UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA GLOBAL

Gabriel Ferreira Albino

“A glória desta nova casa”: uma leitura histórico-global do Panegírico da Igreja de Tiro na História Eclesiástica de Eusébio de Cesareia (séc. IV d.C.)

Florianópolis
2025

Gabriel Ferreira Albino

“A glória desta nova casa”: uma leitura histórico-global do Panegírico da Igreja de Tiro na História Eclesiástica de Eusébio de Cesareia (séc. IV d.C.)

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História.

Orientador(a): Prof. Dr. Fábio Augusto Morales Soares
Coorientador(a): Prof. Dr. Carlos Augusto Ribeiro Machado

Florianópolis
2025

Albino, Gabriel Ferreira
"A glória desta nova casa" : uma leitura histórico-global do Panegírico da Igreja de Tiro na História Eclesiástica de Eusébio de Cesareia (séc. IV d.C.) / Gabriel Ferreira Albino ; orientador, Fábio Augusto Morales, coorientador, Carlos Augusto Ribeiro Machado, 2025.
200 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Florianópolis, 2025.

Inclui referências.

1. História. 2. Eusébio de Cesareia . 3. História Eclesiástica . 4. Antiguidade Tardia. 5. História Global. I. Morales, Fábio Augusto . II. Machado, Carlos Augusto Ribeiro. III. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em História. IV. Título.

Gabriel Ferreira Albino

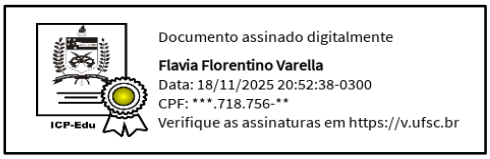
“A glória desta nova casa”: uma leitura histórico-global do Panegírico da Igreja de Tiro na História Eclesiástica de Eusébio de Cesareia (séc. IV d.C.)

O presente trabalho em nível de Mestrado foi avaliado e aprovado, em 22 de agosto de 2025, pela banca examinadora composta pelos seguintes membros:

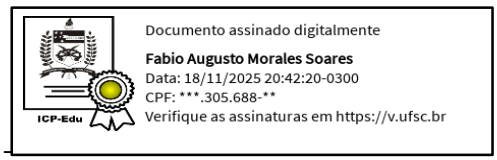
Prof. Dr. Dominique Vieira Coelho dos Santos
Fundação Universidade Regional de Blumenau (FURB)

Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva
Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)

Certificamos que esta é a versão original e final do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de Mestre em História.



Flávia Florentino Varella
Coordenação do Programa de Pós-Graduação



Prof. Dr. Fábio Augusto Morales
Orientador

Florianópolis, 2025.

À Brenda, minha companheira na jornada,
e ao João Lucca, meu menino.

AGRADECIMENTOS

Convém refletir sobre quantas pessoas cruzaram meu caminho nesta pesquisa. Foram muitas: desde os pequenos comentários gentis de incentivo até aqueles que lutaram comigo na luta com o “anjo da história”. As palavras não conseguem expressar toda a minha gratidão, e talvez a memória não permita registrar todos os que poderiam estar aqui. Aos que, mais de perto, me incentivaram a que eu chegasse até aqui, deixo minha breve homenagem.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Fábio Morales, que foi um guia no ofício da pesquisa histórica, expresso minha profunda gratidão e admiração por seu trabalho. Levarei cada lição comigo. Ao Prof. Dr. Carlos Augusto Ribeiro Machado, coorientador desta pesquisa, que, mesmo distante, me prestou a honra de suas preciosas lições, muito obrigado!

Agradeço ao Prof. Dr. Dominique Santos e ao Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva por participarem de minha qualificação e defesa, compondo banca prestigiosa e oferecendo correções e sugestões muito pertinentes para que esta pesquisa fosse possível. Ao PPGH/UFSC, por todo o suporte sempre que precisei, e ao corpo docente, que semeou tantas boas ideias ao longo desta jornada nas diversas disciplinas que cursei, meu muito obrigado! Aos membros do MITHRA — Laboratório de História Antiga Global —, que sempre se dispuseram a abrir espaço para os novos na pesquisa, obrigado.

Minha família foi o âmbito que me deu forças para continuar. Sem o cuidado que ela me proporcionou, minhas circunstâncias não me teriam permitido chegar até aqui. E é à Brenda Stefanie que devo minha imensa gratidão. Não apenas pelo incentivo sempre presente, mas pela inspiração que, como uma verdadeira Musa, me enche de palavras e bons sentimentos. Poder escrever, ler, falar e pensar com disposição é mero sintoma da salutar e incrível sorte de tê-la. Ainda me lembro do dia em que você me deu um exemplar da “História Eclesiástica” de Eusébio de Cesareia: o resultado está aqui. Sei o quanto foi desafiador e o quanto esta jornada de longos anos custou, mas que honra e que alegria indescritível poder estar ao seu lado em tudo! Obrigado, de todo o meu coração! O amado João Lucca chegou e me ensinou ainda mais sobre o amor. Que eu possa sempre te segurar em meus braços, meu

filho, e dizer o quanto você é especial. Obrigado por ser mais do que uma motivação: um propósito.

Agradeço profundamente aos meus pais, Luciano e Joelma, por me ensinarem os primeiros passos, pelo cuidado e pelo amor. Aos meus irmãos, Priscila e Samuel, contem sempre comigo. Também às queridas avós e avôs, tios e tias, primos e primas, cunhados, por todo o afeto e amizade. Vocês são a minha gente. Sei cada um de seus nomes e agradeço por cada palavra de encorajamento e por acreditarem em mim.

Da minha gente, guardo a grata e saudosa memória dos que partiram, especialmente do vô Cidio, que sempre vibrava com minhas conquistas. Que descanse em paz e ressuscite em glória!

No percurso, cultivei amizades muito importantes para este trabalho. Diogo Rocha foi um verdadeiro camarada e uma excelente companhia nas aulas; e amigos quase sempre formam um grupo conectado, então o Marco e o Henrique também foram amizades encorajadoras e as conversas enriquecedoras com todos estes meus amigos ecoaram de alguma forma nestas páginas; obrigado. Às novas amizades que não só enriqueceram e demonstraram interesse no meu projeto, mas o incentivaram. Ao rev. Richard Fragnani, que, como um pesquisador, ainda que das “ciências duras”, contribuiu com meu trabalho, meu sincero agradecimento. Bons amigos de longe, pelas redes, não deixaram de me incentivar. Sou grato a Ismael Wolf, um pesquisador e companheiro de trincheiras na educação brasileira, pelo incentivo que nunca faltou; e ao GT de História da ABC2, que ele hoje coordena, pela oportunidade de levar este trabalho à apreciação e ao debate de seus membros, incluindo colegas historiadores. Muitos outros colegas e amigos que se interessaram pelo meu trabalho nesta fase de elaboração e se dispuseram ao diálogo, sugeriram bibliografia e prestaram suas palavras de incentivo. Neste sentido e por outras contribuições e inspiração, meu muito obrigado ao Dom Damasceno Ribeiro, à professora Dra. Andreia Rosin Caprino Taborda, ao professor Dr. Otávio Luiz Pinto, ao Pe. Kelvin Konz e ao Rev. Gyordano Montenegro Brasilino. Sinto não ter tido mais tempo para apreciar suas eventuais e possíveis leituras ou comentários. De toda forma, a intenção, disposição e inspiração de vocês me deixaram muito feliz e encorajado.

Deo gratias

Μικρὸςτιςεἶναι κόσμος ὁ ἄνθρωπος.

— Macrina, a Jovem, em Gregório de Nissa, *Sobre a alma e a ressurreição*.

RESUMO

A dissertação investiga como Eusébio de Cesareia articula, na História Eclesiástica, dimensões temporais, espaciais e simbólicas para construir uma visão “ecumênica” do cristianismo, tomando o *Panegírico* da Igreja de Tiro como recorte principal. O estudo parte da hipótese de que Eusébio opera uma “historiografia espacializada”, na qual camadas espaço-temporais interagem formando uma cosmologia hierarquizada que informa a narrativa historiográfica. Metodologicamente, contribuições da “virada espacial”, da perspectiva da História Global e da História dos Conceitos (Koselleck) são mobilizadas com a análise de vocábulos gregos da fonte selecionada. A tabulação de alguns dados fornece visualização e sínteses analíticas que reforçam a hipótese. Os resultados indicam que o *Panegírico* condensa um modelo tripartido no qual a basílica de Tiro funciona como microcosmo e ponte mistagógica entre o visível e o invisível, reforçando a ideia de uma ordem cósmica que se reflete no espaço. Argumenta-se, ainda, que a “cosmologia hierárquica” eusebiana integra temporalidades e espacialidades em camadas, oferecendo um esquema eficaz para ler a restauração como reordenação do mundo e da comunidade cristã. Em termos historiográficos, a pesquisa contribui para evidenciar as possibilidades de “mapeamento” simbólico do Mediterrâneo tardo-antigo e sua proposta de globalidade cristã.

Palavras-chave: Eusébio de Cesareia; História Eclesiástica; espacialidade; Antiguidade Tardia; História Global.

ABSTRACT

This dissertation investigates how Eusebius of Caesarea articulates temporal, spatial, and symbolic dimensions in the Ecclesiastical History to construct an “ecumenical” vision of Christianity, taking the Panegyric of the Church of Tyre as the main focus. It advances the hypothesis that Eusebius operates a “spatialized historiography,” in which space-time layers interact to form a hierarchized cosmology that informs the historiographical narrative. Methodologically, contributions from the “spatial turn,” the perspective of Global History, and the History of Concepts (Koselleck) are mobilized together with the analysis of Greek vocabulary from the selected source. The tabulation of selected data provides visualizations and analytical syntheses that reinforce the hypothesis. The results indicate that the Panegyric condenses a tripartite model in which the basilica of Tyre functions as a microcosm and a mystagogical bridge between the visible and the invisible, reinforcing the idea of a cosmic order reflected in space. It is further argued that Eusebius’s “hierarchical cosmology” integrates temporalities and spatialities in layers, offering an effective scheme for reading restoration as a reordering of the world and of the Christian community. In historiographical terms, the research highlights the possibilities of symbolic “mapping” of the late antique Mediterranean and its proposal of Christian globality.

Keywords: Eusebius of Caesarea; Ecclesiastical History; spatiality; Late Antiquity; Global History.

LISTA DE TABELAS

Tabela 1: Léxico de espacialidade e universalidade em *HE* X.4: sentidos e ocorrências..... 145
Tabela 2: Níveis/camadas do espaço eclesial em Eusébio (*HE* X.4).....154
Tabela 3: Elementos arquitetônicos e categorias simbólicas na Basílica de Tiro (*HE* X.4.63–68).....161

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

MP	Mártires da Palestina
LXX	Septuaginta
HE	História Eclesiástica
VC	*Vita Constantini*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO……...14

1 REENQUADRANDO EUSÉBIO: O DESLOCAMENTO DE PARADIGMAS HISTORIOGRÁFICOS SOBRE A *HE*……29

1.1 A RECEPÇÃO CRÍTICA MODERNA DE EUSÉBIO EM GIBBON……31

1.2 OS DESENVOLVIMENTOS DOS SÉCULOS XIX E XX……..36

1.3 EUSÉBIO COMO TEXTO, LITERATURA E HISTORIOGRAFIA……...41

1.4 OS ESTUDOS RECENTES SOBRE EUSÉBIO…… 45

1.5 EUSÉBIO NO BRASIL: O PARADIGMA DA CRISTIANIZAÇÃO E A TEMÁTICA POLÍTICA……50

1.6 AS PERSPECTIVAS RECENTES DA ESPACIALIDADE EM EUSÉBIO……..54

2 NARRATIVAS E ESPAÇOS: O ESQUEMA 'ORIGEM, DESTRUIÇÃO E RESTAURAÇÃO' NA COSMOLOGIA EUSEBIANA……..58

2.1 O MOVIMENTO NARRATIVO DA *HE*: DO PARADIGMA DA ANTIGUIDADE COMO ARGUMENTO DE ORIGEM CRISTÃ AO PROBLEMA ESCATOLÓGICO DE EUSÉBIO.....59

2.1.1 Os primeiros homens de Deus e a revelação…… 67

2.1.2 O paradigma da encarnação…….. 72

2.1.3 O problema escatológico de Eusébio……..73

2.2 GLOBALIDADE EM EUSÉBIO (*HE* I.3-4): A *OIKOUMENE* CRISTÃ…….79

2.2.1 Retomando a "velha religião dos amigos de Deus": a perspectiva diacrônica da longa-duração em Eusébio…… 80

2.2.2 Os novos líderes da religião: dos apóstolos aos bispos……...82

2.3 OS SENTIDOS DA DESTRUIÇÃO NA IGREJA: DISSIDÊNCIA, DIVISÃO E PERSEGUIÇÃO NA *HE*……84

2.3.1 Os aspectos da dissidência: dissensões e a polifonia na *HE*…….. 84

2.3.2 Eusébio como conciliador e elemento de autocrítica eclesiástica……..89

2.3.3 As perseguições como destruição do corpo e do edifício…… 91

2.4 VITÓRIAS E TEMPOS DE PAZ: OS SENTIDOS DA RESTAURAÇÃO……96

2.4.1 A "Paz Maior" (prólogo do décimo livro)..... 100

3 O *PANEGÍRICO* DA BASÍLICA DE TIRO (*HE* 10.4): CONTEXTO, MATERIALIDADE E ESTRUTURA SIMBÓLICO-COSMOLÓGICA DO ESPAÇO CRISTÃO EM EUSÉBIO DE CESAREIA……102

3.1 ESPAÇO CONCRETO E IDENTIDADE CRISTÃ……103

3.1.1 Os mapas do bispo: a globalidade concreta……...105

3.1.2 Dinâmica socioeconômica da Palestina tardo-antiga…..……110

3.1.3 Conexões urbanas e modos de vida……..114

3.2 A BASÍLICA DE TIRO ENTRE MATERIALIDADE E SIMBOLOGIA…… 119

3.2.1 O sítio perdido da Basílica de Tiro e reconstruções hipotéticas……...120

3.2.2 O cedro do Líbano e a condição templária: interação da materialidade mediterrânica e o aspecto simbólico-litúrgico……..125

3.3 DO EDIFÍCIO AO CORPO: O ESQUEMA 'ORIGEM-DESTRUIÇÃO-RESTAURAÇÃO' E A HIERARQUIA COSMO-SACRAMENTAL NO *PANEGÍRICO* DE EUSÉBIO"..... 135

3.3.1 Origem cristológica, mistagogia e dinâmicas do "templo das almas"....155

3.3.2 Interações metafóricas entre corpo e templo……..162

3.3.3 A síntese geoteológica, espacialidade e cosmologia hierárquica em Eusébio…… 167

3.3.3.1 Uma reflexão sobre o poder em Eusébio.....174

3.3.3.2 Eusébio nos ecos do pensamento sacramental.....176

CONSIDERAÇÕES FINAIS…….. 183

REFERÊNCIAS……...187

INTRODUÇÃO

No litoral da Palestina romana, um presbítero cristão examina seus manuscritos, possivelmente com a ajuda de assistentes, em um *scriptorium* urbano herdado de seus antecessores. Em algum momento entre 308 e 311 d.C. (Burgess, 1997, p. 496), Eusébio de Cesareia finaliza sua *História Eclesiástica* (*HE*), provavelmente sem contar ainda com o último livro (o décimo), que tomaria forma definitiva em data ligeiramente posterior, já sob os imperadores Constantino e Licínio, após 313 d.C.

Eusébio Panfílio (c. 265-339 d.C.), mais conhecido como Eusébio de Cesareia, expressa consciência do caráter pioneiro de sua empreitada. Diz ser o primeiro a enfrentar um caminho deserto e sem pistas (*HE* I.1.3), referindo-se ao reconhecimento de não haver nenhum "antecessor" conhecido que tivesse composto uma narrativa de longa duração sobre a progressão histórica do "rebanho de Cristo" (*HE* I.1.1). Apesar de Orígenes (c. 185-253 d.C.) e outros teólogos cristãos antigos terem desenvolvido certa forma de reflexão sobre a "grande igreja" (*megálē ekklēsia*),[1]

[1] Seguindo a proposta de James Dunn (2015), como no século IV era já presente a concepção ecumênica focalizada em uma corrente convencional de afirmações dogmáticas elementares, relativamente ampla, tensionada e diversa em suas expressões, além de conectada através de bispos mutuamente reconhecidos nos territórios romanos (o que vai se configurando em uma "ortodoxia" mais específica e estritamente definida de acordo com os chamados "Concílios Ecumênicos"). O termo de Celso – um opositor de Orígenes –, "grande Igreja" é apropriado neste sentido. Para o presente trabalho, o uso genérico do termo "Igreja" será vinculado a este pensamento ecumênico tardo-antigo presente nos círculos teológicos de Eusébio. Aludimos assim ao "proto-catolicismo", uma comunhão de igrejas locais e regionais com relativa autonomia que se viam como parte de um todo maior e comum. Com tal advertência, buscamos também evitar um anacronismo uniformizante ou essencializante ao considerar uma estrutura unificada projetada sobre complexidade e diversidade – especialmente considerando-se os cristãos do "Oriente". Sobre a diversidade que marca até mesmo essa "grande Igreja", cf. Walter Bauer (1971), Robert McQueen Grant (2004), Christopher Makschies (1999) e Margaret M. Mitchell (2006, p. 295). Assim, consideramos também que há diversidades latentes e manifestas em dissidências – culturais, sociais e institucionais, inclusive –, ao passo que subsistem e manifestam-se consciências ecumênicas e interações de redes locais que mantém formas de comunhão coexistentes com variações teológicas. Assim, expressões como "grupos cristãos" ou "comunidades cristãs" são também adotadas para referir-se a essa percebida "grande Igreja", projetada por Eusébio, que mantém certos vínculos sociais e projeta uma relativa comunhão de contatos, fronteiras móveis e dinâmicas (em contraste com suas contrapartes e variações não incorporadas ou afiliadas, vistas pelo autor antigo como dissidências e nomeadas por "heresias" ou "cismas" na HE). A consideração de todas essas expressões em conjunto, sem considerar seus laços de comunhão formais para a época, é expressa no que se convencionou chamar nos estudos paleo-cristãos de "cristianismos", termo que busca expressar a diversidade institucional, doutrinária e cultural. Contudo, para o contexto do séc. IV, partindo das definições da própria fonte, Eusébio é visto em proximidade e relativa associação com uma específica "grande Igreja" com conexões fortes entre comunidades do Mediterrâneo Oriental, embora particularmente nem sempre o bispo compartilhasse das mesmas

a História Eclesiástica de Eusébio se destacou como um esforço de reunir, em uma narrativa integrada, elementos teológicos, cronológicos e históricos que buscavam mostrar a contínua sucessão dos apóstolos até a época do autor, conectando-os aos temas do Antigo Testamento, sob a égide do que o próprio Eusébio define como um plano divino. No pano de fundo desta narrativa, podemos identificar as concepções cosmológicas de Eusébio, pois enquanto documentos, testemunhos, referências históricas e geográficas são mobilizados, valores simbólicos e interpretações teológicas são profusamente atribuídos.

Diante disso, podemos dizer que o bispo de Cesareia, ao mesmo tempo em que reivindicava uma originalidade, assumia uma herança literária e conceitual. No prólogo da *HE,* Eusébio menciona as "narrativas parciais" (*μερικὰς ἡμῖν καταλελοίπασι διηγήσεις*; *HE* I.1.3), fragmentos anteriores a partir dos quais ele compunha seu projeto. Ao longo de sua obra, Eusébio seleciona e cita inúmeros escritos cristãos e não-cristãos, conservando documentos cuja tradição só sobreviveu graças à *HE* (Johnson; Schott, 2013, p. 9). Essa característica ambivalente – a de ser simultaneamente colecionador de fontes e compositor de uma narrativa – explica por que, durante séculos, a História Eclesiástica serviu de matriz para outros esforços que a mimetizaram (e.g. Sozomeno, Sócrates de Constantinopla, Teodoreto, Rufino de Aquileia etc.) e, ao mesmo tempo, suscitou críticas acerca da "imparcialidade" ou "fidedignidade" do bispo de Cesareia.

No presente trabalho, tomamos a *HE* como objeto de uma análise contextual e o *Panegírico* contido no fim da obra (X.4) como recorte e objeto especial.[2] Dois eixos se cruzam em nossa análise, no que Maier e Waldner (2020) chamam "espaço-temporalidade":

definições e termos doutrinários das correntes que tornam-se majoritárias — em constante desenvolvimento.

[2] Tal seleção na fonte se justifica pela extensão da totalidade da mesma, que abarca temas diversos. O décimo livro, em especial no quarto capítulo – "*Panegírico* ante o esplendor de nossos assuntos" –, segundo o próprio Eusébio, um texto discursivo apresentado por ocasião da inauguração da Basílica de Tiro sob o bispo Paulino, contudo, retoma elementos da sequência temporal que, de forma simplificada, pode ser observada no decorrer de toda a *HE.* Esta sequência foi sistematizada pela teóloga Katharina Heyden (2012) em um breve artigo e é apropriada aqui, ao lado da análise temporal de DeVore para fornecer categorias analíticas elaboradas no contato direto com a fonte em questão. A inovação desta pesquisa se localiza na inclusão de um eixo de análise espacial a partir de conceitos espaciais.

a) o esquema narrativo naquilo que convencionamos ser uma tríade sequencial de “origem, destruição, restauração” (HEYDEN, 2012), que perpassa as narrativas do Livro I ao IX, culminando no *Panegírico* do Livro X;
b) as espacialidades, a saber, a maneira como Eusébio concebe e representa os lugares (cidades, províncias, regiões), o mundo na forma de totalidade (*oikoumene*), a materialidade dos espaços (basílicas, edifícios) e as metáforas teológicas ligadas ao território (Igreja como nação, corpo, templo ou casa divina).

Sendo assim, o problema central que orienta esta pesquisa pode ser enunciado da seguinte forma: como Eusébio de Cesareia, em sua História Eclesiástica, articula temporalmente, espacialmente e simbolicamente sua narrativa, conjugando aspectos históricos e teológicos, projetando uma visão “ecumênica” do cristianismo e, mesmo, da realidade em uma determinada cosmologia? Desse modo, a pesquisa busca realçar a dimensão espacial que Eusébio demarca em sua história.[3]

O objetivo desta pesquisa é elaborar respostas para este problema a partir de uma hipótese geral: Eusébio, numa construção de múltiplas camadas de significado, tempo e espaço, integra os níveis ou as realidades do eterno/celeste, do espiritual/humano e do terreno/material através de conceitos e metáforas espacializadas como “edifício” e “corpo”. Esse arcabouço assegura uma retórica “ecumênica” e “universalista” que recontextualiza toda a realidade sob uma cosmologia hierarquizada expressa em conceitos linguísticos – como *kosmos, oikoumene*, *holon*.

Em outras palavras, hipotetizamos que Eusébio não se limita a organizar cronologicamente seus eventos ou a exaltar seus mestres e mártires, mas opera uma “historiografia espacializada” em que arquétipos eternos e seguros fornecem referências para as esferas experimentadas pela igreja terrena, o espiritual e o material, estas postas em diálogo com a expectativa de uma tríade temporal e providencial de “origem, destruição, restauração.” Tal estrutura resulta numa proposta de “mundo” cristão espacializado por metáforas expressas linguisticamente, e que, portanto, pode ser analisada sob as categorias da História dos Conceitos (Koselleck). Assim, testamos a hipótese de que esse entrelaçamento conceitual e narrativo projeta,

[3] A ênfase recai sobre a construção retórico-narrativa dos espaços e das metáforas espaciais da igreja na celebração triunfal do *Panegírico* no Livro X.

no *Panegírico* (*HE* X.4) e em toda a *HE,* uma tentativa de perspectiva global do cristianismo – a partir dos padrões conceituais e das concepções da fonte –, sustentada por uma cosmologia multidimensional e figurativa que impactou a historiografia cristã tardo-antiga e medieval.

De forma mais detalhada, podemos destacar os seguintes objetivos específicos a serem alcançados:

a) identificar nas passagens dos Livros I–IX da *HE* as referências temporais que expressam a tríade "origem, destruição, restauração";
b) analisar o *Panegírico* da Igreja de Tiro (*HE* X.4) como retomada e expressão final ou triunfal – de acordo como escopo da obra – dessa tríade, denotando a celebração discursiva da basílica como uma projeção de um "modelo universal" da Igreja;
c) aplicar a metodologia da História dos Conceitos (Koselleck) aos principais termos espaciais do *Panegírico* que sugerem a integração cosmológica ou o esforço de globalidade em Eusébio (*kosmos, holon, oikoumene*), bem como os conceitos metafóricos ou simbólicos multicamadas do edifício e do corpo;
d) verificar de forma panorâmica a relação entre essa construção literária e a vivência concreta no Mediterrâneo Oriental, observando como a "religião urbana" e a "geoteologia" podem iluminar a forma pela qual Eusébio compreende e experimenta o espaço social e sagrado.

O presente esforço de pesquisa, expresso nestes objetivos, se justifica em primeiro lugar pela quantidade reduzida de abordagens espaciais em Eusébio na academia brasileira. Como será discutido adiante e como argumentam Maier e Waldner (2020), a "virada espacial" é relativamente recente nos estudos de cristianismo antigo.

Em segundo lugar, podemos destacar a relevância da *HE* para os estudos históricos, uma fonte que nos legou um patrimônio documental (citações de obras hoje perdidas, cronologias, relatos de martírio, referências geográficas. etc.) que serviu como fonte fundamental para a Antiguidade Tardia (Hollerich, 1999, p. 3).[4]

Em terceiro lugar, a pesquisa se justifica pela inovação historiográfica, levando em consideração que os monumentais trabalhos anteriores (Gibbon, 1779;

[4] Eusébio deixou uma grande quantidade de material fragmentário na forma de citações em sua *HE* que correspondem a de obras perdidas e outras referências inéditas, ausentes em outras fontes do período.

Burckhardt, 1853; Barnes, 1981) se centraram na fidedignidade de Eusébio ou em sua relação com Constantino, ocupados na tarefa de qualificar ou desqualificar seu valor historiográfico. A integração do conceito analítico de espacialidade, e de outros apropriados nesta pesquisa, podem fornecer nova luz sobre o discurso eusebiano sem reduzi-lo ao debate tradicional.

Em quarto lugar, as articulações e integrações de enfoques disciplinares diversos nesta análise, como a História dos Conceitos de Reinhard Koselleck, elementos da perspectiva da História Global e outros, abrem caminho para ler o texto antigo enquanto se experimenta a superação de algumas dicotomias entre estudos literários e arqueologia, história e teologia, geografia e os estudos das religiões.

Por fim, cabe questionar se o tema dos espaços na *HE* é academicamente relevante e se tem recebido atenção acadêmica. A resposta para tal questão é positiva. Como veremos adiante, no contexto recente há um número crescente de abordagens e propostas que consideram a questão, de formas paralelas e exploratórias, mas metodologicamente complementares. Há uma correspondência entre as propostas literárias de Eusébio e suas vivências materiais nos espaços: textualidade e espacialidade estão trocando os fios constantemente nas abordagens acadêmicas contemporâneas, e isso precisa ser explorado. Ler bem a obra de Eusébio é lê-la sob quantas luzes estiverem disponíveis e uma delas é a luz de suas experiências e concepções de espaço, além dos outros elementos há muito discutidos – a teologia, a inserção comunitária, as relações ideológico-políticas, a metodologia historiográfica, a cronologia, a demonologia (Johanessen, 2016), os símbolos e os temas filosóficos.

A dedicação aos conceitos de espaço e seus desenvolvimentos sociais integrada a uma leitura histórica da fonte de Eusébio carece de mais experimentação. Esta pesquisa visa colaborar de forma exploratória com tal possibilidade. A abordagem se faz relevante em um contexto social de interesse espacial, conforme expresso na epígrafe do primeiro capítulo – nossa era globalizante e as interações que isso implica, incluindo suas reações de retorno ao local. Respeitar e aproveitar os limites e as possibilidades deste empreendimento é um desafio, tendo em vista que se trata de uma relativa novidade ao campo que precisa ser levada ao passado com cautela, sendo passível de equívocos. De algum modo, o agregado de contribuições que serão consideradas permite aproximações verificáveis e integradas a um debate mais amplo e diverso, que tem potencial desenvolvimento nas constantes e

necessárias atualizações historiográficas. Outros deslocamentos nestes paradigmas poderão fazer-nos equilibrar e corrigir-nos as falhas.

Para a leitura geral da *HE* foram apropriadas e comparadas algumas das edições traduzidas para a língua portuguesa disponíveis, como as edições da editora Paulus, da Fonte Editorial e a mais recente tradução da edição de língua inglesa com artigos de Paul L. Maier, publicada no Brasil pela Editora Pão Diário. Para citações diretas em sua maioria e para comparações com as edições em língua portuguesa – todas as traduções de outras traduções para idiomas modernos –, foi utilizada a edição bilíngue grego-espanhol, da Biblioteca de Autores Cristianos, organizada por Argimiro Velasco-Delgado. Para a análise textual aprofundada em recortes específicos da fonte e levantamento de dados foi utilizada a edição em digitagrego antigo (de 1453) preparada por Hugh Jackson Lawlor, disponível na Biblioteca Digital Perseus. As citações da fonte, neste texto, estão indicadas nas referências as edições utilizadas, distinguíveis pelo ano de publicação.

Nesta pesquisa, “espaço” e “espacialidade” designam uma realidade dinâmica e multiforme que não funciona meramente como “pano de fundo” (Maier, 2013, p. 79), mas é narrativamente produzida, dotada de significado histórico criativo, simbólico e relacional. Nesse sentido, os lugares — físicos ou discursivos — formam uma rede de práticas e representações inseparável da temporalidade e da narrativa. Em Eusébio, tais espacialidades envolvem um cosmos hierárquico e global, conectando a esfera divina com a comunidade cristã terrena, de modo a revelar como o texto eusebiano articula múltiplos níveis — físico, social, simbólico — em sua narrativa histórico-teológica.

Devemos nossa chave-conceitual principal à “virada espacial”, que decorre dos impactos e avanços da globalização contemporânea sobre os meios acadêmicos (Löw, 2013, p. 17). Mas a inspiração para nossa atual definição, sob influência da “virada espacial”, considera também as raízes mais profundas do conceito de espaço, que passa a ter um caráter dinâmico, e de espacialidade em “pioneiros” literários, anteriores aos desenvolvimentos recentes.

Em Gaston Bachelard (1884-1962), por exemplo, o espaço vivido e habitado é mais do que um elemento físico, é fenomenológico, permeado por imaginação, memória e vivência relacional — com intimidade e entrelaçamento envolvidos (Game; Metcalfe, 2011, p. 42). Entre os anos 1960 e 1980, mais contribuições para uma concepção dinâmica do espaço se somam a partir de diversas áreas do

conhecimento. Consideremos Henri Lefebvre (1901-1991), para quem o espaço é "morfologia social",[5] e Michel Foucault (1926-1984), que, por sua vez, enfatiza o espaço como locus de poder e introduz o útil conceito de heterotopia.[6] Edward Soja (1940-2015) retoma a heterotopia foucaultiana, assim como as contribuições de Lefebvre, elaborando sua própria sistematização do que chama "terceiro espaço" (Maier, 2013, p. 82).[7]

No entanto, é a partir dos anos 1990 que o interesse na espacialidade se expande notavelmente e autores diversos passam a incorporar as teorizações destes "pioneiros" e a terminologia das metáforas espaciais aos seus estudos e análises sociais. Conforme coloca Fábio Morales (2017, p. 217-218): "A virada espacial [...] reconfiguraria abordagens de múltiplas origens para a formação de novas problemáticas, com escopo, essencialmente, interdisciplinar". Os impactos desta virada espacial foram sentidos só mais recentemente no âmbito dos estudos eusebianos e seus contextos.[8] Contudo, aspectos de espacialidade atravessam profusamente a produção de Eusébio e permitem conexões do que se pode interpretar dos conceitos espaciais êmicos – implicados na fonte documental – com reflexões modernas sobre os espaços e as experiências espaciais humanas. Assim, a categoria do espaço interpretada na fonte também permite pensar nos termos de uma perspectiva global da história antiga, partindo-se dos espaços e explorando as interações que se dão por meio deles.

Um conceito particularmente importante nesta pesquisa é o de "espaço sagrado". Conforme sintetiza Rodrigo Mourão (2013, p. 47):

> [...] um espaço sagrado é aquele diretamente direcionado a uma religião, assim, um lugar, que pode ser construído para o divino, mediante o ponto de

[5]Interpretando e aplicando Lefebvre em Eusébio, Jeremy M. Schott coloca que o espaço: "[...] não é um 'livro' legível por meio de 'leitura' linear, mas, como o texto pós-estruturalista, é uma complexa rede de inter-relações." (Johnson; Schott, 2013, p. 323). Um aspecto do conceito de espaço que esta pesquisa demonstrou é a presença de tal "rede de inter-relações" em Eusébio de Cesaréia.

[6]A heterotopia, por sua vez, não possui uma definição sistemática do próprio Foucault, mas tem sido aplicada amplamente em um sentido de "espaço alternativo" ou de um "lugar fora do lugar", com conotações subversivas (Maier, 2013, p. 76).

[7]Conforme a síntese de Martina Löw (2013, p. 20): "Apoiando-se em Lefebvre, Soja (2000) diferencia entre 'firstspace', 'secondspace' e 'thirdspace'. O primeiro abarca as relações e práticas materializadas, as coisas no espaço. O segundo é o espaço representado, as imagens espaciais. O terceiro, enfim, é o espaço vivido que engloba os primeiros dois."

[8]Conforme já discutido na constatação de Harry O. Maier, nos estudos textuais do cristianismo antigo, ainda se aguarda contribuições significativas nos termos da virada espacial (MAIER, no prelo, p. 1). Eusébio encontra-se incluído neste território derradeiro, embora tenhamos localizado princípios e propostas que forneçam um precedente promissor para esta exploração.

> vista e reflexão sobre o cosmo desta religião com o intuito de 'abrigá-lo', ou, um local em que um culto acontece, durante a permanência deste acontecimento, isto é, enquanto o sagrado está presente naquele local, ou ainda, um lugar específico onde algo sagrado se manifestou, ou se manifesta. Percebemos para tanto que o sagrado, mediante estes parâmetros religiosos, necessita de um espaço para se manifestar, exatamente, porque, se se manifesta ele toma invariavelmente um lugar no mundo, se se manifesta o faz no espaço e no tempo do mundo profano, mesmo que, esteja além deste espaço e deste tempo [...] Quando o *homo religiosus* então se entende situado em um lugar sagrado, ou se entende na presença do sagrado, aquele local onde ele se encontra não é mais um lugar comum, ele já transcende, como espaço, o profano. O totalmente outro, a completa ruptura que o sagrado exerce em relação ao profano, recai de forma poderosa em sua transcendência do mundo desprovido de suas qualidades. [...] Este aspecto é de tal forma potente, que lembramos aqui a ótica própria de Otto, onde o sagrado é também um poder terrível devido a sua estrutura descomunal, sublime, e assim, este local merece respeito e é, consequentemente, tratado com um cuidado completamente diferenciado.

Partindo deste raciocínio, propomos a combinação e adaptação de uma metodologia adequada ao conceito de Sagrado, ao conteúdo linguístico (como a História dos Conceitos) e à espacialidade (como a História Global). A "virada espacial" faz sua contribuição pelas reflexões em torno de metáforas espaciais e instrumentos de análise de origens interdisciplinares (Morales, 2017). Eusébio, assim como seus companheiros de ofício e as comunidades com suas memórias coletivas, os títulos de sua biblioteca e documentos diversos que falam por meio de sua polifônica obra, todos podem ser lidos na perspectiva de interação de espaços, paisagens, ambientes cotidianos e topografias, por sua vez inseparáveis da temporalidade e da narrativa – conforme expressa o binômio "espaço-tempo".

Portanto, empreendemos um experimento de combinação entre as abordagens de construção e representação do passado e os aspectos mais factuais da historiografia de Eusébio: advogamos uma leitura que parte da interação dos dados que representam relações culturais estabelecidas com a construção narrativa (geralmente projetadas, em um horizonte de expectativa), intencionando não privilegiar um sobre o outro (Machado, 2015, p. 92).

As "topografias" da perseguição, das longas memórias cristãs de fundação apostólica, a sucessão episcopal, a "pequena paz" (descritos do livro I ao VII), a "grande perseguição" e a restauração de uma "paz maior"[9] (do livro VIII ao X) se

[9] A partir da organização narrativa de Eusébio em *HE*, podemos extrair uma periodização qualificada que alterna paz e perseguição. A chamada "pequena paz da Igreja" corresponde a um período de florescimento no final do século III, sob o governo de Galieno (253 d.C.–269 d.C.), conforme relatado no livro VII e retomado no prólogo do livro VIII com ênfase para contrastar com o declínio da "Grande

expressam na escrita de Eusébio em uma retórica espacial, implicando espaços diversos – pois a luta pelo fim da perseguição e a inclusão da piedade cristã na normalidade da vida no Império Romano traduz-se materialmente em lutas por espaços. A *HE* de Eusébio associa determinados conceitos de espaço aos eventos e argumentos narrativos – espacializando a história –, reproduzindo, interpretando, formando ou projetando significados para estes espaços e apoiando-se neles para comunicar uma cosmologia espacializada da totalidade, que não se limita ao mundo físico.[10]

O conceito central de espaço e espacialidade conta com aplicações circunstanciais de categorias e conceitos desenvolvidos por autores diversos e a partir de campos de conhecimento também diversos. Outras categorias conceituais são elaboradas, derivadas ou adaptadas para nomear ou comunicar certos sentidos e interpretações específicos a partir das fontes mobilizadas. É o caso da "cosmologia hierárquica" aplicada aqui no sentido abrangente e integrador das concepções de Eusébio, sistematizadas através de nossas interpretações, que, por sua vez, evidenciam espacialidades e temporalidades em interação e em múltiplas camadas que envolvem um conceito determinado de poder e uma influência platônica.

É provável que tal sistematização não fosse resolvida ou evidente em Eusébio com a coerência que apresentaremos. Consideramos que processos de autorreflexão

---

Perseguição" (303 d.C.–311/313 d.C.), relatado no livro e por fim, introduzir a restauração superior da "virada Constantiniana".

[10] Adota-se uma postura de leitura histórica. Não a tomamos como limitada ao fenômeno histórico-social; esses aspectos permanecem como interesse, não como restrição. Ao mesmo tempo, estabelecem-se contatos pontuais com a fenomenologia representada em Mircea Eliade. Ela é sensível à complexidade do fenômeno religioso e se ampara no conceito de sagrado. Esse "sagrado" encontra sua própria expressão na fonte e é tomado de modo descritivo, como categoria analítica, não como substância anterior à fonte. A partir de uma síntese da metodologia eliadena, selecionam-se duas tarefas principais, consideradas neste texto: "A primeira tarefa do historiador das religiões consiste em reconstruir a história das formas religiosas e descobrir para cada uma delas o contexto social, econômico e político. [...] A segunda tarefa é a do fenomenólogo. O fenômeno religioso é irredutível. Por isso deve ser apreendido em sua modalidade própria, a do sagrado. [...]" (Valadares, 2011, p. 2). No tratamento dos conceitos de "manifestação" e "hierofania", sigo Eduardo Gross (2017, p. 48): "O conceito visa apontar para percepções humanas do sagrado, evitando por princípio qualquer juízo prévio a respeito da adequabilidade ou da natureza destas percepções. Nesse sentido, o conceito pressupõe uma epoché, uma suspensão do juízo por parte do estudioso –procedimento metodológico cunhado pela fenomenologia de Husserl e que, percebe-se imediatamente, conflita com perspectivas teóricas explicativas, externas ao fenômeno". Não convém, aqui, aprofundar uma crítica à Fenomenologia "clássica" e ao conceito essencialista de "sagrado". Registra-se apenas que o aparato fenomenológico serve, neste texto, para descrever as crenças no universo linguístico do bispo de Cesaréia, sem julgar sua veracidade. Não se descarta o problema da "cripto-teologização" (USARSKI, 2007, p. 193) do conceito de "sagrado". Contudo, como a perspectiva de Eusébio é expressivamente teológica e é ela que nos interessa, adota-se um procedimento combinado: análise histórica com empréstimos pontuais da teologia.

e vivência dos atores históricos e suas comunidades em seus contextos estruturais nem sempre correspondem ao que se dispõe no distanciamento temporal da análise histórica – que, diante das lacunas, acaba por remendar narrativas com hipóteses e aproximações heurísticas. Para os fins desta pesquisa, o objetivo de atingir tanto quanto possível uma compreensão histórica do passado admite a conexão ética, e não apenas êmica, de informações e dados para produzir hipóteses interpretativas a serem submetidas ao debate historiográfico. Como Northrop Frye uma vez destacou, em relação à história, à filosofia e especialmente à literatura, um elemento que poderíamos chamar de "ilusório" permite perceber "[...] a realidade da proporção e da perspectiva, da visão ampla, da compreensão do todo – uma realidade que só o distanciamento pode dar." (Frye, 2017, p. 69).

A presente dissertação não pretende esgotar as potencialidades de leitura da *HE.* Neste ponto, atingimos a autorreflexão sobre processo metodológico de produção da pesquisa em seu escopo particular (Vinzent, 2019), e uma observação introdutória necessária é o reconhecimento do caráter parcial e exploratório deste esforço de pesquisa – especialmente partindo-se de uma seleção de uma fonte documental particular entre uma vasta obra atribuída a Eusébio ao qual a pesquisa não pode corresponder em análise e imersão sem o diálogo com uma bibliografia ampla e atualizada. Mesmo a partir desta bibliografia ampliada, o referencial teórico a ser adotado é sempre delimitado e direcionado. Como parte do fazer histórico, não se pretende, portanto, uma "visita" ao passado como tal – tratando-se de fonte historiográfica, seja ao passado contemporâneo da produção da *HE* por Eusébio, ou ao passado mais remoto da narrativa eusebiana dos primeiros séculos da Era Cristã. Diante do desafio de combinar e aplicar metodologias e teorias nas humanidades – seguindo o ideal de pluralismo metodológico –, a constatação de um objetivo modesto de contribuição parcial é assumida, uma pequena peça no grande esforço das histórias globais antigas.

Partindo das considerações elementares do ensaio de Ulpiano T. Bezerra de Meneses (1998), o tratamento histórico das fontes, em seu sentido mais prático, é empreendido neste trabalho procurando posturas e enfoques nas possibilidades de análise que se apresentam, seja a leitura do social, seja a da constituição da informação, a leitura indicial ou dialógica. Partindo do texto grego e por meio das contribuições teóricas e dos aparatos da análise conceitual, metafórica e espacial, os conceitos da fonte, subsidiados pelas abordagens assumidas — História dos

Conceitos e História Global —, são localizados, consultados em suas associações e relações em campos semânticos, selecionados, mapeados e analisados (Koselleck, 2021; Hediger, 2021; Sebastián; Coves, 2021; Schulz-Forberg, 2013).

O procedimento aplicado, na prática, é o levantamento de conceitos, metáforas e referências espaciais mediante leitura do texto grego do recorte da fonte – o *Panegírico* da Igreja de Tiro. Seguem-se pesquisas gramaticais em dicionários e léxicos,[11] com catalogação e tabulação das correspondências no intento de gerar informações e leituras qualitativas para o estudo de casos.[12] O contexto da obra – a *HE* – é também considerado à medida que se relaciona e lança luz sobre o conjunto de referências espaciais do *Panegírico*. Adotamos a abordagem de Reinhart Koselleck (1923-2006) para analisar certos vocábulos-chave selecionados no texto de Eusébio, em especial na vertente da sincronia, examinando textualmente e buscando interpretar o significado que Eusébio (ou sua época) poderia atribuir a tais termos. Assim, esta aplicação posiciona a presente pesquisa na tarefa de interpretar como o bispo "concebe" a totalidade do mundo e a posição das coisas nele (Koselleck; Hediger, 2021).

É também proposta uma aplicação de compreensões da literatura acadêmica com ênfase nas contribuições da História Global como perspectiva, considerando em síntese o paradigma do *spatial turn* com suas propostas de estudo do espaço e aplicações nos contextos das antiguidades e religiosidades (Conrad, 2019; Morales, 2017, 2022; Piza, 2019). Além disso, algumas perspectivas historiográficas foram incorporadas, mesmo que implicitamente, neste estudo, tais como a da Antiguidade Tardia (Guarinello, 2003; Frighetto, 2021; Machado, 2015; Ramalho, 2016), do Império Romano tardio (Machado, 2015, 2019), das perspectivas sobre o Mediterrâneo (Braudel, 1988; Horden; Purcell, 2000; Guarinello et al., 2019) e das histórias dos cristianismos e das religiões nos mundos tardo-antigos (Marrou, 2014; Markschies, 2018).

Algumas das reflexões da História Global (Conrad, 2019; Guarinello, 2013) são especialmente apropriadas – muitas vezes de forma analógica ou metafórica – para evidenciar a pretensão "ecumênica" e "universalizante" de Eusébio. É especialmente útil, pois conforme expõe Marcelo Cândido da Silva, "[e]sse método

[11] Alguns dos dicionários utilizados são, o dicionário online integrado ao Perseus Digital Library.

[12] Eventualmente, se farão buscas gramaticais sincrônicas e diacrônicas em outras obras de Eusébio e – se os casos exigirem – em outras obras da Antiguidade que tenham relação com a *HE.*

busca, por meio do vaivém incessante entre os diversos níveis (temporais e espaciais), identificar analogias, paralelismos bem como as conexões que não se poderiam identificar em uma abordagem mais fechada e estática" (Silva, 2020, p. 6).

Para além do sentido mais restrito de globalidade, consideramos um outro sentido particular em Eusébio, como será proposto, que considera os aspectos relacionais de interação do mundo físico ou material com camadas superiores de significado e realidade, nomeadamente espirituais, abarcando a totalidade ontológica. Portanto, trata-se de uma espacialidade tanto histórica como cosmológica, o que defino como "globalidade geoteológica". Nesse sentido, a perspectiva de Eusébio supera até mesmo uma eventual consciência planetária – concreta ou hipotética – ao projetar conceitualmente realidades interpenetradas que abarcam a totalidade dos mundos existentes.

Contudo, convém frisar que, no sentido técnico e primário, "global" fica definido, para nosso contexto – enquanto se trata de espacialidades concretas e do mundo físico –, como uma forma analógica (Sartin, 2009), visto que não se atesta uma consciência planetária no século IV d.C., tal qual existe atualmente. O que consideramos "global" aqui, o é enquanto "microglobalização" – o Império Romano e zonas adjacentes que Eusébio considera. O sentido literal e plenamente planetário, evidentemente, seria anacrônico, seja em referência ao escopo de análise que intencionamos ou ao escopo da consciência de globalidade da própria fonte. Advoga-se, portanto, um sentido adaptado ao estudo da antiguidade que combina a perspectiva de Norberto Luiz Guarinello (2013), na forma de "microglobalização" totalizante – observada no Mediterrâneo romano –, com o sentido das "globalizações parciais", a criação plural de "[...] um terreno comum para comunicação e circulação de agentes" (Morales; Silva, 2020, p. 138).

Em um aspecto mais metodológico e interno, os conceitos de "ordem", "integração" e "fronteiras" apresentados por Guarinello (2010) são recebidos em correspondência com os termos, "traços" e definições da História Global apresentados por Sebastian Conrad (2019): as "mobilidades", "interações", conexões e suas condições ou circunstâncias como pontos de partida, a recorrência às metáforas espaciais, a "integração global" e o interesse nas mudanças e sobreposições estruturadas. Tal correspondência permite-nos falar, levando em conta as observações feitas, em uma "globalidade antiga".

Outro aspecto circunstancial da definição global apropriada aqui, que merece atenção, é a aplicação de um sistema de análise binário, que põe em interação o global e o local: o *glocal* — conforme expõe François Hartog (2013, p. 177). O conselho de Conrad para uma história global valoriza a delimitação da "[...] real extensão das estruturas e dos processos de larga escala envolvidos" (Conrad, 2019, p. 92). Em nossa abordagem, vale situar tais processos e estruturas para determinar a legitimidade da aplicação de uma perspectiva global.

Em primeiro lugar, a integração estruturada – indispensável à abordagem da história global, segundo Conrad (2019, p. 111) – se manifesta nesta pesquisa como um triplo contexto. Este contexto é o Mediterrâneo, a estrutura imperial romana e os movimentos cristãos, em interação com outras estruturas de ordem e poder, seja em expressões políticas, culturais ou religiosas. Tendo em mente o conceito de "microglobalização" – de forma parcial e múltipla – para explicitar e explicar tal integração estruturada,[13] este contexto é aplicado ao nosso tema de análise, oferecendo formas pelas quais consideramos a inserção da fonte e a vivência do seu autor e de seus leitores.

Neste sentido, oferecemos conteúdo para a avaliação do impacto da produção literária de Eusébio em processos estruturais de "microglobalização", levando em conta os possíveis efeitos da leitura e disseminação da *HE* em segmentos de leitores espalhados pelo Mediterrâneo Oriental e além. Este espaço regional viu processos diversos que poderiam ser descritos como integradores, apesar da parcial dissolução política na perda posterior de controle territorial sobre porções ocidentais. Esta operação, contudo, precisa ser feita tomando-se os devidos cuidados para não se projetar apressadamente nesses processos uma origem sincrônica, uma continuidade ou linearidade regular, atendendo a pontuação crítica de Conrad (2019, p. 122).

Um exemplo disso é a construção da noção de "Terra Santa", criada no imaginário cristão com uma significativa participação literária de Eusébio. Ademais, a historiografia cristã consagrou-se nos moldes ecumênicos eusebianos (mesmo nas reações a ele). Na soma dessas historiografias, observa-se panoramicamente a memória do martírio cristão, que veio para ficar, assim como a disputa por espaços com outras religiosidades e dissidências, a ascensão politicamente influente do clero

[13] E sem ele, poderia-se julgar o caso como "espúrio" nos termos globais, se buscarmos referência na globalização totalizante moderna, conforme trata Conrad (2019, p. 112).

associado à formação filosófica, determinada concepção positiva do poder imperial e temporal – por mais controversa e passível de revisão que seja –, a centralidade urbana, a expressão arquitetônica, a habilitação dos modos cristãos de vida (consagrados ou não), a ecumenização institucionalizada nos concílios e os avanços nos processos de cristianização dos territórios do império. Estes são indícios de possíveis sobreposições estruturadas que podem ser consideradas na avaliação dos impactos de Eusébio, sua historiografia e comunidade, como partícipes de um projeto globalizante operado por indivíduos e grupos diversos (Conrad, 2019, p. 132). São, é claro, realidades ao lado de outros processos e sinais de desintegração, criação de fronteiras e limitações, apartamentos e dissoluções de redes.

O projeto eusebiano pode ser interpretado também à luz da abordagem da Religião Urbana (Rüpke, 2020), conforme sintetizada por Jörg Rüpke (2020). Tal abordagem parte de um interesse pela religião que é compartilhado com os objetivos desta pesquisa. Segundo Rüpke (2020, p. 6), [...] pouca atenção tem sido dada ao caráter urbano das ideias, práticas e instituições religiosas, ou ao papel do espaço urbano na formação desta mesma "religião". Em Eusébio, o fenômeno cristão é encenado nas cidades, como evidenciado por sua atenção às estruturas urbanas, à arquitetura, aos templos cristãos e às redes episcopais e comunitárias cristãs e urbanas, como explorado por John DeVore (2013), entre outros.

Portanto, não apenas os impactos da religião sobre os espaços importam – como comumente se aborda, por exemplo, nos papéis de legitimação do Cristianismo sobre as estruturas de poder do Mediterrâneo Antigo –, mas também os impactos dos espaços urbanos sobre a formação e transformação das religiões. Essa chave será mobilizada para leituras pontuais da fonte de Eusébio e sua consideração como objeto desta pesquisa.

Considerados esses aspectos da presente pesquisa, os capítulos a seguir estão estruturados por um esquema sequencial. O primeiro capítulo apresenta uma revisão historiográfica dedicada a uma amostra do deslocamento de paradigmas de análise da obra de Eusébio. Alguns autores modernos e contemporâneos são considerados para ilustrar formas de ler e interpretar Eusébio que se modificam ao acompanhar o debate público e os paradigmas acadêmicos vigentes para cada época. Tal revisão pretende apresentar também o "estado da arte" e introduzir um resumo das pesquisas recentes que se aproximam dos objetivos desta atual pesquisa e fornecem contribuições relevantes.

O segundo capítulo faz uma análise da fonte partindo do contexto geral e culminando no recorte específico – o *Panegírico* da Igreja de Tiro (*HE* X.4). Tal formato pretende demonstrar uma hipótese de leitura da fonte: um esquema narrativo geral da *HE* – interpretado a partir das considerações de Katharina Heyden (2012) – é retomado e reproduzido dentro do *Panegírico* da Igreja de Tiro no décimo livro. Assim, as reflexões de espacialidade do recorte da fonte se relacionam com outras referências e reflexões amplas da fonte como um todo. Sem considerar os pormenores, alguns aspectos contextuais de toda a *HE* ganham espaço neste segundo capítulo, seguindo-se uma consideração mais detida – contando com análise de conceitos – sobre o recorte específico que visa delinear as concepções amplas e gerais de uma cosmologia em Eusébio.

No terceiro e último capítulo, o *Panegírico* da Igreja de Tiro é analisado a partir de um foco particular nos espaços e espacialidades, físicos ou metafóricos, culminando em leituras socio-históricas dos contextos nos quais a Igreja é posicionada por Eusébio, do cosmos ao corpo. Na Conclusão, os resultados obtidos ao longo da pesquisa são sintetizados.

1. REENQUADRANDO EUSÉBIO: O DESLOCAMENTO DE PARADIGMAS HISTORIOGRÁFICOS SOBRE A *HE*

> A nossa época talvez seja, acima de tudo, a época do espaço. Nós vivemos na época da simultaneidade: nós vivemos na época da justaposição, do próximo e do longínquo, do lado-a-lado e do disperso. Julgo que ocupamos um tempo no qual a nossa experiência do mundo se assemelha mais a uma rede que vai ligando pontos e se intersecta com a sua própria meada do que propriamente a uma vivência que se vai enriquecendo com o tempo. Poderíamos dizer, talvez, que os conflitos ideológicos que se traduzem nas polémicas contemporâneas se opõem aos pios descendentes do tempo e aos estabelecidos habitantes do espaço.
>
> (Michel Foucault)[14]

Os estudos focalizados nas ideias e discursos de Eusébio de Cesareia cresceram nas últimas duas décadas em relação à sua recepção de longa duração e ao interesse geral por suas fontes (Johannssen, 2016, p. 4). Alguns dos importantes estudos históricos dos séculos passados o contemplaram em algum momento e de alguma forma, embora não lhe houvessem dedicado sua ênfase. No geral, Eusébio é tomado como um recurso ou suprimento historiográfico, uma fonte para o estudo de um período extenso e controverso que culmina no século IV d.C., associando profundamente o bispo a Constantino I e à história do cristianismo antigo.

A pesquisadora Hazel Johannessen (2016) distingue duas abordagens principais que marcam os estudos de Eusébio desde o século XIX. A primeira delas possui um interesse em compreender Constantino I e o Império Romano discutindo sobretudo a questão da “confiabilidade” das fontes (Johannessen, 2016, p. 3). A segunda abordagem, por sua vez, representa um crescimento recente do interesse nos discursos e concepções do bispo palestiniano. Na interação destas abordagens, ocorrem deslocamentos de questões “hegemônicas” e paradigmas para o estudo de Eusébio. A seguir, serão apresentados de forma panorâmica alguns pontos destas

[14] FOUCAULT, Michel. Outros espaços. Ditos e escritos, v. 3, p. 411, 2001.

perspectivas e seus paradigmas mobilizados como contribuições ao tema desta pesquisa.

Boa parte das discussões e questões alimentadas em Eusébio de Cesareia, por muito tempo, foram determinadas a partir de sua teologia dogmática – especialmente em suas recepções tardo-antigas e medievais – e de sua teologia política, mais recentemente na modernidade, colocando-o com frequência sob a sombra de Constantino I e dos grandes eventos de sua época, como a “Grande Perseguição” (c. 303–313 d.C.), o Concílio de Nicéia, a Controvérsia Ariana e a “Virada Constantiniana”. Questões historiográficas passaram a receber atenção em um debate extenso nos termos da confiabilidade de Eusébio e sua obra que saturou a recepção moderna e contemporânea do antigo bispo — esta é a primeira abordagem discutida por Johannessen (2016). Não ignoramos as questões deste movimento; antes, buscamos visitar e avançar sobre elas por meio da pesquisa, promovendo-lhes consideração e historicização. As questões hegemônicas e seus expoentes serão considerados para demonstrar o curso mais recente de um longo processo de leitura e apropriação.

Esta revisão historiográfica não pretende abarcar toda a extensa bibliografia. Uma primeira observação aplicável é a mesma que Michael Hollerich apresenta para seu trabalho: trata-se de revisão e, portanto, algo “[...] inevitavelmente seletivo [...]” (Hollerich, 2021, p. 238). Embora Johannessen (2016) localize muito satisfatoriamente o campo de estudos que nos ocupa, com suas tendências variáveis, é inegável que, desde que Eusébio tornou-se extensamente lido, citado e discutido, considerando suas recepções pré-modernas e seguindo com os debates teológicos e historiográficos pela modernidade e contemporaneidade, é um imenso desafio sintetizar qualquer movimento ou roteiro de sua recepção.

Edward Gibbon (1737–1794) será considerado em primeiro lugar, pois já no século XVIII interagiu com a obra de Eusébio em sua afamada prosa sobre o Império Romano. Trata-se de um exemplo da circularidade de interesses e questões sobre a obra de Eusébio. A obra de Gibbon demonstrou que o ceticismo e a crítica mais aguda a partir de concepções historiográficas sobre Eusébio não dependeram apenas do historicismo ou do positivismo dos séculos XIX e XX. Gibbon é considerado aqui como uma representação útil a esta reflexão.

Em seguida, cobrindo do fim do século XIX ao fim do século XX, estudiosos como Jacob Christoph Burckhardt (1818–1897), Eduard Schwartz (1858–1940),

Arnaldo Momigliano (1908–1987) e Timothy D. Barnes transmitiram e desenvolveram questões que envolvem Eusébio e sua obra — embora fizessem diferentes propostas interpretativas sobre o material. As espacialidades, eventualmente, são sinalizadas de formas dispersas pelas obras destes autores, geralmente sem os desenvolvimentos ou ênfases que poderíamos hoje desejar. Eles perseguiam outras questões, que tomavam a forma de debates em suas épocas. Ainda assim, a contextualização que oferecem é relevante para qualquer pesquisa que busca compreensão dos textos eusebianos e suas recepções modernas.

Uma geração de pesquisadores contemporâneos mobilizou a renovação crítica dos estudos eusebianos da qual também somos depositários. Johannessen (2016) atribui o início deste deslocamento às críticas pertinentes de historiadoras como Averil Cameron e Elizabeth Ann Clark (1938–2021):

> Cameron argumentou que as obras de Eusébio são “inadequadas para a crítica positivista”. Elizabeth Clark notou de forma semelhante a dificuldade de utilizar textos cristãos primitivos, como as obras de Eusébio, como “fontes de dados sociais”, argumentando, em vez disso, que precisamos de tratá-los “antes de mais e acima de tudo como produções literárias”. Como resultado desta crítica à abordagem tradicional, as últimas duas décadas assistiram a um florescimento de novos trabalhos sobre Eusébio [...] (Johannessen, 2016, p. 4)

Esta perspectiva renovadora é considerada em seu desenvolvimento e síntese, contando com a exploração dos trabalhos de alguns de seus representantes mais atuais como Michael J. Hollerich, Aaron P. Johnson, Jeremy M. Schott e David John DeVore. De uma forma especial, incluo Harry O. Maier e Katharina Waldner – que mais diretamente e recentemente desenvolvem propostas para os temas da espacialidade em Eusébio – são essas, talvez, as contribuições mais diretas à perspectiva desta pesquisa.

1.1 A RECEPÇÃO CRÍTICA MODERNA DE EUSÉBIO EM GIBBON

Segundo Glen Bowersock, Theodor Mommsen (1817–1903) dizia a seus alunos que *A História do Declínio e Queda do Império Romano,* publicada em 1776 por Edward Gibbon, era “[...] a obra mais importante que já foi escrita sobre a história

romana" (Bowersock, 1988, p. 34). Bowersock atribui tal elogio de Mommsen a uma percebida "visão geral da história imperial"[15] – referida também como "imaginação histórica" em Gibbon (Bowersock, 1988, p. 34), que enriqueceu a literatura sobre a história romana.

Ao defender sua monumental obra *Declínio e Queda do Império Romano* das críticas de Henry Edwards Davis, observa-se uma exposição da desconfiança de Gibbon em relação à História Eclesiástica de Eusébio[16]. Em *A Vindication* (1779), Gibbon responde a alegações de falsificação e plágio[17], mas reserva especial atenção à forma como lida e concebe a obra de Eusébio, cujos relatos ele considera suspeitos (Gibbon, 1779, p. 48; 130-131). Em sua crítica, Gibbon examina passagens específicas — *HE* VI.41.21 e VIII.14.5 — e conclui que, mesmo reconhecendo o

[15] Em um sentido de densidade e amplitude de temas e conceitos que Gibbon considerou.

[16] A recepção de Eusébio por Gibbon não é considerada na revisão de Michael Hollerich, entre as recepções modernas de Eusébio, pois a ênfase de Hollerich recai sobre o século XIX, que corresponde com a academização da História entre historiadores alemães (Hollerich, 2021, p. 238). É por isso que Gibbon é considerado aqui como um caso excepcional – em relação à cadeia de Hollerich –, embora expresse diversas preocupações metodológicas e teóricas sobre a produção de Eusébio que não são totalmente alheias ao que historiadores do século XIX continuarão discutindo a partir das novidades do historicismo e do positivismo. O historiador inglês portanto estaria localizado, na periodização da recepção de Eusébio por Hollerich, entre o início da modernidade, onde se incluem os autores renascentistas, humanistas e herdeiros das reformas religiosas europeias e da "República das Letras" – e portanto, é muito importante destacar a ampla influência do iluminismo britânico na obra e nas concepções de Gibbon (Windschuttle, 1997)

[17] Gibbon expõe como mentirosa a acusação de Davis de que ele teria falseado um testemunho de Eusébio (*HE* VI.41.21) – tratando-se, na verdade, de uma citação literal de fonte, uma carta de Dionísio de Alexandria. Em um segundo momento, Gibbon novamente devolve a acusação de falsificação ao seu oponente. Davis faz uma crítica ao retrato positivo que Gibbon fez do imperador ocidental, Maxêncio (c. 278-312 d.C.). Este último teria dispensado um tratamento bondoso, embora condicional e interesseiro, para com os cristãos, conforme a leitura de Gibbon. A crítica segue com uma tradução duvidosa e recortada do trecho da fonte, confundindo dois períodos distintos do capítulo. Para Gibbon, tal erro de Davis acaba por atribuir uma descrição negativa a Maxêncio que na verdade era dedicada a Maximino Daia (c. 270-313 d.C.), o "tirano do Oriente". Como este caso demandaria maior tempo de análise e a inclusão da tréplica publicada por Davis, cabe apenas ressaltar que a retórica de Gibbon parece ignorar que, apesar de a magia e a perseguição cruel aos cristãos ser de fato atribuída a Maximino, Maxêncio também não escapa do cálamo inflamado de Eusébio (*HE*, VIII.14.5, 16-18). A condenação pelo uso de "magia" é atribuída por Eusébio aos dois imperadores separadamente, assim como ambos são também acusados de desencadear uma violência tirânica socialmente abrangente. Neste último ponto, Gibbon parece ter captado uma sutileza da narrativa de Eusébio, pois no início do capítulo em questão da *HE*, são descritos os impactos da maldade de Maxêncio, que atingiam diversas camadas sociais, sem a distinção dos cristãos como um grupo religioso exclusivamente visado. A "calamidade" descrita é ampla, de impacto civil, embora o narrador apresente uma conexão de tal cenário com a perseguição de cristãos. Em uma resposta de Gibbon, fica esclarecida sua atribuição do Chronicon de Eusébio a Jerônimo de Estridão (c. 347–320 d. C.), o que foi alardeado por Davis como um erro ignorante. Segundo a defesa, isto se dá por uma obviedade: a consulta foi feita em uma versão latina parcial elaborada por Jerônimo, já que o texto original e integral em grego do Chronicon não foi preservado. Tal versão de Jerônimo apresenta modificações, tal como faz Rufino de Aquileia (c. 340-410 d.C.) em relação à *HE.* A partir disso, Gibbon justifica sua atribuição do Chronicon a Jerônimo e nos deixa a afirmação de que: "[...] a linguagem dos Pais é tão ambígua e incorreta [...]" (Gibbon, 1779, p. 53). É evidente que aqui ele inclui Eusébio, o que faz avançar sua suspeita inicial.

esforço “laborioso” de Eusébio, não se deve aceitá-lo sem reservas, pois a lacuna de “testemunhos adversários” poderia conduzir a uma parcialidade em sua narrativa (Gibbon, 1779, p. 132), incompatível com sua concepção de historiografia.

Gibbon (1779) vai aos detalhes e exemplifica com o controverso caso de maximização na quantidade de mártires durante as perseguições. Para o autor inglês, Eusébio deve ser lido com a maior cautela por “[...] magnificar a multidão de mártires e confessores e agravar a natureza de seus sofrimentos” (Gibbon, 1779, p. 134). O historiador se estabelece sobre o que diz ser um padrão das “mentes liberais” (Gibbon, 1779, p. 134) e retoma *Declínio e Queda*, onde já sinalizava a sua suspeita, não apenas da qualidade histórica do relato de Eusébio sobre as perseguições, mas sobre seu caráter particular[18].

Para Gibbon, o próprio Eusébio faz a confissão de uma atitude seletiva e marcada por ênfases conscientes sobre aquilo que “[...] possa ser de proveito primeiramente a nós mesmos e logo também a nossa posteridade” (*HE,* VIII.2.3)[19]. Essa “confissão” insere-se em um contexto “profético”, de “censura”, como escreve Gibbon. Além de tal confissão, Gibbon acentua uma declaração de desprezo e desinteresse do bispo pelo relato das dissensões e pecados de seus pares, assim como dos que “[...] foram tentados pela perseguição [...]” (*HE,* VIII.2.3). A intenção de expor e enfatizar uma “galeria de heróis” é declarada, e por resultado óbvio tem-se o silenciamento do que se julga “não proveitoso” para os propósitos de Eusébio na *HE.* Gibbon vê nisso um gravíssimo problema e um desvio do princípio que considera “[...] uma das leis fundamentais da história [...]” (Gibbon, 1779, p. 130).

[18]Sua referência é uma acusação levantada por um bispo egípcio chamado Potammon. Alguma suspeita de atitude desonrosa – i.e. apóstata – pairava, o que poderia explicar a brusca saída de Eusébio da prisão. Gibbon oferece a historiografia de Louis-Sébastien Le Nain de Tillemont (1637-1698) como referência e Timothy D. Barnes confirma o fundo do episódio da acusação em uma citação de Atanásio de Alexandria (Barnes, 1981, p. 149). Tal acusação projeta sobre Eusébio não só desconfiança, mas também um caráter hipócrita. Gibbon também se refere-ironicamente à martirologia de Eusébio como um “método didático” e conjectura sobre a falta de um relato triunfante envolvendo o próprio autor como confessor durante as perseguições, sabendo-se que este esteve preso, e sugerindo assim, sua libertação por meio da apostasia negociada (Gibbon, 1779, p. 138). Já Stead (1992), comentando sua hipótese de admiração por Eusébio da parte de Atanásio de Alexandria, coloca um peso positivo na reputação de Eusébio por ocasião de sua prisão, e que o bispo de Cesareia “[...] possivelmente deveu sua libertação apenas por evitar provocação deliberada.” (Stead, 1982, p. 248).

[19] Eusébio claramente está exortando as comunidades cristãs e lideranças por suas rivalidades, orgulho e hipocrisia (*HE*, VIII.1).

No último capítulo de *A Vindication* (1779)[20], Gibbon defende-se da acusação de propagar uma "grosseira deturpação" e desconfiar sem motivos do caráter e crédito de Eusébio de Cesareia[21]. A contundente resposta de Gibbon expõe sua metodologia e esclarece o lugar da obra de Eusébio em sua perspectiva historiográfica:

> [...] pode ser suficiente alegar um princípio claro e fundamental de crítica histórica e jurídica, de que sempre que estivermos destituídos de meios para comparar os depoimentos das partes opostas, o depoimento de qualquer testemunha, por mais ilustre que seja pela sua posição e títulos, deve ser justamente suspeito de sua própria causa. (Gibbon, 1779, p. 130-131)

Gibbon expande o seu critério e põe uma questão problemática para a história antiga. Invocando um ideal de imparcialidade historiográfica, afirma que:

> Neste pequeno, mas venerável Sínodo dos Historiadores, Eusébio não pode reivindicar um assento. Eu reconhecia, e ainda penso, que o seu carácter era menos tingido de credulidade do que o da maioria dos seus contemporâneos [...] (Gibbon, 1779, p. 131)

Com este juízo, do qual a famosa afirmação de Burckhardt, décadas depois, parece ser um eco, Gibbon considera especificamente a *HE* do bispo palestiniano, expondo o que lhe parece ser uma atitude deliberada e desigual na disposição de testemunhos conflituosos. Para ele, isso era um motivo inescapável para desconfiança e insatisfação.[22]

---

[20]Endereçada a James Chelsu (c. 1740-1801), um clérigo anglicano, e seu associado, o teólogo Thomas Randolph (c. 1701-1783).

[21]Em um jogo retórico, Eusébio é condenado pela produção de narrativas parciais, como parte de uma grande conspiração, uma "[...] dissimulação criminosa de escritores eclesiásticos [...]" (Gibbon, 1779, p. 133). Fica atribuído ao bispo palestiniano, uma participação no processo de ascensão do "culto aos santos" — algo que tornou-se um distintivo teológico católico romano a partir das reformas religiosas do século XVI e no pós-reforma —, que para Gibbon, decorreria dos martirológios e hagiografias que, ignorando a história, ressaltam livremente as virtudes e apagam os vícios (Gibbon, 1779, p. 135). Assim, Gibbon constrói um apelo a seus detratores protestantes, contrastando oportunamente a lisonjeira historiografia hagiográfica de Eusébio, que esconde falhas morais de seus heróis da fé, com a narrativa sagrada dos quatro Evangelistas que não poupou sequer o Apóstolo Pedro dos seus erros vergonhosos.

[22]Cf. Gibbon (1779, p. 132): "Esta laboriosa e útil obra foi publicada numa época, entre a derrota de Licínio e o Concílio de Nicéia, quando o ressentimento dos cristãos ainda era quente, e quando os pagãos estavam surpresos e consternados com a recente vitória e conversão do grande Constantino. Os materiais, atrevo-me a repetir os invejosos epítetos de escassos e suspeitos, foram extraídos dos relatos que os próprios cristãos deram sobre os seus próprios sofrimentos e sobre a crueldade dos seus inimigos. Os pagãos haviam negligenciado por tanto tempo e com tanto desprezo a crescente grandeza da Igreja, que o bispo de Cesaréia tinha pouco a esperar ou a temer dos escritores do partido

Sugerindo comparar Eusébio com outros escritores cristãos[23] – na ausência de um contraposto pagão –, Gibbon reafirma a necessidade de uma crítica que vá além do "testemunho" interno da Igreja, antevendo tensões que também marcariam a recepção subsequente da obra de Eusébio (Hollerich, 2021, p. 270).

O debate desenvolve-se para os temas da verdade em História e das expectativas sobre o ofício do historiador, que, segundo Gibbon, se mostrou como um dissenso entre ele e seus críticos, os quais estariam ocupados em elaborar justificativas para Eusébio, apontando princípios didáticos e valores de liberdade autoral na escolha de informações para sua obra (Gibbon, 1779, p. 133). Desse modo, diferentes perspectivas historiográficas chocavam-se.

Bowersock (1988), que nos guiou na consideração de Gibbon, mostra como a resposta deste último centra-se em seu posicionamento enquanto "historiador do grande público"[24] e, portanto, despreocupado com os pormenores acadêmicos que Davis levantou em seu exame para descredibilizar seu oponente. Fato é que Gibbon continuou sendo lido no decorrer das gerações de estudiosos e inspirando muitas reflexões históricas, e o sentido positivo de "globalidade" (*overall*) da obra de Gibbon, atribuído por Bowersock (1988, p. 34), enquanto imaginação, extensão, conectividade e qualidade narrativa[25], poderia ser analogicamente aplicado a Eusébio – guardadas

---

oposto; quase todo o pouco que existia foi perdido acidentalmente ou destruído propositalmente; e o investigador sincero pode desejar em vão comparar com a História de Eusébio, alguma narrativa pagã das perseguições de Décio e Diocleciano."

[23] Em parte de sua vida, podemos considerar que Eusébio desfrutou de uma posição de privilégio político e social, permitindo um controle narrativo. Mas, convém lembrar que o mesmo coloca-se em uma posição desfavorável, tanto nas suas últimas décadas de vida, como postumamente, nos termos da definição de ortodoxia que fundamenta-se nos chamados "concílios ecumênicos", posteriores. Eusébio filia-se, de forma geral, à teologia de Orígenes, e esta será pelos séculos adiante censurada entre a ortodoxia niceno-constantinopolitana (Hollerich, 2021, p. 270). Um último fator a se considerar é o envolvimento do bispo palestiniano na controvérsia ariana em posições complexas e passíveis de ambiguidade, que refletiam a teologia origenista de sua formação diante dos teólogos estritamente nicenos. Ou seja, a presença de contraposição narrativa e dogmática a obra de Eusébio, contemporânea ou posterior, ainda que não pagã, é constante e abundante. Tal processo permite o desenvolvimento de tradições críticas robustas em torno da obra – algo valioso e enriquecedor para o avanço da análise histórica.

[24] Cf. Bowersock (1988, p.41): "É necessariamente na elaboração das matérias-primas que a imaginação histórica de Gibbon se pode afirmar. [...] sua imaginação que o levou a preferir a forma, as cores e o arranjo à precisão erudita [...] as qualidades brilhantes de sua compreensão eram "extensão e penetração". [...] Gibbon moldou a sua verdade como se fosse ficção, preservando assim a animação da história humana e a arte do romancista."

[25] Os méritos literários do historiador inglês são postos por Bowersock como a redenção e o sucesso de seu trabalho. Gibbon: "[...] não trabalhava regularmente em primeira mão e com olhar crítico. [...] se Gibbon tivesse feito o tipo de pesquisa esperado de um acadêmico exaustivo, as grandes opiniões provavelmente nunca teriam tomado forma ou encontrado expressão. [...] Ao reconhecer as fraquezas de Gibbon podemos ver porque ele foi ótimo" (Bowersock, 1988, p. 47).

as proporções e as distâncias contextuais devidas. A ironia deste episódio centra-se em compreendermos que as críticas de Gibbon a Eusébio são direcionadas à questão do uso e da replicação segura de fontes, enquanto Eusébio demonstra tanto uma preocupação na seleção e disposição de fontes — mesmo com as suas limitações de sucesso —, quanto análogas "qualidades imaginativas" de extensão e narratividade, produzindo uma literatura historiográfica na medida do que poderia ser viável para seu tempo. Se é possível historicizar Gibbon, o mesmo pode ser verdade para Eusébio, em seus próprios contextos historiográficos da Antiguidade — e, assim, poderíamos buscar suas próprias definições e expectativas em relação ao trabalho historiográfico.

1.2 OS DESENVOLVIMENTOS DOS SÉCULOS XIX E XX

As polêmicas levantadas por Gibbon no século XVIII atravessaram o século XIX e suscitaram reações no meio religioso, dentre as quais se destaca a de J. B. Lightfoot, então bispo anglicano de Durham. Em seu verbete para o *Dictionary of Christian Biography* (Smith; Wace, 1877, p. 324-325), Lightfoot reconhece que Eusébio pode, por vezes, ser demasiadamente crédulo ou falhar na detecção de alguns documentos espúrios que lhe chegavam, além de negligenciar a literatura eclesiástica latina e supostamente ter pouco conhecimento da língua latina, bem como não citar suficientemente as obras dos hereges com as quais discute. Ainda assim, o bispo inglês ressalta o escrupuloso cuidado de Eusébio ao distinguir testemunhos e tipos de fontes – orais ou escritas – e seu esforço por recorrer a materiais originais, bem como a sinceridade e honestidade de seu propósito, a edificação religiosa. Para Lightfoot, essas virtudes não eliminam críticas quanto à "edificação" que o autor prioriza, mas refutam a ideia de que Eusébio fosse desonesto ou conspirasse deliberadamente na composição da *HE* (Smith; Wace, 1877, p. 324-325).[26]

[26]Conforme Lightfoot, "a variedade de materiais é surpreendente quando consideramos que Eusébio foi um pioneiro em abrir novos caminhos. Algumas centenas de obras, em vários casos obras muito longas, são citadas diretamente ou referidas como lidas. Quando lembramos que em muitos casos ele lia um tratado inteiro por causa de um ou dois avisos históricos, enquanto em muitos outros ele deve ter feito o mesmo sem encontrar nada que servisse ao seu propósito, somos capazes de formar alguma concepção do enorme trabalho envolvido na obra. Este então é seu ponto mais forte. No entanto, mesmo aqui deficiências podem ser notadas. Ele muito raramente cita as obras dos próprios heresiarcas, contentando-se em dar suas opiniões por meio das refutações de seus oponentes. Um defeito ainda maior é sua ignorância da literatura latina e da cristandade latina em geral. [...] a questão mais vital é a sinceridade de Eusébio. Ele mexeu em seus materiais ou não? O sarcasmo de Gibbon (Declínio e Queda, c. xvi) é bem conhecido [...] As passagens às quais ele se refere (*HE* VIII.2; MP 12) não confirmam essa imputação. Não há nenhuma indireta sobre eles, mas, pelo contrário, elas

Ainda que advindo da atmosfera formativa historicista e rankeana (Moerbeck, 2020, p. 63), Jacob Burckhardt (1818-1897) é associado à gênese da História Cultural e mantinha afinidades com o pensamento iluminista de Voltaire (1694-1778). Sua obra *Die Zeit Constantins des Großen* (1853), traduzida para o inglês como *The Age of Constantine the Great,* aborda Eusébio com um juízo negativo que frequentemente é usado como exemplo nos estudos sobre a recepção moderna do bispo de Cesareia. Não é esse, porém, o único posicionamento crítico do século XIX. Outros endossam o que Devin Singh (2015, p. 129) chamaria de "difamação moderna," a exemplo de Franz Overbeck (1837–1905).

Burckhardt, contudo, deixou uma marca indelével nos estudos eusebianos por seu juízo duro sobre Eusébio, lembrando muito a prosa inflamada de Gibbon – ainda que por motivos diferentes, como veremos. Em *The Age of Constantine the Great*, o autor insere a narrativa de Eusébio no contexto de confronto entre Constantino e Licínio. Ao contrário do que possa parecer, e até onde pude verificar, o historiador suíço não elabora profundamente outros argumentos para apoiar sua avaliação particular de Eusébio – como Gibbon fez em sua defesa, em vários momentos –, assim como não a torna uma tese ou debate central de sua historiografia. E, mesmo assim, seu julgamento é bastante enfático.

The Age of Constantine the Great[27] é uma obra ampla na qual Eusébio é utilizado como referência em diversas partes. As famosas críticas, contudo, ocupam um pequeno espaço no todo. O que se percebe então é a superestimação, nos estudos sobre a recepção de Eusébio, da avaliação de Burckhardt, tendo esta início e fim abruptos em uma elaboração bastante particular e contextual da obra: a narrativa de confronto de imperadores romanos. Não se elabora um argumento de descrédito

deploram, nos termos mais enfáticos, os males que desonraram a igreja, e elas representam a perseguição sob Diocleciano como uma justa retribuição por esses erros. As ambições, as intrigas por cargos, as brigas facciosas, as negações covardes e naufrágios da fé, — "mal acumulado sobre mal" [...] são denunciados [...]. Mas o escritor se contenta em condenar esses pecados e deficiências dos cristãos em termos gerais [...] Este tratamento pode ser considerado um sacrifício muito grande para a edificação. Pode desacreditar sua concepção de história; mas não deixa nenhuma imputação em sua honestidade. Nem novamente as acusações especiais contra sua honra como narrador podem ser sustentadas. [...] Além disso, Eusébio geralmente é cuidadoso não apenas em coletar as melhores evidências acessíveis, mas também em distinguir entre diferentes tipos de evidências. [...] De acordo com esse desejo instintivo por testemunho original, Eusébio distingue escrupulosamente os fatos que se baseiam em documentos daqueles que se baseiam em evidências orais. [...] A sinceridade geral e a boa fé do historiador parecem, portanto, estar asseguradas. Mas suas qualificações intelectuais para sua tarefa eram, em muitos aspectos, defeituosas. Sua credulidade, de fato, tem sido frequentemente muito exagerada. [...]" (Smith; Wace, 1877, p. 324-325)

[27] A edição em inglês de 1949, traduzida por Moses Hadas foi utilizada para as reflexões deste texto.

absoluto ao bispo palestiniano, seus métodos mais básicos, suas fontes e historiografia. É o tom incisivo de Burckhardt que chama a atenção, ainda que muito mais direcionado ou estrito que o questionamento amplo de Gibbon, proferido há 70 anos:

> Eusébio não é fanático; ele entende muito bem o espírito secular de Constantino e seu desejo frio e terrível de poder e, sem dúvida, conhece as verdadeiras causas da guerra com bastante precisão. Mas ele é o primeiro historiador da antiguidade totalmente desonesto. Sua tática, que teve um sucesso brilhante em sua época e durante toda a Idade Média, consistiu em fazer do primeiro grande protetor da Igreja a todo custo um ideal de humanidade de acordo com sua visão e, acima de tudo, um ideal para futuros governantes. Conseqüentemente, perdemos a imagem de um gênio em estatura que não conhecia escrúpulos morais em política e considerava a questão religiosa exclusivamente do ponto de vista da conveniência política." (Burckhardt; Hadas, 1949, p. 283).

O tradutor da edição de *The Age of Constantine the Great*, Moses Hadas (1900-1966), também um historiador, confirma que o núcleo da avaliação de Burckhardt está na rejeição da imagem projetada sobre Constantino como "[...] um herói cristão [...]" (Burckhardt; Hadas, 1949, p. 9). Sendo assim, em Burckhardt percebemos uma centralização da crítica de Eusébio na questão constantiniana. Nas notas de tradução, Hadas também defende que, ao menos até aquela época, as críticas ao tratamento negativo dispensado a Eusébio e também a Lactâncio (240-320 d.C.) na obra não teriam convencido o autor, dado seu conhecimento das fontes e treinamento teológico (Burckhardt; Hadas, 1949, p. 8-9). Isso pode sugerir que talvez Burckhardt tivesse outros motivos para desconfiar e descredibilizar o caráter historiográfico de Eusébio – isso, contudo, não recebe uma elaboração adequada. As revisões críticas à avaliação de Burckhardt continuaram estendendo o tema ao longo das décadas e ele é posto em um extremo do espectro crítico da historiografia eusebiana, especialmente quando se trata de analisar o retrato de Constantino veiculado pelo bispo.

Ainda assim, Eusébio é sem dúvida uma das principais fontes textuais que Burckhardt combina com fontes numismáticas e arquitetônicas[28]. Juntas, estas são

[28] Um aspecto pertinente ao tema dos espaços é trabalhado por Burckhardt enquanto crítico de arte. As mudanças arquitetônicas e as artes visuais nos espaços de culto cristãos são consideradas em sua

mobilizadas para o amplo desenvolvimento temático da obra. Hadas, em uma nota final, discute o uso de fontes por Burckhardt, apontando, no caso de Eusébio, uma predominância do uso do material da *Vita Constantini* (Burckhardt; Hadas, 1949, p. 377).[29] O tradutor de Burckhardt, por sua vez, faz ele mesmo considerações sobre Eusébio como fonte, partindo de novos pressupostos e considerações que estariam indisponíveis para o historiador do século XIX:

> Todas as suas obras mais longas são especialmente valiosas por seus copiosos extratos de escritores anteriores. Eusébio escreveu depois que o Cristianismo se tornou uma religião estabelecida, e ele é o primeiro a aplicar aos estudiosos da Igreja em geral as técnicas do pesquisador secular objetivo. Considerada do ponto de vista da historiografia objetiva, a Vida de Constantino é, de fato, claramente sujeita à restrição que Burckhardt pronunciou sobre ela [...] Mas não é totalmente justo considerá-lo desse ponto de vista, pois na verdade pertence ao gênero do *Panegírico*, no qual foi universalmente reconhecido que a verdade objetiva deve ceder à adulação exagerada (Burckhardt; Hadas, 1949, p. 377).

Assim como fez com Burckhardt, as considerações e ressalvas de Hadas poderiam enfrentar críticas a partir de alguns paradigmas historiográficos atuais – sobretudo por sua ênfase em um aspecto objetivo distinguível – e, talvez, também universal ou singular – na produção da História. De todo modo, sua nota revela um deslocamento da avaliação em curso no século XX — representada posteriormente em Timothy Barnes. A produção de Eusébio vai de uma obra inadequada para um trabalho historiográfico, um texto, um artefato literário que deve ser contextualizado aos padrões e concepções de sua própria época e de sua rede cultural local.

---

obra. Contudo, neste ponto, a apropriação de fontes produzidas por Eusébio não são facilmente identificadas. A edição não fornece referências completas nas citações, o que dificulta a localização e a análise da extensão do uso de fontes por Burckhardt.

[29] Esta obra polêmica do bispo palestianiano é também avaliada por Burckhardt de maneira negativa: "A memória histórica de Constantino sofreu o maior infortúnio concebível. [...] ele caiu nas mãos do mais censurável de todos os elogios, que falsificou totalmente a sua imagem. O homem é Eusébio de Cesaréia e o livro é sua Vida de Constantino. O homem que, com todos os seus defeitos, sempre foi significativo e sempre poderoso, é aqui apresentado sob o disfarce de um devoto hipócrita; na verdade, seus numerosos delitos estão amplamente documentados em várias passagens. O elogio equívoco de Eusébio é basicamente insincero. Ele fala do homem, mas na verdade quer dizer uma causa, e essa causa é a hierarquia, tão forte e ricamente estabelecida por Constantino. Além disso, para não falar do estilo desprezível, há um modo de expressão conscientemente furtivo, de modo que o leitor se vê trilhando armadilhas e pântanos ocultos nas passagens mais vitais. (Burckhardt; Hadas, 1949, p. 261)"

O que passa por desconfiança metodológica geral, com Gibbon no século XVIII, parece ser expresso de forma mais incisiva e direcionada no século XIX, por Burckhardt e pelas historiografias institucionalizadas na Europa. Obviamente, as motivações e ênfases da crítica são distintas, pois enquanto Gibbon concentra-se nos problemas factuais e metodológicos gerais, Burckhardt julga a desonestidade em Eusébio a partir da elaboração deste sobre o caráter de Constantino I. Ambos, contudo, partem de uma relativa desqualificação da historiografia eusebiana a partir de critérios estabelecidos em suas próprias concepções historiográficas.

Não podemos ignorar a presença atmosférica dos ideais do *Aufklärung*, das filosofias liberais, do princípio da *laïcité*, do desenvolvimento da crítica teológica liberal alemã e do ceticismo secularizado como marcadores paradigmáticos dessas recepções. Obviamente, em sua temporalidade própria, as críticas gibbonianas suscitam inúmeras e incansáveis respostas de oponentes de outra esfera, geralmente ligada aos contextos eclesiásticos e ao ativismo apologético cristão. Isso se evidencia na repercussão crítica da obra de Gibbon, quando clérigos e apologistas da Igreja da Inglaterra envolveram-se na polêmica, introduzindo elementos e argumentos teológicos. Alguns receberam respostas cordiais — como foi o caso do bispo Richard Watson (Gibbon, 1779) —, outros foram alvos da habilidosa retórica de Gibbon. A grande questão, afinal, gira em torno da confiabilidade de Eusébio, e um desenrolar deste movimento nos leva ao tema do gênero de sua obra e, consequentemente, aos critérios adotados pelo bispo em sua composição.

No século XIX, contudo, Eusébio não foi sempre considerado sob o mesmo prisma crítico observado em Burckhardt. Esforços técnicos de tradução e de compreensão de suas obras enquanto textualidade, além de tentativas de leitura de sua historiografia, foram desenvolvidos.

Destaca-se por suas considerações de teor menos crítico e mais técnico um aclamado filólogo e editor alemão chamado Eduard Schwartz (1858–1940). Sua interação profunda com os textos do cristianismo antigo e seu trabalho em crítica textual lhe permitiram uma contribuição significativa nos estudos eusebianos, em particular, e na História da Igreja, em geral. Schwartz já discutia, no início do século XX, as problemáticas do “poder” dentro da *Kirchengeschichte* (é claro, em uma concepção pré-foucaultiana, de ação política negativa). A defesa de Schwartz pela independência da “História da Igreja” em relação à dogmática levou seu interesse de pesquisa para as disputas políticas e legais da antiguidade, mas, em especial, para

questões histórico-literárias do cristianismo, expandindo seus estudos para além da história doutrinária.

As introduções e índices nos prolegômenos da edição crítica grega e latina[30] da *HE* organizadas com Theodor Mommsen, foram publicadas em 1909 como parte do projeto *Griechische Christliche Schriftsteller* da Royal Prussian Academy[31]. As informações e recursos fornecidos pelos editores a partir de um cuidadoso trabalho com manuscritos da *HE* contribuem para a expansão dos estudos eusebianos. Um dos índices na edição, por exemplo, esquematiza lugares e povos mencionados na obra[32].

Schwartz expõe a complexidade de apresentar teoricamente a edição – muito mais do que a prática da transmissão do texto aos leitores (Schwartz; Mommsen, 1909, p. IX). Ele não discute ou tece críticas apressadas aos discursos da obra, mas limita-se ao assunto do trabalho editorial. Os prolegômenos seguem então com considerações técnicas da complexidade de tradições e ramificações de manuscritos gregos da *HE,* assim como Mommsen faz, em seguida, com a versão latina de Rufino. A caracterização do gênero literário da *HE* por Schwartz define tecnicamente um trabalho de coleta e reunião de material literário. Essa definição ocupa um espaço especial na historiografia até hoje: Eusébio enquanto texto.

1.3 EUSÉBIO COMO TEXTO, LITERATURA E HISTORIOGRAFIA

A partir dos debates críticos no século XIX e dos esforços técnicos de edições e traduções das obras de Eusébio, historiadores no século XX puderam avaliar as obras do bispo a partir de novos paradigmas. Arnaldo Momigliano (1908–1987), em um de seus inúmeros ensaios, avalia a historiografia eusebiana a partir da definição de seu gênero. Segundo o historiador italiano, Eusébio era consciente da novidade de seu empreendimento e de sua diferenciação de uma “história comum” — a de seus predecessores pagãos. Ele retoma justamente Eduard Schwartz e sua sugestão da

[30] De Rufino de Aquileia (340 d.C.–410 d.C.).

[31] As notas e índices correspondem à parte 3 do volume referenciado.

[32] O índice organiza as referências a partir da página e linha do volume que contém o texto editado em grego da mesma coleção, pelos mesmos autores, e não pelo modo de referência padrão de livro, capítulo e versículo, dificultando seu uso em outras edições ou traduções. Ainda assim, tal índice será apropriado para fins de comparação com o levantamento geográfico empreendido em alguns livros da *HE.*

HE como uma coleta de material literário (*Materialien zur Kirchengeschichte*). E então elabora a perspectiva de que, mais do que uma coleção, Eusébio pretendia um novo tipo de História polêmica a partir de evidências factuais onde os cristãos são reunidos e identificados como uma nação celestial em guerra (MOMIGLIANO, 1966, p. 99). A identificação conceitual de "nação" em Eusébio, no entanto, não era uma inovação de Momigliano, pois já aparece no fim do século XIX com Franz Overbeck, que propõe uma *Volksgeschichte* na *HE* (Johnson; Schott, 2013, p. 594).[33]

Nos anos 1970-1980, Timothy D. Barnes, em um movimento semelhante ao de Momigliano, participa no equilíbrio do tratamento historiográfico sobre Eusébio, sustentando que, apesar de erros cronológicos e imprecisões, a *HE* é valiosa como "reunião documental" e mostra uma "história nacional" do cristianismo, como outras historiografias antigas (Barnes, 1981, p. 125). No entanto, Barnes logo expande sua definição, detendo-se mais em Eusébio e incluindo novos aspectos de uma história filosófica e literária do bispo (Johnson; Schott, 2013, p. 594).

Barnes foi o responsável por sintetizar e representar uma nova perspectiva, descrita como "simpática" e equilibrada (Johnson; Schott, 2013, p. 600). Tal movimento pode ser colocado em direta oposição à "desconfiança gibboniana" e ao "desprezo burckhardtiano". Conforme sintetiza Michael Hollerich, a perspectiva que Barnes representa, "[...] [confere] ampla plausibilidade à imagem de Eusébio de um Constantino cristão" (Hollerich, 2021, p. 267); uma mudança historiográfica significativa.

De forma geral, podemos ver nas palavras do próprio Barnes uma postura intencional de equilíbrio crítico, não apenas por meio de uma minimização dos problemas que historiadores de outrora consideraram alarmantes em Eusébio, mas pela ênfase em seu valor historiográfico. O autor não deixa de fazer apontamentos críticos e citar exemplos de erros cronológicos e falhas de suposições em Eusébio[34], algumas justificadas pela falta de fontes e meios de verificação.

---

[33] A continuidade de um paradigma da "nação", presente nestas recepções de Eusébio, pode ser discutida e conectada aos contextos sociais do século XX por onde as historiografias se movimentam.

[34] Conforme Barnes (1981, p. 142), Eusébio: "[...] projetou a Igreja do final do século III de volta aos dois primeiros séculos e presumiu que as igrejas cristãs sempre foram numerosas, prósperas e respeitáveis. [...] A imagem que Eusébio tinha da Igreja antes do ano 200 é fundamentalmente anacrónica."Barnes (1981, p. 141) também expressa que: "O fato de Eusébio ter por vezes usado documentos falsos, de não ter conseguido detectar interpolações cristãs em Josefo, de ter demonstrado preconceitos em relação aos hereges e perseguidores, de por vezes ser contraditório, de ter acreditado docilmente em milagres que uma época menos crédula rejeita não causarão nenhuma surpresa. Existe o perigo, contudo, de que o cuidado e a honestidade evidentes de sua erudição possam ser assumidos

Segundo Barnes, Eusébio tinha alguma familiaridade com a produção textual grega do Egito, Levante e Ásia Menor, mas, como já havia afirmado J. B. Lightfoot, era praticamente ignorante da literatura latina. Assim, fica evidente que, em sua narrativa histórica da *HE,* Eusébio não fornece uma cobertura abrangente dos processos de mudança que as comunidades cristãs atravessam no Mediterrâneo como um todo, enfatizando uma região específica. Seus objetivos iam além da documentação e da narrativa. Mesmo na narrativa de eventos contemporâneos, Eusébio demonstra problemas de cronologia, e Barnes reconhece isso, finalizando sua avaliação da seguinte forma:

> O valor da História Eclesiástica reside menos na sua narrativa, que depende da cronologia e interpretação muitas vezes falhas de Eusébio, do que na sua infinidade de detalhes - e no mero fato da sua composição. Os primeiros sete livros da História Eclesiástica refletem as suposições otimistas de um escrito cristão no reinado de Diocleciano, antes da ameaça de perseguição. Eusébio escreveu a história da Igreja, não como a história de uma longa e difícil luta por reconhecimento, mas como a história de uma comunidade fundada pelo Filho de Deus que sempre, salvo breves interrupções, gozou de prosperidade e sucesso. (Barnes, 1981, p. 147)

Embora estivesse focada na interação e no cruzamento histórico entre Constantino e Eusébio, a atenção de Barnes foi suficiente para considerar contextos amplos do bispo palestiniano e sua biografia. Uma longa seção de *Constantine and Eusebius* (1981) dedica-lhe quase uma centena de páginas. O autor parte justamente do espaço urbano, de Cesareia da Palestina, onde Eusébio viveu a maior parte de sua vida, atuou como bispo e compôs a maior parte de seus textos (Barnes, 1981, p. 81). Barnes contextualiza a cidade em sua recriação por Herodes no primeiro século antes da Era Comum, descrevendo-a em sua relevância na estrutura imperial romana oriental e seu caráter cosmopolita – com comunidades de judeus, samaritanos, pagãos e cristãos. É no terceiro século que a transformação da cidade em um centro de estudos para cristãos ocorre. Surge uma “escola” com o estabelecimento do mestre indireto de Eusébio, Orígenes (c. 185–253 d.C.), um imigrante de Alexandria do Egito. A conexão de Cesareia com Alexandria não deve ser ignorada, pois de lá Orígenes

---

como garantias da precisão de seus resultados. É necessário, portanto, perguntar até que ponto a interpretação de Eusébio da história cristã primitiva corresponde à realidade.”

importou uma tradição teológica e hermenêutica particularmente influente e em diálogo com as correntes platônicas da filosofia. Dessa tradição, Eusébio será um depositário por via de Panfílio (?-309 d.C.).

A contextualização de Eusébio produzida por Barnes (1981, p. 104-105), ainda que sintética, aponta claramente para a importância do lugar e dos espaços sociais que circundam e canalizam a atuação do bispo — a *polis*, a biblioteca, a escola, a comunidade, etc. A base material urbana do trabalho intelectual de Eusébio e suas redes sociais interage e se reflete na produção da *HE.* Como Barnes deixa explícito em sua contribuição, Eusébio experimentou a vivência civil romana antes da perseguição — e isso enquanto um cristão. É esperado que seu discurso fosse orientado para a restauração e consolidação desse cenário e sua narrativa para a projeção de um desenvolvimento com desfecho vitorioso que não apenas retoma uma paz anterior, mas a expande.[35] Eusébio possui o que podemos chamar de metanarrativa[36], entendida a partir de John Stephens como um "[...] esquema narrativo cultural global ou totalizante que ordena e explica o conhecimento e a experiência [...]" (Stephens; Mccallum, 1998, p. 6). Como muito bem notado por Barnes, essa concepção do processo histórico está relacionada aos eventos religiosos que Eusébio expõe com uma chave providencial e integradora ou "universalista" na *HE.*

A partir de uma paráfrase sintética (Barnes, 1981, p. 126), ficam esclarecidas muitas das interpretações sobre a proposição geral de Eusébio na *HE.* O tom triunfante e universalizante que Barnes reproduz muito bem, demonstra o efeito da leitura desse gênero eusebiano que aparentemente endereçava-se para um público já receptivo – provavelmente uma rede de conhecidos. A identidade representada dos cristãos é formada por uma habilidosa projeção narrativa.

Segundo Barnes, pode-se perceber uma "história nacional" unificadora onde os cristãos são concebidos como um "povo" com específicos critérios de identificação. Tal "povo" não é definido por marcadores raciais, culturais ou linguísticos recorrentes do mundo antigo, e sim pela causa religiosa (BARNES, 1981, p. 128). Na perspectiva de Eusébio, cristãos conectam-se espiritualmente com os antigos hebreus.

---

[35]Barnes segue apresentando uma obra importante que Eusébio compôs, o Onomasticon – uma espécie de dicionário geográfico onde Eusébio lista em ordem alfabética e por livros, os nomes dos locais mencionados na Bíblia, informando seus equivalentes contemporâneos para os mesmos. A Crônica de Eusébio é apresentada e discutida e em seguida, toda uma seção é dedicada a HE, integrando de forma panorâmica todas as suas principais obras.

[36]Esta aplicação provém da literatura, e já foi feita por Tarcsay Tibor (2020) em sua pesquisa comparativa das historiografias eusebiana e agostiniana.

A localização de Eusébio é importante para Barnes, que nota a Palestina como uma base da “perspectiva provinciana” (em referência geográfica): “Eusébio vivia numa cidade provinciana afastada dos imperadores, capaz de experimentar os efeitos da política imperial, mas não de observar as suas causas” (Barnes, 1981, p. 149). Isso põe figuras contemporâneas como Eusébio e Lactâncio em pontos distintos do mapa político romano, estando este último na corte. Essa informação é valiosa para o estudo em questão, pois as descrições de Eusébio quanto à política imperial romana devem ser lidas levando-se em consideração sua proximidade ou distanciamento do centro de elaboração de tais políticas. O mesmo se dá em relação ao espaço experimentado e concebido, que encontra expressão nas estruturas físicas e sociais que se apresentam localmente, mais nas regiões em que Eusébio atuou e residiu do que nas regiões em que apenas visitou.

1.4 OS ESTUDOS RECENTES SOBRE EUSÉBIO

A partir da virada do século XX para o XXI, surgem novos enfoques literários e retóricos que compreenderão Eusébio como um “textualista”, alguém que constrói seu discurso manipulando documentos, apologias e polêmicas (Johnson; Schott, 2013). Michael Hollerich empreendeu uma contribuição de grande valor com sua recente *Making Christian History* (2021). Revisando as historiografias sobre Eusébio em um longo intervalo de séculos, o autor dedica sua atenção à crítica acadêmica moderna e secular – como ele próprio nomeia. Considerando as contribuições de Elizabeth A. Clark (1938–2021) para a leitura pós-moderna sobre a antiguidade cristã, Hollerich expõe algumas mudanças nos paradigmas que orientam as pesquisas sobre Eusébio:

> Os estudiosos atuais estão certamente conscientes de que a história de Eusébio serviu “interesses”, bem como aspirava satisfazer padrões académicos antigos – ele próprio foi bastante franco sobre isso, e esses interesses apologéticos têm recebido atenção exaustiva. Suas falhas – descuido, ignorância, distorções – mesmo em sua inovação mais marcante, a ênfase em documentos e não em discursos inventados, receberam críticas implacáveis [...] Da mesma forma, o trabalho sobre a biblioteca e “escola” de Cesareia lançou luz sobre o “lugar” social do historiador, cuja importância na historiografia foi destacada por Michel de Certeau. E a nossa descrição do contexto teopolítico da visão subjacente aos escritos de Eusébio foi, de certa forma, um exercício de “crítica ideológica”. (Hollerich, 2021, p. 254-255)

Este panorama situa um cenário complexo da recepção crítica atual de Eusébio, que dispõe de vertentes e ênfases diversas. Hollerich fornece suas próprias observações sobre a cosmovisão que subsidia o trabalho de Eusébio:

> [...] no cerne do pensamento de Eusébio está uma visão abrangente e inspirada biblicamente que praticamente equipara a história como tal à história da salvação, toda ela revelada através da profecia, por um lado, e da dispensação universal do Logos, por outro. (Hollerich, 2021, p. 270)

Partindo dessa perspectiva teologicamente orientada — uma espécie de teologia da história —, Hollerich descreve a situação do nome e do legado de Eusébio atualmente para o público religioso como “relevante” e, ao mesmo tempo, “controverso” (Hollerich, 2021, p. 268). Mesmo além desse público ligeiramente mais interessado, podemos perceber o legado polêmico do bispo nos espaços seculares. A crítica política pós-colonial aplicada à Antiguidade Tardia, por exemplo, inaugurou um grande e contínuo debate sobre Eusébio. As questões são novas, mas a controvérsia em si jamais deixou os textos do bispo antigo.[37]

Um outro pesquisador que recebe destaque no estudo recente da obra eusebiana é David John DeVore[38]. Seu argumento principal é pela interação e integração da literatura cristã antiga com os debates, temas e métodos mais amplos do mundo literário greco-romano. Assim, Eusébio é compreendido como um expoente privilegiado dessa integração literária com um legado de consideráveis impactos sociais. Eusébio é um cidadão filiado ao espaço urbano do Mediterrâneo romano tardo-antigo e espera que todos os cristãos experimentem o mesmo.

Enquanto enfatiza as inovações de Eusébio, John DeVore não nos deixa esquecer as continuidades. Segundo ele, em *Eusebius of Caesarea: Tradition and Innovations* (2013), as declarações de que Eusébio criou um gênero completamente novo não devem obscurecer a sua participação nos gêneros historiográficos gregos

[37]Um exemplo que sustenta uma contextualização de Eusébio sob paradigmas acadêmicos contemporâneos é o uso da etnicidade na obra do bispo, revisitada por Aaron Johnson (2006) na Preparatio Evangelica.

[38]DeVore participa ativamente de coletâneas recentes que desenvolvem estudos sobre Eusébio, como o volume "Eusebius of Caesarea: Tradition and Innovations” (2013). Esta obra pode ser considerada uma síntese contemporânea que acompanha alguns dos paradigmas mais recentes das humanidades e portanto, merece nossa atenção especial por sua contribuição multi-autoral e interdisciplinar exemplar.

(Johnson; Schott, 2013, p. 72). Isso nos permite avaliar Eusébio com combinações de critérios que já foram aplicados sobre outras historiografias antigas.[39]

A *HE* é relacionada a gêneros diversos, e um deles é a historiografia intelectual (ou biografia filosófica). Tal relação encontra precedente em Arnaldo Momigliano, que associa o caráter sucessório das escolas filosóficas à sucessão que Eusébio apresenta entre os Apóstolos e bispos da Igreja, descrição compartilhada também por T. D. Barnes (Momigliano, 1977, p. 116). DeVore observa que Eusébio inova ao integrar gêneros literários variados na *HE,* incluindo elementos de tradição cristã e pré-cristã — especialmente helenísticos —, como heresiologia, apologia e relatos de mártires. Essa combinação cria um novo modelo historiográfico que reinterpreta o passado cristão, apresentando a Igreja como uma comunidade multifacetada: ao mesmo tempo, uma unidade "nacional" — no sentido da etnicidade antiga, inseparável de práticas religiosas —, um círculo intelectual ou filosófico e uma força em oposição a inimigos espirituais (Johnson; Schott, 2013, p. 68). A presença desses elementos literários confere à *HE* implicações espaciais particularmente relevantes.

A tese de John DeVore, *Greek Historiography, Roman Society, Christian Empire: the Ecclesiastical History of Eusebius of Caesarea*, de 2013, representa um dos pilares da reflexão bibliográfica desta pesquisa, em especial no que diz respeito à reflexão que promove sobre o contexto espacial de Eusébio em seus aspectos materiais, sociais e econômicos, pouco enfatizados em estudos anteriores. Sua revisão da literatura arqueológica de Cesareia é impressionante e antecipa imensos esforços na pesquisa sobre os espaços. A contextualização da *HE* de Eusébio empreendida fundamenta também uma síntese animadora para o desenvolvimento dos estudos na área. As bases teóricas utilizadas no estudo são o Novo Historicismo, que, segundo DeVore, "[...] estuda os textos literários como janelas para as mentalidades que dependem de um contexto particular no tempo e no espaço" (DeVore, 2013, p. 20). Esse paradigma serve ao estudo da *HE* como expressão literária e suas "mentalidades" motivadoras, e é complementado pela História Social,

[39] A partir de "[...] cinco critérios de classificação genérica formulados por John Marincola." (Johnson; Schott, 2013, p. 38), DeVore faz considerações sobre o gênero da *HE*: "Em vez de empregar categorias genéricas estáticas e universalistas, deveríamos ver os géneros como dinâmicos e contingentes e, mais especificamente, como esquemas culturalmente específicos para organizar e apresentar informação nas redes de conhecimento dos seres humanos. Esses esquemas são constituídos por certas "pistas" formais, temáticas e retóricas, incorporadas em cada texto ou outra mídia que apontam para os caminhos entre os nós cognitivos. Ao utilizar tais pistas, os textos participam desses gêneros e os reconfiguram para uso de futuros leitores e escritores." (Johnson; Schott, 2013, p. 67)

a partir de William H. Sewell Jr., que busca uma perspectiva atenta aos “ambientes” sociais e suas expressões materiais. Segundo DeVore:

> [...] agentes humanos utilizam condições materiais e semióticas nos seus ambientes para mudar esses ambientes; as ações físicas e comunicativas dos agentes humanos juntas constituem um “ambiente construído”. Cada ambiente construído, por sua vez, envolve os seres humanos com estruturas linguísticas e materiais que tanto os restringem como os equipam com recursos para ações futuras. (DeVore, 2013, p. 21)

DeVore categoriza algumas perspectivas sobre o gênero dominante da *HE* entre os estudos acadêmicos.[40] Dentre as diversas propostas, uma perspectiva que chama a atenção é a *HE* como um “modelo para a Sociedade Cristã no Império Romano”, enfatizando-se aspectos políticos e sociais. Os autores que expõem tal perspectiva “[...] argumentam que a História constrói uma sociedade cristã imaginada dentro do Império Romano e fornece um modelo de como esta sociedade deveria funcionar” (DeVore, 2013, p. 17). A interpretação do modelo de sociedade cristão, contudo, é feita de formas variadas a depender dos autores[41]. Na avaliação de DeVore, tal perspectiva expõe o poder modelador da *HE,* mas encontra seus limites na falta de contextualização na obra mais ampla de Eusébio e na literatura antiga.

Isso se traduz na exclusão de Eusébio do mundo textual mais amplo de seu tempo, que inclui as autorias cristãs e judaicas evidentes, mas também as literaturas pagãs greco-romanas (DeVore, 2013, p. 18–19). Para DeVore, a motivação de Eusébio na *HE* é “[...] retratar este cristianismo recentemente legalizado como modelo da vida filosófica [...]” (DeVore, 2013, p. 1). Um tema conhecido na literatura antiga e

---

[40]DeVore apresenta primeiro a perspectiva da *HE* como uma coleção de dados históricos (como vimos, em Schwartz) e aqui, DeVore levanta o alerta de que as fontes devem ser vistas como produtos de agentes envolvidos em projetos políticos mais amplos (Devore, 2013, 13-15). Outra perspectiva percebe a *HE* como um “evangelismo” no sentido “midiático” ou “jornalístico”, como propõe Doron Mendels (1999) – aqui DeVore levanta a crítica da inadequação do modelo ao cenário antigo de Eusébio e das evidências de seu público corresponder a uma elite educada e não às massas populares que consomem a mídia na contemporaneidade (DeVore, 2013, p. 15-16). A *HE* também é recorrentemente vista como “teologia” a partir de duas vertentes. Uma postula a *HE* como “História da Salvação”, uma Heilgeschichte ou uma “teologia da história”. Apesar do reconhecimento das contribuições, DeVore levanta a objeção de que tais perspectivas “[...] oferecem numerosas percepções sobre as opiniões de Eusébio sobre as forças divinas que impulsionam os eventos humanos [...]. Entretanto, negligenciam as muitas passagens da História onde Deus não está abertamente ativo [...]” (DeVore, 2013, p. 16). Ainda como teologia, outra vertente vê na *HE* um conjunto de doutrinas teológicas sistematizadas, enfatizando a primazia de interpretações e análises teológicas (DEVORE, 2013, p. 17). A *HE* também é associada a uma forma simples de apologética defensiva, mas apenas a partir da seleção de amostras minoritárias do texto da *HE* e da desconsideração de outras linhas narrativas que atravessam o todo da obra (DeVore, 2013, p. 16).

[41]Monika Gödecke enfatiza o combate espiritual, Marie Verdoner a hierarquia eclesial e James Corke-Webster as formas de autoridade (DeVore, 2013, p. 17-18).

estimado nas elites romanas mediterrânicas orientais, e, portanto, na perspectiva de DeVore, a *HE* constitui-se em um texto de gênero historiográfico grego destinado às elites romanas imperiais de língua grega.

Segundo DeVore, é preciso ler Eusébio "[...] como um autor imperial romano que escreveu na tradição historiográfica grega, e não apenas como um autor cristão" (DeVore, 2013, p. 1). DeVore associa Eusébio com diversos autores anteriores como Tucídides (c. 460–400 a.C.) e contemporâneos como Diógenes Laércio (c. 180–240 d.C.). Esse é um empreendimento novo e resulta na maior inserção de Eusébio em redes textuais antigas que vão além dos textos judaicos e cristãos (DeVore, 2013, p. 21).

O cristianismo é então propagandeado por Eusébio na imagem de um celeiro de filósofos e professores aptos para o serviço no Império. DeVore traça paralelos entre as biografias veiculadas por Eusébio, que exibem virtudes e habilidades de cristãos proeminentes, e as biografias de filósofos gregos consagrados na tradição helenística e estimados entre a elite educada do Império Romano Oriental. Eusébio insere a narrativa do martírio como um paralelo das histórias de guerra clássicas, apresentadas por sua nova e habilidosa retórica[42]. As estruturas sociais, com seus espaços e conexões, também são consideradas e Cesareia é particularmente importante na análise de DeVore. Considerado dessa forma, Eusébio interage com uma rede de lideranças educadas e comunidades urbanas que desfrutaram de um crescimento em momentos pacíficos sob o Império, e, portanto:

> [...] [a] igreja geograficamente difundida apresenta uma variedade de mecanismos para manter a coesão à distância, e a igreja filosófica coesa e homogénea, unida por estes laços, atrai o favor dos líderes romanos ao longo da História. (DeVore, 2013, p. 2)

Em um plano mais abstrato, Jeremiah Coogan[43] (2023) insere Eusébio em um processo corrente de pensadores cristãos da época que descreve como um "[...] alinhamento metafórico de um Evangelho quádruplo com o cosmos físico" (Coogan, 2023, p. 120) onde se pode distinguir uma "[...] homologia entre o mundo legível e o

[42] Cf. DeVore (2013. p. 1): "Como o inimigo da Igreja na luta contra o martírio era Satanás e não os perseguidores romanos do Cristianismo, Eusébio poderia chamar os martírios de "guerras disputadas pela paz na alma" [...] ao usar os demónios como bodes expiatórios, absolve o Império Romano de qualquer falha sistémica que desencoraje os cristãos de o apoiarem."

[43] Coogan (2023), em sua pesquisa voltada para o Novo Testamento – em especial os Evangelhos – enfatiza a influência de Eusébio na formação da longa tradição de leitura e recepção cristã sobre tais textos primitivos através do que nomeia "aparelho Eusébio".

texto cósmico" (Coogan, 2023, p. 120). Nesse trabalho recente e original de Coogan, é proposta uma cosmovisão quadriforme que apresenta seus elementos de acordo com conceitos e ideias de natureza física e numérica desenvolvidos na longa duração das culturas mediterrânicas — os quatro elementos; os quatro cantos da terra; os quatro ventos.

O que torna a abordagem de Coogan útil, no contexto da atual pesquisa, são as atividades e efeitos da prática contextual de "[...] integrar texto e mundo" (Coogan, 2023, p. 90) na análise da obra de Eusébio. Nessa integração, o espaço toma porções ou dimensões significativas que interessam ao estudo das humanidades[44] e se fazem úteis nesta pesquisa.

1.5 EUSÉBIO NO BRASIL: O PARADIGMA DA CRISTIANIZAÇÃO E A TEMÁTICA POLÍTICA

No Brasil, Eusébio recebeu atenção especial em diversas publicações no âmbito acadêmico. Mais recentemente, entre os anos de 2005 e 2006, o professor Gilvan Ventura da Silva, juntamente com o escritor, poeta e pesquisador Miguel Marvilla (1959–2009), publicou dois artigos que discutem a obra de Eusébio, em específico a *De laudibus Constantini* (*Em louvor de Constantino*). Nesses artigos, enfatiza-se a teologia política de Eusébio.

Marvilla leva o resultado de sua pesquisa para um de seus últimos livros, *O Império Romano e o Reino dos Céus* (2007), seguindo ainda o rastro de *Delaudibus Constantini* e as relações entre Constantino e Eusébio. Na obra, Marvilla descreve, com a habilidade de poeta que tinha, uma perspectiva histórica relevante para o estudo de Eusébio no Brasil. Sua narrativa desenvolve criticamente o papel de Eusébio na formação da imagem política cristianizada de Constantino I, pondo em diálogo o princípio do monoteísmo e a monarquia. Segundo ele, "Eusébio carrega o fardo e a glória de ser aquele que descreveu o príncipe cristão como todos os outros depois dele deveriam ser. Um arquétipo" (Marvilla, 2007, p. 144). As ambiguidades na biografia de Constantino explicam-se como um indício da seguinte postura política:

[44]Como veremos no enquadramento teórico desta pesquisa, essas afirmações tornam-se pontos de partida para uma proposta de leitura da fonte. A ênfase recai sobre os espaços concretos e simbólicos incluindo suas representações materiais e discursivas.

“Favorecer os cristãos e não prejudicar os pagãos (ainda a maioria no Império)” (Marvilla, 2007, p. 147). Tal processo se daria por habilidade política e atenção à oportunidade de promover a unidade no império pelas redes cristãs, assim como a unidade cristã pelas redes do império.

A pesquisa de Jefferson Ramalho, partindo de sua dissertação em 2012, enfatiza a mesma questão político-teológica entre Eusébio e Constantino I — selecionando, como fonte, a obra historiográfica de Eusébio, em especial a *HE.* Suas leituras metodológicas fundam-se na história-problema dos *Annales* e na “invenção das tradições” de Eric. J. Hobsbawn e Terence Ranger. Ramalho reconhece os méritos da *HE* de Eusébio, descrevendo-a como uma novidade historiográfica que fornece dados fundamentais ao estudo tardo-antigo (Ramalho, 2012, p. 137). O autor observa oportunamente que “[n]ão há como cobrar de Eusébio o que ele não podia e não queria oferecer” (Ramalho, 2012, p. 137), ao passo que segue o viés da crítica teológica elaborada por Eduardo Hoornaert — a saber, que os interesses políticos predominavam nas relações e discursos que envolveram os bispos e os imperadores.[45] No artigo de Alfredo Bronzato da Costa Cruz, “Ideólogo ou testemunha? Duas avaliações contemporâneas da pessoa e da obra de Eusébio de Cesareia” (2015), a perspectiva do padre e historiador Eduardo Hoornaert sobre Eusébio é contrastada com o discurso de Bento XVI em um interessante estudo da recepção e dos usos do passado. Tal questão demonstra como a obra de Eusébio e suas defesas, críticas ou mediações são sempre permeadas por questões sociais eminentemente contemporâneas, por pressupostos teológicos e por cosmovisões, mesmo no interior dos estudos históricos.[46]

Em 2018, em artigo publicado no periódico *Cadernos de Pesquisa do CDHIS*, Pedro Paulo Funari e Jefferson Ramalho também reconsideraram a historiografia eusebiana, partindo agora do conceito de providencialismo — definido de forma geral como “[...] noção de intervenção divina nos afazeres humanos [...]” (Ramalho; Funari, 2018, p. 123). Segundo a avaliação dos autores, a inovação de Eusébio encontra seus

[45]Segundo Cruz (2015, p. 168), a perspectiva de Hoornaert enfatiza que: “[...] trabalho historiográfico do bispo de Cesareia seria marcado de maneira indelével por um apaixonado entusiasmo pelo Imperador Costantino, visão que decerto representava os sentimentos e interesses de um setor das lideranças cristãs daquele momento histórico, que projetam no nível do plano divino as novas relações políticas criadas com o interesse do Imperador Romano por certa facção do cristianismo.”

[46]Esta pesquisa, portanto, não se vê imune e reconhece seu interesse na exploração dos temas espaciais em Eusébio em relação aos movimentos mais amplos do pensamento contemporâneo.

limites no fato de seguir um curso identificável de tradições historiográficas fundadas no paradigma providencialista.

Outra contribuição que interessa ao escopo deste trabalho é a dissertação do pesquisador Robson Murilo Grando Della Torre (2011)[47]. A pesquisa trabalha na interface de lideranças cristãs com a figura imperial de Constantino. Enfatizam-se os aspectos políticos a partir dos textos de Eusébio – incluindo a *HE.* Ao fim da argumentação, que considera a ampla bibliografia sobre o período constantiniano, Della Torre discute a ideia do "Império Cristão". Esta é desenvolvida a partir do envolvimento entre o Império e as comunidades eclesiásticas cristãs no século IV d.C.

A linha argumentativa da pesquisa considera uma simpatia crescente do Império em relação aos cristãos, que, por sua vez, trabalharam através de suas lideranças para promover aproximações com as estruturas de poder, "[...] sobretudo para defender seus crescentes interesses como proprietárias de bens e imóveis" (Della Torre, 2011, p. 445). O que Della Torre chama de "posses eclesiásticas" está no centro da questão e participa da explicação das mudanças ocorridas com Constantino I, que, em um movimento de aproximação, confere direitos imobiliários aos cristãos (Della Torre, 2011, p. 446).

O movimento para o qual Della Torre chama a atenção, neste contexto, é a busca das lideranças cristãs pela validação imperial — que, segundo ele, torna-se uma necessidade. Podemos considerar que tal movimento se fundamenta na luta por espaços, tanto metafóricos, em relação ao exercício de poder, quanto no sentido mais concreto da manutenção e acesso ao patrimônio material.

Della Torre (2011) propõe que o idealizado "Império Cristão" resultou das disputas internas entre segmentos cristãos pelo aval do poder imperial. A influência da Igreja junto a Constantino continuava relativamente restrita, visto que o imperador ainda se ampara em senadores e elites provinciais (Della Torre, 2011, p. 449). Mesmo sob os governantes imperiais posteriores — a exemplo de Teodósio I —, o Império preservava seus próprios interesses políticos e "nem sempre Igreja e Império partilhavam das mesmas preocupações" (Della Torre, 2011, p. 452). Desse modo, o que de fato ocorre, segundo Della Torre (2011, p. 452–453), é a participação gradual do clero nos assuntos públicos, atendendo aos anseios das próprias comunidades.

[47] Intitulado "A atuação pública dos bispos no principado de Constantino: as transformações ocorridas no Império e na Igreja no início do século IV através dos textos de Eusébio de Cesaréia" (2011).

Eusébio compôs, então, seus textos diante das tensões locais e eclesiásticas de seu contexto, “os negócios da igreja”, mostrando que seu foco não era produzir apenas uma narrativa histórica “em sentido estrito”. A *HE* encontra seu lugar como um desenvolvimento do sentido “universalizante” da Crônica de Eusébio, com uma ambivalência histórica e apologética. Na perspectiva de Della Torre, esse cenário de busca por validação histórica não desabilita Eusébio de seu papel como um historiador antigo, antes, cria um argumento para apostar em seu suposto rigor.[48]

Della Torre, em uma recente conferência[49] recupera o tema com a declaração do grande interesse de Eusébio nas comunidades cristãs no Mediterrâneo e além, apesar de sua circulação limitada e experiência centrada sobretudo na Palestina romana. A perspectiva de Eusébio é, então, considerada por Della Torre como “universalista”, em oposição às ênfases particulares ou facciosas locais. A premissa teórica que dá partida é a “História Conectada” concebida em distinção da “História Global”[50].

Em uma outra contribuição, a pesquisadora Andréia Rosin Caprino publicou um artigo em 2011 que relaciona o trabalho de Eusébio com os processos de interação entre o cristianismo e o poder imperial romano. Segundo a proposta da autora:

> [...] [é] difícil delimitar até que ponto dava-se essa interação; talvez por isso mesmo que haja distintas e variadas interpretações a respeito de um século marcado por permanências, transformações e readequações políticas, sociais e religiosas. (Caprino, 2011, p. 235)

---

[48]Cf. Della Torre (2011, p. 454): “[...] a História Eclesiástica cumpria um papel importante de tentar reconstruir um passado que se perdia com o tempo e reapropriá-lo para uso na polêmica com pagãos e judeus. Nem sempre suas informações são das mais confiáveis, especialmente por culpa do estado lacunar das fontes de que o autor dispunha (ou mesmo por estas serem tendenciosas ou ainda puras falsificações), mas seu esforço por compor um relato histórico acima de tudo não deve fazer com que ele seja colocado em segundo plano pelos historiadores ou que eles tratem com menos rigor as conclusões do bispo palestino por elas estarem envoltas em “ideologia”. Isso porque é justamente esse esforço por mostrar historicamente a superioridade do cristianismo que o motiva a tomar cuidados nessa obra que nenhum autor cristão antes dele tinha tido – como reunir uma vasta documentação para comprovar suas afirmações. Se elas merecem crédito ou não, somente o confronto com o restante da documentação poderá fazer com que o historiador poderá decidir [...].”

[49] Conferência “Circulação de Pessoas, Materiais e Ideias” da IV Jornadas de Estudos Medievais da Unicamp, realizada em 11 de ago. de 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=0Q22z-UrUa4>.

[50] Segundo o que Della Torre (2021) apresenta em seu *slide* “O eixo analítico das ‘Histórias Conectadas’ é sempre temático e se distingue da abordagem mais tradicional de ‘História Global’ pela exigência de que as sociedades estudadas possuam vínculos históricos concretos, documentáveis e duradouros” (min. 14:37), sua referência principal neste ponto é BELICH, James et al. (Ed.). The prospect of global history. Oxford University Press, 2016.

Com cautela, Caprino identifica um discurso de legitimação política no contexto complexo e dinâmico da Antiguidade Tardia. Após relacionar uma grande diversidade de autores que consideram a questão político-teológica que envolveu Constantino, Eusébio, a Igreja e o Império Romano no século IV d.C., uma das considerações expressas na conclusão é que a espacialidade romana deve ser percebida em contato com outras. Fica ofertado, portanto, mais um precedente para o olhar global no contexto de Eusébio.

A pesquisa de Andréia Caprino em Eusébio se estende até sua dissertação, publicada em 2017.[51] Nesta, Eusébio é trabalhado em sua relação com Constantino, como faz Della Torre. Ao considerar diversos aspectos, como o trabalho sobre as fontes de Eusébio e a ênfase na construção da imagem de Constantino I, Caprino propõe, em sua conclusão, que o imperador não precisa ser explicado por suas crenças quando seu papel é indubitavelmente político. Opera-se, portanto, uma importante distinção. O quadro de triunfo que Caprino ressalta na obra de Eusébio equilibra-se com a perspectiva cética de um "Império Cristão" estabelecido ainda no período constantiniano, conforme expresso por Della Torre.

1.6 AS PERSPECTIVAS RECENTES DA ESPACIALIDADE EM EUSÉBIO

A chamada "virada espacial" (Lefebvre, 1974; Foucault, 1984; De Certeau, 1988) atingiu os estudos tardo-antigos e, de um modo ainda incipiente, a obra de Eusébio (Maier; Waldner, 2020). Um exemplo no qual o aparato teórico contemporâneo é mais diretamente aplicado (combinando as contribuições de Lefebvre com as de Michel de Certeau) é a análise de Jeremy M. Schott, que foca na espacialidade imperial. O autor demonstra que Eusébio se envolve textualmente em "enunciações espaciais" que, por sua vez, incluem "[...] sua própria gramática e figuras de linguagem [...]" (Johnson; Schott, 2013, p. 323). Assim, Schott "lê" espacialmente o tema do Império em Eusébio.

Outros trabalhos mais pontuais em desenvolvimento — como o de Waldner sobre Mártires da Palestina — mostram o potencial de analisar cidades e territórios como "elementos ativos" na formação da identidade cristã. O presente estudo procura

[51] Intitulada "Legitimidade do poder imperial de Constantino na obra História Eclesiástica de Eusébio de Cesaréia (306-324)"

participar deste esforço ao demonstrar que a *História Eclesiástica*, longe de ser apenas uma coletânea apologética, fornece um "mapeamento" sagrado que produz interpretações históricas das sociedades cristãs no século IV do Mediterrâneo Oriental Romano.

Convém apresentar duas contribuições que mais se aproximam, de forma explícita, ao tema das espacialidades em Eusébio. Katharina Waldner, recentemente, editou com Harry O. Maier um volume da série interdisciplinar *SpatioTemporality / Raum Zeitlichkeit* (2020), que acompanha o movimento da "virada espacial" e considera Eusébio de Cesareia no artigo "When the City Cries: The Spacetime of Persecution in Eusebius' Martyrs of Palestine". Waldner emprega o conceito analítico duplo de "espaço-tempo" para refletir sobre a narrativa eusebiana. Essa concepção contribui para o estudo da espacialidade em Eusébio a partir da obra *Sobre os mártires da Palestina*, texto que está intimamente relacionado aos propósitos narrativos e à estrutura da *HE.*[52] Segundo Waldner (2020), a retórica de Eusébio nos relatos de martírio contrapõe a brutalidade e a falta de virtudes da elite governante romana. A paciência e o prestígio moral dos mártires cristãos propõem uma mensagem de substituição das autoridades. A mudança esperada se processa na vitória cristã pós-perseguição e corresponde ao período da "virada constantiniana". Waldner finaliza seu breve artigo assinalando que sua pesquisa "[...] mostrou quão fecunda pode ser uma análise dos relatos de martírios se for guiada pela questão do espaço e do tempo [...]" (Maier; Waldner, 2020, p. 190).[53]

Uma contribuição próxima vem de Harry O. Maier, colega da professora Waldner que, inclusive, coeditou o volume da *SpatioTemporality / RaumZeitlichkeit* (2020). A partir da mesma linha teórica, Maier aborda Eusébio na introdução ao volume, comentando, em síntese, a reflexão de Waldner: "Eusébio transformou as histórias locais num monumento de trauma cultural [...]" (Maier; Waldner, 2020, p. 18).

Sua contribuição mais específica, ainda em desenvolvimento, advém do projeto de pesquisa em andamento intitulado *Practising the City: Spatial Imagination, Imperial Location, and Reciprocal Processes of Urban Transformation in Second Century*

---

[52] Uma versão curta com edição posterior ("recensão") foi incluída na *HE* e encontra seu correspondente ao oitavo livro das edições atuais (Waldner; Maier, 2020, p. 180).

[53] Ela explora como a população judaica de Cesaréia também exibe indícios de narrativas que operavam a ideia do martírio mas que, infelizmente foram apagadas ou não chegaram a formar uma identidade como ocorreu com o discurso cristão eusebiano.

Christianity (Maier, [s.d.])[54]. Nele, Maier compartilha informações sobre o estado de aplicação dos estudos ligados à "virada espacial" em contextos próximos ao século IV d.C.[55]:

> A virada espacial tomada em uma variedade de disciplinas raramente foi feita até agora no estudo do Novo Testamento ou de textos cristãos extra-canônicos, e a combinação do estudo espacial com a consideração da religião cristã urbana emergente aguarda aplicação sustentada. (Maier, [s.d.], p. 1)

O chamado teórico feito por Maier bebe das contribuições de Michel Foucault (heterotopia), Henri Lefebvre (espaço concebido, percebido e vivido), Edward Soja ("terceiro espaço") e Michel de Certeau ("prática", "tática" e "estratégia"), articulando os conceitos desses autores:

> Este aparato teórico é excelentemente adequado para um estudo do cristianismo emergente como uma construção urbana vivida, realizada e imaginada em cidades do Império Romano. Afasta-se dos relatos essencializantes anteriores do cristianismo antigo como ortodoxo, ou herético, ou, mais recentemente, "proto-ortodoxo". Em vez disso, procura estudar as influências mutuamente transformadoras da crença, da prática e do espaço urbano, onde todos os três estão em processos contínuos de negociação. (Maier, [s.d.], p. 2).

Este aparato analítico combinado já foi aplicado por Maier em estudo anterior sobre Jesus, Paulo e a composição do Novo Testamento na Palestina do primeiro século (Maier, 2013). Nas conclusões da leitura espaço-temporal sobre esta aplicação anterior, Maier considera que:

> Se houve um único progenitor de um movimento cristão emergente na bacia do Mediterrâneo do primeiro século, foi a capacidade de imaginar o espaço e o tempo e de mobilizar essa imaginação ao serviço de novas práticas sociais. (Maier, 2013, p. 90)

A partir disso, Maier informa que seu projeto atual se ocupa dos grandes centros urbanos do Mediterrâneo antigo, como Alexandria e Roma, e que suas fontes

---

[54] Trata-se de um projeto de pesquisa acadêmica desenvolvido por Harry O. Maier no âmbito do Max Weber Kolleg da Universität Erfurt, disponível em formato PDF no site oficial da instituição. O texto, sem data explícita de publicação, possui três páginas e apresenta o título *Practising the City: SpatialImagination, Imperial Location, and Reciprocal Processes of UrbanTransformation in SecondCenturyChristianity*.

[55] O projeto de Maier possui uma ênfase declarada no segundo século, uma temporalidade distinta da proposta neste trabalho, com processos distintos, mas que, ainda assim, conectam-se aos processos do terceiro e quarto século.

são o conjunto da literatura cristã “patrística” e “apócrifa”. Como conclusão, Maier aproxima-se estreitamente de nosso interesse de pesquisa, considerando que

> [...] Eusébio de Cesareia como criador do espaço cristão primitivo numa forma histórica para os propósitos de uma agenda imperial mais ampla promovida por Constantino. [...] Eusébio criou uma espécie de cristianismo urbano do século II e reificou o que eram, no sentido de DeCerteau, “táticas” em estratégias para a prática de um cristianismo em todo o império endossado pelo imperador. Um dos principais interesses aqui será comparar a construção de uma igreja em rede urbana por Eusébio [...] Procuro explorar a transformação cristã e urbana mútua imaginada em grande escala através do desenvolvimento de uma historiografia pioneira por Eusébio e da criação de um passado linear. (Maier, [s.d.], p. 3)

O resultado do projeto de Harry O. Maier parece estar aguardando publicação e maiores desenvolvimentos, mas suas propostas oferecem um voto de validação para a necessidade de trabalhos historiográficos que considerem novos caminhos teórico-metodológicos informados pela “virada espacial”, como o que se propõe aqui.

2. NARRATIVAS E ESPAÇOS: O ESQUEMA ‘ORIGEM, DESTRUIÇÃO E RESTAURAÇÃO’ NA COSMOLOGIA EUSEBIANA

No “*Panegírico* sobre a Igreja de Tiro” (*HE* X.4), o bispo de Cesareia faz referências aos espaços da Igreja de Tiro e seus significados simbólicos múltiplos dentro de uma hierarquia cosmológica cheia de tensões[56] e matizes temporais. Lidando com citações diversas, em especial com referências à Bíblia, Eusébio estabelece seu texto de forma polifônica e simbólica. Segundo Dmitry Kurdybailo (2018, p. 15), analisando a obra de Eusébio *Prova do Evangelho*:

> Eusébio reproduz em termos básicos a relação de Orígenes entre historicismo e simbolismo na interpretação do Antigo Testamento: “em todas as Escrituras sagradas e divinamente inspiradas, o conteúdo principal do pensamento é a instrução no misterioso e divino e, além disso, o significado comum dos eventos históricos são preservados”. Nesta visão da história, os próprios acontecimentos e fatos históricos, segundo o Arcipreste Georges Florovsky, “não podem ter significado absoluto”, são “símbolos, projeções de alguma realidade superior, supratemporal e supra-histórica”.

O mesmo método é aplicável à *HE,* tanto na exegese dos textos bíblicos envolvidos, como, de acordo com nossa hipótese, com as temporalidades e espacialidades da história da igreja narrada por Eusébio.

Neste capítulo, a fonte selecionada está inserida em seu contexto narrativo — o todo da *HE* — que pode ser representado da seguinte forma: uma busca de significação e conexão em uma compreensão da totalidade, representando assim a conformação do mundo dos homens (*oikoumene*) e das instituições humanas, com a unidade divinamente ordenada do Evangelho e da Religião *εὐσέβεια*, por meio da atuação da Igreja através de múltiplas temporalidades e sobre as múltiplas espacialidades. Espaço e tempo permeiam essa narrativa e se estabelecem em camadas que possuem relações simbólicas.

Identificamos uma sequência narrativa que Heyden, em sua leitura do *Panegírico* do décimo livro, chama de “[...] esquema origem, destruição, restauração e descrição do estado atual [...]” (Heyden, 2012, p. 94).[57] Consideramos que este

---

[56] Por exemplo, a tensão escatológica e a participação na eternidade, em uma relação de organicidade entre o natural, concreto, e o sobrenatural ou Eterno.

[57] Em nossa adaptação do recurso interpretativo de Heyden (2012), iremos relativizar o último elemento, a “descrição do estado atual”, já que no caso da obra de Eusébio, este momento corresponde ao desenvolvimento e a descrição da própria restauração, o momento histórico contemporâneo da escrita de Eusébio.

padrão, simplificado em uma forma tríade de “origem, destruição, restauração”, é um organizador interno de temporalidade e, consequentemente, de espacialidade não só no *Panegírico*, mas em toda a *HE.*[58]

2.1 O MOVIMENTO NARRATIVO DA *HE*: DO PARADIGMA DA ANTIGUIDADE COMO ARGUMENTO DE ORIGEM CRISTÃ AO PROBLEMA ESCATOLÓGICO DE EUSÉBIO

Aqui, opera-se um recuo ao contexto mais amplo dos eixos narrativos da *HE.* Deter-nos-emos no primeiro livro, que, à distância, lança luz sobre o *Panegírico* do décimo livro, promovendo uma interação e uma integração interna na obra.

Em primeiro lugar, uma abordagem teológica e universalista — ou ecumênica — é observada no texto, descrevendo a encarnação do *Logos* preexistente e seu impacto sobre a humanidade. Eusébio vê a necessidade de iniciar sua narrativa — que não é uma narrativa no mesmo sentido dos Evangelhos, mas uma espécie de comentário (DeVore, 2021, p. 589) — antes de toda a criação (*HE* I.2.3). Em suas palavras: “[...] quem se disponha a escrever as origens da história eclesiástica deve necessariamente começar por remontar-se à primeira disposição de Cristo mesmo — pois foi d’Ele mesmo que tivemos a honra de receber o nome [...]” (*HE* I.1.8).

Esse prólogo nos informa o gênero da narrativa de Eusébio. Segundo Simon P. Schmidt (2020, Parte II, cap. 2, seção 2.3.2)[59], Eusébio é um “historiador teológico” e seu trabalho não deve ser tratado como apenas uma “história” — tal qual a crítica moderna o fez —, mas sim como uma “História Teológica”. Embora o trabalho de Schmidt se desenvolva interpretando a *Vita Constantini* e não a *HE,* suas observações sugerem algo para a *VC* que pode aplicar-se à *HE* ou, ao menos, à parte dela.[60] A

[58]Tal sequência pode ser identificada a partir do primeiro livro, após o prólogo que anuncia o propósito da obra (*HE* I.1.1-8).

[59]Este exemplar foi consultado em formato e-book (Kindle), sem paginação do editor. Conforme a ABNT NBR 10520:2002 e a ABNT NBR 6023:2018, as citações no texto são localizadas por elementos estáveis da obra. Na bibliografia, a referência explicita o suporte [recurso eletrônico] e, quando disponíveis, ISBN do e-book, e URL/DOI.

[60]Em sua monografia, Schmidt faz uma auto-reflexão metodológica e epistêmica sobre a produção historiográfica teologicamente motivada, como, segundo ele, se caracteriza a *HE* de Eusébio. Schmidt, um teólogo no diálogo com a história e a historiografia contemporânea, além de um pesquisador de Eusébio, põe algumas questões que contribuem para situar o tipo de historiografia que hoje podemos nomear para abrigar as obras de Eusébio e assim, lidar com seu material de formas mais precisas e historicizadas. Segundo Schmidt (2020, Parte V, cap. 5, sessão 5.2), considerando diferentes perspectivas e interpretações teológicas sobre a “Virada Constantiniana”, a saber, de Eusébio de Cesaréia, Agostinho de Hipona e John Howard Yoder: “Nenhuma das três interpretações da virada

acomodação da “história secular” no escopo de uma “história sagrada” não era um problema para Eusébio. Para o bispo, há um alinhamento do mundo sob a providência, já que este mundo se insere em uma cosmologia dominada pelo próprio Deus. A religião (*eusebéia*) é o reconhecimento dessa ordem cósmica no conteúdo da pregação apostólica e na participação na hierarquia do povo da igreja; na unidade.

Timothy Barnes (1981) nos fornece o seguinte esquema interpretativo e sumário da *HE,* parafraseando habilmente as palavras do próprio Eusébio e descrevendo seu movimento narrativo:

> [... O] cristianismo, para Eusébio, não era uma nova religião, mas a religião primitiva da qual as religiões tradicionais da humanidade eram meras ramificações ou declinações. O Cristo que foi crucificado no reinado de Tibério era o Verbo Divino, o Filho de Deus, a Sabedoria de Deus, a Luz do mundo, o primeiro e unigênito Filho de Deus. Ele foi, em termos filosóficos, a segunda causa e, portanto, parceiro de Deus Pai na criação do universo e dos seus habitantes. Desde o início da história, a raça humana foi dividida em duas classes. Os justos e reverentes (que incluíam Abraão e patriarcas judeus, Moisés e os profetas) sempre adoraram o Filho de Deus, que agiu como mediador entre Deus e o homem, instruindo os piedosos no conhecimento de seu Pai pelas teofanias que o Antigo Testamento registra. [...] Adão desobedeceu a Deus, perdeu uma vida de bem-aventurança e deleite e foi condenado a uma existência mortal e amaldiçoada. Os descendentes imediatos de Adão encheram a terra e, com poucas excepções, não viveram melhor do que os animais: não se importavam com a organização política, com a lei e a moralidade, ou com a atividade intelectual, mas viviam como nômades. [...] No entanto, quando a humanidade estava mergulhada num torpor bêbado de maldade, a Palavra de Deus apareceu a alguns dos antigos adoradores de Deus, que plantaram as sementes da piedade na terra e logo criaram uma nação inteira devotada à piedade. Eram os antigos hebreus, a quem Deus ordenou, através do profeta Moisés, práticas religiosas que eram imagens e símbolos de uma realidade espiritual ainda não claramente revelada. As leis de Moisés tornaram-se amplamente conhecidas e tiveram um efeito gradualmente civilizador em todo o mundo. Portanto, quando o Império Romano passou a existir, o mundo inteiro, incluindo os gentios, estava pronto para receber conhecimento do Pai. A Palavra de Deus, portanto, apareceu na terra como o salvador de toda a humanidade. Seu nascimento, vida, milagres, ensino, morte e ressurreição foram todos preditos exatamente por Moisés e pelos profetas do Antigo Testamento [...] Os cristãos são os adoradores de Jesus Cristo, o Filho e Palavra de Deus, que lhes deu a vida celestial [...]. O Cristianismo adquiriu o seu nome quando Jesus apareceu na terra e criou uma organização que rapidamente se tornou a mais populosa de todas as nações, sustentada e socorrida pela ajuda de Deus para superar todos os perigos e tribulações. [...] O Cristianismo é idêntico à religião dos patriarcas,

---

constantiniana contribuiu com um relato histórico preciso. Eles, no entanto, contribuíram com três interpretações teológicas da virada constantiniana, todas as quais se enquadram em algum lugar entre um relato histórico e um teológico. Essas obras precisam ser abordadas como os documentos teológicos que elas corretamente são. Quando são lidos como tal, seu ‘uso’ do evento histórico pode realmente fornecer insights sobre os eventos históricos ‘reais’. Mais importante, no entanto, seu relato de um evento histórico como a virada constantiniana transmite uma mensagem teológica maior sobre o caráter do relacionamento entre igreja e mundo.”

> e os adoradores de Deus, desde Adão até Abraão, eram cristãos em tudo, menos no nome. [...] (BARNES, 1981, p. 126, tradução nossa)

Van den Broek (1996, p. 248) descreve a concepção teológica de Eusébio como “imperial”. Como poderemos observar na fonte, a influência de uma teologia que enfatiza a obediência do Filho — portanto, com desenvolvimentos no ambiente teológico alexandrino (Van Den Broek, 1996, P. 183; Lewis, 2017, p. 98) — se traduz em Eusébio também nos termos da monarquia do Ser divino, manifesta nessa linguagem “imperial”. De fato, Eusébio recorre diversas vezes a expressões como “o segundo depois dEle” (i.e. depois do Pai), “segundo Senhor depois do Pai” (*HE* I.2.9) ou “o segundo posto” para se referir ao posicionamento do Filho[61]:

> Outro profeta dá caução sobre esta palavra quando em hinos assim se exprime a respeito de Deus: “Ele disse e tudo foi feito, ele ordenou e tudo existiu” (Sl 32,9; 148,5). Introduz o Pai e criador qual chefe supremo a dar ordens por meio de gestos reais e o Verbo divino, o segundo depois dele, o mesmo que nos é anunciado como obediente às injunções paternas. (*HE* I.2.5)

Esse posicionamento ou ordenamento diz respeito também a uma hierarquia de imagens que conectam o mundo com seu arquétipo em Deus, que será discutida adiante, mas que, para a compreensão deste panorama, pode ser iluminada por outra obra de Eusébio:

> O imperador havia se tornado um cristão e, portanto, poderia ser seguramente comparado a Deus. Nessa situação, também se tornou possível comparar a imagem do imperador com a verdadeira imagem de Deus, Cristo. Em seu *De ecclesiastica theologia*, escrito em 338, Eusébio aplicou a comparação várias vezes e em várias direções. Em 3,21, 1 (Klostermann-Hansen GCS 1972, 181), ele argumenta que, assim como alguém que vê a

[61] Nesta descrição, o Pai desempenha um papel criador e soberano, enquanto o filho se faz ministro, pontífice ou mediador e executor (*HE* I.2.5). Alguns autores enfatizam uma teologia nomeadamente subordinacionista em Eusébio, sugerindo que em outros textos, especialmente produzidos no período anterior ao Primeiro Concílio de Nicéia (325 d. C.) (Galvão Sobrinho, 2013, p. 68). A divindade atribuída ao Filho não aparenta ser um problema algum para o bispo de Cesaréia – o que lhe preservou a consideração de ortodoxia pelo próprio Constantino, e o afastou do arianismo propriamente dito –, mas o conflito e a controvérsia que o enredou polemicamente em Nicéia dizia respeito aos sentidos da geração do Filho e do compartilhamento da essência com e do Pai. Sem adentrar nos pormenores da discussão teológica ou doutrinária, a referência do texto da *HE* mencionado, possivelmente enfatizando um tom conciliatório ou intencionalmente ambíguo, um posicionamento característico de sua geração episcopal pré-constantiniana (Figuinha, 2009, p. 17-18), Eusébio aparentemente, no momento, se limita a distinguir uma hierarquia funcional e doxológica da divindade – evidente para ele nos próprios nomes de “Pai” e “Filho”, e compreensível para diferentes partidos teológicos que poderiam caracterizar seus leitores –, além de sugerir tal hierarquia em determinados termos causais, nas relações com a criação, criada em uma distinção de natureza completa da divindade enquanto em outro sentido o Filho é gerado do Pai.

> imagem exatamente semelhante ao imperador forma uma ideia do imperador ao obter uma impressão de sua aparência externa através da imagem, assim o homem cujos olhos espirituais foram iluminados pelo Espírito Santo vê o próprio Pai através do Filho. (Van Den Broek, 1996, p. 249)

Além de interpretar assim o interior da divindade — uma hierarquia envolvendo uma linguagem de arquétipo e imagem —, Eusébio extrapola o princípio e passa a descrever a criação teológica nesses termos de símile monárquica, o que ressalta o caráter hierárquico dessa concepção da totalidade universal – uma cosmologia hierárquica.

A descrição geral de origem e funcionamento cosmológico de Eusébio nos permite isolar e considerar alguns aspectos básicos: um "tempo" metafórico, irradiado da Eternidade — da habitação do Ser Divino, ainda que fora do tempo, o princípio de tudo — desdobrando-se então a partir da criação em múltiplas temporalidades. Uma totalidade de "espaço" criado, o universo ou cosmos, receptáculo da criação material propriamente dita com os seres inferiores ou subordinados habitando nas formas plurais deste espaço cósmico, seus desdobramentos, os espaços particulares, também ordenados. E, por último, um ordenamento relacional desses tempos e espaços, uma "interação" integradora que se estabelece por meio de interpenetração, contato e participação (*Teilhabe*)[62] (Strutwolf, 1999, p. 120) — incluindo mediações e relações simbólicas, como arquétipos e imagens, mediadores, etc. —, com microcosmos profusos e manifestos em tudo e todos, revelando ainda mais suas formas hierárquicas e inserindo-se em uma hierarquia monárquica de poderes que se estabelecem e se relacionam entre o Ser Divino e o universo criado, ou o "reino de todas as coisas" (πάντων βασιλείας), de forma separada e diversa, também no interior do próprio Ser Divino, entre Pai e Filho (*HE* I.2.11)[63] e, por fim, na hierarquia eclesiástica.

A *Praeparatio Evangelica* de Eusébio pode nos encorajar à definição mais segura da *HE* como uma historiografia teológica que pressupõe uma cosmologia e uma "hierarquia ontológica dos seres" — *Seinshierarchie* (Strutwolf, 1999, p. 105). Na *PE*, Eusébio argumenta que os gregos — na representação de Platão, mas incluindo muitas citações de Numênio e Plotino — haviam absorvido dos "bárbaros" — incluindo

[62]Eusébio dialoga na PE (XI) com Numênio de Apameia, traçando identificações entre a filosofia platônica deste último e a sua teologia cristã.

[63] "[...] a quien ha sido confiado el segundo puesto del reinado y del principado sobre todas las cosas." (*καὶ τὰ δευτερεῖα τῆς κατὰ πάντων βασιλείας τε καὶ ἀρχῆς ἐμπεπιστευμένον*, *HE* I.2.1).

aqui em especial os hebreus — toda, ou ao menos parte relevante de sua filosofia e, portanto, refletem alguns dos princípios da verdadeira religião (εὐσέβεια). No sétimo livro desta obra, conforme sintetiza Strutwolf (1999, p. 201):

> [...] Eusébio desenvolve a hierarquia dos seres espirituais, partindo do Pai, passando pelo Filho, até chegar ao Espírito Santo, ao qual, por fim, se unem as criaturas dotadas de razão, sendo estas, enquanto criaturas, essencialmente distintas do πνεῦμα divino. [...] Eusébio passa a tratar dos seres espirituais e racionais existentes depois do Logos. Eles são muito numerosos e muito distintos entre si para que a natureza humana possa efetivamente dizer algo sobre eles; só é possível descrevê- los de modo figurado, por analogia com as coisas visíveis. Para ilustrar isso, Eusébio escolhe então os astros, sobre os quais se lê em 1 Cor 15,41: ἄλληγὰρδόξα ἡλίου καὶ ἄλλησελήνης καὶ ἄλληδόξα ἀστέρων· ἀστὴργὰρἀστέροςδιαφέρειν ἐνδόξῃ. Essa imagem, tradicionalmente aplicada às diferenças entre os corpos angélicos ou à corporeidade da ressurreição — assim como Paulo a utiliza para ilustrar — é empregada por Eusébio para tornar visível a hierarquia dos seres espirituais. [...] Nesse esquema, o Deus de todas as coisas deve ser simbolizado pelo céu, pois tudo contém em si; a força criadora do Logos, que ocupa o segundo lugar depois do Pai, recebe dos hebreus, além do título de "luz verdadeira", a designação de "sol da justiça". Em terceiro lugar, portanto, imediatamente após essa segunda essência, está o Espírito Santo, que assume a função da lua. Eusébio insiste que o Espírito pertence ao lado de Deus, não ao das criaturas: a Escritura o inclui na mais alta e régia dignidade e posição de honra, numa ἀρχὴτῶνὅλων, porque ele foi colocado por Deus como princípio de todos os entes que vieram após ele, que lhe estão sujeitos e dependem de sua χορηγία. [...]
>
> Se o status ontológico de ἀρχή de todos os outros entes é o que situa o Espírito ao lado de Pai e Filho, em oposição às demais criaturas que não compartilham tal status, no plano intratrinitário ele se encontra, por outro lado, numa relação de subordinação e dependência inequívocas para com o Pai e o Filho. Assim como o Espírito reparte seu dom aos que estão abaixo dele, ele próprio recebe tudo o que é e o que possui do Filho, que lhe é superior e melhor, e esse Filho, por sua vez, recebe do Pai. [...] À tríade divina, simbolizada por céu, sol e lua, seguem-se os entes racionais incorpóreos, cuja hierarquia, inacessível aos mortais, é figurada pelos astros que diferem em esplendor. Ao dizer que, às "primeiras estrelas percebidas entre as forças incorpóreas" (τὰ πρῶτα τῶνἐνάσωμάτοιςδυνάμεσιν ἐπινοουμένωνἄστρων) se juntam inumeráveis outras, o Logos e o Espírito acabam, em última instância, sendo englobados na mesma categoria, ou seja, a das ἀσώματοι δυνάμεις — se bem que como membros de uma ordem superior —, ao passo que o Pai permanece transcendente em relação a essa hierarquia estrelada. Essa diferença fundamental entre o Pai e os demais seres espirituais após ele exprime-se também no fato de que a designação genérica "seres espirituais incorpóreos" no sentido estrito aplica-se apenas ao Logos, ao Espírito e aos seres racionais, enquanto no caso do Pai cabe só de modo impróprio, pois ele, na verdade, é ὑπὲρνοῦν καὶ ὑπὲρ πάντα λόγον. Dessa perspectiva de uma subordinação fundamental de todos os seres ao Pai, o Filho e o Espírito Santo também aparecem como situados num mesmo nível ontológico, estando abaixo do Pai, porém acima de todos os demais seres racionais, que eles dominam, e surgindo, assim, como "companheiros entre si." [...]
>
> Há fortes indícios de que Eusébio, já no contexto dessa exposição sobre a hierarquia dos seres racionais, tencione paralelizar sua doutrina do Espírito com a teoria neoplatônica da "Alma do Mundo" como terceira hipóstase divina. [...] A meu ver, esse pano de fundo não cristão deve ser buscado no uso de imagens no platonismo médio e neoplatonismo, onde a utilização desses motivos para descrever a esfera divina já aparece bem

> atestada no platonismo médio, e onde frequentemente o sol representa o νοῦς, enquanto a lua se refere à “Alma do Mundo.”

Podemos sugerir que princípios de uma concepção da “Grande Hierarquia do Ser” — cujo paradigma já se encontrava, por exemplo, no *Timeu* de Platão e depois expandido em autores médio e neoplatônicos (Lovejoy, 2017) — aparecem em Eusébio na forma particular, embora não totalmente sistematizada, de um ordenamento universal que inclui uma hierarquia seres celestes — e, por conseguinte, as almas humanas e a realidade material inferior, todos ancorados num Princípio Supremo (Karamanolis, 2014, p. 190). Conforme a *HE* I.2.11, Cristo possui um papel especial neste ordenamento:

> Josué, o sucessor de Moisés, o intitula de Príncipe do exército do Senhor, como o líder dos anjos, arcanjos e dos poderes celestiais a quem foi outorgado o segundo lugar no governo universal como o poder e a sabedoria do Pai. (*HE* I.2.11)

Ainda que o bispo de Cesareia não apresente uma sistematização rigorosa e detida dessa hierarquia na *HE,* sua narrativa teológica e histórica frequentemente faz referências e permite deduções de um encadeamento: o Pai absoluto e transcendente, o Filho mediador, anjos e almas — as diversas instâncias espirituais na *Ekklesia* — e, por fim, o mundo material. Tal hierarquia não se restringe a um exercício metafísico em uma esfera celestial, pois Eusébio projeta símbolos e imagens materiais — e espaciais —, que, enquanto, considerados inferiores, conectam-se simbolicamente. Tal relação aparece tanto na organização interna da Igreja institucional e “visível” quanto na relação entre Imperador e súditos — reforçando a ideia de que há uma mesma lógica monárquica que governa o cosmos e o poder político-religioso — ao menos quando governado por uma *godly polity* (Hollerich, 1999, p. 15).

Eusébio conecta a identidade dos cristãos ao próprio Cristo e, portanto, à extrapolação do tempo e à eternidade, por meio de um discurso cristológico – uma periodização soteriológica que se sobrepõe a outras presentes na obra (DeVore, 2021, p. 580). Com algo que nos lembra a onomasiologia[64], Eusébio concentra-se no

[64] *“Begriffsgeschichte* distingue onomasiologia, o estudo das diferentes palavras que podem se referir a um ou a conceitos semelhantes, da semasiologia, o estudo dos diferentes conceitos aos quais uma palavra pode se referir.” (Bevir, 2000, p. 276)

que acredita ser um fundamento identificável, uma substância comum, na continuidade teológica do que é ser cristão — um conceito —, na longa duração histórica, mesmo que, no nome, suas representações fossem variadas. Esse argumento permeia o primeiro livro da *HE* e ficou conhecido como o "argumento da antiguidade", que se insere nas disputas religiosas tardo-antigas que, na oposição anti-cristã, se baseiam no status observável do movimento cristão como recente e inovador, conferindo-lhe desprezo e descrédito.

Segundo Eusébio: "[...] a antiguidade e o caráter divino dos cristãos ficará patente aos olhos de todos que pensam que [o cristianismo] é algo novo, estranho, de ontem e não de antes" (*HE* I.2.1). Desse modo, o bispo organiza o seu argumento com diversas citações bíblicas em uma hermenêutica cristã. Como tal argumento encontra ressonância em nosso recorte documental — o *Panegírico* da Basílica de Tiro —, ele será brevemente considerado como uma porção significativa do pano de fundo narrativo.

Em termos pré-Nicenos, Eusébio dispõe um resumo cristológico da natureza de Cristo e de seu papel na criação (*HE* I.2). Inicialmente, ele faz referência à dupla natureza, divina e humana, através de uma metáfora do corpo[65] — que pressupõe hierarquia: "Sendo a índole de Cristo dupla: uma, semelhante à cabeça do corpo, e por esta o reconhecemos como Deus, e outra, comparável aos pés, mediante a qual, e para a nossa salvação ele se revestiu de homem [...]" (*HE.* I.2.1). O bispo faz, então, uma observação sobre a transcendência do conhecimento divino (*HE* I.2.2). Depois, apresenta uma profusão de atributos e títulos do Filho, que o põem em uma posição de superioridade e governo sobre a criação (*HE* I.2.3):

> "Quem, senão o Pai, entenderá nitidamente a luz (cf. Jo 1,9-10) anterior ao mundo, a Sabedoria (cf. Pr 8,23) inteligente e substancial, existente antes dos séculos, o Verbo, Deus vivo, no princípio junto do Pai (cf. Jo 1,4-10)? Antes de toda a criação (Cl 1,15-16) e de sua organização visível, único e primogênito do Deus invisível, general chefe do exército (cf. Js 5,14) racional e imortal do céu, anjo do grande conselho (cf. Is 9,6), ministro do inefável pensamento do Pai, com o Pai demiurgo do universo, segunda causa junto do Pai de todas as coisas, Filho genuíno e unigênito de Deus, Senhor, Deus e rei de todas as coisas criadas, dotado pelo Pai de domínio, poder e também de divindade, força e honra, pois, segundo a mística teologia das Escrituras a seu respeito, "no princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus e o

[65] O uso metafórico do corpo humano é comum na antiguidade, em especial entre os estóicos e cristãos. É conhecido o motivo paulino da Igreja representada como Corpo, algo a que Eusébio dará corpo em seu décimo livro. Como veremos mais tarde, a figura do corpo é uma potencial metáfora espacial, ligando-se aos espaços por sua materialidade, qualidade de habitação e ornamentação.

> Verbo era Deus. Tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito" (Jo 1,1-3).

Este trecho carrega em si um agregado de cosmologia, teologia e cristologia complexo e múltiplo referente. A intertextualidade dos termos e títulos articulados conecta Eusébio e seus leitores a um emaranhado com o qual já vinha interagindo por séculos: o conteúdo judaico em sua versão da LXX — portanto, helenizado —, com os textos cristãos que hoje compõem parte do Novo Testamento de alguns cânones cristãos, e com conceitos referentes de filosofias do mundo greco-romano — especialmente os médio e neoplatonistas —, reinterpretados pela teologia cristã antiga. Em suas considerações sobre o comentário de Eusébio do livro de Isaías, Michael Hollerich descreve o método geral de Eusébio, que pode ser observado também em sua narrativa da *HE*:

> A comparação constante de Eusébio do grego da Septuaginta com as traduções de Símaco, Áquila e Teodócio nos diz que Eusébio buscou possível significado teológico até mesmo na mais ínfima troca de sinônimos. Para Eusébio, a tarefa do crítico de texto e do exegeta — assim como a tarefa do historiador, geógrafo e filósofo — é uma e a mesma. Eusébio era um polímata, e precisamente por esta razão sua teoria da interpretação não pode ser perfeitamente descrita de acordo com os padrões profissionais de qualquer disciplina. Mas, talvez também precisamente por esta razão, Eusébio tem algo novo a oferecer a cada leitor. (Hollerich, 1999, p. XXXI)

Ganha um destaque especial, na *HE,* a figura do "Logos" e do "Demiurgo" (o fazedor de todas as coisas). Eusébio aplica uma linguagem comum nos círculos de pensamento helenizado e religiosidade mediterrânica antigos, ao identificar o criador transcendente como o Deus cristão (Lyman, 1993, p. 92). O resultado prático desta formulação eusebiana pode ser mensurado, conforme Lyman:

> Ao destacar a soberania e a vontade de Deus, com ênfase no poder como parte da transcendência divina, Eusébio foi capaz de delinear uma teologia abrangente da história, bem como reivindicar o Deus da filosofia grega como o Deus da comunidade cristã (Lyman, 1993, p. 91-92).

Por tal profusão da intertextualidade no recorte de Eusébio anteriormente referenciado, é possível ter um retrato elementar, que se mostra relacional e hierárquico, de um proposto "mundo de Eusébio" — ou mesmo "mundos", já que se distinguem realidades ou ordens múltiplas —, submetido em sua totalidade à figura governante do Filho, que, por sua vez, é dotado pelo Pai de um papel de mediador supremo e divino. As questões envolvidas em tal cosmologia hierárquica universal,

como o poder, serão retomadas posteriormente como um princípio ordenador que toca os espaços e a própria compreensão da espacialidade em Eusébio.

2.1.1 Os primeiros homens de Deus e a revelação

O passo seguinte da apresentação narrativa de Eusébio no primeiro livro da *HE,* após esse retrato magnificente e hierárquico da divindade, é trazer as figuras dos patriarcas e profetas hebreus para a cena, adicionando uma ontologia e uma temporalidade humana distinta em sua narrativa — que seguia exclusivamente teológica —, ainda que em linhas de continuidade com os atos da Eternidade divina. Eusébio introduz a humanidade fora de uma ordem cronológica estrita. Começando por Moisés, descrito como o mais antigo dos grandes profetas hebreus e considerado o autor do livro de Gênesis (*HE* I.2.4), Eusébio escreve:

> [...] esse também é o ensinamento do grande Moisés, o primeiro dentre todos os profetas, quando, pelo Espírito Santo, ele descreveu a origem e o ordenamento do Universo: o Criador não entregou a ninguém, senão ao próprio Cristo, a elaboração das coisas subordinadas e discutiu com Ele a criação do homem [...]. (*HE* I.2.4)

Eusébio avança e começa a narrar a trajetória terrena dos homens, apelando para a "primeira geração de homens" (*πρώτης ἀνθρωπογονίας*), que viveram ainda antes de Moisés, identificada no exemplar de Abraão, para assim localizar o reconhecimento e o culto primordial ao Filho (*HE* I.2.6), que teria sido passado para a humanidade na criação, estabelecendo uma linha de continuidade e sucessão religiosa. Aqui, o conceito de piedade ou religião de Eusébio toma forma (e*usebeia*), define-se pela adesão às verdades que ele havia lançado até então: a encarnação, a criação, a soberania divina e a transmissão do conhecimento de Deus por meio da Revelação.

A interpretação eusebiana da Bíblia Hebraica, a partir do texto grego usual entre cristãos, a LXX, coloca na conta do Filho as chamadas teofanias (por exemplo, em Gn 18:25; 32.28; Js 5:13–15; Ex 3.4–6), argumentando que elas se distinguem das angelofanias, sempre anunciadas como tal (*HE.* I.2.10). Eusébio também conecta a figura do Filho à sabedoria (*σοφία*) do Livro de Provérbios (Pv 8:12, 15–16, 22–25, 2–28, 30–31), introduzindo-o como um personagem ativo nos tempos remotos da

humanidade como *Logos*, ainda que não estivesse totalmente ou claramente revelado.

Fechando esse primeiro argumento, em uma releitura da Bíblia Hebraica sob a perspectiva cristã, Eusébio evoca o conceito de síntese da *Preparatio Evangelica*: “Brevemente pois, está exposto que o Verbo divino existia antes de tudo, e também a quem apareceu, já que não o fez a todos” (*HE* I.2.16). Ele passa do argumento da antiguidade para uma introdução à *oikonomia*, às mudanças e ao caráter da relação divina com a humanidade, estabelecendo uma temporalidade soteriológica — um verdadeiro esboço de uma *Heilsgeschichte* ou mesmo uma *Offenbarungsgeschichte* resolvida pela *Preparatio*. O discurso se inicia com uma pergunta retórica (*HE* I.2.17): “Mas por que não foi isto ensinado antes, antigamente, a todos os homens e a todas as nações, assim como é agora?”

Eusébio passa, então, o resto do segundo capítulo desse primeiro livro da *HE* narrando um esquema geral de origem, destruição e restauração (Heyden, 2012). Este recorte específico do primeiro livro é da maior importância para entendermos o plano narrativo que se estabelece sobre a hierarquia cosmológica de Eusébio, o embasamento do *Panegírico* da Igreja de Tiro.

Nessa narrativa sobre a trajetória teológica da humanidade — que não se limita à explicação soteriológica, mas a expande para um quadro cósmico —, Eusébio revela sua categoria e referência da “boa vida”, que seria o estado humano primordial, descrito como o “primeiro tempo da vida feliz” (*πρώτην ἐν μακαρίοις ζωὴν*, *HE* I.2.18), contrastando aspectos da vida humana que se enquadram na contraposição conceitual de diversos termos valorados.

O primeiro estágio corresponde ao original edênico — embora, surpreendentemente, o bispo não mencione nominalmente a narrativa dos primeiros capítulos do Gênesis, nem o Éden, nem as figuras de Adão ou Eva. Seu objetivo neste trecho é recapitular todo o processo de criação e queda para reintroduzir a encarnação, dessa vez em forma de narrativa, conforme os Evangelhos sinóticos. Desse “primeiro tempo de vida abençoada”, do plano da origem, com a queda, para o plano da destruição, os homens passam à “vida morta e perecível” (*θνητὸν καὶ ἐπίκηρον βίον*, *HE* I.2.18), que corresponde à “vida humana primitiva” (*ὁ πάλα ιτῶν ἀνθρώπων βίος*, *HE* I.2.17). Nesse ínterim, Eusébio acelera e atravessa superficialmente essa narrativa da “queda” para representar o apogeu do estado mortal e rebelde que se expressa por meio de uma guerra entre os céus (*οὐρανός*) e

a terra (*γῆ*). Ecoando o vocabulário da literatura apocalíptica judaica, bem representada no Livro de Enoque:

> [...] *llevaron su osadía hasta combatir contra Dios y entablar esas guerras de gigantes, de todos conocidas, y pensaron en amurallar la tierra contra el cielo y prepararse, en su loco desatino, para hacer la guerra al mismo que está sobre todo* (*HE.* I.2.19).

Esse ponto confirma uma distinção e até mesmo oposição simbólica, espacial e ontológica dos céus e da terra na cosmologia de Eusébio.

Embora se trate de uma narrativa de contrastes espaciais (celestial e terreno, por exemplo), é necessário distinguir também uma sequência temporal complexa e diacrônica, e, em certo sentido, análoga ao esquema "origem, destruição e restauração", com seus matizes.

Do estado elevado da "vida abençoada" ao "viver mortal e perecível" de uma rebelião, e, a partir deste último, se dá a intervenção divina por meio de revelação: "*el mismo Verbo preexistente, por un exceso de amor a los hombres, se manifestó a los seres inferiores*" (*HE* I.2.21). Assim, segundo Eusébio, são lançadas as "sementes da religião" (*θεοσεβείας σπέρματα*) (*HE* I.2.22), que se espalham para muitos por meio dos *"antiguos varones amigos de Dios"* (*πάλαι θεοφιλῶν ἀνδρῶν*) (*HE* I.2.21). Essa linguagem de Eusébio, sem o esclarecimento de outros textos, poderia ser simplificada na expressão de uma forma de progressismo em sua teologia da revelação, o que é, de alguma forma, introduzido no texto para responder especificamente à pergunta retórica de *HE* I.2.17, demonstrando uma construção argumentativa calculada no primeiro livro.

Contudo, cabe uma observação cautelar: não podemos atribuir apressadamente um rótulo simples de "revelação progressiva" de uma acepção teológica contemporânea ao autor antigo. Há detalhes que tornam a afirmação de "progresso" linear no processo de revelação muito mais relativa ao conteúdo e, portanto, matizada do que inicialmente podemos esperar, incluindo movimentos decrescentes e pausas entre um ponto e outro de ascensão geral na clareza do contato divino da revelação. Embora não o faça no trecho em questão, Eusébio reconhece uma distinção entre a revelação feita ao patriarca Abraão e a revelação feita a Moisés e aos judeus. Comentando uma obra lacunar de Eusébio entitulada *Introdução Elementar Geral*, Aaron Johnson (Johnson; Schott, 2013, p. 367–368) expõe o caráter dessa distinção:

> Enquanto Ele havia aparecido a Abraão abertamente, em Manre, num encontro “face a face”, as aparições a Moisés eram sempre em segundo grau: em um fogo, numa nuvem, ou mesmo quando a presença divina foi máxima para Moisés, era apenas as costas de Deus. Apesar de as Escrituras declararem que Deus falava com Moisés “como com um amigo”, Eusébio enfatizou que o texto bíblico apenas concedeu a Moisés um encontro “semblante a semblante” (usando *enōpios*), não “face a face” (usando *prosōpon*), como com Abraão. A teofania “semblante a semblante” foi obscurecida pela nuvem. [...] A visão encoberta da teofania mosaica foi resultado de anos de decadência espiritual e moral sob a servidão egípcia. O elevado fulgor de um acesso mais direto ao divino, que fora concedido aos antepassados hebreus, estava além das capacidades visionárias dos filhos dos hebreus. Como declarou Eusébio em outro tratado, o rótulo de judeus só foi anexado aos descendentes dos antigos hebreus durante e após sua permanência no Egito, a terra da idolatria. Enquanto Moisés pôde reconduzi-los ao monoteísmo de seus antepassados, eles eram capazes apenas de uma forma moderada de piedade e sabedoria. As verdades mais profundas da Lei estavam ocultas em enigmas dos quais os judeus mal tinham consciência.

A partir disso, podemos considerar que tal nuance explicita também o caráter etno-polêmico de Eusébio diante dos judeus, tratados com rivalidade teológica e interpretados pelo bispo em uma história de revelação relativamente progressiva — ou seja, em seu teor geral, em conteúdo amplo, comparando o início e o fim — em que Israel é considerado um ponto de declínio na clareza da teofania em comparação com os patriarcas hebreus no seu passado e com a revelação cristã plena, rejeitada ou não compreendida no seu futuro — representada no evento da “Transfiguração”, narrado no evangelho de Lucas e comentado por Eusébio (Johnson; Schott, 2013).

Dentro dessa revelação, então, após a primitiva etapa teofânica evidente, ainda que incompleta, aos antigos varões amigos de Deus, os patriarcas, que atuam como “canais”, ou mediadores — conhecidos na literatura neotestamentária por sua fé[66] —, segue-se uma referência lateral ao apego dos descendentes dos hebreus, já subentendida sua formação como povo a partir de Jacó, conforme a Bíblia Hebraica, e sua caracterização como “judeus” a partir do exílio egípcio, conforme já discutido (Johnson; Schott, 2013), à religião εὐσέβεια[67], que conta com a outorga de imagens (*εἰκών*), símbolos (*σύμβολον*) e preceitos espirituais (*νοητῶν θεωρημάτων*) exemplificados na guarda do Sábado e na circuncisão. Eusébio parece reduzir a relevância desses elementos no quadro geral de seu argumento à revelação, que se pretende muito mais global ou ecumênica, enfatizando que o caráter teleológico dos precedentes na revelação se orienta para o seu clímax cristão e não judaico.

---

[66] Hebreus 11:1–22.

[67] Termo que também poderia ser traduzido em Eusébio por piedade, devoção e temor a Deus.

O bispo observa que Deus, por meio de Moisés, "[...] *no lês desvelo El mistério mismo*" (*ἀλλ᾽ οὐκ αὐτὰς ἐναργεῖς παρεδίδου μυσταγωγίας*) (*HE* I.2.22). Esse é um elemento claro da inserção de Eusébio no debate religioso tardo-antigo entre judeus e cristãos, que se davam em torno da reivindicação de uma correta interpretação da Bíblia Hebraica. Eusébio enfatiza a limitação da revelação mosaica e não se limita a narrar os "contatos" de Deus com Israel antigo. Seu objetivo é enfatizar uma expansão étnica da economia — o que, em Eusébio resulta em um antijudaísmo latente (Johnson; Schott, 2013) —, tornando Israel um acidente e apontando para um motivo apologético cristão tardo-antigo comum, que postula o ensinamento de Moisés como influente, compartilhado e difundido entre diversos outros povos[68], tendo um efeito catalisador e estabelecendo um desenvolvimento na preparação para o Evangelho — o clímax crístico —, em algum momento nivelada entre os povos da terra (*HE* I.2.23):

> Mas a sua lei ficou famosa, e como uma brisa perfumada difundiu-se entre os homens. Então, a partir deles, as mentes da maioria dos povos se foi suavizando por influência de legisladores e filósofos daqui e d'acolá, e a própria condição de animais rudes e selvagens foi-se transformando em suavidade, ao ponto de chegarem a uma paz profunda, amizade e trato de uns com os outros.

Seguindo o fluxo narrativo, quando chegamos "no início do Império Romano" (*HE* I.2.23), Eusébio descreve a situação propícia das nações e dos homens: "preparados e dispostos já a receber o conhecimento do Pai". Aqui a "preparação para o Evangelho" está concluída, e os eventos podem precipitar-se.

Eusébio, em sua narrativa, está em consonância com o que Justino Mártir — teólogo e apologista patrístico palestiniano —, anterior a ele e por ele bem conhecido[69], já expunha, como parte de uma acomodação calculada, ou uma forma de "síntese platônica-cristã" (Boersma, 2011). A semelhança da linguagem usada por Eusébio, embora neste contexto referindo-se de modo especial aos hebreus e aos judeus, se aproxima da apropriação cristã de Justino, do conceito do *Logos spermatikos*.[70]

---

[68]O esforço de aproximar o cristianismo da filosofia e do helenismo tem precedentes no mesmo movimento que vinha sendo feito no judaísmo, representado sobretudo por Fílon de Alexandria e pela própria LXX.

[69] Na própria *HE*, Eusébio dá evidências de seu conhecimento da biografia e da obra de Justino Mártir. Cf. *HE* IV.16-18, onde Eusébio lista algumas de suas obras.

[70]Cf. Barnard (1971, p. 140): "[...] ao elaborar a ideia do *logos spermatikos*, São Justino assumiu o conhecido termo estoico sem assumir a conotação estoica. Tendo adotado o termo como o mais adequado para seu propósito, São Justino então desenvolveu a ideia do Semeador corajosamente à

2.1.2 O paradigma da encarnação

Eusébio faz uma menção especial ao Império Romano — especificamente de Augusto — pois é então que localiza o tempo exato e oportuno em que, teologicamente, se dá a encarnação do *Logos,* historicamente representada no nascimento de Jesus Cristo. Essa visão e linguagem elevada da *Pax Romana* e do Império de Augusto encontrada ao longo das obras de Eusébio, como o ambiente do evento Cristo e da formação eclesiástica, novamente demonstram a tendência do bispo em sublinhar eventos terrenos e políticos ligados às condições de sucesso ou à provação da Igreja como golpes da providência divina, sempre previstos ou prefigurados tipologicamente em profecias antigas.

Contudo, nada disso torna necessariamente o bispo Eusébio um imanentista da ontologia do eterno e da teleologia escatológica, seja no caso da *Pax Romana* de Augusto ou com a *Pax* da Igreja sob Constantino. Pelo contrário, podemos argumentar que tais eventos são considerados por Eusébio como prefigurações e condicionamentos para o desfecho escatológico final que se dá definitivamente na *Parousia*, evento que se projeta para fora de seu alcance como historiador. A visão de Eusébio parece agora muito mais complexa e matizada. Conforme Bonura (2021, p. 522):

> Eusébio acreditava claramente que Constantino desempenhou um papel importante no plano de Deus para a história, um papel que os profetas podem ter previsto, mas só porque Constantino pôs fim à perseguição e à guerra civil não significava que tal paz fosse a paz cósmica final, nem o tornava mais um Messias do que Augusto.

Dá-se então, no império de Augusto, o ato econômico[71] da encarnação, que Eusébio menciona ter sido predito por profecias hebraicas do passado — tópico que ele desenvolve detalhadamente no capítulo seguinte da *HE.* Segundo DeVore (2021, p. 586), o evento da encarnação marca uma etapa ou um bloco que se sobrepõe a duas periodizações distinguidas na obra: a soteriológica e a eclesiástica, o que

sua própria maneira. A originalidade de São Justino não deve ser subestimada. A ideia do logos semeando sementes nos homens e na humanidade pré-cristã era, em essência, sua." (tradução nossa)

[71] "Econômico" aqui não tem sentido financeiro, mas teológico, do gr. οἰκονομία (*oikonomía*, lat. dispensatio). Refere-se ao desígnio ou arranjo divino realizado na história, a chamada "economia da salvação".

poderíamos estender em sua sobreposição, já que, pertencendo também ao contexto pré-eusebiano, aparece na terceira periodização, epistemológica — os eventos que o próprio bispo vivencia. O bispo sumariza então os eventos da vida de Cristo, teologicamente interpretados — nascimento, ensinamento, milagres, morte, ressurreição e restauração final nos céus (novamente, *οὐρανός*). Ele teria vindo dos céus, para a terra, cumprido uma missão divina do Pai e retornado aos céus — de onde virá, segundo a escatologia cristã conhecida por Eusébio[72]. Este é o evento crístico que adiciona uma nova clareza à revelação. É o início da obra de reconciliação da oposição cósmica do céu e da terra, anteriormente descritos. O que se segue, na periodização soteriológica de Eusébio, é o período pós-encarnação, correspondente aos tempos apostólicos para a periodização eclesiológica (DeVore, 2021, p. 586) marcados pelos avanços e recuos, vitórias e aparentes derrotas da reconciliação universal.

2.1.3 O problema escatológico de Eusébio

Um movimento surpreendente e significativo que se adianta no final da narrativa de Eusébio no primeiro livro, saltando sobre a situação do cenário pós-crístico — e somando um elemento anticlimático —, é a introdução de uma visão extraída de uma das mais representativas fontes escatológicas do cristianismo antigo (Bonura, 2021, p. 512), o livro do profeta Daniel (Dn 7:9-10, 13-14)[73]. O texto é citado e bruscamente introduzido, colocando em continuidade o clímax da Encarnação com uma instância escatológica aparentemente adiantada. Nesse ponto, considerando o contexto do *Panegírico*, poderíamos estabelecer uma nova temporalidade na narrativa de Eusébio, orientada sempre para o futuro — e, portanto, deslocada —, que demarca e se expressa em uma expectativa de encerramento da temporalidade soteriológica e

[72] A apresentação de um credo – a partir da qual se sintetizou o Credo Niceno – por Eusébio, diante de Constantino I, na ocasião do Primeiro Concílio de Nicéia, demonstra o conhecimento do bispo a respeito dos termos da escatologia que postula o retorno, a *Parousia*, ligada ao Juízo Final e ao "fim dos tempos", inaugurando definitivamente o Reino Divino, conforme expresso no chamado Símbolo dos Apóstolos. Este último certamente foi um material primário de inspiração para a versão de Eusébio. A versão do bispo palestiniano, conforme transmite Sócrates de Constantinopla, reza o seguinte em relação ao Filho: "[...] e ascendeu ao Pai; e voltará em glória para julgar os vivos e os mortos." (Schaff, 1919, p. 30)

[73] Nesta citação provavelmente com fonte na versão de Teodócio e não na LXX, assim como na Oração Tricenal (Bonura, 2021, p. 511).

eclesiástica em algum ponto desconhecido e suspenso. Podemos chamá-la de temporalidade escatológica e sua caracterização por Eusébio será discutida adiante.

Na referência ao texto de Daniel, em um cenário que poderíamos descrever como “geoescatológico”, sendo espacializado e com a temporalidade aparentemente suspensa, nomeado na *HE* como o “reinado final do Verbo” (*τὴν γοῦν ἐπὶ τέλει βασιλείαν*)[74], há um tribunal, um trono com um ancião sentado, um rio de fogo e milhares de servos abaixo. A hierarquia cosmológica se apresenta. Desce o “Filho do homem” (um título escatológico de Cristo, comum na hermenêutica cristã), que se encontra com o ancião, e então: “Foi-lhe dado domínio e glória e o reino, para que os povos, nações e homens de todas as línguas o servissem [...]” (*HE.* I.2.25). Aqui, na temporalidade escatológica, ocorre a arregimentação definitiva e absoluta da totalidade, ou globalidade (segundo a perspectiva de Eusébio, em diálogo com o texto bíblico) com a eternidade de Deus. Céu e Terra estão totalmente reconciliados e expressam a hierarquia divina. Embora o conceito do “Reino de Deus” tenha recebido uma ênfase interpretativa na análise teológica cristã de temporalidade, resultando em uma “apocalíptica” (Maier, 2013, p. 81), ele carrega em si um profundo aspecto de espacialidade.

Tal movimento narrativo parece indicar uma relação ou ponte direta entre a encarnação e a “vitória final”, sempre possível e, talvez, iminente, mas não necessariamente realizada. Isso acaba por sugerir, para algumas leituras, que o período contemporâneo de Eusébio, enfatizado em seu caráter triunfal, corresponde à tal manifestação final — apocalíptica —, material e definitiva do Reino de Deus, do Juízo Final e da *Parousia*. Contudo, alternativamente lido, o movimento expressa apenas uma linha que acompanha e enfatiza unicamente Cristo como personagem e eixo teológico da historiografia e da teologia eusebiana — em continuidade com a narrativa mais ampla da vinda, obra, ascensão e segunda vinda de Cristo —, suspendendo eventualmente, em sua narrativa, uma temporalidade histórica e abreviando o tempo eclesiástico para “adiantar” aos leitores o cenário definitivo que é

[74] Em uma nota, Argimiro Veslasco-Delgado, o tradutor da edição espanhola, comenta que a partícula γοῦν pode enfatizar uma distinção entre a obra restauradora de Cristo no contexto do mundo caído e o reino *de fato* final e escatológico, adicionando um elemento de tensão, um “já e ainda não”. Nesse aspecto, o comentário coincide com a crítica de Christopher Bonura (2021) sobre a permanência de um conceito propriamente escatológico em Eusébio. Observamos que a igreja e sua temporalidade, ou periodização, são momentaneamente ignoradas aqui, pois serão introduzidas e apresentadas como um estrato temporal e espacial separado, uma divagação particular no quadro geral – ainda que totalmente relacionado com este cenário ou quadro “geoescatológico”.

o objeto fundamental da crença escatológica cristã da *Parousia*, para onde tudo aponta. Observamos que a igreja e sua temporalidade, ou periodização, é momentaneamente ignorada aqui, pois será introduzida e apresentada como um estrato temporal e espacial separado, uma divagação particular no quadro geral – ainda que totalmente relacionado com este cenário ou quadro "geoescatológico".

Convém aqui discutir o pensamento escatológico de Eusébio, que parte da síntese do quadro cosmológico espacializado e ordenado, expresso em sua narrativa — que, por sua vez, perpassa toda sua obra e sobre o qual o *Panegírico* do décimo livro é composto. Podemos considerar que Eusébio possui uma escatologia, embora não necessariamente uma apocalíptica. Segundo o estudo de Christopher Bonura (2021), a leitura que situa Eusébio como o fundador ou como um elemento definitivo na formação de uma "escatologia imperial cristianizada" ou uma "escatologia bizantina" deve-se muito mais aos usos e recepções posteriores ou ao contexto situacional e estrutural dos teólogos, filósofos e historiadores modernos, em especial ao longo do século XX. Esses se debruçaram sobre os temas e aplicações da teologia política, transferindo o texto de Eusébio como um sistema concreto e monodimensional de teologia política. Um problema complexo de anacronismo dificulta o manuseio de um autor tão antigo, e é possível observar uma extensa recepção e aplicação do texto eusebiano que se pauta muito mais na apropriação e no desenvolvimento do pensamento teológico-político posterior ao autor, na forma do debate, do que na leitura histórica sob a evidência textual de Eusébio e sua recepção imediata e limitada no escopo do Mediterrâneo Oriental, durante a Antiguidade Tardia. Segundo Bonura (2021, p. 511), a leitura moderna, que é alvo de sua crítica:

> [...] sustenta que Eusébio também substituiu o Cristo triunfante da segunda vinda. No lugar do Cristo da Parousia, segundo alguns estudiosos, Eusébio elevou Constantino e seus herdeiros. E no lugar do eterno reino dos céus que os cristãos esperavam, Eusébio supostamente elevou o Império Romano.

Bonura resume um discurso de Eusébio, a "Oração Tricenal", comumente utilizada para demonstrar a substituição imanentista e mundanamente política de Eusébio da concepção escatológica cristã básica. Nesse discurso, o mesmo texto citado no segundo capítulo da *HE,* Daniel 7, ao mencionar os "santos do Altíssimo" (Dn 7:27) que recebem o domínio dos reinos da terra, é empregado como referência aos herdeiros de Constantino I. A partir disso, diversas leituras contemporâneas foram

apressadas em identificar o que é chamado de “escatologia realizada”[75] ou “escatologia imperial” (Bonura, 2021, p. 513):

> Aplicado a Eusébio, o termo sugere que a sua mensagem era que o reino dos céus já se manifestara no governo de Constantino e dos seus sucessores. O conceito de “escatologia imperial” foi popularizado nos estudos sobre o apóstolo Paulo, cujos pronunciamentos escatológicos sobre o glorioso advento de Cristo na sua segunda vinda contrastam com a noção pagã de “escatologia imperial” centrada na apoteose do imperador. Quando os estudiosos alegam que Eusébio formulou a “escatologia imperial” cristã, sugerem que ele forneceu um novo verniz cristão a um antigo sistema pagão de glorificação do imperador e do império. Isto tem amplas implicações, porque a suposta perspectiva de Eusébio, quer seja classificada como “escatologia realizada” ou como “escatologia imperial” cristianizada, é frequentemente tratada como o protótipo da escatologia no Império Bizantino e na Igreja Ortodoxa medieval.

Bonura aponta os estudos de Gerhard Podskalsky como uma influência central nessa perspectiva, que atribui a Eusébio o momento (ou caráter) incoativo de uma forma de teologia política bizantina. Bonura propõe, então, que uma crítica mais detida seja necessária à própria interpretação da escatologia e da teologia política bizantina que parte de Podskalsky e outros. Contudo, a avaliação de Bonura em seu artigo se limita a demonstrar que: “[...] o suposto fundador da escatologia imperial bizantina, Eusébio de Cesareia, de forma alguma sugeriu que o Império Romano fosse o quinto reino de Daniel ou o reino do céu.” (Bonura, 2021, p. 515). Ele se põe ao lado de estudiosos recentes de Eusébio como Michael Hollerich, Hazel Johannessen e Aaron Johnson para uma reavaliação do pensamento político de Eusébio a partir de novos pressupostos.

> Com base no trabalho de Ruhbach e Barnes, Aaron Johnson demonstrou que Eusébio estava muito mais preocupado em defender a fé cristã e defender a igreja do que em glorificar o imperador ou o império. Na verdade, Eusébio demonstrou uma marcada ambivalência em relação ao Império Romano durante grande parte da sua carreira literária. Como Aaron Johnson apontou, Eusébio concebeu os cristãos como tendo uma etnia distinta da dos romanos. Nas duas obras apologéticas complementares de Eusébio, a Preparação para o Evangelho (*Praeparatio evangelica*) e a Prova do Evangelho (*Demonstratio evangelica*), ele trata o Império Romano como uma força de poder terrível que historicamente desempenhou um papel semelhante ao desempenhado pelos assírios. e os impérios babilônicos desempenharam um papel importante na história dos antigos judeus: às vezes trazendo o julgamento de Deus e às vezes simplesmente agindo como um inimigo do

[75] Segundo Bonura, em seu artigo (2021, p. 313): “Esta terminologia tem as suas raízes nos estudos do Novo Testamento. O teólogo C. H. Dodd cunhou o termo “escatologia realizada” em 1935 para descrever a sua interpretação da mensagem de Jesus nos Evangelhos – nomeadamente, que o reino dos céus não estava no futuro, no fim dos tempos, mas foi manifestado no ministério de Jesus.”

> povo de Deus. É verdade que, na época em que compôs a Oração Tricenal e a Vida de Constantino, Eusébio já havia se tornado um defensor da colaboração entre o cristianismo e o Estado romano. Ele certamente tinha uma opinião elevada de Constantino (e, como veremos, de Augusto). No entanto, Eusébio aparentemente via a história romana como uma sucessão de bons e maus imperadores – repleta de pontos altos e baixos, mas dificilmente perfeita. (Bonura, 2021, p. 516)

A despeito do crescente movimento de crítica ao paradigma moderno de avaliação sobre Eusébio, Bonura, que expõe o quadro qualificador de Eusébio como propagandista ou "teólogo político do Império" — remontando especialmente a Jacob Burckhardt —, uma perspectiva que continua sendo utilizada na academia e possui influência considerável (Bonura, 2021, p. 515), mas carecendo de um debate mais engajado. Nos desenvolvimentos desta perspectiva, observamos uma variação sutil, mas ainda problemática, na leitura da escatologia de Eusébio. Tal variação sugere que o bispo passou por uma mudança entre a experiência da Grande Perseguição e seu encerramento na "Restauração" de Constantino, expressando, neste último período, uma postura de entusiasmo político propagandístico[76]. Com relação a isso, Bonura faz oposição direta aos proponentes D. S. Wallace-Hadrill e, novamente, Podskalsky. Bonura se opõe partindo dos estudos de Frank Thielman e Michael Hollerich, que leem, mesmo nas obras políticas e finais de Eusébio, referências seguras à continuidade da crença em uma futura Segunda Vinda de Cristo — uma crença contínua na *Parousia*.

Uma nota importante sobre um aspecto particular e controverso da visão escatológica de Eusébio adiciona ainda mais nuances e dúvidas sobre sua suposta imanentização da escatologia cristã sobre a política imperial:

> Eusébio rompeu com alguns de seus antepassados pré-constantinianos em relação a uma faceta importante da escatologia: ele se opôs ferozmente ao quiliasmo (também chamado de "milenarismo"), isto é, a crença controversa (derivada de Apocalipse 20) de que o reino de Cristo se manifestaria por mil anos sobre a terra. O quiliasmo era popular na igreja primitiva. O contemporâneo mais velho de Eusébio, Lactâncio (falecido por volta de 325 d.C.), por exemplo, assegura aos leitores de seus Institutos Divinos que Cristo, em sua segunda vinda, reinará na Terra por mil anos. Nesta última era, de acordo com Lactâncio, a Terra transbordará de abundância, os

[76] Conforme desenvolvemos nesta dissertação, podemos considerar que Eusébio foi profundamente afetado pela estrutura e experiência histórica e geográfica da perseguição e da restauração constantiniana. Isso poderia muito bem ter permitido sua linguagem elevada e sua aproximação dos temas "profanos" com os artigos de fé "Sagrados", uma experimentação realmente existencial do que lhe pareceu um sucesso providencial da igreja em seu contexto social e político. Contudo, tal aproximação e recorrência de linguagem, muito mais figurativa, não deveria ter modificado seus artigos de fé fundamentais.

> sobreviventes cristãos das últimas tribulações procriarão juntos, os pagãos sobreviventes servirão como seus escravos e os mártires serão ressuscitados para governar ao lado de Cristo. Eusébio rejeitou completamente essa visão do reino celestial. Ele foi, sem dúvida, influenciado por Orígenes, que havia afirmado em seu Sobre os Primeiros Princípios (escrito por volta de 229 d.C.) que aqueles que acreditavam que poderia haver um reino mundano sob Cristo — com comida, bebida e sexo, e com cristãos governando os gentios — estavam errados [...] Eusébio foi franco ao dizer que o reino eterno falado em Daniel e outras profecias não seria um reino terrestre cheio de "delícias do ventre e da paixão sexual", mas sim que seria um estado celestial e sobrenatural sob o governo eterno de Cristo após o fim dos tempos. Essa oposição ao quiliasmo foi um tema recorrente em sua obra (Bonura, 2021, p. 518).

Em artigo conjunto, Avihu Zakai e Anya Mali (1993) avaliam os textos de Eusébio e argumentam na mesma direção. Os autores observam uma coexistência de sentidos múltiplos na escatologia eusebiana, que, por um lado, comemora energicamente a unificação constantiniana e, por outro, mantém o *telos* escatológico da *Parousia* intacto. Para Eusébio (Zakai; Mali, 1993, p. 400-401):

> [...] com a conversão de Constantino a história providencial havia atingido seu zênite e que o cristianismo logo se espalharia pelo mundo. Ele de fato viu a conversão de Constantino como o ápice da história providencial e associou o Império Romano à realização do plano redentor de Deus na história. No entanto, Eusébio considerou este sucesso cristão como um triunfo terreno que, embora alcançado 'com a ajuda de Deus, o Rei universal e o filho de Deus', claramente não era o clímax da história da salvação em que o drama de todos os tempos da salvação e redenção humanas seria resolvido.

Essa calibração sobre o pensamento político de Eusébio adiciona um matiz com novas implicações ao considerarmos a *HE.* Não podemos negar que Eusébio possua ou expresse um pensamento político, contudo, tal pensamento não pode ser vinculado a um conceito de escatologia realizada sem definições e distinções particulares. Tal operação resulta na necessidade de aplicar novas posturas teóricas e metodológicas aos textos de Eusébio. O elemento narrativo e espacial de conteúdos teológicos envolvidos na obra do bispo de Cesareia deixa de receber uma mera ênfase analítica ou de crítica moderna que parte da História das Idéias, da História Social ou do pensamento político e toma uma tonalidade interpretativa muito mais complexa (ainda que carente de maior reflexão), que conta com estratificações temporais e espaciais, coincidindo com a elaboração histórica conceitual de contemporâneos como Reinhardt Koselleck.

2.2 GLOBALIDADE EM EUSÉBIO (*HE* I.3-4): A *OIKOUMENE* CRISTÃ

Até o quarto capítulo do primeiro livro da *HE,* Eusébio continua sua narrativa e expande o argumento da antiguidade, adicionando uma discussão sobre as profecias da Bíblia Hebraica. Frequentemente, ele invoca um tipo de universalismo — ou ecumenismo — cristão ao descrever diferentes categorias étnicas e sociais que passam a interagir e professar o senhorio de Jesus Cristo (*HE* I.3.19) — ainda que toda a narrativa seja majoritariamente localizada dentro dos limites do Império Romano tardo-antigo, com poucas referências e aprofundamentos externos.

Para Eusébio, o impacto do Cristianismo sobre as diferentes camadas sociais — ainda que desigual —, mesmo nos momentos de perseguição vivenciados, manifesta um sinal de sua universalidade e de sua capacidade de atração, permitindo uma adesão que não reconhece limites. No entanto, tal impacto não se limita ao aspecto social dos tempos de Eusébio, pois, conforme veremos, para o bispo de Cesareia, a mesma substância do Cristianismo já vinha atuando no mundo ao unir fiéis ao longo de todo o passado distante e da jornada dos patriarcas e profetas[77].

No panorama de uma historiografia que pretende ou expressa intenção de universalidade, Eusébio figura como um marco importante. Segundo Adrien Delmas (2019, s/p), avaliando de forma geral as historiografias a partir da perspectiva global:

> Como observa Subrahmanyam, Políbio caiu em relativo esquecimento até sua redescoberta durante a Renascença. A Idade Média latina herdou, em vez disso, outro "pai" da história universal, Eusébio de Cesareia. [...] Com as crónicas universais de Eusébio, Isidoro e outros pais da história eclesiástica, estamos perante um modelo muito diferente do de Políbio, pois para onde as coisas convergiam, quase se poderia dizer que já não fazem mais nada senão coexistirem. [...] Uma Χρονογραφία onde se esforça por estabelecer, para cada povo – babilónios, assírios, medos, persas, judeus, egípcios, gregos e romanos – a sucessão cronológica dos principais acontecimentos das suas histórias; e uma Κανώνχρονικός ou regra de cálculo de tempos, na qual ele organiza essas histórias em colunas paralelas, para então identificar sincronismos que se tornam o objeto final do trabalho. Note-se que estas sincronias do primeiro historiador da Igreja tinham algo de revolucionário se até então a história antiga era antes pensada na sucessão e não na coexistência de diferentes impérios. O modelo eusebiano de sincronismos atraiu muito mais seguidores do que a sinopse de Políbio, começando com São Jerônimo, cuja tradução para o latim e a extensão das tabelas de Eusébio, o *Chronicum ad annum Abrahæ*, lançaram as bases de todas as crônicas do Ocidente medieval.

[77]Podemos argumentar que o universalismo de Eusébio deve muito a Justino Mártir. Cf. BARNARD (1971, p. 141): "[...] São Justino foi o primeiro pensador, depois de São Paulo, a compreender o elemento universalista do cristianismo e a resumir, de uma só vez, toda a história da civilização que encontrou sua consumação em Cristo." (Tradução nossa)

Esse forte aspecto de simultaneidade em Eusébio demonstra seu interesse em integrar a narrativa histórica. Na *HE,* observamos que o movimento da simultaneidade ocorre nas temáticas teológicas, temporais e espaciais, sugerindo uma epistemologia da simultaneidade em Eusébio. Ao passo que considera a narrativa bíblica da revelação aos hebreus e aos judeus, o bispo considera as "sementes do *Logos*" na filosofia grega — ainda que por apropriação, segundo ele — , em especial em Platão e seus sucessores. Embora Eusébio seja esparso em suas referências ao cristianismo fora das fronteiras de Roma, ele demonstra consciência da simultaneidade de igrejas e populações cristãs além dos territórios que conhece. O destaque nessa narrativa eusebiana da simultaneidade está em sua paradoxal ênfase local, que, ao invés de anular o aspecto amplo ou "universal", torna-se, na verdade, sua representação e expressão — um microcosmo. A Basílica de Tiro, no *Panegírico* do décimo livro, consiste nesse espaço representativo da totalidade cosmológica de Deus e da igreja em Eusébio.

2.2.1 Retomando a "velha religião dos amigos de Deus": a perspectiva diacrônica da longa-duração em Eusébio

No quarto capítulo, Eusébio retoma o argumento da antiguidade, inserida agora na temporalidade eclesiástica e não na soteriológica, isto é, não centrada na figura de Jesus e dos patriarcas, como fez até então. O bispo introduz os cristãos como grupo social e religioso, uma categoria coletiva segundo ele, uma "Igreja", incluindo suas práticas e doutrinas — ainda que diversas e em constante conflito — como novo foco narrativo.

Eusébio faz uma transição de temporalidade reconhecendo que o "brilho" da revelação efetiva no ministério de Cristo era, para quem observasse, temporalmente recente, assim como o nome "cristão" (*HE* I.4.2-4). Contudo, reconsidera retoricamente a questão para demonstrar uma continuidade ao longo da história, traçando um rastro ou uma sucessão dos "antigos varões amigos de Deus" (*πάλαι θεοφιλῶν ἀνδρῶν*, *HE* I.4.4) — uma referência aos patriarcas da Bíblia Hebraica, como já foi exposto. Eusébio apropria-se, então, desses personagens, descritos nos "documentos e escritos" dos hebreus, famosos por sua piedade ou religiosidade (*HE* I.4.5), extrapolando o tempo histórico e recuando ao passado distante para apontar a

origem espiritual dos cristãos e o seu nome revelado — embora não percebido até a plena revelação da Encarnação.

O cristianismo, ou a Igreja, recebe então uma definição intencionalmente anacrônica — ao menos assim poderia soar para alguns de seus opositores — e temporalmente ecumênica: trata-se de uma *doxa* e uma *práxis* orientadas pela revelação, que extrapolam o tempo presente de Eusébio caracterizando e unindo os cristãos contemporâneos e também os patriarcas e profetas da Bíblia Hebraica, seus antecessores. Além disso, em um truque linguístico interessante, o bispo aponta para a ocorrência do termo plural "ungidos" (*χριστῶν*), no Salmo 105 (104:15), como uma referência aos antigos homens de Deus, os "cristãos do Antigo Testamento": "Por isso poderás ver que aqueles amigos de Deus são também dignos do sobrenome de Cristo [...]" (*HE* I.4.9).

Essa estratégia retórica bem executada por Eusébio expõe sua perspectiva diacrônica que localiza a origem de um povo (que, com o tempo, irá crescer, amadurecer no conteúdo que lhe fora revelado, tomar determinada forma e anunciar-se, sobrepondo-se a todos os outros povos) nomeado a partir do próprio Cristo em tempos imemoriais (*HE* I.4.15), seguido de uma prática, uma piedade ou religião εὐσέβεια que se estabelece pela continuidade, ainda que envolta, temporariamente, em elementos acidentais, transitórios e meramente simbólicos — circuncisão, abstenção de alimentos, guarda do sábado (*HE* I.4.8). Este é o conceito de "cristão" elaborado por Eusébio, permeante na *HE.*

O exemplo de Abraão e de sua confiança fundante encerram essa etapa do argumento de Eusébio: "[...] aquela religião, a primeira, a mais antiga e mais venerável de todas [...] é a mesma que recentemente foi anunciada a todos os povos pelos ensinamentos de Cristo" (*HE* I.4.10)[78]. Com isso, o bispo de Cesareia põe a comunidade dos cristãos em destaque em sua narrativa: é o que ele chama de "igreja" (*ekklesia*). Essa entidade possui unidade e outros atributos que se expressam em metáforas, como edifício e corpo, conforme será discutido no capítulo terceiro.

[78] Um paradigma de retomada ou "renascimento" parece acompanhar a reflexão cristã histórica. Levando-se em conta as proporções e as diferenças conceituais, com diversas novas camadas temporais interpostas, um paradigma semelhante e bem conhecido marca o período das Reformas Religiosas na Europa do século XVI e XVII.

2.2.2 Os novos líderes da religião: dos apóstolos aos bispos

No quinto capítulo do primeiro livro da *HE*, o bispo de Cesareia se propõe a dar início à "jornada" (*ὁδοιπορία*, *HE* I.5.1), — à narrativa — de fato, tratando todos os capítulos precedentes como "preâmbulo" (*προκατασκευή*, *HE* I.5.1). Ele faz a transição em seu texto por meio de uma invocação ao Pai e ao Filho "[...] como nossa ajuda e nosso colaborador na verdade da exposição" (HE I.5.1). Em tal "jornada", contudo, o tema da sucessão permanece, introduzindo novas figuras — os apóstolos.

Eusébio inicia elaborando um resumo do conteúdo harmonizado dos evangelhos com referências adicionais, partindo temporalmente do ano 42 do reinado de Augusto. Uma outra linha ou estrato de fundo, passa a ser desenvolvida e explicitada diacronicamente — sendo já anunciada no primeiro capítulo do primeiro livro como parte do propósito geral da obra: "[...] consignar as sucessões dos santos apóstolos e os tempos transcorridos [...]" (*HE* I.1.1). Tal sucessão é apresentada por Eusébio como uma continuidade relativamente visível no governo episcopal das igrejas em principais cidades imperiais, ligando o ofício episcopal contemporâneo ao trabalho apostólico. Ele foca em Alexandria — sua matriz teológica —, Antioquia, Roma e Jerusalém.

A figura representativa do bispo emerge como um elemento central no discurso de unidade promovido por Eusébio de Cesareia. Essa unidade é pensada não apenas em termos religiosos, mas como um reflexo da coesão política e social desejada pelo Império Romano na Antiguidade Tardia. Em um período marcado pelo fim de guerras internas e pela busca por estabilidade após crises econômicas e disputas dinásticas, o cristianismo foi cada vez mais utilizado como elemento unificador. Essas guerras incluíram a crise do terceiro século, a fragmentação do Império e os conflitos associados à tetrarquia. Eusébio encontra-se inserido em um contexto de restauração promovida pelo governo constantiniano, que buscava consolidar a ordem e incorporar a Igreja Cristã como um alicerce do poder imperial.

No contexto da *História Eclesiástica*, Eusébio posiciona os bispos como mediadores entre o divino e o terreno dentro da Igreja, refletindo uma hierarquia inspirada na própria ordem cosmológica. Essa hierarquia apoia-se nos desenvolvimentos conceituais do monepiscopado, sistematizados por Inácio de Antioquia no início do século II, como argumentado por Piza (2016). Eusébio aprofunda e amplia essa visão ao associar os bispos à figura de Cristo (Hollerich,

1999, p. 179). Sua obra reitera que a sucessão apostólica dos bispos nas principais cidades do Império — como Roma, Antioquia e Alexandria — atesta a conexão e integralidade do projeto da Igreja Universal.

A centralidade da figura episcopal está diretamente relacionada à formação de uma autoridade legitimada não apenas por carisma ou tradição, mas também por um componente pragmático (Figuinha, 2009). Essa tripla estrutura de autoridade — espiritual, ascética e pragmática (Piza, 2016, p. 19) — ecoa na concepção eusebiana da hierarquia eclesiástica, que visa não apenas organizar a comunidade cristã, mas integrá-la ao projeto cosmológico e político maior, que inclui a Igreja ao lado ou o Império Romano.

Eusébio articula essa hierarquia com o conceito de "espaços sagrados", conforme seu *Panegírico* da Basílica de Tiro. A basílica não é apenas um edifício físico, mas também um microcosmo da ordem universal, espelhando a cosmologia que une céu e terra. Assim, o bispo, enquanto figura central no espaço eclesiástico, torna-se um ponto de convergência entre a autoridade divina e a organização terrena.

Apesar da centralidade da sucessão dos bispos na *HE,* os objetivos anunciados de Eusébio se mostram ainda mais abrangentes, conforme o bispo de Cesareia expande (*HE* I.1.1-2):

> É meu propósito consignar [...] quantos, quais e quando, absorvidos pelo erro e levando ao extremo suas fantasias, proclamaram publicamente a si mesmos introdutores de um mal-chamado saber e devastaram sem piedade, como lobos cruéis , o rebanho de Cristo; e mais, inclusive as desventuras que se abateram sobre toda a nação judia depois que concluíram sua conspiração contra nosso Salvador, assim como também o número, o caráter e o tempo dos ataques dos pagãos contra a divina doutrina, e a grandeza de quantos por ela, segundo a ocasião, enfrentaram o combate em sangrenta tortura; também os martírios de nosso próprio tempo e a proteção benévola e propícia de nosso Salvador.

Os temas que ocupam o restante da *HE,* além da sucessão episcopal, são a dissidência — que o bispo compreende no termo heresia —, a perseguição e o martírio.

2.3 OS SENTIDOS DA DESTRUIÇÃO NA IGREJA: DISSIDÊNCIA, DIVISÃO E PERSEGUIÇÃO NA *HE*

Os espaços e as redes da dissidência (Rosa, 2019), do martírio e da perseguição, os múltiplos e distintos movimentos e expressões religiosas — assim como o próprio conceito eusebiano de religião, ortodoxia e heresia no contexto das disputas teológicas — são relacionados para demonstrar a forte interação com conceitos espaciais que mobilizou a produção de textos como a *HE* de Eusébio. Os processos ligados à supressão de grupos cristãos — as práticas de banimento, trabalho forçado e execução pública — serão abordados como parte de um campo interconectado no qual circulam pessoas, textos e narrativas em torno do martírio. Os aspectos materiais e econômicos relacionados aos processos de perseguição são referenciados em conexão com os espaços sociais e atividades urbanas (Caldas, 2013).

2.3.1 Os aspectos da dissidência: dissensões e a polifonia na *HE*

O termo “heresia”, utilizado aqui — como um conceito êmico, interno e veiculado pela fonte —, reflete a perspectiva de Eusébio de Cesareia sobre os dissidentes com base nos critérios de sua posição episcopal, da tradição teológica que o integrava e das comunidades que representava. Contudo, nesta pesquisa, o termo será empregado em um sentido neutro e equivalente ao termo mais analítico “dissidência”. A relevância do aspecto dissidente para os fins desta pesquisa reside no seu papel geral, juntamente com as divisões e conflitos das comunidades cristãs e suas lideranças (consideradas na seção seguinte), dentro de uma narrativa sobre “queda” e “destruição”. Portanto, os aspectos mais aprofundados de cada movimento ou discurso dissidente considerado por Eusébio serão tratados de modo tangencial e contextual, com ênfase em sua função narrativa na *HE.*

Como observa Néri de Barros Almeida, ao prefaciar a obra de Matheus Coutinho Figuinha sobre Santo Agostinho, “é bem verdade que a heresia é nomeada pelos grupos que foram bem-sucedidos na preservação de seus próprios pontos de vista [...]” (Figuinha, 2009, p. 9). Nesse contexto, é relevante também a observação de Figuinha, inspirada por Giovanni A. Cecconi, de que “[...] a adoção dos rótulos

convencionais não indica, necessariamente, uma tomada de partido" (Figuinha, 2009, p. 15).

A relativa distinção entre ortodoxia e heresia no período tardo-antigo pré-niceno revela-se fluida e ambígua na medida em que os debates teológicos ocorrem. Este cenário, é claro, desafia uma categorização rígida a partir de uma perspectiva que se pretende histórica ou sociológica. Tal ambiguidade parece inerente e, frequentemente, não resolvida no próprio contexto de disputa e conflito dogmático. O próprio Eusébio, por exemplo, foi acusado de heresia em meio à controvérsia ariana, devido à sua cristologia particular. Assim, nesta pesquisa, o uso do termo "heresia" não implica uma qualificação teológica engajada, mas remete ao ponto de vista do autor da fonte ou de outras fontes consideradas[79].

A reflexão de Roger Chartier (2009) sobre cristianização e descristianização na França revolucionária, ainda que deslocada de nosso recorte de análise, é estruturante e instrutiva. Chartier argumenta, por um lado, que determinar a essência do Cristianismo "[...] não é tarefa do historiador [...]", mas que, por outro lado, é possível utilizar termos como cristianização e descristianização […]" para designar mudanças em atitudes e comportamento dentro de um modo de ensino particular determinado historicamente e culturalmente, interpretando e vivenciando a religião dos Evangelhos, cuja característica mais proeminente era, sem dúvida, sua prática quase unânime" (Chartier, 2009, p. 149). É claro que a suposta uniformidade ou unanimidade do catolicismo francês do século XVIII não corresponde ao cenário das diversidades cristãs da antiguidade tardia, em diversos níveis. Contudo, em determinadas regiões, um determinado grau de consenso em determinados aspectos da doutrina e prática torna-se gradualmente mais projetado e esperado, ao menos do clero. Uma evidência desse interesse por uniformidade é a própria controvérsia e o subsequente Concílio de Nicéia.

Portanto, o exemplo de Chartier, tomado da história moderna, ilumina a complexidade teológica do cenário tardo-antigo, caracterizado por uma pluralidade de perspectivas teológicas com diferentes graus de adesão regional e cultural. Tal pluralidade, ainda que enquadrada por um conceito valorizado de ortodoxia, também exibia margens de tolerância e de experimentação em relação ao que poderia ser

[79] Além disso, busca-se evitar o debate teológico sobre a coerência, crença e fé de personagens históricos em análise, como no caso de Constantino I.

considerado divergente. Conforme observa Figuinha (2009), ao discutir a ascensão do episcopado monárquico:

> Como destacou Carlos Galvão Sobrinho, a partir do século III, as novas funções sociais e econômicas acumuladas e, ao mesmo tempo, os poderes espirituais concentrados pelos prelados só poderiam ser legitimados pela ortodoxia de suas opiniões doutrinais. Quando um bispo era acusado de heresia, seus poderes espirituais eram questionados e, consequentemente, sua posição era desafiada. Os bispos, contudo, por causa de um crescente sentimento de corporação entre eles e para evitar que uma Igreja sempre marcada pelo risco de perseguição pudesse se enfraquecer ainda mais, adotavam quase sempre um tom conciliatório com relação às divergências teológicas. A resposta aos desentendimentos doutrinais alterou-se a partir da controvérsia ariana, no início do século IV. A polarização substituiu a antiga ênfase na concórdia, principalmente por causa do compromisso dos bispos com suas opiniões teológicas, da intensa participação popular e da interferência dos imperadores (Figuinha, 2009, p. 17-18).

Essas considerações destacam a necessidade de compreender as categorias de ortodoxia e heresia dentro dos limites da análise histórica, reconhecendo as restrições impostas pelo tempo e pela perspectiva acadêmica e histórica contemporânea. Assim, as atribuições e conceituações adotadas nesta pesquisa são delineadas pela operação histórica, sem pretensões de julgar a essência teológica dos fenômenos estudados.

A *HE* de Eusébio nos oferece possibilidades de compreensão de contextos materiais, de perspectivas e projeções sobre sociedade, trabalho e modos de vida nos mundos do cristianismo mediterrânico oriental tardo-antigo, especificamente palestiniano. O conceito de heresia, divergência ou dissidência dentro da *HE* de Eusébio é considerado em um plano discursivo e debatido a partir de citações e vozes que são veiculadas na fonte, conforme será observado.

Um dos debates, que alimenta o interesse em Eusébio como fonte requisitada para a história religiosa da antiguidade tardia no Mediterrâneo Oriental, perpassa sua metodologia historiográfica. Enquanto muito pode ser dito sobre aspectos de continuidade com a historiografia helenística anterior e com a teologia origenista, também muito têm se enfatizado sobre suas mudanças e originalidade (Momigliano, 2004; Burgess, 1997). Segundo Tommaso Interi (2022, p. 13):

> Pelo menos no que diz respeito a Eusébio, conceber seu esforço exegético não como uma mera repetição servil das posições de Orígenes, nem como um desejo de negá-las completamente, mas sim como uma recuperação dialética das metodologias testadas e comprovadas do predecessor, a fim de responder tanto à sua própria sensibilidade quanto às novas demandas,

> servirá para esclarecer a natureza de sua contribuição original à tradição alexandrina e à interpretação cristã da Bíblia.

Uma das novidades que a historiografia eusebiana parece mobilizar é colocada por Justin Otto Barber (2015) como “metodologia de citação polifônica” (inspirada na dicotomia “monologização” e “polifonia” de Bakhtin), na prática traduzindo-se em uma “[...] narrativa que transcende o ponto de vista de qualquer indivíduo e disponibiliza ao leitor múltiplas testemunhas, incluindo o narrador.” (Barber, 2015, p. 2). Esse aspecto característico da *HE* de Eusébio torna-se um recurso útil ao estudo histórico de múltiplos discursos. Isso explica a continuidade da presença de Eusébio em obras historiográficas das últimas décadas ou mesmo séculos, pois sua obra forma um *índex*, embora não totalmente isento de seleção, de citações e fontes — muitas das quais, consideradas perdidas[80], passaram por diversos processos de uso e recepção. Como dito, não se pode ignorar, por outro lado, o trabalho de edição e seleção de Eusébio, que, embora dê voz, por exemplo, mesmo a seus detratores e a discursos divergentes, ainda assim, integra as amostras de tais vozes em sua narrativa direcionada.

Para concluir este panorama da representação eusebiana do elemento dissidente, convém o exercício breve em um ponto de contato com a prática neo-historicista de observar atentamente as vozes silenciadas (Kelley, 1996). Enquanto podemos conferir um *modus operandi* em Eusébio que permite o contraditório por meio da citação polifônica, não se deve desconsiderar que sua narrativa opera com um controle de citação e escolhas que conferem uma óbvia e declarada visibilidade desigual aos dissidentes e apóstatas. Conforme o próprio bispo (*HE* VIII.2.2-3):

> [...] não é tarefa nossa descrever as tristes calamidades que estes por fim passaram, pois tampouco é nosso deixar memória de suas mútuas dissensões e de suas loucuras de antes da perseguição, pelo que decidimos também não contar sobre eles mais do que aquilo que nos permita justificar o juízo de Deus.

Diferindo de outros momentos na *HE,* no *Panegírico* de Tiro (*HE* X.4), Eusébio não tematiza ou abre a discussão para a apostasia e possíveis dissensões internas

---

[80] Como o próprio Eusébio escreve no prólogo da *HE*, era o primeiro a “[...] enfrentar um caminho deserto e sem pistas.” (*HE* I.1.3). Havia, porém indícios, o que o bispo de Cesareia se refere por “narrativas parciais” (*HE* I.1.3). Estas não lhe são desprezíveis, antes são fontes das quais seleciona o que julga melhor e compõe seu esboço histórico (*HE* I.1.4). O bispo deixa clara sua atitude seletiva, como quem escolhe algumas flores de um campo (*HE* I.1.4), e ao longo de sua obra, inclui numerosas citações de fontes textuais de camadas temporais diversas, a “citação polifônica”.

de seu momento, mas produz um esmaecimento e uma representação vaga como fraquezas curadas (*HE* X.4.35-36) ou impurezas purificadas (*HE* X.4.60-61), enquanto transfere a oposição para o campo externo, com tiranos e demônios (*HE* X.4.14-16, 28), para então consolidar uma narrativa de unidade cósmico-eclesial. Após o *Panegírico* de Tiro, Eusébio reproduz algumas cartas imperiais (*HE* X.5) que reconhecem a existência de divisões, mas como matéria conciliar e não controvérsia — sem um desenvolvimento narrativo simétrico das divergências.

Assim, a postura de Eusébio não nega controvérsias, embora, em seu cenário da "Grande Paz", estas sejam distribuídas e absorvidas genericamente por meio do registro das preocupações e atuação imperial e conciliar mobilizadas para assegurar unidade.

Tais dados indicam não apenas a projeção de Eusébio e seu ideal eclesiástico de unidade, mas também o trabalho ativo do autor na tentativa de consolidação da Igreja dentro do novo contexto político e social. Eusébio parece alinhar sua narrativa às necessidades da coesão imperial, associando a unidade eclesiástica ao princípio da ordem universal do cosmos e à desejada estabilidade do Império restaurado por Constantino e Licínio. Segundo Caprino (2011), é importante ressaltar que:

> A *História Eclesiástica* de Eusébio é um sintoma explícito do perfil de interação e diálogo entre elementos diversos - cristianismo, paganismo, religião hebraica, etc. - e sua relação mútua com o poder político [...] Entre os vários objetivos que Eusébio de Cesareia teria para escrever uma história eclesiástica imerso em um ambiente de diálogos e tensões entre 'cristianismos' e 'paganismos', além das próprias dissensões internas ao cristianismo, uma de altíssima relevância é, a nosso ver, a busca por legitimidade dessa crença não apenas como uma religião, em meio a várias outras, mas à sua afirmação como religião triunfante. [...] No contexto de desestruturação político-institucional do cenário romano [...] acreditamos ser um elemento essencial a busca por *unidade*, tanto política quanto religiosa. Essa preocupação é um dos principais aspectos que move a escrita da *História Eclesiástica* por Eusébio de Cesareia. (Caprino, 2011, p. 237-238)

No caso de Eusébio, o passado problemático de divisão e perseguição é narrado como prelúdio para a glória presente e futura da Igreja que deve ofuscar qualquer conflito, legitimando tanto o momento atual quanto a perspectiva escatológica de restauração final. Mas também, enquanto experiência de divisão, apostasia, perseguição, privação e violência, é um contexto indesejável e sua superação definitiva torna-se urgente para os que, como Eusébio, chegaram à segurança de um novo contexto oportuno de aceitação social do cristianismo. Este se

constitui no horizonte de expectativa de Eusébio, que é moldado pela tensão entre passado e futuro, entre a experiência e as projeções.

2.3.2 Eusébio como conciliador e elemento de autocrítica eclesiástica

Podemos considerar que a necessidade política de coesão social no Império após a Crise do Século III (c. 235–284 d.C.) e durante a Tetrarquia e transição constantiniana deixou sua marca estrutural expressa em Eusébio. O mesmo é compartilhado pelo próprio Constantino, que assume um vasto império mediterrânico. A unidade das comunidades e dos agentes políticos — como tornaram-se os bispos em alguns locais — é agora de primeira importância e um objetivo comum para a igreja e para o império.

Apesar das lacunas, o aspecto comunitário do cristianismo desde o séc. I tem sido explorado em diversos estudos atuais. O crescimento do movimento nos três ou quatro primeiros séculos, apesar das divisões internas e seu aspecto "silencioso", é uma questão importante. O que diz Greg Woolf (2012, p. 332) levanta um problema histórico: “Até o início do século III, os cristãos foram talvez um grupo um tanto introvertido, ainda que crescente”.

Neste sentido, se torna ainda mais enigmático como o cenário vitorioso após Constantino — que Eusébio exalta ou projeta — se fez, já que “[...] evidência comparativa sugere que a quase erradicação do cristianismo não era um objetivo irrealista” (Woolf, 2012, p. 334). As perseguições e a violência no Império Romano tardo-antigo, enquanto atinge entre outros ou se direciona especialmente aos cristãos, ainda que possam tomar contornos e descrições hiperbólicas e hagiográficas criativas em Eusébio, marcou a memória cristã tardo-antiga em diversas regiões. Robert Markus (1990) aponta para a formação de um “abismo geracional” na Grande Perseguição, sobretudo na Palestina, abismo que Eusébio procura aterrar com sua historiografia teológica — a narrativa eusebiana em torno da sucessão, ecumenicidade e martirologia.

Não obstante, já é possível notar que, na virada constantiniana, a busca por unidade no Império coincide com a busca por unidade, integração e restabelecimento na *Ekklesia*. É importante não perder de vista o “[...] horizonte ecumênico da história eusebiana” (Momigliano, 2004, p. 203). A “História Eclesiástica” dá pistas de uma busca — ou manutenção — de conexões, por exemplo, com o Oriente — na narrativa

da conversão precoce de Abgaro, rei de Edessa (Livro I, capítulo 13), naquele momento, território sassânida.[81] Os posicionamentos conciliatórios e intermediários do bispo de Cesareia nas discussões teológicas demonstram preocupação com tal integração e universalidade.

Em Eusébio de Cesareia, a formulação de um pensamento cristão de unidade em torno dos espaços simbólicos, em uma representação cristã dos *topoi,* é esperada. Não devemos tomar por resolvidos os problemas que Eusébio identifica — seja por suas palavras ou por seu silêncio —, problemas como as dissidências ou fissuras internas das comunidades cristãs e as disputas por espaços e debates polêmicos com o judaísmo e os paganismos. Não há uma cristianização homogênea e estável — mesmo que seja isso que Eusébio deseje e projete em seus textos. Em breve, a controvérsia de Nicéia abalaria a rede cristã do Mediterrâneo.

Paul Veyne (2010, n. p.) defende que Constantino e seus primeiros sucessores:

> [...] só cuidavam de unificar sob uma mesma crença uma população já unificada no patriotismo e na fidelidade a seus príncipes. Não sentiam esses imperadores nenhuma necessidade de dotar de uma ideologia altamente minoritária um império que já tinha ideologia.

Estabelecida a nova ordem política de Constantino no Império, fica possível interpretar que a relativa tolerância do imperador com o elemento pagão (Stark, 2006, p. 190), ainda fortemente presente no Império, parece ser parte de uma atitude mais ampla, encontrada, de forma surpreendentemente análoga, em comunidades cristãs urbanas — o mundo do qual Eusébio participa. A presença de motivos da arte pagã em cidades com numerosas e reconhecidas comunidades cristãs relativiza a atitude de algum processo uniforme, absoluto e violento de “cristianização” completa ou de expurgo dos elementos de origem não-cristã. Pode-se atestar, neste sentido, uma continuidade do paganismo em cidades como Antioquia, Cesareia, Tiro, etc. Permanece um contexto diverso e cosmopolita.

Um exemplo disso, já explorado em estudos históricos, é o dos mosaicos de Antioquia, mostrando que mesmo próximo do fim do séc. IV, “[...] o evergetismo urbano não apenas encontra-se ativo, como também permanece afinado com os princípios culturais greco-romanos [...]” (Da Silva, 2013, p. 79). Cristãos permanecem

[81] Piza (2019, p; 172) faz notar sobre Eusébio, que neste tema específico: “[...] seu próprio conteúdo faz quase natural e sem percalços uma conexão entre a Síria mesopotâmica e a Palestina”.

integrados ao contexto cultural, ainda que possuam atitudes diversificadas de relação com tal contexto. O que podemos também conferir, neste sentido, é uma provável atitude de dessacralização da arte pagã, por parte de alguns cristãos, o que permitiria sua conservação e apreciação (Caseau-Chevallier, 2001, p. 35). Isso é aplicável às estruturas monumentais das poleis e mesmo a elementos específicos do modus vivendi greco-romano — neste sentido, é bastante conhecido o conteúdo da famosa "Carta a Diogneto" onde os cristãos são mencionados em interação e participação com diversos aspectos culturais comuns, ao mesmo tempo em que destoam em outros.

2.3.3 As perseguições como destruição do corpo e do edifício

De forma panorâmica, a narrativa de Eusébio começa com a perseguição local sob o rei da Judéia, Herodes Agripa I (*HE* II.10), depois sob Nero (64 d.C.), considerada a primeira perseguição após o incêndio de Roma, que resultou na execução de muitos cristãos, incluindo, tradicionalmente, os apóstolos Pedro e Paulo (*HE* II.25). Sob Domiciano (*HE* III.27), Eusébio relata uma extensão de perseguições, narrando como afetaram também cristãos das elites romanas. Seguem-se as perseguições do século II e início do século III, com destaque para os mártires Policarpo de Esmirna e Justino Mártir. No século III, as ações de perseguição sob Décio (249–251) são destacadas por Eusébio (*HE* VI.39–40). Valeriano (253–260) é surpreendentemente descrito por Eusébio, citando o conteúdo de uma carta de Dionísio para Hermamon, como simpático aos cristãos, no início:

> [...] era favorável e benevolente para com os homens de Deus, porque nenhum outro imperador, nem mesmo aqueles que se diz que foram abertamente cristãos, teve uma disposição tão favorável e acolhedora. No começo recebia-os com uma familiaridade e uma amizade manifestas, e toda sua casa estava cheia de homens piedosos e era uma igreja de Deus (*HE* VII.10.3)

Contudo, instigado por um sacerdote "pagão", Macriano — nome cujo significado, "distante", Eusébio insere em um jogo de palavras no contraste como o "universal" (*καθόλου*) —, Valeriano passou a perseguir os cristãos direcionando suas ações contra o clero e a elite cristã urbana. As descrições de Eusébio, citando literalmente Dionísio, tomam o tom das narrativas de guerra, expondo a perseguição não como uma derrota definitiva, mas como um combate dos santos contra os

demônios e os homens a eles associados que se deslocam do ordenamento cosmológico universal[82]:

> Em consequência, Macriano ofereceu-lhes bons sacrifícios de ação de graças pelo império que esperava. Ele, que no princípio havia estado à frente das contas universais do imperador, não teve um só pensamento razoável nem universal, mas caiu sob a maldição do profeta que diz: Ai dos que profetizam segundo seu próprio coração e não vêem o universal! E não compreendeu a providência universal nem temeu o juízo do que está antes de tudo, através de tudo e sobretudo, pelo que converteu-se em inimigo da Igreja universal, tornou-se alheio e desterrou a si mesmo da misericórdia de Deus, e fugiu para muito longe de sua própria salvação, mostrando nisto a verdade de seu próprio nome. (*HE* VII.10.5-6)

Após narrar o hiato da "Pequena Paz da Igreja", Eusébio introduz o reinado de Diocleciano e a "Grande Perseguição de Diocleciano" (c. 303 d.C.–313 d.C.), a mais extensa, representativa e sistemática das perseguições na narrativa, incluindo a destruição de igrejas, queima de Escrituras e prisões em massa; Eusébio testemunhou pessoalmente os eventos na Palestina e registrou os martírios detalhadamente — desenvolvendo uma obra paralela e expandida dedicada aos Mártires da Palestina. Maximino Daia continuou as perseguições no Oriente até sua derrota em 313, mesmo após o fim formal da Grande Perseguição no Ocidente.

Eusébio aponta que a perseguição via-se não apenas na violência física contra os corpos dos cristãos, mas contra seus edifícios de culto e propriedades. Segundo a fonte:

> Tudo isto se cumpriu, efetivamente, em nossos dias, quando com nossos próprios olhos vimos os oratórios inteiramente arrasados, desde o telhado até os fundamentos, e as divinas e sagradas Escrituras entregues ao fogo nas praças públicas, e os pastores das igrejas ocultando-se aqui e ali vergonhosamente, ou presos indecorosamente e escarnecidos pelos inimigos quando, segundo outro oráculo profético, lançou o desprezo sobre os príncipes e os faz andar errantes por onde não há caminho. [...]. Era este o ano dezenove do império de Diocleciano e o mês de Distro – entre os romanos se diria o de março – quando, estando próxima a festa da Paixão do Salvador, por todas as partes estenderam-se editos imperiais mandando arrasar até o solo as igrejas e fazer desaparecer pelo fogo as Escrituras, e proclamando privados de honras a aqueles que delas desfrutavam e de liberdade aos particulares se permanecessem fiéis em sua profissão de cristianismo. Assim foi o primeiro edito contra nós, mas não muito depois vieram-nos outros editos nos quais se ordenava: primeiro, lançar nas prisões todos os presidentes das igrejas em todo lugar, e depois, forçá-los por todos os meios a sacrificar. (*HE* VIII.2.1,4-5)

[82]A referência bíblica da citação de Dionísio por Eusébio é Ezequiel 13.3, que no texto da LXX consta da seguinte forma: *Τάδε λέγει Κύριος Οὐαὶ τοῖς προφητεύουσιν ἀπὸ καρδίας αὐτῶν, καὶ τὸ καθόλου μὴ βλέπουσιν*. Tal colocação das palavras permite o isolamento de *καθόλου* como um contraste ao que é particular e dissonante dessa "universalidade".

As perseguições envolviam, nas descrições de Eusébio, a degradação da vida e do corpo pela violência envolvendo afogamento e queima, formas de execução que carregam a imaginação e a memória cristã. Entre os processos e métodos mais específicos da perseguição mencionados no oitavo livro da *HE,* encontra-se a condenação às minas. Em uma alternativa para a tortura e execução, a condenação ao trabalho forçado — combinado com a prática da mutilação — aparece na narrativa de Eusébio (*HE,* VIII.12.9-10):

> Porque não convinha, diziam, manchar as cidades com sangue de sua própria gente, nem acusar de crueldade o poder supremo dos príncipes, benévolo e suave para com todos, antes, fazia-se necessário estender a todos o benefício da humana e imperial autoridade e não mais castigar com a pena de morte. Efetivamente, segundo eles, por causa da humanidade dos imperadores, este seu castigo ficava abolido contra nós. Então ordenou-se arrancar os olhos e inutilizar uma das pernas, pois para eles isto era humano e o castigo mais leve aplicado contra nós; em conseqüência, por causa desta humanidade dos ímpios, já não era possível descrever a multidão incalculável de mutilados: uns, aos quais primeiro foi arrancado o olho direito com a espada e logo cauterizado; outros, aos quais haviam inutilizado o pé esquerdo, também por meio de cautérios nas articulações, e os que haviam condenado às minas de cobre de cada província, não tanto por seu serviço quanto para maltratá-los e fazê-los sofrer.

As minas são mencionadas em outras fontes do período sobre outras regiões do Império Romano como forma de punição[83]. Lactâncio[84] faz menção, e utiliza a nomenclatura latina, *metalla*, como legalmente se referenciava a condenação ao trabalho compulsório em minas de extração de metais e pedreiras (MILLAR, 1984). Convém observar, contudo, que estas menções — em especial as de Eusébio – referem-se a um recorte específico e não necessariamente aplicam-se em uma longa duração no Império Romano (De Vito; Lichtenstein, 2015, p. 51).

Investigando os aspectos legais das condenações ao trabalho forçado — concebidas como penas trabalhistas pesadas — no Império Romano, Fergus Millar (1984) categoriza algumas modalidades de acordo com evidências literárias romanas e seus espaços relacionados. O autor faz uma distinção relevante entre escravos

[83]Joan Burdon (2003, p. 81) vê na “servidão penal” uma motivação de controle e punição exemplar. Segundo a autora: “[...] a publicidade da pena poderia funcionar como um elemento dissuasor [...] As terríveis condições nas minas eram bem conhecidas e nenhum esforço foi feito pelo Estado para suprimir esse conhecimento.” Tanto Fergus Millar (1984, p 147) quanto Joan Burdon (2003, p. 82) concordam quanto aos interesses econômicos no emprego do trabalho forçado nas minas serem secundários diante dos efeitos e condições deste tipo de trabalho sobre os condenados.

[84]*De mortibus persecutorum*, c. 316 d.C.

condenados ao trabalho específico e condenados de status livre que são postos em uma situação de trabalho forçado, como é o caso de muitos dos cristãos que Eusébio menciona. Uma das modalidades de trabalho força abordadas por Millar é o *oppus publicum* (serviço público), a atuação em obras urbanas — como a construção de estradas —, no entanto, essa modalidade a partir do uso da mão de obra condenada encontra-se em poucas fontes (Millar, 1984, p. 136). Além do serviço público, havia também os trabalhos em moinhos e estabelecimentos de manufatura diversos.

As fontes cristãs, contudo, indicam mais frequentemente o caso da *damnati ad metalla*, a condenação às minas e pedreiras, a que Eusébio se refere no trecho anteriormente citado. Conforme podemos caracterizar a partir de Eusébio, a intencionalidade da *metalla* envolvia primariamente a degradação corporal pelo trabalho forçado, não estando totalmente alienadas da tortura e da execução, envolvendo também exílio. Conforme descreve Mark Gustafson (1994, p. 422):

> Os condenados, que por vezes são mencionados nas fontes, incluíam bispos, presbíteros, diáconos e numerosos confessores (homens, mulheres e crianças), muitos dos quais foram espancados, torturados, mutilados de várias maneiras e mortos.

Na perspectiva de Millar, nas fontes "[...] a noção de que o trabalho dos condenados pode funcionar como um substituto para oferta decrescente de trabalho escravo não desempenha absolutamente nenhum papel" (1984, p. 145). Ele adiciona o fato de que o maior setor da economia romana — agrícola — de acordo com a descrição das fontes, não permite pensar que outro tipo de mão de obra tenha substituído ou eclipsado a massiva força escravizada existente. Sendo assim, Millar (1984, p. 146–47) conclui:

> [...] Neste contexto, o trabalho era visto e utilizado como uma forma de violência contra o corpo, que era intimamente comparável à flagelação, à cruz ou à exposição às feras. [...] As funções econômicas de tais penas privativas de liberdade não eram desprovidas de importância [...] mesmo assim, deveriam ser vistas como secundárias.

Uma das minas mencionadas por Eusébio (*HE* VIII.13.5) localizada na Arábia Nabateia (hoje, Jordânia) foi, possivelmente, um dos maiores centros de extração de cobre do Oriente Romano, produzindo uma média de 6,25 a 17,5 toneladas ao ano (Friedman, 2013, p. 308). Embora Eusébio mencione a mina de Feno (também conhecida como Fenã ou Feinã, atual *Khirbat Faynan*) na *HE,* detalhes

complementares sobre a prática das mutilações corporais e descrições das comunidades formadas no local são fornecidos na obra *Sobre os mártires da Palestina* (=*MP*) (HIRT, 2010, p. 333). David J. Mattingly (2011) sugere que essas mutilações poderiam explicar-se como limitação das possibilidades de resistência e fuga diante de um aumento inesperado no fluxo de condenados enviados para as minas ao longo das perseguições (Mattingly, 2011 p. 189). Isso reforça a manutenção da violência corporal com efeitos permanentes como uma figura do aspecto da destruição na narrativa eusebiana, o que aproxima a destruição dos corpos com a destruição dos edifícios e, consequentemente, o intercâmbio das próprias metáforas do corpo e do edifício.

O relato de Eusébio em *MP* menciona eventos que se deram por volta de 311 d.C., envolvendo a execução das lideranças cristãs na mina que se mantinham ativas no serviço religioso com as comunidades cristãs formadas no local. Segundo a pesquisa documental e arqueológica de Mattingly (De Vito; Lichtenstein, 2015, p. 71), a mina de Feno funcionava com mão de obra mista, havia uma parte de trabalhadores assalariados e especializados para o serviço da metalurgia e outra parte de condenados que prestavam os serviços braçais mais perigosos e extenuantes. Por conta deste padrão misto de funcionamento, demandava-se uma estrutura para a supervisão dos trabalhadores compulsórios — guarnições militares e feitores —; essa organização religiosa clandestina nas minas indica, por sua vez, a insuficiência ou despreparo das feitorias diante dos grupos crescentes de condenados cristãos enviados do Egito e da Palestina durante a perseguição.

A intenção de impor o sofrimento, a sobrecarga do sistema de vigilância juntamente com a organização de comunidades resistentes ativas explicaria as medidas de mutilação que serão tomadas (Mattingly, 2011, p. 191). A relativa fragilidade e escassez de fontes e detalhes para lidar com a história do trabalho forçado de condenados cristãos nessas minas de modo mais abrangente, indicam, como mencionam Miriam Groen-Vallinga e Laurens E. Tacoma, a “[...] integração do trabalho dos condenados no mercado de trabalho global e a sua suposta marginalidade [...]” (In: De Vito; Lichtenstein, 2015, p. 7). Além dos fatores humanos de perseguição e repressão, a atividade mineradora antiga é conhecida por seus efeitos poluentes e contaminantes, que, segundo atestado e exposto por Mattingly (211, p. 199), incidiam diretamente na expectativa de vida e fragilidade física da população de trabalhadores locais.

A imagem dos espaços das minas como exílio não deixa de transparecer o caráter geral das minas como espaços que se projetam para o interior da terra, relacionando-se à imagem dos abismos, do mar e do submundo ou inferno[85], em uma oposição ao celeste e à altitude das montanhas que se elevam e orientam-se para o alto, segundo a idéia da "montanha cósmica" presente no Antigo Oriente Próximo (Morales, 2012). Podemos sugerir que Eusébio liga narrativamente esses espaços catabáticos com as referências à violência, pois evocam o movimento arquetípico da descida e da queda, característico tanto da execução do corpo, representado em seu tombamento, quanto da destruição de um edifício posto em ruínas, em oposição à vitalidade do que é vertical. Assim, a vida e a ascensão se figuram nas colunas, estátuas, edifícios intactos, especialmente os templos (Cook, 2023) e corpos dispostos em pé. Representações do ordenamento e da hierarquia cosmológica orientada para o alto, anabáticas, enquanto uma perturbação violenta e diabólica[86] sobre tal ordenamento impõe um movimento de queda, de horizontalidade e decadência, majoritariamente representados pelo abismo e as profundezas do mar, símbolo caótico veiculado pelas cosmologias do Antigo Oriente Próximo.[87]

2.4 VITÓRIAS E TEMPOS DE PAZ: OS SENTIDOS DA RESTAURAÇÃO

Dois momentos de paz podem ser demarcados na *HE,* no que ficou consagrado como a "pequena paz da Igreja" e a "paz maior". Segundo Henri Ireneé-Marrou (1985), a expressão "Pequena Paz" é de W. Pater e se adequa ao terceiro século, que nos descreve Marrou (1963, s/p):

> Podemos, portanto, com razão falar de uma primeira paz da Igreja, da paz menor da Igreja, graças à qual o cristianismo pôde desenvolver livremente a sua ação missionária e realizar grandes progressos tanto na superfície como em profundidade: expansão geográfica, implantação sociológica.

A "pequena paz" (descrita nos livros I ao VII), a "grande perseguição" e a restauração de uma "paz maior" (do livro VIII ao X) se expressam na escrita de

[85]João Crisóstomo (c. 347–407 d.C.) conecta algumas destas imagens em um sermão: "Mas em que lugar, rogo, será? Em algum ponto, ao menos como penso, bastante fora dos limites deste mundo. Pois, assim como as prisões e as minas ficam a grande distância das residências reais, assim também o inferno estará em algum lugar fora deste mundo. Não busquemos, então, saber onde é, mas como podemos escapar dele." (Crisóstomo, 1889)

[86] No sentido empregado por Byung-Chun Han (2017).

[87] Por tal relação simbólica, o movimento da apostasia mencionado por Eusébio, também é comparado ao naufrágio marítimo.

Eusébio em uma retórica dos espaços — pois a luta pelo fim da perseguição e a inclusão da piedade cristã na normalidade da vida no Império Romano traduz-se materialmente em lutas por espaços. A partir da organização narrativa de Eusébio em *HE,* podemos extrair uma periodização qualificada que alterna paz e perseguição. A chamada "pequena paz da Igreja" corresponde a um período de florescimento no final do século III, sob o governo de Galieno (253 d.C.–269 d.C.), conforme relatado no livro VII e retomado no prólogo do livro VIII. Há um contraste com o subsequente declínio da "Grande Perseguição" (303 d.C.–311/313 d.C.), e com a introdução da "Grande Paz" que corresponde à "virada constantiniana".

Ao assumir o poder após seu pai, Valeriano, Galieno governa por um período que Eusébio descreve como uma relativa pacificação nas perseguições — embora martírios particulares continuassem. Conforme o bispo de Cesareia:

> Mas não muito depois, enquanto Valeriano sofria sua escravidão entre os bárbaros, começou a reinar sozinho seu filho, e governou com a maior sensatez. Imediatamente pôs fim por meio de editos à perseguição contra nós, e ordenou por uma resolução aos que presidiam a palavra que livremente exercessem suas funções costumeiras [...] (*HE* VII.13.1)
> [...] e o poder imperial, como se tivesse deposto sua vetustez e estivesse novamente purificado de sua anterior maldade, floresce agora com maior vigor e é visto e ouvido muito mais longe e vai penetrando por todas as partes (*HE* VII.23.3)

No livro seguinte (*HE* VIII), Eusébio retoma o período da "Pequena Paz", descrevendo com seu enlevo costumeiro a situação da igreja durante a paz e o retorno das perseguições:

> É uma tarefa gigantesca explicar como merecido quais e quão grandes foram, antes da perseguição de nosso tempo, a glória e a liberdade de que gozou entre todos os homens, gregos e bárbaros, a doutrina da piedade para com o Deus de todas as coisas, anunciada ao mundo por meio de Cristo. Ainda assim, prova disso poderia ser a acolhida dos soberanos para com os nossos, a quem inclusive entregavam o governo das províncias, dispensando-os da angústia de ter que sacrificar, pela muita amizade que reservavam a nossa doutrina. Que necessidade há de falar dos que estavam nos palácios imperiais e dos supremos magistrados? Estes consentiam que seus familiares - esposas, filhos e criados - agissem abertamente, com toda liberdade, com sua palavra e sua conduta, no referente à doutrina divina, quase permitindo-lhes inclusive gloriar-se da liberdade de sua fé. [...] Era visível também de que favor todos os procuradores e governadores julgavam dignos os dirigentes de cada igreja! (*HE* VIII.1.1-5)

No fim do sétimo livro, antes de adentrar a "Grande Perseguição", e no oitavo livro, dedicado aos mártires, Eusébio descreve alguns episódios que evocam imagens espaciais significativas desse relativo período de paz. Enfatizando os cristãos de

elites, Eusébio conta o martírio de um militar da elite, Marino, e em seguida introduz Astirio, um senador cristão, responsável pelo sepultamento de Marino.

Eusébio menciona então um episódio envolvendo Astirio em Cesareia de Felipe, ou Paneas, ou, ainda, Banias. Uma cidade helenística da Síria-Palestina, onde nasce um dos afluentes do rio Jordão. Trata-se de um espaço saturado de símbolos, representações e memórias de longa duração. A região do Hermon está como provável pano de fundo dos relatos neotestamentários da transfiguração, da identificação messiânica de Jesus (Mt 16.18-19), da cura de um menino possuído e da mulher do fluxo de sangue.

O culto de Pã em Banias encontra paralelos com seu original importado da Grécia, em Atenas, onde, na Acrópole, o deus possuía também uma caverna e nichos com estátuas nas falésias. Havia também uma comunidade judaica ativa na cidade, que no período das revoltas permaneceu leal a Roma. Inclusive, a região e a própria cidade recebem diversas menções no judaísmo apocalíptico — o livro de Enoque menciona com precisão geográfica — e talmúdico. Entre essas referências, a própria fonte nascente da caverna de Pã é apropriada pelos judeus como um território sagrado, parecendo ignorar a presença pagã (Wilson, 2004, p. 75–76). Percebe-se que Banias se trata de um espaço de fronteiras, disputas e negociações.

Eusébio reacende o tom de “guerra espiritual”, mesmo nos tempos da relativa paz com o império, e conta que:

> [...] nas fontes que ali surgem, ao pé da montanha chamada Paneion, e das quais nasce o Jordão, em certo dia de festa uma vítima imolada é ali lançada, e esta, por obra do demônio, torna-se invisível de modo prodigioso. O fato é uma maravilha famosa para os que se acham presentes. Pois bem, uma vez Astirio assistia o evento, e contemplando a multidão afetada pelo fato, compadeceu-se de seu erro, e levantando os olhos ao céu suplicou por Cristo ao Deus que está sobre todas as coisas para que confundisse o demônio enganador do povo e que o fizesse deixar de enganar os homens. E conta-se que assim que orou deste modo, a vítima começou a nadar nas fontes e desta maneira cessou para eles o prodígio, e daí em diante não se deu nenhum milagre em torno daquele lugar. (*HE* VII.17)

Aproveitando-se da referência à cidade de Banias, Eusébio então introduz a narrativa neotestamentária da mulher hemorrágica, que teria vivido em tal cidade no passado e que deixara um monumento em homenagem a Cristo. Em uma breve análise do trecho grego de Eusébio é perceptível seu tom cético. Ele apenas registra o que é crido e falado a respeito das estátuas. Contudo, Eusébio não deixa de registrar a narrativa que conecta a representação com a mulher hemorrágica dos evangelhos.

Conforme Ine Jacobs (2020, p. 802): “[...] ele suspeita que tais identificações existem para ficar e, portanto, sente que é seu dever difundir a história [...]”.

Eusébio inicia com a informação comum de que em Banias ficava a residência (*οἶκον*) da mulher hemorrágica (*αἱμορροοῦσαν*), a mesma que encontrou em Jesus o salvador (*σωτῆρος*) de seus sofrimentos (*πάθος*). Ele continua descrevendo que sobre pedras altas na frente do portão da casa há uma estátua feminina em bronze (*γυναικὸς ἐκτύπωμα χάλκεον*) ajoelhada e com as mãos estendidas em uma atitude descrita por Eusébio como suplicante (*ἱκετευούσῃ*). Somente depois de descrever a estátua feminina, Eusébio parte para a descrição da outra estátua associada: um homem em pé, vestido com manto, com mãos estendidas.

A referência ao espaço doméstico (*οἶκος*) aponta para a produção simbólica, reconectando a trajetória da mulher hemorrágica com sua vida privada, seu contexto familiar, econômico e urbano. O monumento associado aos portões da casa, contudo, apresenta voz e testemunho público. Tal descrição naturalmente conectaria a mulher hemorrágica, dentre aqueles agrupamentos de mulheres cristãs representadas na obra de Eusébio, com o grupo das “matronas”. O interesse e a necessidade de completar a identidade dessa mulher lhe dão o nome de Berenice ou Verônica — onde a simbologia do sangue reaparece na hagiografia, na produção da efígie de Jesus rumo à crucificação — posteriormente registrado em “Atos de Pilatos”, texto apócrifo do séc. IV d.C.

As estátuas de Banias descritas por Eusébio possuem camadas de significado que se alteram com a atribuição de nova identidade. Wilson (2004) expõe uma série de motivos que comprovam a ressignificação, a começar pelo ceticismo na linguagem do próprio Eusébio. Já que as evidências sugerem que a estátua originalmente não representava Jesus, diferentes propostas foram feitas sobre sua identificação original. Wilson faz uma boa aposta em Adriano, o imperador que suprimiu a revolta de Bar Kochba (132–135 d.C.) e a mulher como representação provincial, tal como aparece na numismática do período.[88]

[88]Esta forma de representação das províncias personificadas em figuras femininas fazia parte da propaganda imperial do período de Adriano. Embora o contexto histórico de supressão de revolta locais e a posição submissa e suplicante da província representada possa sugerir uma mensagem de dominação a ser problematizada, o sentido da figura pende para uma comunicação comemorativa de parceria, favorecimento imperial e gratidão provincial.

Este episódio que aparentemente se insere ao acaso é oportuno, pois Eusébio mantém seu discurso focado em pessoas de distinção social enquanto cristãos atuantes e modeladores da sociedade e dos espaços. Eusébio não deixa de aludir à "preparação para o evangelho", identificando predisposições pagãs para o cristianismo:

> Dizem que esta estátua reproduzia a imagem de Jesus. Conservava-se até nossos dias, como comprovamos nós mesmos de passagem por aquela cidade. E não é estranho que tenham feito isto os pagãos de outro tempo que receberam algum benefício de nosso Salvador, quando perguntamos por que se conservam pintadas em quadros as imagens de seus apóstolos Paulo e Pedro, e inclusive do próprio Cristo, coisa natural, pois os antigos tinham por costume honrá-los deste modo, simplesmente, como salvadores, segundo o uso pagão vigente entre eles. (*HE* VII.18.3-4)

Eusébio continua evocando imagens de presença cristã na região — considerando aqui Cesareia e a Palestina como um todo — após narrar o episódio de Paneas, em poucas palavras, menciona um trono (*θρόνος*):

> O trono de Tiago, primeiro que recebeu do Salvador e dos apóstolos o episcopado da igreja de Jerusalém e ao qual os livros divinos chamam inclusive de irmão de Cristo, foi preservado até hoje. Os irmãos do lugar vêm rodeando-o de cuidados por sucessivas gerações e claramente mostram a todos que veneração têm os antigos e continuam tendo os de hoje para com os santos varões, por serem amados de Deus. Basta já disto. (*HE* VII.19)

Tais referências de Eusébio se apresentam oportunas como demarcações de memória monumental cristã nesse período de relativa paz e sinalizam a continuidade das comunidades, seus símbolos e sua conquista do espaço. Tal descrição se complementa no sétimo livro, quando Eusébio descreve o estado anterior à "Grande Perseguição", que contou com a edificação de igrejas e espaços de culto:

> E quem poderia descrever aquelas concentrações de milhares de homens e aquelas multidões das reuniões em cada cidade, igual às célebres concorrências aos oratórios? Por esta causa precisamente, já não contentes de modo algum com os antigos edifícios, levantaram desde as fundações igrejas de grande amplidão por todas as cidades. (*HE* VII.1.5)

2.4.1 A "Paz Maior" (prólogo do décimo livro)

O gênero *Panegírico* da fonte em questão é considerado uma expressão da tradição que construía uma "[...] imagem sagrada do imperador de uma forma exclusivamente cristã — uma exposição da teologia política cristã, da qual Eusébio é

um dos precursores" (Marvilla; Silva, 2005, p. 1). A obra eusebiana é vista em retrospectiva e posta no contexto da formação da *basileia* — "[...] a realeza sagrada helenístico-cristã que se perpetuará em Bizâncio após a desagregação do Império Romano do Ocidente" (Marvilla; Silva, 2006, p. 385). Segundo os autores, esta *basileia* encontra precedentes discursivos em Melitão de Sardes (?- c. 180 d.C.).

O tema do poder torna-se central e Eusébio é posto entre duas interpretações. Ou atuava no exercício da influência e até mesmo da manipulação política, ou via-se pressionado e, de certa forma, manipulado (Marvilla; Silva, 2006, p. 391). Para resolver o impasse, os autores consideram que, historicamente, "[...] é muito difícil admitir-se uma ou outra posição" (Marvilla; Silva, 2006, p. 391).

Essa perspectiva expressa por Gilvan Ventura da Silva e Miguel Marvilla (2005) é estimada ao longo da atual pesquisa, pois as avaliações ambíguas de Eusébio não são fruto recente de uma retórica "secularista" contra um discurso "eclesiástico" ou "clerical"; há raízes mais complexas do que esta suposta dicotomia. As recepções de Eusébio exibem diversidade e contraposições mesmo dentro do espaço teológico cristão, e aí continuam em debates contemporâneos. Será difícil esperar que impasses como este sejam sanados aqui ou em qualquer outro lugar. A História parece simplesmente nos impor limites de compreensão, lacunas nas fontes e limitações psicológicas, ao menos por hora. Sendo assim, a tensão existente na recepção e ambiguidade de nosso enigmático bispo palestiniano será mantida ao longo de toda esta pesquisa, aproveitando tal multiplicidade de discursos para testar e extrair o que estiver ao alcance do estudo das espacialidades.

3 O *PANEGÍRICO* DA BASÍLICA DE TIRO (*HE* X.4): CONTEXTO, MATERIALIDADE E ESTRUTURA SIMBÓLICO-COSMOLÓGICA DO ESPAÇO CRISTÃO EM EUSÉBIO DE CESAREIA

> *"É pelo espaço, é no espaço que encontramos os belos fósseis de uma duração concretizados em longos estágios. [...] Mais urgente que a determinação das datas é, para o conhecimento da intimidade, a localização nos espaços de nossa intimidade."*
>
> (Gaston Bachelard)

Este capítulo examina como Eusébio constrói uma narrativa do "espaço cristão" a partir de um estudo de caso: o *Panegírico* sobre a construção de igrejas, dirigido a Paulino na Basílica de Tiro (*HE* X.4), texto em que a tríade "origem, destruição, restauração" converte memória de martírio e expectativas de projeção em um percurso sinestésico e em uma figuração teológica do cosmos. A análise organiza-se em três eixos: (i) materialidade urbana, desenvolvida na subseção 3.1, "Espaço concreto e identidade cristã"; (ii) retórica litúrgico-simbólica, tratada na subseção 3.2, "A basílica de Tiro entre materialidade e simbologia"; e (iii) hierarquia cosmológica, examinada na subseção 3.3, "Do edifício ao corpo: o esquema origem–destruição–restauração e a hierarquia cosmo-sacramental no *Panegírico* de Eusébio". Quais elementos concretos e simbólicos sustentam essa construção de sentido? Esta é a questão que orienta a escrita deste capítulo.

Do ponto de vista metodológico, a religião é considerada em sua prática espaço-temporal, isto é, enquanto um modo de comunicação com habitação e "sacralização" de lugares pelo rito ou pela "performance" com tudo que eles mobilizam — memória, sentidos e símbolos (Rüpke, 2020, p. 48). A hipótese de que a espacialidade concreta informa e modula a produção literária eusebiana é considerada (DeVore, 2013, p. 21) em diálogo com a proposta de que há um efeito "universalizante" nas descrições não explícitas em termos locais e pouco topográficas de Eusébio, projetando um discurso muito mais amplo para comunidades diversas de leitores (Maier; Waldner, 2020).

O capítulo segue o seguinte movimento: em primeiro lugar, o terreno concreto da escrita de Eusébio de Cesareia é caracterizado nas dinâmicas socioeconômicas da Palestina tardo-antiga. Segue-se o estudo de caso propriamente dito, com a

análise do *Panegírico* (*HE* X.4), tomando-o como uma representação em microescala do movimento narrativo espacializado da *HE.* O problema arqueológico é discutido com reconstruções textuais do espaço concreto que servem de suporte heurístico para uma leitura indiciária (Meneses, 1998, p. 79). No último movimento, o esquema narrativo estruturante proposto por Maier e Waldner (2020) é demonstrado em níveis espaciais correlatos que operam dentro de uma cosmologia hierarquizada. Para guiar a leitura, algumas tabelas são apresentadas para concentrar os diferentes níveis e vocábulos espaciais simbólicos dispersos no extenso texto do *Panegírico*.

3.1 ESPAÇO CONCRETO E IDENTIDADE CRISTÃ

Os estudos recentes de John DeVore (2013) lançam luz sobre aspectos ainda pouco explorados na obra de Eusébio, incluindo as dinâmicas comunitárias e a espacialidade urbana que conecta o contexto material e a obra literária do bispo. Embora não seja a única perspectiva desta pesquisa, o conceito de “religião urbana”, elaborado por Rüpke (2020, p. 6), apresenta contribuições ao considerarmos um espaço religioso inserido em um espaço urbano circundante. A maior contribuição desse estudo está na reflexão da “religião como prática espacial”, e, se pudermos adicionar algo, “espaço-temporal” (Rüpke, 2020, p. 6). DeVore (2013), discutindo o uso da comunicação religiosa por Eusébio, neste ímpeto ativo, prático e espaço-temporal, nos fornece uma grande contribuição de base teórica e de caráter exploratório, um ponto de partida para a reflexão:

> Os estudos dos primeiros escritores cristãos em geral e de Eusébio em particular raramente controlam o ambiente material de Eusébio. No entanto, as condições materiais e espaciais de Eusébio podem contribuir muito para explicar a sua obra literária. [...] Afirmo que a história de Eusébio está profundamente enraizada nas circunstâncias materiais em que ele viveu. [...] Como a maioria dos autores antigos, Eusébio não produziu em massa nem distribuiu comercialmente a sua História, mas distribuiu-a aos bispos de outras cidades, que por sua vez a utilizariam para instruir os seus próprios amigos. Ele estava, portanto, tentando remodelar o que Brian Stock chamou de “comunidades textuais”, onde líderes em diferentes lugares organizariam indivíduos com pensamentos semelhantes em torno de práticas (DEVORE, 2013, p. 21)

Também Barnes, há mais tempo, enquanto descreve a trajetória de Orígenes e contextualiza a vida e obra de Eusébio, faz referências importantes aos espaços e à paisagem — que abrigam e modulam as expressões textuais do bispo palestiniano:

> Eusébio viveu e escreveu numa região onde a religião cristã já tinha raízes profundas e firmes. Além disso, durante os seus anos de formação, os imperadores romanos e os seus funcionários não só toleraram a profissão aberta do cristianismo, mas trataram a igreja cristã como uma organização cujos direitos e privilégios poderiam receber sanção e protecção legais sob a sua administração. Eusébio atingiu a meia-idade antes de uma séria perseguição ameaçar novamente a Igreja, e ele era um homem de mais de sessenta anos antes de se tornar súdito de um imperador cristão. Esses fatos são fundamentais para a compreensão de seu desenvolvimento intelectual. Ele não compôs as suas principais obras sob a influência de Constantino, nem foi principalmente um apologista que escreveu para defender a fé cristã num momento de perigo. À medida que Eusébio se tornava adulto, o triunfo pacífico do Cristianismo parecia já assegurado: Eusébio começou como estudioso, tornou-se historiador e voltou-se para a apologética apenas sob a pressão das circunstâncias. Todas as suas obras, mesmo aquelas que escreveu no final de sua longa vida, refletem atitudes formadas em Cesareia quando ele era jovem e aluno de Pânfilo. As três características dominantes do seu pensamento são uma ênfase contínua na Bíblia, uma estrutura intelectual que deriva de Orígenes e a celebração do sucesso do Cristianismo no mundo romano. (Barnes, 1981, p. 104-105)

Isso se conecta e se evidencia também na consolidação posterior da Palestina em uma “Terra Santa” cristã, — o destino dos peregrinos e o espaço da edificação de igrejas consagradas nos locais bíblicos — processo no qual Eusébio teve participação fundamental. Maier e Waldner (2020) nos diz que:

> “[...] Eusébio antecipou estas tendências na forma escrita e narrativa. Isto vale não apenas para os Mártires da Palestina, mas também para o seu *Onomastikon* que reúne, entre outras entradas, listas alfabéticas de nomes de lugares referentes à Bíblia. Desta forma, ele transformou a paisagem e a topografia helenizada e judaica da Palestina em uma paisagem cristã. (Maier; Waldner, 2020, p. 181)

A narrativa espaço-temporal de Eusébio, segundo a interpretação de Waldner, está voltada para a formatação de uma identidade cristã ampla, “supraespacial” e “supratemporal” — em certo sentido, global. Tudo isso a partir de elementos locais e concretos projetados como metanarrativa.

Com cautela para evitar um mero determinismo espacial, consideremos o pensamento de Eusébio inserido, ainda que não seja automaticamente determinado, em seu mundo concreto. Já refletimos que a totalidade ordenada, para Eusébio, se manifesta na forma do Sagrado. Tal elaboração, do cálamo de um teólogo, parece, à primeira vista, escapar ao escopo das ciências humanas, mas, conforme observa Usarski (2007, p. 190):

> Embora os conceitos geoteológicos sejam de “natureza” diferente da de propostas e conclusões comprometidas com as normas científicas modernas, seria precoce desvalorizá-los como inúteis ou irrelevantes para a pesquisa no âmbito da geografia da religião. [...] simbolizações são ligadas a fenômenos

> reais, seja no sentido de que: a) os últimos servem como inspirações para as primeiras; ou, b) que os últimos representam artefatos feitos conforme o material imaginário fornecido pelas primeiras.

Se adotarmos a mediação proposta por Usarski (2007), podemos observar tanto a inspiração que os espaços concretos oferecem à expressão do simbólico quanto à materialização do simbolizado em artefatos e arranjos espaciais.

Eusébio relaciona o conteúdo histórico e geográfico com a teologia constantemente, intercalando seu discurso por diferentes ordenamentos. O pano de fundo que sustenta a reflexão teológica de Eusébio, relacionada a espaços concretos, é uma forma de eclesiologia urbana, o senso de comunidade e a integração urbana do cristianismo, que se formava ao longo das décadas e séculos de movimentos cristãos pelo Mediterrâneo, feita na experiência histórica.

O relato de um espaço físico de culto monumental e simbólico talvez não fosse concebível no contexto formativo neotestamentário ou imediato do primeiro ou segundo século, sendo, na verdade, gradualmente desenvolvido em contextos anteriores às perseguições. Podemos identificar um movimento oscilatório na experiência de comunidades cristãs que, individualmente e em comunidade, já havia passado por fases de tolerância e de repressão, com momentos de acesso à propriedade imobiliária e espaços de culto e momentos de restrição.

Essa dinâmica certamente incidiu nas expectativas das comunidades cristãs e nos fornece um contexto para o relato determinado, amplificado e culminante de Eusébio, subsequente ao longo e contínuo processo de busca por espaços e inserção social dos cristãos. A Basílica é a representação concreta e material dessa vitória cristã, que não poderia passar despercebida na experiência dos seus contemporâneos. O bispo deseja tal vitória, esperando que seja duradoura para a igreja. Essa representação conceitual das inúmeras comunidades que vinham batalhando ao longo dos séculos e construindo memórias, mesmo que traumáticas — seu “espaço de experiência”. Eusébio não poupa palavras e fornece conceitos elaborados ou assimilados para narrar sua versão do processo que se dá, conectando-se a tipologias proféticas, arquétipos escatológicos e conceitos geoteológicos — seu “horizonte de expectativa” (KOSELLECK, 2013).

3.1.1 Os mapas do bispo: a globalidade concreta

Embora a linguagem de Eusébio expresse, em um primeiro nível, o intangível nas imagens genéricas e pouco detalhadas em termos de espacialidades concretas, as implicações de seus argumentos e os estudos que cruzam a materialidade de seu tempo demonstram um potencial de contextualização do bispo e de sua obra no

espaço social, geográfico e histórico do Mediterrâneo antigo e de seus processos de micro-globalização.

Para exemplificar, conforme exposto em dado momento, na obra de Miguel Marvilla sobre Constantino, o tema dos espaços aflora ao se apresentar o cristianismo em uma duração mais longa, formando-se sobre a camada helenística precedente e aproveitando, ou assimilando, canais existentes das tradições retóricas para o estabelecimento de suas conexões pelo Mediterrâneo (Marvilla, 2007, p. 73-74):

> Quando o cristianismo surgiu, foi recebido em um mundo helenizado: a língua grega era falada e lida pelas classes educadas em toda parte, dentro das fronteiras do Império Romano. A civilização, a cultura e as instituições gregas transformavam e conformavam o pensamento e os espaços, tanto públicos quanto privados [...] A Igreja, portanto, ao emergir no espaço aberto, confrontou-se com um mundo educado e era esse mundo que estava para conquistar.
> [...] os cristãos modelaram na organização civil sua tentacular organização eclesiástica, completando-a durante a reforma diocleciana, quando então os bispos metropolitanos passaram a assumir em definitivo sua precedência sobre os demais, a exemplo do que ocorria entre as metrópoles em que viviam os *vicarii* imperiais e as outras cidades da diocese. As comunidades cristãs já haviam então desenvolvido um férreo espírito corporativo e sua organização mostrava-se tão firmemente interligada quanto flexível. Flexível porque, embora cada congregação fosse governada com absoluta autoridade por um bispo perpétuo, a escolha desse bispo passava por um processo bastante complexo, que combinava a aprovação do clero e do laicato da cidade com a "concordância dos bispos vizinhos, um dos quais, pelo menos, tinha de conceder ao candidato sua bênção carismática"; e firmemente interligada porque as congregações das várias cidades mantinham-se em contato quase imediato, através de correspondência freqüente, o que as levou gradualmente a discutir suas diferenças de doutrina e disciplina em conferências de bispos [...].

Este pano de fundo no qual inserem-se Eusébio e Constantino pede uma elaboração do tema das espacialidades e da globalidade antiga, em especial no interior e entre as comunidades mencionadas.[89] O contexto de globalidade, se considerado, deve nos direcionar para uma busca por expressões da consciência de globalidade na obra do bispo de Cesareia, uma que possa ser mapeada e que expresse sua perspectiva sobre os espaços concretos, interpretada no diálogo com sua teologia ou seu discurso religioso.

Um exemplo que sustenta uma contextualização de Eusébio é o uso da etnicidade na obra do bispo. Precedido pela análise de Barnes, tal tema foi revisitado

[89] Infelizmente, Miguel Marvilla não pôde continuar a desenvolver seu trabalho com Eusébio, mas sua contribuição conjunta com o professor Gilvan Ventura da Silva nos permitiu pensar em novas possibilidades.

mais recentemente por Aaron Johnson (2006) na *Preparatio Evangelica* (=*PE*). Johnson (2006, p. 199) faz uma observação pertinente:

> [...] “Religião” e “etnia” são muitas vezes vistas como categorias facilmente separáveis, uma suposição que pode levar-nos a interpretar mal as percepções antigas de tais coisas, onde “as práticas religiosas eram uma característica definidora de uma etnia”. Aconselha-se cautela: “Não deveríamos ser muito insistentes em separar ‘religião’ de ‘etnia’ na antiguidade, quando os antigos tinham uma concepção muito mais orgânica destas questões do que nós.”

O discurso religioso de Eusébio, a partir desta observação, ganha uma nova dimensão ou interpretação, concreta e histórica. A complexidade do tema da etnicidade em Eusébio fica então exposta, como expresso na PE, o que podemos, por contiguidade, inferir para a *HE.* O universalismo entra em cena novamente. Segundo Johnson (2006), o discurso eusebiano apela para o ingresso de todos os homens na “Igreja das Nações”, onde os valores imperativos são a racionalidade, a piedade e o “modo de vida filosófico”. Esse ingresso dá-se pela conversão e inclui colocar-se na posição de apóstata em relação às tradições ancestrais que se distinguem da igreja, exemplificadas e descritas por Eusébio a partir de relatos etnográficos antigos disponíveis na tradição literária helênica e que frequentemente atribuem-se genericamente aos “bárbaros”, como hábitos descritos por abjetos e “contra a natureza”. Tal estrutura, de identificação negativa dos chamados “hábitos bárbaros” será reproduzida por Eusébio, ao mesmo tempo em que os próprios “gregos” não serão poupados do apelo do bispo, pois o poder de aplicação dos valores mencionados é considerado uma prerrogativa exclusiva da Igreja (Johnson, 2006, p. 213-217), que supera e não se identifica perfeitamente com o “helenismo”. Devemos considerar, neste ponto, que Eusébio vê a igreja em debate contíguo com as tradições politeístas de expressão no Império Romano.

Esse exemplo demonstra que o autor e sua obra estão inseridos, por conta de seu tempo e espaço, em uma “rede de conectividade” (Piza, 2019, p. 178), que envolve relações étnicas, políticas, de classe e, obviamente, religiosas, além de outras categorias do interesse das ciências humanas. Além disso, é possível distinguir uma rede de “coesão de longa distância” do cristianismo, entre outras redes diversas de coesão de longa distância — nem sempre limitadas ao Mediterrâneo.

Esse aspecto aponta para o tom universalista da narrativa de Eusébio e fornece evidência para a proposta de Maier e Waldner (2020) de que suas descrições

abstratas contribuem para a possibilidade de aplicação do seu discurso em regiões diversas. Ainda assim, devemos considerar a marca local de Eusébio, tão profunda em seu texto, especialmente em sua elaboração teológica, herdeira de Orígenes e Alexandria, com traços de apropriação crítica.

"Universalizante" e "agregativo" (Johnson, 2006, p. 216) são os adjetivos que representam a dinâmica constante da *HE.* Um exemplo da materialidade desses aspectos gerais de universalismo é o mapeamento das referências geográficas da obra de Eusébio, que oferecem um retrato da conexão que o bispo representa ou projeta sobre regiões, comunidades e bispos geograficamente e culturalmente distantes — até mesmo, pouco conhecidos ou nunca visitados por Eusébio.

Eusébio demonstra conhecimento e consciência relativos quanto aos limites do ordenamento político-social do Império Romano; demonstra consciência do extrapolamento das missões cristãs desse ordenamento, em termos espaciais e culturais — ainda que suas referências sejam escassas. Ainda assim, tais referências constituem, portanto, uma oportunidade de se mapear e documentar uma consciência de globalidade do mundo tardo-antigo, ainda que suas obras não tenham sido escritas com tal propósito e interesse supostamente contemporâneo.

Atualmente, poderíamos esperar que o interesse genérico por um mapeamento — no sentido cartográfico — estivesse delimitado aos interesses contemporâneos na espacialidade e no estudo da consciência de globalidade em Eusébio. Contudo, este tópico — ou outros semelhantes — já interessava cartógrafos desde pelo menos o século XVIII.

No ano de 1712, em Londres, foi publicada uma primeira edição da *Geographia classica* [...], do cartógrafo Herman Moll, uma obra que incluía mapas elaborados por referências geográficas encontradas na literatura greco-romana antiga. "Um mapa dos lugares mencionados na História Eclesiástica de Eusébio" pode ser encontrado na coletânea que ganhou diversas edições até 1747 (Mccorkle, 2009, p. 126). Esse mapa de Moll foi resultado de leitura e levantamentos cuidadosos de referências às cidades e regiões mencionadas na fonte. Trata-se, então, de uma representação visual do escopo geográfico da narrativa de Eusébio produzida após 14 séculos da primeira edição da *HE.*

Dois anos após a publicação do mapa eusebiano de Moll, o cartógrafo holandês Adriaan Reelant publicou um trabalho sobre a Palestina que contava com fontes de Eusébio — utilizando-se do *Onomasticon*. Seu paradigmático mapa, límpido e

intencionalmente seletivo, segundo Zur Shalev em *The History of Cartography,* refletia o pensamento iluminista combinado com uma "[...] abordagem protestante, que procurou uma autêntica paisagem antiga atrás de tradições espúrias" (In: Edney; Pedley, 2020, p. 1231). Os interesses compartimentados sobre a obra de Eusébio reavivam-se e constituem esse quadro amplo e complexo de recepção que mencionamos, mesmo que movimentando-se por motivações e metodologias profundamente distintas, muitas vezes representando um interesse muito pontual e isolado nas referências espaciais e geográficas do bispo. O interesse mais dedicado às visões espaciais de Eusébio formou-se — ainda que de uma forma distinta e talvez mais dinâmica, em relação ao interesse pontual dos cartógrafos do século XVIII — com a "virada espacial" e a perspectiva global da história do século XX.

As explorações de Eusébio, a partir de pressupostos e conceitos dessa perspectiva global e de outras correlatas, podem ser observadas como exemplo nos avanços e recuos interpretativos de Della Torre. Revisitando a própria pesquisa em torno das fontes eusebianas, desenvolvida em monografia e dissertação, Della Torre faz uma autocrítica e comenta que, em trabalhos anteriores, enfatizara os fatores de "contato, circulação e integração" em Eusébio. Com um novo olhar, propõe uma atitude mais equilibrada quanto aos fatores de conectividade e a "matização" cuidadosa do conceito de circulação quando aplicado à história pré-moderna. Seu argumento, contudo, esclarece as tendências da historiografia que enfatizaram o "localismo", por um lado, e provocaram respostas altamente "integrativas", como a sua primeira percepção, em sua dissertação de mestrado, por outro. Ao longo de uma conferência de Della Torre (2021)[90], exemplos tardo-antigos e medievais são apresentados para demonstrar limites e nuances das perspectivas de integração e circulação.

Ainda que Della Torre proponha uma revisão, o exercício inicial de destacar tais dinâmicas é pertinente ao interesse desta pesquisa e dos estudos eusebianos como um todo, levando em consideração que Eusébio recebeu, ainda, outras leituras e

[90] Conferência "Circulação de Pessoas, Materiais e Ideias" da IV Jornadas de Estudos Medievais da Unicamp, realizada em 11 de ago. de 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=0Q22z-UrUa4>. Segundo o que Della Torre (2021) apresenta em seu *slide* "O eixo analítico das 'Histórias Conectadas' é sempre temático e se distingue da abordagem mais tradicional de 'História Global' pela exigência de que as sociedades estudadas possuam vínculos históricos concretos, documentáveis e duradouros" (min. 14:37), sua referência principal neste ponto é BELICH, James et al. (Ed.). The prospect of global history. Oxford University Press, 2016.

perspectivas acadêmicas, a partir dos movimentos historiográficos diversos que enfatizam conexões, circulação e processos de integração, depositários da "virada espacial". A advertência de Della Torre centra-se na crítica à elevação dos processos globais em medidas que as fontes não suportam, do que poderiam resultar distorções ou extrapolações estranhas ao contexto histórico e documental disponível. Tais excessos são possíveis em qualquer direção e, ainda assim, são relevantes no processo da pesquisa acadêmica, que frequentemente recoloca seus objetos a partir de correções dinâmicas.

3.1.2 Dinâmica socioeconômica da Palestina tardo-antiga

Considerar a localidade imediata do bispo é um procedimento que, neste ponto, torna-se mais do que apenas uma contextualização. Tal operação confirma o escopo global da fonte Eusebiana, já que interage com uma espacialidade local inserta na dinâmica global do Mediterrâneo Antigo.

A Palestina tardo-antiga — onde Eusébio viveu e a partir da qual desenvolve sua obra e trabalho episcopal — é o eixo regional que nos interessa. Sendo uma região de fronteiras móveis e ocupação que se estende na longa duração, experimentou crescimento populacional, expansão de assentamentos e prosperidade a partir do século II, mantendo-se, depois disso, tanto nos centros urbanos como no campo (Bar, 2004, p. 75).

A despeito da chamada "crise do século III d.C.", uma noção já questionada na historiografia contemporânea (Antiqueira, 2015), a Palestina torna-se próspera (DeVore, 2013, p. 173) e áreas antes áridas ("zonas de fronteira") passam a ser cultivadas gradualmente, em um processo de expansão colonizadora. No caso palestiniano, esse crescimento é recorrentemente relacionado ao interesse de grupos cristãos por lugares sagrados, contudo, Doron Bar (2004, p. 83), a partir de evidência arqueológica, demonstra crescimento paralelo em algumas outras regiões e províncias "não-sagradas", indicando assim um movimento mais amplo de estabilidade no sistema econômico e político no Mediterrâneo Oriental (Machado, 2015, p. 88).[91]

[91] Conforme também sugere Bar (2003, p. 405), o processo que poderíamos chamar de cristianização na Palestina, atinge as regiões rurais de forma limitada e tardia em face da permanência marcante dos paganismos palestinos até por volta do séculos V ou VI d.C.

Dá-se um tipo de “êxodo rural” palestiniano, que previu mobilidade social e relativa prosperidade, talvez estimulado por reformas do governo de Diocleciano (284 d.C.–305 d.C.) e, ainda assim, basicamente espontâneas (Bar, 2004, p. 86). O período situado entre a revolta judaica de Bar Kokhba (132 d.C–135 d.C.) e as revoltas samaritanas (484 d.C.–572 d.C.) – que poderíamos tomar como um segmento de periodização local, relevante para os fins desta pesquisa – é então descrito como relativamente pacífico para a região. Conforme menciona Bar (2004, p. 87), “[...] a Antiguidade Tardia foi de fato um período único e sem paralelo de estabilidade na história da Palestina”. Essa paisagem local e relativamente estável em termos sociais corresponde ao intervalo da vida de Eusébio Panfílio, e a experiência do contexto econômico próspero é ainda mais ressaltada por sua instalação urbana em *Caesarea Maritima*, capital provincial que refletia todo esse processo.

Se pensarmos nos termos da oscilação entre “paz” e “perseguição” que Eusébio expõe, podemos inferir que os grupos cristãos da região, em especial os da elite urbana, já haviam experimentado as boas condições materiais que caracterizavam a normalidade da região. Esse aspecto de vivência urbana e sua relação com a obra eusebiana foi explorado por John DeVore (2013, p. 143) em sua tese, segundo o qual, Eusébio:

> [...] estava profundamente consciente dos edifícios, monumentos e eventos públicos facilitadores na cidade romana e apreciava os benefícios materiais que as instituições políticas romanas garantiam. Ele queria que a igreja cristã participasse como parceira na vida cívica romana que ele experimentou. [...] o ambiente urbano específico em que Eusébio passou a maior parte de sua vida moldou sua visão da sociedade romana.

Os edifícios públicos, amenidades e dinâmicas ativas da vida urbana também faziam parte do mundo dos cristãos urbanos na região, como de Eusébio, e, ao menos nos intervalos entre as perseguições – de origem externa, advindas do ordenamento Imperial –, tal dinâmica teria permitido a experiência de uma participação cristã nos contextos e nas redes urbanas regionais, reforçando a luta apologética pelo espaço.

Busca-se avaliar a narrativa da *HE* nestes termos, como uma representação triunfal, projetada e entusiástica que se deve, ao menos em parte, à trajetória local de Eusébio enquanto sujeito histórico. Essa trajetória local, contudo, se conecta à uma rede interativa que lhe permite articular narrativas e referências de uma microglobalização mediterrânica. Seus conhecimentos a partir de fontes textuais disponíveis e reunidas na biblioteca de Cesareia, sua participação cívica e urbana,

suas relações com a elite intelectual religiosa e política da época, em Cesareia, na Palestina, Síria e Egito, assim como a experiência compartilhada da perseguição, combinam-se em um relato como o da *HE* — que neste ponto, toma um aspecto quase que biográfico.

As referências de Eusébio às imagens urbanas refletem não apenas a mimese textual dos temas literários com os quais ele teve contato, mas também o diálogo com práticas e valores sociais do Oriente Romano urbano. Para Eusébio, a igreja era um elemento importante para o império, assim como o império o era para a igreja, e ambos compartilhavam uma mesma paisagem. Conforme Caprino,

> Evidente está que o cristianismo, na obra de Eusébio de Cesareia, participou ativamente na formatação do caráter do poder imperial centrado na figura constantiniana. Da mesma forma, percebemos a "ascensão" desta crença ao ser vinculada à política institucional romana. O que não devemos negligenciar é a complexidade intelecto-cultural do espaço romano, em contato constante com ideias e tradições provenientes de outras espacialidades. Além disso, há a diversidade cultural e intelectual em Cesareia: cidade muito importante já que se constituía em uma das regiões produtoras de ideias que chegou a atingir a sede do governo imperial romano. (Caprino, 2017, p. 111)

Demonstra-se assim a integração e a confluência de espaços — materiais e metafóricos — distintos na retórica de Eusébio. Neste ponto, podemos separar ou isolar, para fins de análise, os espaços materiais, terrenos e concretos que Eusébio descreve e nos quais está inserido — e que, portanto, compõem seu repertório de imagens e conteúdo para referências simbólicas e metafóricas que se desenvolvem concomitantemente. Podemos expandir para além do contexto imediato da fonte, além da Basílica do décimo livro, de Tiro, de Cesareia e mesmo da Palestina. Quais seriam os espaços que compõem a parte material de referência para Eusébio?

Nos termos do Mediterrâneo urbano, cidades e regiões de atuação cristã ganham destaque — como as cidades que sempre voltam a aparecer no argumento eusebiano da sucessão apostólica: Jerusalém, Roma, Alexandria e Antioquia —, espaços de poder e interação social quando a narrativa de expansão e crescimento da *ekklesia* se faz, do mobiliário aos edifícios e espaços sociais, como as escolas catequéticas e bibliotecas. Quando narra a perseguição, surgem prisões, teatros, palácios e minas, assim como o esplendor das igrejas: símbolos privilegiados da "restauração constantiniana", interpretada por Eusébio como um sinal de vitória.

Os mundos urbanos helenísticos, conhecidos de Eusébio por meio das redes locais, em geral palestinianas, sírias e egípcias — com todo o acúmulo histórico —,

entram na narrativa como algo mais do que simples coordenadas geográficas de um fenômeno único do mundo antigo (Osborne; Wallace-Hadrill, 2013, p. 99). São para Eusébio, territórios e ícones do avanço ou retrocesso temporário ou aparente da *ekklesia*, símbolos que sua retórica comunica para leitores que compartilham linguagens e memórias comuns — leitores esses que se inserem nas comunidades urbanas do Oriente Romano (Lyman, 1993, p. 91). As metáforas de Eusébio seriam reconhecidas por qualquer leitor ou ouvinte do eixo Egito–Palestina–Síria.

Partindo da universalização das particularidades de uma rede local palestiniana e de um aglomerado de redes regionais do *Oriens*, Eusébio pensa conceitos espaciais a partir de referenciais concretos e destinados para comunidades textuais que os compartilham. A experiência cristã, com seus textos comuns, ação missionária, trânsito episcopal e fluxo migratório, somando-se às ondas persecutórias — oficiais ou não, regionais ou multirregionais —, fortaleceu os nós da rede urbana, os mais dinâmicos. O que se segue na obra eusebiana é o reflexo das dinâmicas possíveis em um espaço conectado.

Ao aprofundarmo-nos nas ruínas do lar de Eusébio, surpreende como o espaço urbano onde o bispo passou a maior parte de sua vida e estabeleceu a maior parte de suas interações locais, assim como suas dinâmicas locais, regionais e globais, corresponde ao seu pensamento e indica, sem determinismo, como tal mundo moldou suas concepções. Os pilares e ruínas escavados em uma cidade costeira do Mediterrâneo, Cesareia, contam as histórias de um projeto — já cosmopolita — iniciado no século I a.C. O que restou das estruturas compunha, nos tempos do Império Romano, uma paisagem urbana de importância regional. A partir do mar, a Cesareia do séc. III e IV poderia muito bem ser vista como um portal *ad Oriens* romano, e mesmo para além dele, o restante do oriente antigo.

A cidade foi resultado da obra urbanizadora do *basileus* Herodes, construída sobre um antigo assentamento asmoneano que, antes disso, ocupava o lugar de um vilarejo fenício. Esse novo centro administrativo, criado dentro do projeto herodiano de “integração de comunidades” (Schama, 2013, p. 162), tornou-se, a partir do século III d.C., não apenas a maior cidade da Palestina romana, mas também um importante centro intelectual do cristianismo em expansão. Como classificam Robin Osborne e Andrew Wallace-Hadrill (In. Clark, 2013), na variedade das cidades mediterrânicas, observamos Cesareia como uma “[...] cidade da cultura, educação, urbanidade e religião [...]”, entre outras vocações que poderia assumir.

Diz o classicista James Corke-Webste (2019, p. 34) em uma recente obra sobre Eusébio, que Cesareia: “Na memória cristã está associada ao primeiro encontro da fé com os gentios e com Roma”. Tal aspecto confere um status arquetípico para o local. Somado à sua proximidade com o epicentro geográfico do movimento cristão, sabe-se que Cesareia tornou-se também um polo de educação e produção intelectual cristã — na esteira da crescente interação com as tradições filosóficas helenísticas — da região, especialmente a partir do século III d.C.

Esse aspecto nos guia para os espaços representativos do centro urbano em questão. Diversas estruturas poderiam ser analisadas, como espaços de culto, de lazer, o patrimônio imobiliário, etc. — operação bem feita por John DeVore (2015). — Cabe destacar novamente que Cesareia foi lar da icônica e aparentemente extensa biblioteca que Orígenes colecionou e Panfílio organizou (König et al., 2013, p. 3) — o primeiro, migrante de Alexandria, conectando Cesareia com a produção teológica alexandrina – a mesma biblioteca da qual se valerá Eusébio na produção de nossas fontes. Eusébio Panfílio tornou-se bispo da cidade em c. 313 d.C. e sua conexão profunda com este contexto material urbano não pode ser ignorada.

Apesar de não restarem estruturas distintamente cristãs (como igrejas) dos tempos de Eusébio, ou mesmo qualquer estrutura diretamente relacionada e identificável em relação ao bispo (inscrições, residências, monumentos, etc.), consideramos o que DeVore (2013, p. 141) observou em sua pesquisa: “O óbvio apego de Eusébio à cidade faz de Cesareia um contexto essencial para a compreensão do mundo que ele tentou influenciar com suas obras escritas.”

3.1.3 Conexões urbanas e modos de vida

Para compreender como a materialidade urbana interage em Eusébio com o *ethos* cristão e suas formas de vida e hierarquia cosmológica, convém recorrer pontualmente à *Demonstratio Evangelica*, na qual o bispo descreve dois modos de vida oferecidos à Igreja. Essa distinção acrescenta densidade ao modelo proposto neste capítulo ao articular cidade, comunidade e um pensamento em escalas. Um dos modos de vida é pautado na vida comum, o que chamamos hoje de secular ou cívico, admitindo um nível maior de acomodação material. O outro é basicamente ascético e expõe uma possibilidade de contato, transição ou mediação privilegiada, inserto entre

o material ou o mundano e o puramente espiritual. Conforme a *Demonstratio Evangelica* (I.8.1–4):

> [...] Dois modos de vida foram assim dados pela lei de Cristo à Sua Igreja. Um está acima da natureza e além da vida humana comum; não admite casamento, gravidez, propriedade nem a posse de riqueza, mas total e permanentemente separada da vida costumeira comum da humanidade, dedica-se apenas ao serviço de Deus na sua riqueza de amor celestial! [...] Essa é então a forma perfeita da vida cristã. E a outra, mais humilde, mais humana, permite aos homens participar em núpcias puras e gerar filhos, assumir o governo, dar ordens aos soldados que lutam pelo direito; permite-lhes ter mentes voltadas para a agricultura, para o comércio e para outros interesses mais seculares bem como para a religião: e é para eles que são reservados os tempos de retiro e instrução, e os dias para ouvir coisas sagradas. E uma espécie de grau secundário de piedade é atribuído a eles, dando exatamente a ajuda que tais vidas exigem, para que todos os homens, sejam gregos ou bárbaros, tenham sua parte na vinda da salvação e se beneficiem do ensino do Evangelho. (Ferrar, 1920)

James Corke-Webster (2019, p. 148) vê aí uma "[...] elegante dicotomia [...] um movimento retórico brilhante". Eusébio parte de dois "modos de vida" cristãos básicos, um ascético — muito aproximado ao ideal do "modo de vida filosófico", conhecido no mundo helenístico, assim como dos movimentos ascéticos do Judaísmo do Segundo Templo, com uma descrição indicando uma forma de proto-monaquismo — e outro modo de vida comum, que poderíamos, por analogia, chamar de "secular".

À primeira vista, a descrição de Eusébio aponta um caráter especial ou predileção do modo de vida ascético, que mantém os trabalhos religiosos peculiares, e a uma dedicação exclusiva por meio da renúncia, segue-se o modo de vida comum. A sutileza do discurso de Eusébio, contudo, não está apenas na hierarquização evidente, mas sim em, apesar dela, sinalizar a validação de ambos os modos de vida — algo que nem todos os teólogos anteriores e contemporâneos estariam dispostos a fazer. Na contextualização com as demais obras, minuciosamente analisadas por Corke-Webster, o ascetismo em Eusébio recebe uma ênfase comunitária — o que indiretamente orienta tal forma de vida ao espaço urbano —, modificando-se em comparação com modelos precedentes:

> [...] Eusébio encontrou na sua visão do cristianismo um lugar para a atividade ascética tão cara para algumas vertentes do pensamento cristão primitivo, ao mesmo tempo que o despoja do pesado fardo da aplicação universal. [...] Embora seu modelo de dois caminhos lhe permitisse prestar piedade filial às tendências ascéticas de seu antepassado Orígenes, ele também se distanciou firmemente das visões mais extremas deste último. Fazer isso era importante, porque esse ascetismo radical carregava associações de isolacionismo e resistência política inadequadas ao contexto do século IV. Além disso, tais preocupações faziam parte das críticas tradicionais ao

> Cristianismo, e foi precisamente esse comportamento que teria deixado os cristãos da elite do século IV desconfortáveis com a história da sua fé. [...] Mais importante ainda, a apresentação do ascetismo por Eusébio foi concebida para mostrar o autocontrole dos cristãos, um fator crucial nas construções romanas de autoridade. Constitui, assim, a segunda virtude na retórica da autoridade intelectual e moral que, defendo, está no cerne do projeto histórico de Eusébio. (CORKE-WEBSTER, 2019, p. 148)

Na *HE,* Eusébio faz uma referência que pode demonstrar o sentido da hipótese de Corke-Webster. Apropriando-se da narrativa dos Terapeutas, conforme descritos por Filo de Alexandria no primeiro século, o bispo faz uma conexão do movimento com a origem da vida monástica cristã, demonstrando a centralidade e o valor deste modo de vida projetado para sua teologia e história enquanto também lhe dava um tom muito mais comunitário e socialmente ativo — e, como proposto, "urbanizado" —, transferindo-o para uma participação no nível material, ainda que permaneça como um elo ou elemento conectivo-participativo, uma vivência concomitante dos níveis de ascensão espiritual (Goehring, 1992, p. 236). É possível que Eusébio estivesse apenas buscando manter a vitalidade de um movimento que já vinha inserindo-se socialmente — incluindo, sobretudo, mulheres —, com alguns pontos de estresse ou radicalização minoritários representados por personagens específicos da história cristã.

O surgimento da vida monástica entre comuns e sua expansão são tradicionalmente ligados a Santo Antão do Deserto, no século IV. Contudo, como demonstra Goehring (1992, p. 239), a própria literatura hagiográfica de Antão mostra o ascetismo como experiência coletiva, preexistente ao seu empreendimento (Goehring, 1992, p. 239). Para o autor, até Antão (Goehring, 1992, p. 240), "[u]ma vida ascética, praticada sozinha ou em comum com indivíduos de mentalidade semelhante, envolvia o afastamento de certos padrões sociais da existência humana (família e sexo), mas não uma separação física da comunidade." Buscando os vestígios desse modo de vida e sua identificação na literatura cristã, Giehring vê no movimento apotático (*apotaktikoi*) um antecessor — embora com conexões não claras — do monaquismo antonino. Descreve-o citando outro autor (Judge, In: Goehring, 1992, p. 242):

> [...] Representa o ponto em que os homens finalmente seguiram o padrão há muito estabelecido para virgens e viúvas, e estabeleceram suas próprias casas na cidade, nas quais a vida de renúncia pessoal e serviço na igreja seria praticada.

Cabe notar a inserção urbana desses movimentos, assim como a ampla presença de mulheres. A evidência documental é apresentada com uma referência de *Oxyrhynchus*, 400 d.C. à locação de um amplo espaço residencial para duas irmãs virgens, Theodora e Tauris, ligadas ao movimento apotático. Como coloca Goehring (1992, p. 242): "[...] suas transações comerciais sugerem seu poder social e prestígio." Outros textos e cartas demonstram coletivos de mulheres cristãs comercializando e inseridas no amplo contexto social e urbano. Se neste ponto é possível fazer um exercício de especulação histórica — dada a menção precoce a mulheres cristãs virgens e mártires, e indicativos neotestamentários, especialmente paulinos, pela validade da virgindade e abstenção do casamento por motivos de consagração religiosa —, pode-se dizer que o padrão monástico pós-constantiniano na versão projetada de Eusébio representou uma adesão mais ampla de uma prática presente em coletivos socialmente ativos e socialmente inseridos.

A estrutura do momento histórico de Eusébio assistiu o crescimento, a vitalidade e a influência do segmento de cristãos urbanos que ocupavam funções administrativas no governo (começando pelo próprio Imperador simpatizante, Constantino I), cristãos que mantinham propriedades imobiliárias e ocupavam-se de funções laborais diversas no comércio e na agricultura. Convém considerar que Eusébio insere-se em uma tradição que transmite determinada perspectiva positiva do trabalho, da vida urbana e de um determinado ideal de atuação política piedosa (Hollerich, 1999). Na *HE* (VI.34.1), Eusébio também veicula uma narrativa que põe o imperador Filipe, o Árabe, como um cristão ainda na metade do séc. III d.C., tradição factualmente discutida, mas válida na construção de uma transversalidade do cristianismo.

Para exemplificar, em uma obra de síntese, Herbert Applebaum (1995) compara e distingue concepções culturais gerais sobre o trabalho dos mundos gregos, romanos e cristãos a partir de obras literárias. As perspectivas são ambivalentes, pois enquanto predomina uma associação do trabalho manual com uma oposição do ideal filosófico suportado no "ócio", a valorização do trabalho agrícola, por outro lado, encontra algumas expressões, dada sua relevância econômica vital nas sociedades antigas (Applebaum, 1995, p. 168). Eusébio retrata na *HE* (III.20.1–5) uma tradição narrativa da convocação de parentes de Jesus diante de Domiciano para lhe prestarem informações sobre seu nível de influência e poderes, que poderiam, eventualmente, ameaçar o governo estabelecido, mas quando "[...] mostraram suas

mãos e juntaram como testemunho de seu trabalho pessoal a dureza de seus corpos e os calos que haviam se formado em suas próprias mãos pelo trabalho contínuo [...]", além de afirmarem sua crença em um reino não terreno, foram desprezados como "gente vulgar". Eusébio parece seguir os passos de Orígenes, que foi seu mestre via Panfílio — e que, em sua resposta a Celso[92], inverte-lhe o argumento — de que Jesus teria nascido de uma pobre fiandeira na pobre região da Judéia, sendo rejeitado por um pobre carpinteiro — para reafirmar e fazer sua defesa do caráter divino e da influência de Jesus a partir da contradição de seu status social original. A partir de uma avaliação prévia dos casos de ocorrência dos vocábulos associados ao trabalho encontrados na *HE,* com exceção do trabalho forçado, permite localizar Eusébio nesse movimento mais amplo de positivação do trabalho a partir de uma "teologia do trabalho", desenvolvida em camadas de contribuições do judaísmo helenizado, dos textos paulinos e que permite perceber seus desenvolvimentos posteriores nas disciplinas monásticas e no pensamento teológico de figuras como Santo Antônio, Pacômio, São Basílio, Ambrósio, Agostinho e Jerônimo. Conforme a síntese de Applebraun (1995, p. 193):

> Uma pesquisa sobre as atitudes em relação ao trabalho entre os cristãos revela algumas mudanças importantes, em comparação com os antigos gregos e romanos. Os gregos consideravam o trabalho manual adequado para aqueles que não podiam pagar o lazer para uma boa vida, o bom cidadão e, na opinião de Aristóteles, o bom filósofo. Os romanos partilhavam esta visão em relação ao trabalho manual, expressa por Cícero, que acreditava que vender o seu trabalho era vender sua liberdade. A escravidão associada ao trabalho físico diminuiu o valor do trabalho aos olhos dos gregos e romanos. O cristianismo tinha uma visão diferente [...] A ociosidade era considerada um mal. [...].

Essa acomodação proposta por Eusébio das formas de vida cristã à realidade urbana — apesar de manter sua hierarquia e vitalidade do contato espiritual privilegiado da vida ascética — se efetiva pelo encontro de ambas na inserção social e urbana, refletidas na valoração do trabalho, por exemplo. Portanto, o espaço urbano surge como um ambiente privilegiado e desejável para a vida cristã e o exercício da piedade. É o espaço da igreja visível e concreta e receptáculo — cumprindo função

---

[92] "[...] Mas nosso Jesus, a quem se censura por ter nascido numa cidadezinha que não fazia parte nem da Grécia nem de nação universalmente famosa, a quem se pretende difamar como sendo filho de pobre fiandeira, obrigado pela pobreza a abandonar sua pátria e alugar seus serviços no Egito [...] este Jesus teve o poder de abalar toda a terra habitada pelos homens, não somente mais do que Temístocles de Atenas, mas também mais que Pitágoras, mais que Platão e todos os outros entre os sábios, imperadores, generais de qualquer região da terra." (Contra Celso, 1.29)

análoga à *khôra* platônica, com conteúdo cristológico e pneumatológico — de suas vidas espirituais enquanto ainda temporais, em contato participativo (*metaxý*) com o inteligível.

Pode-se propor, então, que, para Eusébio, a estrutura urbana do Império Romano Mediterrânico, portanto, é providencialmente o espaço privilegiado da aglomeração e, portanto, do exercício da comunidade cristã.

Biograficamente, não foi apenas a presença no ambiente urbano, mas a participação ativa que caracteriza a retórica de Eusébio. O ponto central que traz cidades como Cesareia e Tiro para esta reflexão é a perspectiva defendida por DeVore (2013, p. 143) de que Eusébio desejava contribuir para o avanço e a aceleração da inserção das comunidades cristãs no mundo urbano mediterrânico.

Assim, espaço urbano (e, particularmente, Cesareia) está focalizado como espaço da vida e obra de Eusébio, o contexto local e ambiente a partir do qual seus conceitos geoteológicos são construídos.

3.2 A BASÍLICA DE TIRO ENTRE MATERIALIDADE E SIMBOLOGIA

Aberto ao mar, nas proximidades da costa levantina, um antigo centro urbano conecta-se pelas estradas com outras cidades do Líbano, da Síria e da Palestina. Tiro, cidade de glorioso passado fenício que, noutros tempos, irradiou a colonização e domínio do comércio marítimo no Mediterrâneo é referenciada na tradição neotestamentária como um dos locais por onde Jesus passou e, posteriormente, como espaço de comunidades paleocristãs, dada sua proximidade e relação com a Judéia. Tiro é favorecida e, de certa forma, reverenciada pelos romanos no século IV d.C., mantendo relativa autonomia dentro das estruturas do Império Romano, além de sua vocação comercial.

Tiro aparece na obra de Eusébio no Livro X e, assim como Cesareia, possui importância central para a compreensão do pensamento espacial do bispo. Diante da rica e extensa referência que toma parte do livro X da *HE,* uma basílica inaugurada em Tiro carrega representações e metáforas que se relacionam a conceitos geoteológicos, definidos aqui como “[...] construções religiosas sobre espaços supra-sensíveis” (Ursaski, 2007, p. 190). No campo semântico da fonte, o empréstimo de metáforas bíblicas aponta para conexões do espaço concreto com as distinções teológicas de realidades ou ordens espirituais e terrenas. Uma mútua habitação e

participação que conferem harmonização na hierarquia cosmológica — que tem por elo a própria *Ekklesia* em sua expressão local, em Tiro. Se os mapas revelam a amplitude geográfica concreta da visão eusebiana, dados socioeconômicos históricos mostrariam o solo histórico que a sustenta.

3.2.1 O sítio perdido da Basílica de Tiro e reconstruções hipotéticas

A retórica eusebiana, no décimo livro da *HE,* celebra um edifício em Tiro, uma cidade mediterrânica antiga, e encena uma forma de vida religiosa universalizante que integra espaço e comunidade numa hierarquia cósmica espiritual. Segue-se uma *ekphrasis* (Webb, 2016) que, ao modo retórico clássico, torna o edifício "visível aos ouvidos". Tal exercício, por um lado se pauta em um vocabulário religioso comum, contando com um acúmulo de referências aos textos sagrados e aos conceitos do que é transcendental ou teológico, por outro lado, necessita de espaços reais ou concretos para se manifestar, ao menos metaforicamente. Conforme expressa um excerto da fonte (*HE* X.4.36-46):

> Consolai-vos, pusilânimes de coração; fortalecei-vos, não temais! A palavra que predizia que aquela que se havia convertido em deserto por causa de Deus haveria de gozar de todos estes bens, foi ouvida por este nosso novo e bom Zorobabel com o agudíssimo ouvido de sua mente, depois daquele amargo cativeiro e da abominação da desolação. Não desdenhou as ruínas mortas. Em primeiríssimo lugar, com súplicas e orações, e com o unânime sentimento de todos vós, aplacou o Pai, e tomando como aliado e colaborador o único que pode reanimar os mortos, levantou a que estava caída - depois de purificá-la e curá-la previamente de seus males - e envolveu-a com uma veste, não com a antiga dos tempos remotos, mas com aquela sobre a qual lhe instruíam os divinos oráculos quando claramente dizem: E a glória desta nova casa será maior do que a da primeira.
> E assim, todo o terreno que demarcou era muito maior. Por fora fortificou o recinto com um muro em toda a volta, de maneira que fosse uma defesa segura para toda a obra.
> Abriu um vestíbulo amplo e de grande altura, que se voltava aos próprios raios do sol nascente, e com isto proporcionou aos que estão longe, fora dos muros sagrados, o poder contemplar sem restrição o que há dentro, quase fazendo voltar-se a vista dos estranhos à fé para suas primeiras entradas, de modo que ninguém pudesse passar ao largo sem que antes a dor lhe penetrasse na alma pela recordação da desolação passada e pela admiração da extraordinária obra de agora. Talvez esperasse que alguém, afetado por isso, se deixasse arrastar, e por seu próprio olhar se dirigisse à entrada.
> Mas a quem entrou pelas portas não se permitiu de imediato pisar com pés impuros e sujos os lugares santos do interior, mas, separando o mais possível o intervalo entre o templo e as primeiras entradas, adornou todo o derredor com quatro pórticos oblíquos, cercando assim o lugar em forma mais ou menos quadrangular, com colunas que se alçam de todas as partes e cujos intervalos se fecham em toda a volta com barreiras de treliça de madeira, a

uma altura conveniente. O centro do átrio foi deixado livre para que se visse o céu, oferecendo assim um ar puro e aberto aos raios do sol.
E ali colocou os símbolos das purificações sagradas: frente à fachada do templo fez construir fontes que, com o abundante fluir de sua corrente, facilitam a purificação para os que avançam dentro dos recintos sagrados. E este é o primeiro lugar dos que entram, lugar que proporciona a todos ornamento e beleza, e aos que ainda necessitam as primeiras iniciações, uma estância adequada.
Mas, superando inclusive o espetáculo de tudo isto, fez as entradas do templo ainda muito mais abertas, com numerosos vestíbulos interiores. Numa só face - novamente o que cai sob os raios do sol - colocou três portas, e delas quis que a do meio fosse, por muito, superior às outras duas em altura e largura, e adornou-as, antes de tudo, com placas de bronze, presas com ferros, e com variados desenhos em relevo, e sujeitou a esta, como a uma rainha, as outras duas na qualidade de escolta.
De igual maneira dispôs também para os pórticos de um e de outro lado do templo o número dos vestíbulos; idealizou também, para ter mais luz de cima, diferentes aberturas sobre o edifício e as adornou rodeando-as com finos e multicoloridos trabalhos em madeira. Quanto ao edifício basilical, consolidava-o com materiais mais ricos e abundantes, sem regatear gastos.
Aqui me parece supérfluo andar descrevendo com palavras o comprimento e a largura do edifício, esta esplêndida formosura e sua grandeza, superiores a toda palavra, o aspecto brilhante das obras, assim como sua altura, que chega ao céu, e os preciosos cedros do Líbano colocados acima de tudo, dos quais nem o oráculo divino silencia a menção, pois diz: Revigoram-se as árvores do Senhor e os cedros do Líbano que ele plantou.
Para que necessito eu agora andar compondo uma descrição exata da sapientíssima e arquitetônica disposição, assim como da soberba beleza de cada uma das partes, quando o testemunho da vista torna desnecessário o ensinamento que chega aos ouvidos? Mas assim é que, depois de haver assim terminado o templo, adornou-o com tronos mui elevados para honrar os que presidem, e ainda com bancos dispostos em ordem para os comuns, segundo corresponde. E depois de tudo isto, pôs no meio o altar, como santo dos santos, e para que não fosse acessível à massa, cercou-o também com treliçados de madeira cuidadosamente adornados com finos trabalhos de arte até em cima, oferecendo assim um admirável espetáculo a quantos o vêem.
Mas deve-se saber que tampouco descuidou do pavimento. Também este fez brilhar com todo tipo de adornos em pedra de mármore. E por último passou ao exterior do templo e construiu êxedras e edifícios muito grandes de um e de outro lado, habilmente ligados pela face ao edifício basilical, formando um todo e unidos com passadiços que vão ao edifício central. E todas estas construções levou-as a cabo nosso mui pacífico Salomão, o que edificou o templo do Senhor, para os que ainda estão necessitando a purificação e a ablução que se dão pela água e o Espírito Santo, de tal modo que já não é palavra, mas que foi feita realidade a profecia lida mais acima.
Porque também agora ocorre em verdade que a glória desta nova casa será maior do que a da primeira. Efetivamente, depois que seu Pastor e Senhor sofreu a morte por ela, uma vez por todas, e depois que na paixão transformou o corpo de imundície que por ela havia vestido em corpo brilhante e glorioso, e depois de livrar da corrupção a carne e levá-la à incorrupção, era necessário e conveniente que também esta Igreja colhesse de igual modo os frutos dos desígnios do Salvador. Posto que realmente recebeu d'Ele uma promessa de bens muito melhores que estes, deseja receber de maneira suficiente e pelos séculos vindouros a glória muito maior da regeneração na ressurreição de um corpo incorruptível em companhia do coro dos anjos de luz nos palácios de Deus, além dos céus e com o próprio Cristo Jesus, benfeitor e salvador universal.

Apesar de toda a importância simbólica que o edifício mencionado no *Panegírico* assume, um interesse por sua concretude será o primeiro passo nesta leitura histórica. Contudo, não há confirmação arqueológica que permita reconhecer a Basílica referenciada no complexo sítio arqueológico de Tiro, que, por sua vez, conta com uma longa história de ocupação humana, envolvendo destruições e reconstruções. Estruturas identificáveis do edifício não sobreviveram aos séculos para que pudéssemos acompanhar concretamente Eusébio em sua descrição literária — como gostaríamos de poder fazer. Não temos conhecimento material de sua proporção e estética arquitetônica. Embora diversas tentativas de comparação com outras estruturas, como com a Basílica do "Bairro de Areia" — *Hajj Qaafarani* —, tenham sido feitas, tal atribuição é sumariamente revisada e descredibilizada por Sophie Garreau-Forrest e Ali Khalil Badawi (2014, p. 1), apoiados em "[...] estudos epigráficos e topográficos recentes, análises de C14 e outras descobertas arqueológicas [...]".

Se, por um lado, podemos enfatizar a linguagem alegórica de Eusébio no *Panegírico* por meio de uma análise literária, suas descrições também podem ser lidas, experimentalmente, em um plano concreto que permita alguma projeção — mesmo que totalmente hipotética, estrutural e didática — de um modelo do espaço físico da catedral de Tiro sob o bispo Paulino no séc. IV d.C. Um modelo equilibrado de leitura parece ser a perspectiva de Garreau-Forrest e Badawi (2014, p. 113):

> Eusébio posiciona-se dentro da tradição literária cristã antiga, utilizando fórmulas e estilos comuns para descrever eventos e monumentos. É necessário, portanto, observar um certo distanciamento na leitura deste texto e não percebê-lo como uma descrição absolutamente fiel do monumento nos mínimo detalhes, mas tampouco como um puro exercício de estilo desprovido de objetividade. Na verdade, se compararmos este texto com vários outros do período protobizantino relativos ao Próximo e Médio Oriente, ficamos facilmente convencidos da realidade do evento e do caráter parcialmente e verdadeiramente descritivo do autor [...]

Ute Verstegen (2024, p. 26) indica que há uma reconstrução hipotética — "imaginativa", segundo a autora — produzida no século XIX por Johann Nepomuk Sepp (1816–1909) com base apenas na descrição textual de Eusébio no *Panegírico*. Tal reconstrução, referida por Verstegen, corresponde a uma planta baixa contida em *Meerfahrt nach Tyrus zur Ausgrabung der Kathedrale mit Barbarossa's Grab* (SEPP, 1879, p. 210) e possui a seguinte descrição em sua legenda: "Planta da mais antiga basílica cristã".

O traçado de Sepp representa uma basílica paleocristã, com uma ampla nave central ladeada por colunas e arcadas que demarcam capelas laterais, conduzindo em direção à área do presbitério. Na porção superior (ao fundo da Basílica), pode-se considerar a presença de um espaço destinado ao altar ou ao trono episcopal, possivelmente definido por um átrio ou cibório, conforme indicado pela presença de pilares. Na entrada, observa-se um pátio (ou *atrium*) cercado por colunatas, o que poderia indicar uma área de transição entre o exterior e o interior da basílica, incluindo uma fonte ou batistério — estes mencionados por Eusébio.

Se considerarmos a descrição de uma iluminação natural — que Eusébio também sugere (*HE* X.4.42) —, típica das basílicas, as arcadas que ladeiam a nave central no esboço de Sepp, possivelmente suportariam clerestórios acima e forneceriam a passagem de tal iluminação. Tal descrição aproxima-se do discurso de Eusébio (*HE* X.4), ainda que seja hipotética e não nos forneça a dimensão métrica do edifício.

Ainda que tal descrição visual a partir da planta de Sepp com base nas descrições literárias de Eusébio seja interessante, fica pontuado que do ponto de vista arqueológico e com o apoio de pesquisas mais recentes, devemos nos atentar para a questão proposta por Verstegen (2024, p. 19) e mensurar: “[...] até que ponto os contextos podem ser reconstruídos a partir das tradições escritas e arqueológicas que testemunham a conexão entre processos educacionais, arte religiosa e espaços sagrados." Segundo a autora, é importante considerar algumas questões sobre a natureza do texto de Eusébio, compreendido por ela como uma: “[...] descrição e interpretação arquitetônica transmitida verbalmente, realizada em um espaço eclesiástico na presença de uma audiência com diferentes níveis de formação.” (Verstegen, 2024, p. 19). Nesse exercício, podemos nos encontrar apenas a reproduzir o bestiário da cartografia da expansão naval europeia da aurora moderna.

Outro aspecto da descrição de Eusébio nos parece mais promissor, inclusive espacialmente. Ele próprio descreve acidentalmente a arquitetura para concentrar sua descrição nas dimensões litúrgicas e simbólicas do edifício. Eusébio não tem o objetivo de apresentar um inventário minucioso dos elementos arquitetônicos. É por isso que é identificado apenas um esquema arquitetônico geral que permite deduções hipotéticas e limitadas como as de Rapp (*HE* X.4.37–45). Ainda assim, considerar tal dedução, como fizemos, auxilia na interpretação dos elementos simbólicos e na compreensão do pensamento espacial de Eusébio que se segue.

A partir disso, podemos identificar um vestíbulo amplo — voltado para o "sol nascente" (*HE* X.4.38), o que conecta a iluminação solar com a imagem de Cristo como "luz do mundo". Um interior suntuoso — realçado por colunas e ornamentos — que evoca a ideia de "ornamento" (*kosmos*) no sentido grego de harmonia e ordem. A separação de espaços — a nave central e áreas laterais, o interior e o exterior — reforça a imagem hierárquica contrastante e bidimensional do universo.

Eusébio sublinha a distinção entre clero, fiéis e catecúmenos, refletindo a hierarquia espiritual na própria disposição espacial. E, por fim, o altar (uma releitura do "santo dos santos" templário do antigo Israel) — apresentado como o ponto culminante, onde se situaria a presença de Cristo como "sumo-sacerdote" (*HE* X.4.68) e onde se dá um "espetáculo" transcendente — pois o altar torna-se "santo dos santos" (*HE* X.4.44) porque a anáfora atualiza, no tempo, a economia pascal.

A arquitetura narrativa de Eusébio, em diferentes planos de sentido concomitantes, permite a operação de uma forma de "noemática" textual (Carvalho, 2004, p. 70–71). No plano literal, refere-se ao edifício concreto e material; no alegórico-tipológico, o edifício é lido como "templo das almas" e, à luz do conceito grego de *psyché*, desdobra-se em uma dimensão tropológica (disposições internas e virtudes); já em uma leitura anagógica, tanto o material concreto quanto o "templo das almas", enquanto realidades temporais remetem a arquétipos espirituais — a Igreja cósmica (*HE* X.4.25, 26, 55).[93] No *Panegírico*, esses níveis de sentido aparecem de modo difuso e não são sistematizados. Em termos mais concisos, o bispo articula o concreto e o simbólico com hierarquia: a basílica material, em sua própria ordem, manifesta glória aos olhos terrenos e conduz à visão da *Ekklesia* invisível, que por sua vez remete à Jerusalém celestial (*HE* X.4.70). Desenha-se, assim, uma relação platônica de imagem e arquétipo.

Partindo dessas observações, podemos ler as referências de Eusébio no *Panegírico*, mesmo quando laterais, como carregadas de simbolismo. É nelas que, como lembra Meneses (1998), frequentemente se encontram os indícios. Tais

[93]Essa tripartição relativa é empregada aqui apenas como recurso analítico e explicativo pontual, inspirado em hermenêuticas posteriores, sem projetá-la anacronicamente sobre Eusébio. Variações dessas hermenêuticas em camadas parecem ter aparecido e se desenvolvido ao longo da Antiguidade Tardia e da Idade Média para tratar de textos sagrados: "A interpretação para Santo Agostinho é eminentemente uma tradução, uma interpretado. Interpretação de quê? Do sentido literal e do sentido alegórico do texto (De Gen.ad.litt. 1,1). S. Jerónimo por seu turno desdobrará esta teoria noemática dupla numa tripla. A Sagrada Escritura oferece três sentidos fundamentais ao leitor: o histórico, o tropológico e o anagógico-espiritual." (CARVALHO, 2004, p. 71).

imagens e metáforas funcionam como vínculos para a comunidade de leitores e, assim, sustentam uma narrativa formativa e vinculativa da sua cosmologia ou cosmovisão. O texto conecta e sintetiza cosmologias diversas ou dispersas a partir de imagens do espaço concreto, do sensorial e do visual. A partir disso, introduz o invisível e o transcendente. Em uma palavra: forma uma geoteologia.

Um exemplo é a referência que Eusébio faz aos Cedros do Líbano (*HE* X.4.43), um elemento concreto, uma *commodity* do Mediterrâneo Oriental Antigo, que, adequadamente considerado, revela-se como um elemento simbolicamente presente e arraigado nas culturas mediterrânicas antigas, recebendo aplicações e significados multiformes que, se conscientes — como advogamos, no contexto imediato do *Panegírico* da Basílica de Tiro —, justificam um uso intencional e retórico do elemento para veicular toda uma cosmologia. Segue-se uma abordagem indiciária contextualizada que visa enquadrar a referência de Eusébio como um caso geoteológico.

3.2.2 O cedro do Líbano e a condição templária: interação da materialidade mediterrânica e o aspecto simbólico-litúrgico

Uma floresta antiga teve sua fama espalhada erguendo-se entre o vale e o topo das terras altas do Líbano — relativamente próxima de Tiro. Florestas semelhantes também se viam na Síria, na Anatólia (Turquia) e na ilha de Chipre. Representadas frequentemente na literatura antiga, tais florestas se enchiam de cedros do Líbano (*Cedrus libani*)[94]. Apesar de comportarem um símbolo vivo, conforme veremos, tais florestas integram um ecossistema fortemente perturbado ao longo de sua história ecológica.

Um dos aspectos mais interessantes na descrição de Eusébio é a forma como ele mobiliza imagens bíblicas e elementos materiais — no caso específico de construção — para qualificar simbolicamente a Basílica de Tiro. Dentre esses símbolos, ganha evidência a menção ao *C. libani*, que aparece de maneira ambivalente na *HE* (X.1.7):

> Havia desaparecido, da maneira que dissemos, toda a raça dos odiadores de Deus e repentinamente havia-se apagado da vista dos homens, tanto que

[94] O *C. libani* é uma das espécies do gênero de coníferas *Cedrus*, que crescendo por milênios em regiões de altitude chegam até 40 metros de altura, tornando sua resistente madeira e sua resina objetos de interesse dos reinos e impérios antigos.

> uma vez mais tinha cumprimento a palavra divina que diz: *Vi um ímpio prepotente a expandir-se como o cedro do Líbano. Passei, e eis que desaparecera; procurei-o, e já não foi encontrado.*

No exemplo do décimo livro, a referência supracitada aparece vinculada à efemeridade do ímpio e do poder diabólico, o que faz contraste com uma referência posterior que vincula a planta à perenidade do templo cristão (*HE* X.4.43):

> Aqui me parece supérfluo andar descrevendo com palavras o comprimento e a largura do edifício, esta esplêndida formosura e sua grandeza, superiores a toda palavra, o aspecto brilhante das obras, assim como sua altura, que chega ao céu, e os preciosos cedros do Líbano colocados acima de tudo, dos quais nem o oráculo divino silencia a menção, pois diz: *Revigoram-se as árvores do Senhor e os cedros do Líbano que ele plantou.*

A materialidade e concretude da madeira do cedro do Líbano na história do Mediterrâneo implicam em simbologias significativas na formação de conceitos geoteológicos nas referências — advogadas como intencionais — de Eusébio.

Do Gibraltar ao Líbano, as regiões terrestres que cercam o mar Mediterrâneo formam uma extensão difícil de descrever em poucas palavras, especialmente porque sua caracterização é justamente uma complexa diversidade de microecossistemas, microclimas e biodiversidade construída ao longo de milênios de migrações e interações. Em volume organizado por Peregrine Horden e Sharon Kinoshita, Nicholas Doumanis (2014, p. 443) aborda a formação de um “mundo mediterrânico” — até hoje um tema de grande interesse e debate histórico. Em sua explicação, o autor coloca justamente o comércio de madeira como um dos fatores de interação logística e comercial.

Não seria exagero ressaltar a relevância material do cedro como um elemento central na formação desse “mundo mediterrânico” histórico e cultural. Convencionalmente invocaremos a relevância econômica do cedro do Líbano, como uma *commodity*, uma mercadoria da Antiguidade valiosa por suas qualidades físicas, concretas. De fato, como bem observa Myra Shackley (2010, p. 420):

> A desejabilidade dessa matéria-prima em uma região pouco abastecida de madeira não deixou de estar relacionada às repetidas conquistas do Líbano pelas potências vizinhas.

De fato, podemos rastrear referências literárias para a exploração do cedro do Líbano por cada um dos domínios políticos da região ao longo dos séculos: fenício,

egípcio, persa, grego e romano. Contudo, para Sara A. Rich (2017), arqueóloga, há muito mais que interesse econômico ou material envolvido. Por exemplo, os antigos navios feitos de madeira, dentro de diversas cosmovisões e sistemas de crença antigos, eram percebidos como a contraparte móvel das florestas e expressões das divindades relacionadas (Rich, 2017, p. 15). A madeira do cedro do Líbano não era uma madeira qualquer — havia outras madeiras úteis ao longo do Mediterrâneo —; antes, distinguia-se e portava metáforas, significados e poderes míticos do interesse dos navegadores, sacerdotes e habitantes dos centros urbanos do Mediterrâneo Oriental que lhe dão uso. A pesquisa de Rich demonstra como a religiosidade estava profundamente presente na aplicação da madeira de cedro em navios tanto na Idade do Bronze Mediterrânica como posteriormente. Podemos considerar que o uso nas construções e estruturas urbanas segue um teor simbólico semelhante, ressignificado ou simplesmente derivado.

Os hebreus que habitavam a faixa do torno do rio Jordão ao sul do Líbano mencionam com relativa frequência os cedros em seus textos religiosos, hoje canônicos — especialmente na literatura profética — de forma ambígua. Essas fontes hebraicas — em sua adaptação helenizada — são parte significativa dos recursos literários de Eusébio.

Os cedros do Líbano são retratados sempre com admiração, como uma figura genérica e neutra de grandeza, esplendor, vigor, altivez e poder. A própria divindade é apresentada como responsável por plantar e nutrir esses cedros (Salmos 104.16)[95], e o crescimento dos praticantes da justiça é comparado ao deles (Salmos 92.12). Em um contexto negativo, da queda, envolvendo o poder de um império mesopotâmico —

[95] John Walton, comentando as considerações de Peter C. Craigie sobre o Salmo 104 e seus paralelos com a literatura Ugarítica, deixa algumas contribuições para as discussões seguintes nesta pesquisa, que advogam uma interação profusa de linguagens antigas que caracterizam a obra de Eusébio e que dão evidência de seu aspecto global: “Craigie também discutiu os paralelos que existem entre o Salmo 104 e o ciclo ugarítico de Baal, particularmente o segmento que trata da construção de uma casa para Baal. Incluído no material comum estaria a descrição de cavalgar nas nuvens, referências ao fogo, a voz trovejante da divindade, a divindade trazendo chuva de sua morada, menção aos cedros do Líbano e um possível paralelo com o Salmo 104:3, onde as vigas dos aposentos superiores são lançadas sobre as águas. A presença de tais paralelos não é tomada por Craigie como indicativo de uma relação direta entre os dois textos. Em vez disso, é o paralelo que o leva a uma hipótese sobre o contexto original do salmo. Sua sugestão é que o salmo estava originalmente associado à dedicação do templo de Salomão. Nesse contexto, as semelhanças com os hinos solares do Egito são razoáveis no papel de apologética para a transcendência de YHWH. O templo simbolicamente representaria o cosmo. YHWH é adorado como criador e rei.” (Walton, 1989, p. 165)

Assíria referida de modo anacrônico ou o Segundo Império Babilônico — os cedros são personificados em uma interessante sátira (Isaías 14.4).[96]

Na rivalidade com reinos e cidades-Estado da região do Líbano (fenícios), os cedros representam objetos de ira e destruição (Zacarías 11) e o próprio império mesopotâmico da Assíria é comparado a um frondoso cedro do Líbano, abrigo de inúmeras espécies de aves, que por fim é derrubado de forma humilhante (Ezequiel 31.3). De fato, há indícios de que a região da Palestina em determinados períodos foi abastecida com cedro do Líbano (cf. Liphschitz & Biger, 1995).[97]

Durante a expansão romana sobre o Mediterrâneo temos, indícios de um desequilíbrio ecológico generalizado em relação aos cedros do Líbano.[98] Os ecologistas James Aronson e Jacques Blondel (2010, p. 221), em sua obra sobre biodiversidade no Mediterrâneo, observam que na contemporaneidade é difícil compreender a relevância da sacralidade de árvores do Mediterrâneo Oriental Antigo, porém faz-se necessário saber que:

> Um fator importante que determinou como os primeiros humanos remodelaram e 'redesenharam' as florestas e paisagens do Mediterrâneo nos tempos antigos foi o papel de certas árvores e bosques "sagrados". (Aronson; Blondel, 2010, p. 221)

Pode-se sugerir o início de um processo de destruição de significado ao lado dos avanços na dominação regional romana imperial.[99] Mas não seria correto retratar

---

[96]"[...] pronunciarão esta parábola sobre o rei da Babilônia: Como o opressor cessou de oprimir e como se esgotou sua arrogância? O Eterno quebrou o cajado dos ímpios, o cetro dos governantes, que atacavam com fúria os povos com golpes implacáveis, que com ódio oprimiam nações, que eram por eles perseguidas sem descanso. Toda a terra repousa em tranquilidade e entoa cantos de alegria. Até os ciprestes se regozijam sobre Ti e os cedros do Líbano proclamam: 'Desde que tombaste, não veio contra nós nenhum lenhador [...]" (Bíblia Hebraica, 2012). Não é coerente uniformizar um pensamento e atitude antiga diante do poder simbólico das florestas de cedro. Na Epopéia de Gilgamesh, o mundo mesopotâmico parece adotar uma postura mítica de confronto na figura do rei Gilgamesh e seu companheiro Enkidu lutando contra o guardião selvagem das florestas, Humbaba. Certamente são referências aos interesses de dominação sobre a região ocidental aos Estados mesopotâmicos.

[97]Uma investigação em determinada região de Jerusalém identificou os táxons de vestígios de madeira do primeiro século, e o cedro do Líbano aparece como uma das mais utilizadas, geralmente associadas a edifícios da elite social (cf. Roth et al., 2019). Poderíamos estender para outras referências ao cedro a partir de outras regiões interessadas, como o próprio Egito, onde em sarcófagos de faraós o cedro foi identificado (Abdrabou et al., 2021).

[98] Alguns fatores centrais são a atividade bélica, tecnologia dependente de combustíveis florestais e a organização social de governo e trabalho direcionada ao benefício das elites latifundiárias e políticas, com a presença marcante do escravismo.

[99]"Naturalmente, os laços espirituais com certas montanhas e suas florestas eram mais fortes com as pessoas cujos ancestrais viveram sob sua sombra por milênios. Portanto, na época greco-romana, parece ter havido uma maior ênfase nas florestas de cedro como uma mercadoria estratégica, mais útil para abastecer a marinha com madeira para navios do que para quaisquer peregrinações religiosas, barcaças sagradas ou casas dos deuses." (Rich, 2013, p. 72)

a atitude das sociedades locais ou regionais em interação com as políticas ou as ordens romanas como um padrão definitivo e único, inalterado por séculos, mesmo a partir da perspectiva da elite governante. O que Hughes (2005, p. 207) propõe é mais próximo de uma balança oscilante entre atitudes sustentáveis e não sustentáveis:

> Atitudes romanas pragmáticas poderiam promover o uso sábio dos recursos, com vistas a retornos sustentáveis no futuro. Mas também poderiam encorajar aqueles que buscam ganhos de curto prazo em detrimento da sustentabilidade. Em alguns momentos houve uma atitude que teria encorajado uma tentativa vigorosa de proteger a integridade dos ecossistemas naturais e viver em equilíbrio com eles.

Hughes cita, por exemplo, o exemplo do filósofo estóico Sêneca, que expõe uma perspectiva da ação humana sobre a terra combinando beleza e utilidade — e.g. a domesticação de plantas e animais — (Hughes, 2005, p. 207). Outro exemplo é a atitude do imperador Adriano, que, diante de uma possível redução das florestas de cedro no Líbano, ordenou sua demarcação e preservação sob sua própria tutela — seus marcos ainda subsistem como fonte arqueológica (Hughes, 2005, p. 41; Mikesell, 1969, p. 19). No entanto, mesmo esse interesse de manutenção da floresta estava ligado ao seu uso material, de cunho pragmático, sem a justificativa necessária do significado e do valor simbólico (Rich, 2013, p. 72). Sem a proteção da consciência local do sagrado, na média e longa duração, essa balança não hesitou em pender para o lado da exploração insustentável, pois o esvaziamento do significado certamente tornou insegura qualquer relação com o ambiente das florestas de cedro.

Tal processo não significa o fim imediato da manutenção de narrativas ou a continuidade de atributos simbólicos do *C. libani*, especialmente para as populações das regiões florestais e suas imediações no Levante. Eusébio, ainda que por meio de breves referências, parece representar uma reminiscência ou apropriação de certa relação simbólica com o elemento concreto do *C. libani*. Diversos fatores nos aproximam desta hipótese: o lugar, Tiro, no litoral do Líbano — na baixada que se segue ao oeste das antigas florestas montanhosas —, a ênfase na verticalidade e sacralidade do espaço, as referências ao Templo de Jerusalém e ao Cedro do Líbano enquanto elemento constitutivo da coluna, tal combinação forma uma teia de evidências sugestivas de significados que poderiam ser conectados pelos ouvintes e leitores de seu *Panegírico*.

Em *HE* X.1.7, lemos: “[…] vi um ímpio prepotente a expandir-se como o cedro do Líbano. Passei, e eis que desaparecera; procurei-o, e já não foi encontrado”. A

citação remete aos Salmos bíblicos (Sl 37,35–36), em que o “cedro do Líbano” aparece como metáfora para a prepotência ou arrogância humana. Eusébio se apropria dessa imagem para estabelecer um contraste: o poder degenerado e diabólico cresce visivelmente, mas, da mesma forma, é destruído e desaparece — a operação do corte das árvores está implícita. Por outro lado, o novo templo — também associado, em sentido positivo, ao cedro e a outros materiais nobres de sua composição concreta — permanece. A mensagem é clara: diante da providência divina, a altivez persecutória se desfaz ou é revertida, enquanto a edificação cristã floresce e se consolida como um poder legítimo. A imponência, representada pelo cedo, pode ser legítima ou ilegítima.

O “cedro” foi igualmente um símbolo caro à construção do Primeiro Templo de Jerusalém, conforme o registro canônico (1Rs 5–6). Podemos sugerir que Eusébio, ao evocar o cedro do Líbano como componente do ambiente templário, transita propositalmente entre essa simbologia — figura — veterotestamentária (imponência, força, nobreza e legitimidade) que já compartilhava de uma associação ou diálogo ativo da “mítica” multicultural antiga do Mediterrâneo Oriental. Subjaz a ideia de imponência, e eventualmente, de efemeridade — tratando-se do poder terreno, sobretudo quando identificado com a maldade —, produzindo uma dialética que valoriza a solidez da Igreja e toma uma figura simbólica ambivalente como o cedro para sinalizar ao conceito de poder e ressignificar a cosmologia. O cenário conclusivo é da luta de diferentes poderes.

Nesse sentido, Tiro, geograficamente próxima das montanhas arborizadas do Líbano, reatualiza a memória desse recurso da construção antiga e aos edifícios à que remete — em especial os Templos hebraicos de Jerusalém e mesmo diversos outros templos que representam o cosmos, como o de Baal (Walton, 1989, p. 165), incluindo as promessas de uma restauração sagrada e legítima dentro da cosmologia em questão. Um motivo recorrente em todo o décimo livro da *HE* é a derrocada dos perseguidores e a concomitante ascensão do cristianismo. A Basílica de Tiro torna-se, neste sentido, um emblema concreto da renovação e da vitória cristã após o período de violência — o reequilíbrio pacífico do cosmos. A equação simbólica proposta por Eusébio enfatiza a formação da igreja como um todo e de seus espaços diversos de culto e memória, a destruição — com a ruína dos antigos lugares de culto e memória cristãos pelas autoridades imperiais, especialmente no período de Diocleciano e Maximino Daia —, e a restauração, com o reerguimento dos templos

com esplendor ainda maior: “[...] os templos surgiam novamente desde os fundamentos até uma altura imprevista, e recebiam uma beleza muito superior à dos que antes tinham sido destruídos.” (*HE* X.2.1).

Este roteiro narrativo entra em contraste com a tirania, descrita em outros lugares da *HE,* representada na imagem bíblica do “cedro arrogante” (HE X.1.7) que se esvai, enquanto a igreja, identificada também como edifício sólido, imponente, mesmo destruída, se ergue. O “cedro” que outrora representava o poder do ímpio faz contraste com os “materiais nobres” que agora alicerçam a basílica. Aos olhos de Eusébio, esse triunfo não é meramente arquitetônico ou político, mas sobretudo teológico — e geoteológico —, um sinal de que a divindade estendeu sua mão, restaurando seu povo e fazendo-o avançar em glória (*HE* X.4.15-16).

Sendo assim, a basílica de Tiro, na narrativa de Eusébio, não é apenas um edifício, mas também em termos políticos, uma projeção corporificada do novo status que o cristianismo galgava no Império Romano. Os templos e espaços religiosos são elementos ativos na configuração da identidade cívico-religiosa, sobretudo nos espaços urbanos:

> Tenho argumentado que, ao se empreender tal esforço histórico, seria útil analisar a religião como um agente (ativo), preparando e impulsionando processos de urbanização, assim como um paciente (passivo), reagindo e se adaptando às condições urbanas e, assim, tornando-se parte integrante da urbanidade. (Rüpke, 2020, p. 61)

A Igreja de Tiro se invoca nesse processo como símbolo de longa duração da legitimação do cristianismo pós-perseguição. Não é por acaso que Eusébio, ao discorrer sobre Tiro, recorre frequentemente a imagens do Antigo Testamento. A cidade fenícia já fora mencionada em contexto bíblico (1Rs 5), quando o rei Hirão forneceu madeira de cedro para o Templo de Salomão — o Primeiro Templo de Jerusalém. Assim, a Basílica de Tiro ganha camadas de significado e associação ao ser retoricamente conectada à antiga tradição do Tabernáculo e dos Templos de Jerusalém, com o cedro novamente presente neste último.

Deste modo, a basílica recém-inaugurada se apresenta como um elo simbólico, uma conexão, participação “sacramental” ou continuidade tipológica com o Templo bíblico. Eusébio aplica à Basílica o mesmo movimento profético atribuído ao Segundo Templo, o de que “a glória da nova casa será maior do que a da antiga” (cf. Ag 2,9). Assim, Eusébio assegura sua teologia, já germinal nos textos paulinos, de

que os cristãos não apenas substituem o templo judaico, mas o superam em termos que podemos deduzir e agrupar no aspecto universalizante (*HE* X.4.46). Do mesmo modo, Eusébio destaca, de forma apologética, o caráter efêmero do que identifica como um poder pagão rival: esse cedro do Líbano, que outrora representava a altivez e o poder diabólico arraigado no Império, agora é reapropriado como sinal de resiliência cristã. O poder agora é expresso positivamente, pois trata-se de um outro poder.

O vocabulário eusebiano, quando aplicado ao espaço concreto, apresenta-se carregado de alusões bíblicas e, ao mencionar o cedro, por exemplo, evoca imagens de grandeza e vigor que ultrapassam o fato material, orientando a narrativa para uma função simbólica ou mistagógica. Assim, o novo edifício em Tiro é o reflexo de uma Ecclesia restaurada, vitoriosa, cujo esplendor eclipsa antigos poderes, ritos e espaços. Desse modo, o "ímpio prepotente" (*HE* X.1.7), no auge de sua arrogância, logo se dissiparia. Em contrapartida, na linguagem de Eusébio, o templo cristão, solidamente assentado e alinhado ao poder cósmico providencial de Deus, adquire uma estatura ainda mais grandiosa, perpetuando-se na memória como paradigma de renovação e triunfo.

Os eventos, processos e efeitos da narrativa eusebiana, a movimentação de sua narrativa, da mesma forma, parecem obedecer a um regime combinado do tipológico e do cíclico — ou espiral, cruzando ciclos e camadas de elementos encadeados entre si, convergindo semelhanças e diferenças, continuidades e rupturas —, representando assim o drama microcósmico da redenção divina no esquema "origem, destruição, restauração" em diferentes temporalidades e espacialidades. Edifícios e corpos passam por processos de construção e constituição, incluindo sua ornamentação, seguem-se a destruição e sua restauração, reconstrução ou transformação.

De certa forma, como já mencionado, tal modelo narrativo já se encontrava desenvolvido nas teologias dos templos judaicos, substrato significativo para Eusébio, onde o mesmo parece basear-se para então reproduzir uma ressignificação cristã — já presente em formas diversas na literatura cristã, por exemplo, nos textos canônicos do Novo Testamento.

A hierarquia cosmológica de Eusébio, conforme já discutida, toma a forma metafórica de um espaço particular. Os sentidos atribuídos à própria hierarquia na sua totalidade se formulam em uma expressão litúrgica local, evocando assim o próprio

espaço litúrgico. As basílicas e a *Ekklesia* em si, contudo, não ficam sem uma referência ainda mais fundamental, referência esta encontrada no arquétipo do templo, conforme o texto bíblico oferta, e as hermenêuticas cristãs extraem referências profusas que foram massivamente consideradas pelos intérpretes judeus e cristãos por séculos até Eusébio — um movimento difícil de mapear.

Os precedentes textuais que permitem a temática holística do templo em Eusébio como arquétipo são, em primeiro lugar e de forma generalista, as próprias referências aos textos bíblicos, que sugerem a existência de tal elemento no topo da hierarquia cosmológica, na Eternidade. Partindo das hermenêuticas judaicas — como a de Fílon de Alexandria — e cristãs destes textos, a totalidade do mundo divino, do qual participam os cristãos — a *Ekklesia* —, é vista como templária, ou "templo-referente".

O *Panegírico* de Eusébio inclui essa perspectiva e o espaço material da Basílica histórica de Tiro é posto como um microcosmo conectado a esta referência templária celestial ou arquetípica. O edifício sagrado, no pensamento eusebiano, é um espaço intermediário entre o inteligível e o sensorial.

Tal perspectiva pode ser encontrada em outros lugares da obra do bispo, como em seu comentário ao livro de Isaías. Segundo Hollerich (1999, p. 38–39), sobre o uso de Isaías por Eusébio:

> O livro de Isaías não é totalmente negativo em sua avaliação de instituições como templo, lei, cidade santa, sacerdócio e semelhantes. O Isaías histórico possuía uma teologia altamente desenvolvida da presença de Deus em Sião, e profecias escatológicas em Deutero- e Trito-Isaías falam de uma restauração do templo e da cidade. Essas profecias mais positivas poderiam ser usadas para conceder uma validade relativa às instituições religiosas judaicas enquanto Israel fosse a política piedosa. Mais comumente, Eusébio as via como cumpridas na história, vida e instituições da igreja cristã, que ele considerava como a Jerusalém reconstruída de textos como Isa. 54: 11-14." O Isaías histórico estava especialmente preocupado com o caráter político de Sião como o centro governamental da vida nacional, daí sua concentração em formas de ofício apropriadas para uma sociedade concebida como uma pólis governada por Deus. Essa característica do livro era diretamente relevante para a preocupação de Eusébio com o cancelamento das instituições da política piedosa da antiguidade e com uma certificação bíblica das formas institucionais da nova política piedosa, a igreja. Outro aspecto da teologia de Sião de Isaías era a inexpugnabilidade da cidade sob a proteção de Deus." Isso respondia à experiência contemporânea da igreja, que havia sobrevivido aos ataques dos perseguidores em um tremendo teste de fé que Eusébio interpretou como uma libertação divina. Finalmente, Eusébio também aplicou passagens sobre a nova Jerusalém, à luz especialmente de Hb 12:22, à Jerusalém celestial para a qual a igreja está viajando.

A descrição eusebiana da igreja de Tiro está imersa em seu próprio contexto histórico e contemporâneo enquanto orientada por uma “teologia política” que valoriza uma igreja institucional, visível e uma relação ou ordem possível de cooperação entre a Igreja e o Império. Hollerich (1999, p. 30–31) nos esclarece o conceito de “política piedosa”, ao tratar do comentário de Eusébio sobre o livro de Isaías:

> O tema dominante do comentário é que a igreja é a política piedosa (*to theosebes politeuma*), uma frase que nunca significa simplesmente "comportamento" ou "modo de vida", mas que sempre tem um significado social e corporativo. Eusébio não chama a igreja de política ou, para citar um sinônimo menos comum, a cidade de Deus, como se ele já tivesse uma visão clara da futura parceria bizantina entre igreja e estado. Em vez disso, ele está pensando em primeira instância como um bispo, como o líder de uma comunidade eclesiástica visível e concreta cujo momento agora chegou e cujo progresso histórico, de sua existência pré-encarnacional até seu cumprimento no *eschaton*, ele acreditava que os profetas hebreus haviam previsto. O foco é mais eclesiástico do que imperial — em uma igreja em um império governado por cristãos, com certeza, mas ainda em uma igreja, não apenas o braço religioso de um estado cristão, à moda das eclesiologias erastianas dos estados absolutistas na Europa pós-Reforma. O comentário revela que Eusébio estava pronto para explorar as oportunidades de patrocínio, de conversões e de deixar para trás velhas feridas e problemas. Mas omite o retrato hierático e quase episcopal de Constantino encontrado na Vida de Constantino. A política piedosa descrita no Comentário sobre Isaías é uma comunidade organizada sob a liderança não do imperador, mas dos bispos. [...] As associações políticas e legais de *politeuma* enfatizavam o caráter institucional da igreja. [...] Suas implicações para a compreensão de Eusébio da relação da igreja com a instituição política real do Império Romano são problemáticas. Há pelo menos uma sugestão da existência separada da igreja do império, quase como um estado dentro do estado, não no sentido de uma instituição rival, mas mais como um símbolo, talvez não totalmente consciente, da lealdade instintiva de Eusébio e orientação para a igreja à qual ele havia devotado sua vida.

Conforme a leitura de Hollerich (1999), Eusébio é primariamente eclesiástico quando trata do aspecto político. Tal leitura interfere na consideração do pensamento espacial de Eusébio, pois quando abordamos aspectos da cosmologia desenvolvida pela *HE,* também pode-se notar a preeminência do poder eclesiástico — como na figura do Bispo Paulino — e da própria Igreja, enquanto o Império, apesar de receber um papel relevante no desígnio divino, ocupa uma posição ou domínio distinto ou inferior no ordenamento hierárquico. Conforme coloca novamente Hollerich (1999, p. 33):

> O corpo coletivo da igreja é apresentado como o portador do significado escatológico na história. Nessa eclesiologia de “alta igreja”, a igreja não é uma rival do império, algo que seria impensável para Eusébio. Em vez disso ela é o principal *locus* da atividade de Deus na história, em comparação com

> o qual o império é um fenômeno secundário, uma realidade de ordem inferior, embora certamente também faça parte do desígnio providencial de Deus.

Nesse quadro, considerando o estudo de caso da Basílica de Tiro, alguns pontos se destacam. Há uma função pedagógica ao narrar a reconstituição de um espaço religioso visível, concreto e monumental. A beleza do local incita, por sinestesia, a elevação da alma (Heyden, 2012). Há uma defesa da autoridade episcopal na descrição da reconstrução da igreja, capitaneada pelo bispo Paulino apresentado como figura análoga a um "novo Salomão" ou "Zorobabel" (*HE* X.4.23–25), reforçando a centralidade do episcopado na legitimação das obras e na coordenação da comunidade. Por fim, Eusébio aponta para a transformação do cristianismo em uma religião favorecida pelo poder imperial. A monumentalização dos lugares de culto, incluindo Tiro, não seria possível sem as novas políticas de Constantino e Licínio, que cooperam no ressurgimento da Igreja como instituição visível e vitoriosa.

Portanto, o templo em Tiro personifica a hierofania, pois é um marco tangível no qual o divino se manifesta e organiza o espaço profano em torno de si. O ato de reconstrução não se limita a erguer a basílica, mas a proclamar, na dimensão urbana, a sacralidade do cristianismo vitorioso.

3.3 DO EDIFÍCIO AO CORPO: O ESQUEMA 'ORIGEM-DESTRUIÇÃO-RESTAURAÇÃO' E A HIERARQUIA COSMO-SACRAMENTAL NO *PANEGÍRICO* DE EUSÉBIO"

Eusébio apresenta o edifício da Basílica de Tiro como protótipo de restauração material e espiritual, inserindo-a na narrativa ampla que circula a obra, "origem, destruição e restauração" (Hayden, 2012). Tal movimento narrativo pode ser compreendido como uma retomada ou repetição do que já se apresentou na *HE,* um padrão temporal diacrônico ou sequencial.

Os temas aplicados à *HE* como um todo — e já discutidos em capítulos anteriores — retornam aqui, vinculados ao *Panegírico*, que nos fornece uma ilustração para a hierarquia cosmológica de Eusébio. Duas metáforas principais que concretizam a tríade "origem, destruição, restauração" são destacadas aqui: o edifício e o corpo. Conforme Eusébio (*HE* X.4.46-72):

[...] Efetivamente, depois que seu Pastor e Senhor sofreu a morte por ela, uma vez por todas, e depois que na paixão transformou o corpo de imundície que por ela havia vestido em corpo brilhante e glorioso, e depois de livrar da corrupção a carne e levá-la à incorrupção, era necessário e conveniente que também esta Igreja colhesse de igual modo os frutos dos desígnios do Salvador.

Posto que realmente recebeu d'Ele uma promessa de bens muito melhores que estes, deseja receber de maneira suficiente e pelos séculos vindouros a glória muito maior da regeneração na ressurreição de um corpo incorruptível em companhia do coro dos anjos de luz nos palácios de Deus, além dos céus e com o próprio Cristo Jesus, benfeitor e salvador universal.

Mesmo assim, enquanto isto, no tempo presente, a que antes se achava viúva e deserta, depois que pela graça de Deus está rodeada de flores, converteu-se realmente em um lírio, segundo diz a profecia, e tendo tomado novamente a veste nupcial e cingindo-se a coroa da divindade, por meio de Isaías aprende a dançar, enquanto com cantos de louvor apresenta os sacrifícios de ação de graças a seu rei e Deus.

[...] *Desperta, desperta, tu que bebes da mão do Senhor o vaso de sua ira. Porque o vaso da queda, o vaso de minha ira bebeste e o esgotaste, e não havia quem te consolasse de todos teus filhos que engendraste, e não havia quem te tomasse pela mão. Vede que tomei de tua mão o vaso da queda, o vaso de minha ira, e dele não mais beberás, e o porei nas mãos dos que te maltrataram, dos que te humilharam.*

Desperta, desperta! Veste-te a força, veste-te tua glória. Sacode o pó e levanta-te. Senta-te. Desata as cadeias de teu pescoço. Levanta teus olhos em torno, vê a todos teus filhos reunidos. Vede, juntaram-se e vieram a ti. Por minha vida, diz o Senhor, que te revestirás de todos eles como adorno e deles te cingirás como noiva. Porque teus desertos, e tuas ruínas e tuas terras assoladas agora serão apertadas para os que te habitam, e os que te devoravam serão lançados longe de ti.

Porque te dirão ao ouvido teus filhos, os que tinhas perdidos: meu lugar é estreito, faça-me lugar para que possa habitar; [...]

Isto profetizou Isaías. Isto se achava consignado desde longo tempo nos livros sagrados, acerca de nós, mas era necessário, de certa forma, que percebêssemos alguma vez nas obras a infalibilidade destas predições.

Mas como o esposo, o Verbo, pronunciou estas palavras para sua própria esposa, a sagrada e santa Igreja, era razoável que o padrinho, aqui presente, ajudado com as orações unânimes de todos vós e depois de oferecer vossas próprias mãos, despertasse esta, a deserta, a que jazia caída, a que não tinha esperança entre os homens. E pela vontade de Deus, rei universal, e pela manifestação do poder de Jesus Cristo, conseguiu levantá-la, e uma vez ressuscitada, preparou-a como lhe ensinava a descrição dos sagrados oráculos.

Grandíssima maravilha esta e que excede toda admiração! Sobretudo para aqueles que fixam sua atenção somente na aparência do exterior. Mas ainda mais admiráveis que estas maravilhas são os arquétipos e seus protótipos inteligíveis, assim como seus divinos modelos; quero dizer a renovação do edifício divino e racional nas almas.

Este edifício realizou-o a sua própria imagem o próprio Filho de Deus, e em tudo e por tudo o dotou de divina semelhança, de natureza imortal e de substância incorpórea, racional, livre de toda matéria terrena e por si mesma espiritual: depois de começar a constituí-la, uma vez por todas, no ser a partir do não ser, fez dela para si mesmo e para o Pai uma esposa santa e um templo sacratíssimo, o que bem claramente confessa e manifesta Ele mesmo quando diz: *Habitarei neles e em meio deles passarei e serei seu Deus, e eles serão meu povo*; e a alma perfeita e purificada, assim criada desde o princípio, era tal que levava em si a imagem do Verbo celestial.

Mas quando, por inveja e ciúmes do demônio, amigo do mal, converteu-se em sensual e amiga do mal por livre escolha dela mesma, ao retirar-se dela pouco a pouco a divindade e ficar como privada de um protetor, tornou-se

presa fácil e vulnerável ao ataque dos que há longo tempo a queriam mal. Abatida pelas torres de assédio e os mecanismos dos adversários invisíveis e dos inimigos espirituais, derrubou-se em queda extraordinária, até não ficar de pé pedra sobre pedra de sua virtude, antes, toda ela jazia por terra, inteiramente morta e privada por completo de seus naturais pensamentos acerca de Deus.

Em realidade, tendo caído esta, a mesma que havia sido feita à imagem de Deus, não a devastou esse javali que procede do bosque, visível para nós, mas certo demônio corruptor e selvagens feras espirituais que, depois de inflamá-la com paixões como com dardos acesos de sua própria maldade, puseram fogo ao santuário realmente divino, de Deus, e profanaram em terra o tabernáculo de seu nome, para logo, depois de enterrar a desgraçada sob montões de terra, privá-la de toda esperança de salvação.

Mas, quando já havia sofrido o merecido castigo de seus pecados, o que cuida dela, o Verbo salvador e emissor de luz divina, obedecendo ao amor do Pai, todo santidade para com os homens, novamente voltou a recebê-la.

Então, tendo eleito em primeiro lugar as almas dos supremos imperadores, valendo-se deles, amantíssimos de Deus, limpou inteiramente a terra habitada de todos os indivíduos ímpios e funestos e até dos terríveis tiranos, odientos de Deus. Logo trouxe à luz do dia os homens bem conhecidos por Ele, que em outro tempo haviam-se consagrado com sua vida a Ele e andavam ocultando-se ao abrigo de sua proteção, como numa tempestade de males, e honrou-os mui dignamente com a magnificência do Pai. E logo, também por meio destes, purificou e limpou as almas pouco antes manchadas e cobertas de material de toda espécie e montes de terra, que eram as ordens ímpias, usando como enxadas e ancinhos os impressionantes ensinamentos de suas doutrinas.

E quando terminou a tarefa de deixar brilhante e radiante o solar de vossas mentes, as de todos, então o entregou adiante a este guia, sapientíssimo e mui amado de Deus. E ele, homem de grande discernimento e sensatez em tudo o mais, reconhecendo e discernindo bem a mente das almas que lhe couberam pela sorte, tendo-se posto a edificar, por assim dizer, desde o primeiro dia, esta é a hora que ainda não terminou, pois segue montando em todos vós o ouro brilhante, a prata acrisolada e pura, e até as pedras preciosas e de grande preço, tanto que com suas obras está cumprindo em vós a sagrada e mística profecia [...]

Ao edificar, efetivamente, na justiça, ele dividia as forças de todo o povo conforme o mérito: uns ele rodeava somente de uma cerca exterior amuralhando-os com uma fé sem erro (numeroso e grande é o povo incapaz de suportar uma construção mais forte!); outros, confiando-lhes as entradas da casa, mandava ficar às portas e guiar os que entravam, pois não sem razão são considerados como os vestíbulos do templo; e outros apoiava nas primeiras colunas do exterior que rodeiam o átrio em quadrilátero, fazendo-os avançar nos primeiros contatos com a letra dos quatro evangelhos. E outros ainda, vai juntando apertadamente a um e outro lado ao redor do edifício basilical, posto que ainda são catecúmenos, em estado de crescimento e de progresso, ainda que não muito separados nem muito longe da visão do mais interior, próprio dos fiéis.

Tomando dentre estes últimos as almas puras, que como o ouro foram purificadas no banho divino, também a algumas delas apoiava em colunas muito mais fortes que as do exterior, nas doutrinas íntimas e místicas da Escritura, enquanto vai iluminando as outras com aberturas que dão para a luz.

E adorna o templo inteiro com o único e grandíssimo vestíbulo da glorificação do primo e único Deus, rei universal, e a cada lado do poder soberano do Pai apresenta os segundos raios de luz, Cristo e o Espírito Santo. Quanto ao resto, através do edifício inteiro, vai demonstrando com abundância e muita variedade a claridade e luminosidade da verdade em cada zona.

E depois de selecionar em todo lugar e de todas as partes as pedras vivas, sólidas e bem firmes das almas, com todas elas vai construindo a grande e

régia casa, radiante e plena de luz, por fora e por dentro, pois não somente suas almas e suas mentes, mas também seus corpos, iluminam-se com o múltiplo e florido adorno da castidade e da sobriedade.
Há ainda neste santuário tronos e inúmeros bancos e assentos: outras tantas almas sobre as quais pousam os dons do Espírito divino, como os que em outro tempo viram os sagrados apóstolos e seus acompanhantes, aos quais se manifestaram distribuídas línguas como de fogo que pousaram sobre cada um deles.
Mas no principal de todos assenta-se igualmente o próprio Cristo inteiro, enquanto que nos que vêm depois dele, em segundo lugar, somente participações do poder de Cristo e do Espírito Santo, em proporção com o lugar que a cada um compete. As almas de alguns inclusive podem ser bancos de anjos, dos que foram entregues a cada um como pedagogos e custódios.
E o venerável, grande e único altar, qual poderia ser se não a absoluta pureza e santo dos santos da alma do sacerdote comum de todos? De pé, a sua direita, o grande pontífice do universo, Jesus mesmo, o unigênito de Deus, com olhar radiante e com as mãos voltadas, vai tomando de todos o aromático incenso e os sacrifícios incruentos e imateriais apresentados por meio de orações, e os envia ao Pai celestial e Deus do universo. Ele mesmo é o primeiro a adorar e o único a render ao Pai a adoração que lhe corresponde, e logo lhe suplica também que permaneça perpetuamente favorável e propício para com todos nós.
Assim é o grande templo que o Verbo, o grande construtor do universo construiu por toda a terra habitada sob o sol, depois de ser Ele mesmo quem fabricou sobre a terra esta imagem espiritual do que há mais além das abóbadas celestes, para que seu Pai pudesse ser honrado e adorado através de toda a criação e de todos os seres viventes e racionais que há sobre a terra.
Mas a legião sobre os céus, os modelos que ali há das coisas daqui, a assim chamada Jerusalém de cima, o monte Sion supraceleste e a supraterrena cidade do Deus vivo, na qual inúmeros anjos em assembléia e uma Igreja de primogênitos registrados nos céus estão celebrando com suas teologias inefáveis e para nós inconcebíveis seu criador e supremo Senhor do universo, nenhum mortal será capaz de cantá-lo como é devido, porque realmente *nem olhos viram, nem ouvidos ouviram, nem jamais penetrou em coração humano o que realmente Deus preparou para os que o amam*.
Posto que fomos considerados dignos de ter parte nestes bens, assim homens como crianças e mulheres, pequenos e grandes, todos juntos e com um só coração e uma só alma, confessemos e aclamemos sem cessar jamais o autor de tão grandes bens para nós, *o que perdoa propiciamente todas as nossas iniqüidades, o que sana todas nossas enfermidades, o que resgata nossas vidas da corrupção, o que nos coroa com misericórdia e compaixão, o que sacia de bens nosso desejo, porque não agiu conosco segundo nossos pecados nem nos pagou conforme nossas iniqüidades, já que tão longe quanto está o oriente do ocidente, assim afastou de nós nossas iniqüidades. Como um pai se compadece de seus filhos, assim o Senhor se compadeceu dos que o temem.*
Reavivemos a memória de todos estes bens não somente agora, mas também em todo momento sucessivo.
Agora pois, tendo sempre ante os olhos, de noite e de dia, a todas as horas, e por assim dizer, a cada inspiração, o autor e diretor chefe da presente assembléia festiva e deste esplêndido e brilhante dia, amemo-lo e veneremo-lo com toda a força de nossas almas.
E agora, ponhamo-nos de pé e supliquemo-lhe com voz forte e grande disposição, para que, abrigados até o fim sob seu redil, nos salve e nos outorgue como prêmio a inquebrantável, inamovível e eterna paz em Cristo Jesus, nosso Salvador, pelo que seja glorificado por todos os séculos dos séculos.
Amém."

As diversas metáforas se redimensionam quando Eusébio fala de realidades distintas e ao mesmo tempo conectadas por atributos comuns. Ora é o edifício concreto, ora as almas dos cristãos em comunhão — formando a *Ekklesia* — ora a igreja supra-celestial. Os níveis do terreno, espiritual e celestial recebem tais metáforas que se tornam, em determinado ponto, intercambiáveis — em uma participação mútua — expondo uma rede simbólica multidimensional da linguagem de Eusébio.

Tendo em vista seu contexto narrativo temporal e temático múltiplo — que inclui a sucessão episcopal, a dissidência, a perseguição e martírio —, o *Panegírico* do décimo livro pode ser finalmente situado na época do próprio Eusébio, correspondendo a um momento de "restauração" (Hayden, 2012). Por ser o *Panegírico* do décimo livro uma representação escrita de um discurso público e provavelmente externo à *HE,* Eusébio retoma alguns elementos do preâmbulo da *HE,* iluminados agora por um tom triunfal e conclusivo. Apesar da linguagem elevada e da profusão de referências à profecia escatológica, diante do que foi anteriormente exposto, compreendemos como uma narrativa que considera um sucesso terreno e temporal como obra da providência, irradiação do supraterreno e do atemporal, expressão que se situa, não obstante, na instância inferior, terrena, e figurativa, que conforme veremos, se encaixa no modelo microcósmico múltiplo e espacializado ou geoteológico de Eusébio.

Eusébio de Cesareia inicia o seu *Panegírico* saudando os presentes (*HE,* X.4.1–4), introduzindo uma alegoria da igreja como "Cidade de Deus" (*HE,* X.4.5-7) e convidando à liturgia ou culto divino (*HE,* X.4.8–10). Depois apresenta, como no primeiro livro, um "lugar" além do espaço e um "tempo" além do tempo: a camada superior da Eternidade, para falar na linguagem teológica cristã inerente à fonte.

É sobre o contexto ou o "pano de fundo" das descrições metafóricas dos espaços da Basílica de Tiro, que esta seção se ocupa, estabelecendo contatos e paralelos com o contexto da obra, e com elementos extra-textuais do pensamento platônico, neoplatônico e uma síntese distintamente cristã do platonismo que podemos evidenciar na antiguidade tardia cristã.[100]

[100] Eusébio toma como quadro de referência, muitos conceitos presentes na literatura platônica e neoplatônica antiga, bem como sua modelagem cristã, como faz Justino Mártir e Orígenes.

Certos espaços e elementos espacializados por meio de metáforas são então articulados dentro desta narrativa, representando hierarquias, posições, elementos simbólicos, valores, ordenamentos e relações de espaços sensíveis e suprassensíveis, além das representações dos espaços em si mesmos. Eusébio lê o universo em operação em seu *Panegírico* — em síntese, expõe uma cosmologia.

Antes de adentrar os dois conjuntos conceituais de espaços representativos, do edifício e do corpo, que nomeamos de acordo com o sistema narrativo e temporal no qual se inserem, convém estabelecer de forma mais analítica os elementos que agregam essa narrativa, o espaço que promove e serve de receptáculo vivo e dinâmico da narrativa histórica eusebiana. Primeiro, a estrutura básica onde as almas existem e se movem, o macrocosmo ou "espaço" de fundo, o receptáculo elementar que é definido — ainda que não sistematicamente ou diretamente — por Eusébio através de alguns conceitos de sua narrativa intertextual no décimo livro da *HE.* Segundo, explicitamos os elementos que agregam essa narrativa: o léxico macrocósmico, com destaque para *κόσμος* ("mundo/totalidade", "ornamento", "ordem/ordenamento") e para a rede onomasiológica de *ὅλων* nos títulos divinos (*ὁ τῶν ὅλων δεσπότης*, "senhor de tudo"; *ὅλων πατέρα*, "pai de tudo"; *παμβασιλέα τῶν ὅλων*, "rei supremo de tudo"); a imagética templária e hierárquica (*ὅλων ἀρχιερεύς*, "sumo-sacerdote de todos"; *ζῶντα ναόν*, "templo vivo"; *λογικῆς ψυχῆς*, "alma racional"); o vocabulário espacial que delimita a extensão da ação divina e eclesial (*γῆ*, "terra"; *οἰκουμένη*, "terra habitada"; *ὑφ' ἥλιον*, "sob o sol"; *χώρα*, "região/território"; *οἶκος*, "casa"; *Ἑλλάστε καὶ βάρβαρος*, "grega e bárbara"; *βάρβαρα ἔθνη*, "povos bárbaros"; *ἀνατολή/δυσμή*, "oriente/ocidente"; *ἔθνος/λαός*, "nação/povo"); e a articulação triádica do espaço eclesial (material/terreno; espiritual/invisível — o meio; supracelestial), operada por tipologia, alegoria e participação (*μέθεξις*, "participação") e culminante na liturgia cósmica (*HE* 10.4.68–70). Nos parágrafos seguintes, articulamos estes elementos.

Sugerimos que certos vocábulos formam redes semasiológicas no *Panegírico* de Eusébio (HE X.4), conectando e relacionando conceitos espaciais que juntos formam um pano de fundo para a narrativa eusebiana (Cf. Tabela 1). Destaco dois termos em especial que expressam o conceito de macrocosmo. O primeiro é o próprio *κόσμος* que em suas ocorrências alterna-se entre três sentidos relacionados: totalidade ou "mundo" (excetuando-se o Ser divino, que é mantido por Eusébio em total alteridade), "ornamento" (no sentido estético) e "ordem" ou "ordenamento" (no

sentido comportamental). Estes sentidos ligam a expressão do espaço físico ao sistema mais amplo e integrador (o universo). Seus atributos de ordenamento, estrutura e harmonia são expressões e representações estéticas e sensoriais particulares deste princípio na ornamentação arquitetônica e na postura ordeira da assembleia, irradiações ou representações microcósmicas deste princípio de espaço maior e invisível na sua totalidade.

O *κόσμος* é entendido como a totalidade espacial e como o princípio ordenado — por desígnio divino — e, ao mesmo tempo, também ordenador na relação com as estruturas que comporta, sendo, portanto, um receptáculo do material. Em *HE* X.4.2, (*ὁ τὸν σύμπαντα κόσμον περιέχων θεὸς*, "o Deus que envolve todo o universo"), o Deus Pai é posto como o Ser abrangente que cerca todas as coisas, ele próprio posto como se fosse um receptáculo do cosmos — que por sua vez é receptáculo da criação —, de forma que tudo que existe, existe nele — e ainda assim, mantendo sua distinção radical. Aqui, Eusébio parece ecoar teologicamente a possível alusão de Epimênides feita pelo Apóstolo Paulo em Atos 17.28: "Pois nele vivemos, nos movemos e existimos".

Adiante, em *HE* X.4.9, temos novamente o Deus Pai como criador ativo desta totalidade do universo (*ὁτοῦ σύμπαντος κόσμου δημιουργός*, "o artífice de todo o cosmo"). Uma última referência a *κόσμος* com o sentido da totalidade se encontra em *HE* X.4.15 (*ἀλλ᾽ ἤδη καὶ δυνάμεσιν οὐρανίοις ἡλίῳτε καὶ σελήνῃ καὶ ἄστροις καὶ τῷ σύμπαντι οὐρανῷ τε καὶ κόσμῳ προήγαγεν*, "mas já agora apresentou também as potências celestes, o sol, a lua e as estrelas e o céu inteiro e o cosmos"), agora conectado aos astros celestes, sol, lua, estrelas e a totalidade do céu. Nesse último contexto, *κόσμος* é um espectador da marcha vitoriosa dos cristãos sob Cristo, na restauração tipológica que Eusébio narra no *Panegírico*. Tal ênfase parece adicionar também um sentido de magnitude ao evento narrado, com *κόσμος* espectador representando tal escala de importância do evento vitorioso da igreja.

Considerando esse sentido de totalidade, abrangência e magnitude, podemos empreender uma breve análise onomasiológica de *κόσμος*. No início do *Panegírico*, em *HE* X.4.9, Eusébio oferece um novo *onoma*, ao chamar o Deus Pai de "dono de tudo" (*ὁ τῶν ὅλων δεσπότης*)[101]. Variações desse título ocorrem diversas vezes

[101] Uma variação deste título já é apresentada no início do décimo livro (*HE* X.1.1), como "Rei do Universo".

adicionando *ὅλων* à rede onomasiológica da totalidade sob um governo teocrático e hierárquico, enfatizando o ordenamento deste espaço cósmico, que, de outras formas, poderia ser visto como um caos. Observamos a variação “Pai de tudo” (*ὅλων πατέρα*, *HE* X.4.10), enfatizando novamente uma relação do divino com toda a criação — que, em certo sentido, dele procede, guardada a sua distinção absoluta, sugerindo a metáfora da paternidade[102] —, e observamos que ao Filho também se estende uma variação enfática do título, “rei supremo de tudo” (*παμβασιλέα τῶν ὅλων*, *HE* X.4.16). Nesse último contexto, distintamente monárquico, os imperadores Constantino e Licínio são mencionados e, talvez hiperbolicamente, descritos como tendo reconhecido o caráter divino de Cristo, refletindo tal crença em sua política no Império. Isso desnuda o conceito do poder hierárquico terreno posto em uma cosmovisão monárquica ou “teocrática” ampla, conceito que se encontra limitado na aplicação da política terrena ao passo que apenas mimetiza humanamente um estrato superior, divino e perfeito.

Com as advertências de Bonura (2021) em mente e o que já foi previamente discutido, lemos nesse conceito de poder hierárquico a intenção primária de Eusébio no argumento e na propagação de um senhorio supremo, ou Reino — analogicamente imperial, monárquico e ecumênico — de Cristo sobre tudo e todos da criação, até mesmo sobre as autoridades políticas máximas do ordenamento político terreno e contemporâneo de Eusébio, os augustos, que, por conseguinte, obtém de Cristo a sua própria honra (*τιμή*, *HE* X.4.16).

---

[102] Eusébio distingue contudo este tipo de paternidade criadora da paternidade geracional e natural, assim como da paternidade e da geração divina, que é posta nos termos do mistério e do inescrutável. Na própria HE I.7.10, Eusébio observa que a genealogia do Evangelho de Lucas (3.38) omite a palavra “gerou” (᾽ἐγέννησεν) entre Adão e Deus, distinguindo a paternidade humana da paternidade divina. Assim, em um sentido único e singular, o Pai gerou o Filho, e este é um ponto central na teologia de Eusébio. Aqui, quando referido como “Pai de tudo”, a paternidade é ainda mais metafórica, e aplicada em um sentido totalmente diferente da geração divina do Filho. O mundo é “gerado”, no sentido criativo, e Deus é “Pai” deste todo “gerado”.Apesar das distinções, o uso da metáfora da paternidade e da geração por Eusébio em contextos distintos reforça a hipótese deste trabalho que postula uma relação de modelos ou camadas em uma geoteologia integradora. Espaços, posições hierárquicas, elementos e relações celestiais – ou supra-celestiais – e divinas são mimetizadas na relação desta divindade supra-celestial com o macrocosmos criado e na relação deste último com os microcosmos que lhe irradiam, as coisas particulares, terrenas e humanas, materiais ou imateriais. Esta visão conectada e totalmente relacional da totalidade aponta para uma ontologia e uma metafísica particular e que requer consideração, estudo e investigação em seu próprio contexto, pois certamente difere de forma radical do que as filosofias modernas, contemporâneas ou mesmo pós-modernas sustentam.

Tabela 1 – Léxico de espacialidade e universalidade em *HE* X.4: sentidos e ocorrências

Termo	Sentido	Ocorrências	Referências	Observações
γῆ (“terra”)	Literal: “terra” ou “solo”; Plano material.	5	10.4.8: “Ele que levanta da terra o pobre e alça do esterco o indigente [...].” 10.4.16: “[...] do céu inteiro e do mundo.” 10.4.19: “[...] e não o ocultou em qualquer rincão da terra, mas estabeleceu-o por todo lugar sob o sol?” 10.4.58: “[...] e profanaram em terra o tabernáculo de seu nome [...]” 10.4.69: “[...] construiu por toda a terra habitada sob o sol [...]”	Indica o nível histórico e concreto onde a divindade age, “na terra”, guiando a igreja, corrigindo seu curso e restaurando-a após as perseguições. A “terra” (*γῆ*) torna-se lugar de manifestação da providência divina, numa ótica de “destruição e restauração”
οἰκουμένη (“terra habitada”)	Totalidade do mundo habitado.	3	10.4.17: “[...] e teve também força bastante para fazê-las chegar aos ouvidos de todos os homens, desde o confim do mundo até o limite da terra habitada?” 10.4.60: “[...] limpou inteiramente a terra habitada de todos os indivíduos ímpios e funestos [...]” 10.4.69: “[...] construiu por toda a terra habitada sob o sol [...]”	Sublinha a universalidade da ação divina que alcança todo o “mundo habitado”. O Império (e além) é posto como cenário da expansão da fé cristã, relacionando-se ao ciclo de decadência e triunfo da Igreja. Há a ideia de que todo espaço geográfico participa ou pode participar do evento arquetípico da restauração.
ὑφ’ ἥλιον (“sob o sol”)	“Em todo lugar” ou “por todo o mundo visível”.	2	10.4.19: “[...] mas estabeleceu-o por todo lugar sob o sol?” 10.4.69: “[...] construiu por toda a terra habitada sob o sol [...]”	Realça a extensão intencionalmente universalizante da igreja “sob o sol,” isto é, em toda a esfera terrena. Reforça que o reino de Cristo se espalha por toda parte.

χώρα (“região,” “território”)	“Região”, “zona geográfica”. Em Eusébio, aparece como “região” ou “lugar” amplo.	1	10.4.20: “[...] e preenche todo lugar, região e cidade, grega ou bárbara, com dedicações de suas régias moradas [...]”	Expressa universalidade territorial: Cristo (visto como Rei) enche “todo lugar e região” de monumentos e templos. Reforça o “nível material” enquanto receptáculo espacial e simbólico do poder e da graça divina.
οἶκος (quando usado em sentido amplo ou eclesial: “casa,” “grande casa”)	Significa “casa/morada”. Em A Igreja como “casa de Deus” ou “grande e régia casa.”	3	10.4.2: “[...] edificar sua casa sobre a terra e restaurá-la para Cristo, seu Verbo unigênito [...]” 10.4.21: “[...] está contemplando o templo vivo que sois vós e vela pela casa de pedras vivas [...]” 10.4.65: “ [...] com todas elas vai construindo a grande e régia casa, radiante e plena de luz [...]”	Eusébio chama a Igreja de “casa” (*οἶκος*) de Deus, seja a construção (basílica) seja a comunidade espiritual. Esse conceito reforça que a “casa” terrena imita e simboliza a “morada” celeste de Deus, unindo (no nível material) o povo dos fiéis que habita ao arquétipo divino (nível supraceleste).
Ἕλλάςτε καὶ βάρβαρος (“grega ou bárbara”)	Remete a uma dicotomização cultural clássica: território/civilização “grega” e sua contrapartе “bárbara” (estrangeira).	1	10.4.20: “[...] e preenche todo lugar, região e cidade, grega ou bárbara, com dedicações de suas régias moradas e de templos divinos [...]”	A expressão evidencia a universalidade do triunfo cristão, abrangendo tanto o espaço “grego” (helenizado) do mundo mediterrânico quanto os “bárbaros” (genericamente estrangeiros). Indica que o Reino de Deus alcança povos diversos, reforçando o papel do plano material (história geográfica) como cenário para a expansão da Igreja. Evidencia também uma consciência de globalidade mediterrânica.

βάρβαροι / βάρβαρα ἔθνη (“bárbaros,” “povos bárbaros”)	Referências a populações não helenizadas, de forma generalizante, em contraste com os romanizados ou helênicos.	1 (explícito)	10.4.18: “Quem aboliu os bárbaros e selvagens costumes de povos selvagens com suas leis suaves e de amorosa humanidade?”	Eusébio realça a decadência de elementos culturais identificados como “bárbaros”. Novamente, sublinha um horizonte geográfico-cultural vasto, onde a igreja abrange e “civiliza” todos os povos. Faz parte do tema da restauração e “salvação universal” que o texto enfatiza.
ἀνατολή / δυσμή (“oriente” e “ocidente”)	Indica direções geográficas (leste e oeste) e longa escala de extensão territorial. Distância.	1	10.4.71: “[...] já que tão longe quanto está o oriente do ocidente, assim afastou de nós nossas iniquidades.”	Citação do Salmo (Sl 103;102.12). Aponta uma dimensão espacial simbólica da larga escala espacial, já há muito presente nas culturas mediterrânicas.
ἔθνος / λαός (“nação,” “povo”)	Indicam “povo” ou “nação,” podendo ser tanto a comunidade cristã quanto povos diversos.	1	10.4.19: “E quem fundou um povo do qual nunca em todos os séculos se ouvira falar, e não o ocultou em qualquer rincão da terra, mas estabeleceu-o por todo lugar sob o sol?”	Descreve a formação da Igreja como um “povo” que Deus ergue e espalha “por todo lugar sob o sol”. Evoca, pois, a noção de uma “etnia” ou “povo” que se sobrepõe aos outros. Serve para ilustrar que esse “povo novo” espalha-se na “terra” (nível material), refletindo realidades espirituais superiores da providência divina.

Fonte: O autor.

Observamos também a ocorrência do termo “sumo-sacerdote (ou grande pontífice) de todos” (*ὅλων ἀρχιερεύς*, *HE* X.4.22), em um contexto de acesso exclusivo à interioridade inescrutável do “templo vivo” coletivo (*ζῶντα ναόν*) de almas e da própria “alma racional” individual (*λογικῆς ψυχῆς*). Esse mesmo tema retorna no fim do *Panegírico* com três referências intencionalmente conectadas, evocando um vocabulário profuso de imagens espaciais ligadas entre si que expõe a concepção ecumênica ou mesmo supra-ecumênica e metafísica de Eusébio, um universo orgânico em um todo integrado pela relação mimética ou tipológica, onde criação e restauração se encontram, o início com o fim. A estrutura imagética que informa e permite a comunicação de tal cenário na obra de Eusébio faz importantes referências templárias – como discutido –, decorrendo disso, uma verdadeira geoteologia baseada no nexo da figura arquetípica do templo judaico de Jerusalém, pois inclui enfaticamente referências diversas aos espaços, liturgias e oficiantes deste mundo.

Já citada integralmente, a passagem *HE,* X.4.68-70 é o ponto culminante do *Panegírico* e a descrição mais aproximada — ainda que alegórica — do serviço litúrgico e da mistagogia cósmica, por meio das orações elevadas — onde lê-se uma referência anafórica e anabática — recolhidas e direcionadas pelo sacerdote divino que se põe diante do Pai. O mundo é um grande templo, e esse templo material-imaterial (pois é composto de almas) descrito por Eusébio, é considerado em sua extensão horizontal, que se faz por toda a *oikoumene*, no sentido geográfico, mas também sobre todas as distinções humanas, em um sentido hierárquico ou vertical (*HE* X.4.71).[103] Tal cenário não é uma representação ou uma elaboração puramente eusebiana; é um tema antigo, frequente nos textos canônicos do Novo Testamento.[104] Eusébio retoma o tema e deixa clara a sua perspectiva em termos que conformam uma ontologia: há uma realidade supraterrena, que é reproduzida ou irradiada terrenamente para a inclusão dos seres terrenos. Tal realidade é hierárquica e inclui um espaço templário cósmico com uma liturgia cósmica oficiada pelo “sumo-sacerdote de todos” (*ὅλων ἀρχιερεύς*). Esse “templo” cósmico é representado por outros templos — metafóricos e materiais — que fazem conexões simbólicas entre o supraceleste e o terreno.

---

[103] Esta é uma imagem de poder que será considerada posteriormente.

[104] A epístola aos Hebreus (9.11) faz menção a um “Tabernáculo” que não pertence a “esta criação”: χριστος δε παραγενομενος αρχιερευς των μελλοντων αγαθων δια της μειζονος και τελειοτερας σκηνης ου χειροποιητου τουτ εστιν ου ταυτης της κτισεως (“Mas, vindo Cristo, o sumo sacerdote dos bens futuros, por um maior e mais perfeito tabernáculo, não feito por mãos, isto é, não desta criação”).

No que podemos identificar como sendo o clímax do *Panegírico*, Eusébio aciona um elemento de mistério para enfim encerrar o discurso (*HE* X.4.70):

> Mas a legião sobre os céus, os modelos que ali há das coisas daqui, a assim chamada Jerusalém de cima, o monte Sion supraceleste e a supraterrena cidade do Deus vivo, na qual inúmeros anjos em assembléia e uma Igreja de primogênitos registrados nos céus estão celebrando com suas teologias inefáveis e para nós inconcebíveis seu criador e supremo Senhor do universo, nenhum mortal será capaz de cantá-lo como é devido, porque realmente *nem olhos viram, nem ouvidos ouviram, nem jamais penetrou em coração humano o que realmente Deus preparou para os que o amam*.

Segundo o que é descrito, embora a reprodução microcósmica das realidades supra-terrestres seja conhecida e experimentada sensorialmente e espiritualmente pela comunhão ideal de todos os cristãos, o arquétipo é superior às capacidades de apreensão daqueles em estado mortal. Eusébio reforça um conceito de transcendência, citando um texto paulino[105], e com uma possível referência a um sermão de seu antepassado teológico alexandrino, Clemente[106], faz um retrato do irretratável, e seu caráter de perfeição, evocada com a tensão do mistério inescrutável.

Tal perspectiva, internamente considerada, coaduna-se com as formulações contemporâneas e explicativas da "ontologia sacramental" que Hans Boersma (2011) extrai das tentativas de resgate da *Nouvelle Theologie*, em especial por Henri de Lubac. O elemento platônico, possível de identificar em Eusébio e em diversas teologias do que se convencionou chamar de Patrística, conecta diferentes conceitos. Enquanto uma participação é postulada na totalidade, unindo e aproximando em relação ao cósmico e ao macro-cósmico — Eterno —, o concreto e o simbólico, o físico e o espiritual, uma distinção essencial é mantida e o mistério é salvaguardado.

Sobre a exegese de Eusébio, especificamente mais textual, convém considerar que, embora o bispo tenha criticado a alegoria pagã[107], ele mesmo

---

[105] 1 Coríntios 2:9.

[106] "Sermão sobre os ricos".

[107] É importante ressaltar, que no plano literário e apologético, Eusébio se posiciona de forma crítica contra a "alegoria pagã", em especial as "alegorias físicas" – comuns entre os filósofos estóicos –, quando empregadas como racionalização para justificar ou dissimular episódios violentos e considerados imorais dos antigos mitos gregos (Jean Pépin, 1958, p. 387-392). Pépin (1958, p. 392) questiona "[...] como Eusébio pode criticar em seus adversários um método de leitura que ele aprova em seus amigos?", levando em conta que Eusébio estava associado teologicamente com Panfílio, Orígenes e ao que tem sido referenciado como "Escola Alexandrina", marcada pelo emprego de alegorias na interpretação da Bíblia. Para Pépin, a atitude de Eusébio é paradoxal, da mesma forma que será em Agostinho de Hipona, e centra-se em alguns argumentos específicos contra os "alegoristas gregos": "[...] por reduzirem a teologia ao estudo do mundo material, por divinizarem os elementos e as estrelas, em vez de atingirem o Deus verdadeiro, seja ao justificar a formação dos mitos por uma

empregava, eventualmente, o que podemos definir como forma similar e geral de método alegórico, ainda que de maneira distintivamente cristã e espiritualizada ao exemplo de Orígenes[108]. Contudo, embora Eusébio seja localizado como uma *via media* entre "Alexandria" e "Antioquia", em termos de possíveis marcadores de hipotéticas escolas exegéticas locais, tanto quanto o é geograficamente (Inowlocki; Zamagni, 2011, p. 152), podemos considerar uma perspectiva que considera uma movimentação da exegese bíblica do bispo de Cesareia em uma dialética — em relação aos seus predecessores cristãos e neoplatônicos —, considerando tanto leituras alegóricas como literais, a depender do caso, desafiando assim mesmo, o tratamento binário e conciso de supostas escolas interpretativas rivais no cristianismo antigo, a saber, Alexandria e Antioquia (Interi, 2022, p. 13).

---

explicação evemerista, seja ao invocar contra a alegoria pagã o testemunho de Platão, a crítica de Eusébio é semelhante à de Agostinho." (PÉPIN, 1958, p. 392). É interessante notar, que esta suposta incoerência – conforme lê Pépin – já era percebida por apologistas pagãos, tanto que, na própria HE, Eusébio cita Porfírio de Tiro (*HE* VI.19) oferecendo uma crítica direta à Orígenes e seus seguidores por aplicarem leituras alegóricas sobre as escrituras judaicas, especialmente sobre Moisés. Eusébio defende Orígenes retratando Porfírio como um caluniador, mas não desenvolvendo a discussão ou uma defesa específica do que coloca o neoplatônico Porfírio sobre o uso da alegoria poe Orígenes. Pépin reconhece que: "Acima de tudo, gostaríamos de acreditar que Orígenes foi o primeiro a aplicar a exegese alegórica dos estóicos às Escrituras; mas agora sabemos que essa adaptação remonta a muito mais tempo; começou no ambiente judaico antes do nascimento do cristianismo; na época de Orígenes, já constituía uma tradição, marcada em particular por Fílon e São Paulo; Orígenes não podia ignorar isso e, quando realizou por conta própria a aclimatação do processo estóico à Bíblia, estava necessariamente ciente de renovar um gesto que já era mais que secular." (PÉPIN, 1958, p. 464). Partindo destas reflexões, para o interesse desta pesquisa, convém considerar com segurança que Eusébio posiciona-se contras a alegoria pagã em suas interpretações materialistas (PÉPIN, 1958, p. 466), alinhando-se com uma releitura da alegoria que considera o "espiritual", inspirada em uma reformulação neoplatônica (PÉPIN, 1958, p. 466). Como hipótese, podemos considerar que Eusébio, além de rejeitar o materialismo, se posiciona de forma geral contra a alegoria pagã, não especialmente por seu caráter hermenêutico, mas por seu caráter pagão; enquanto que, por pressupor a verdade do cristianismo, valida a tradição de uso da alegoria na leitura da Bíblia, especialmente dos textos veterotestamentários – conforme o que lia em Fílon de Alexandria, Orígenes e outros – dando suas próprias ênfases e contornos que equilibram e "historicizam" algumas leituras – navegando de forma mais intencional sobre o nível literal de alguns textos –, conforme discutido neste trabalho.

[108] Ainda que Eusébio considere e perceba-se em uma continuidade teológica com Orígenes, o bispo de Cesareia é capaz de oferecer perspectivas divergentes do teólogo alexandrino (Inowlocki; Zamagni, 2011, p. 160-161). Ainda assim, em estrutura, há continuidades importantes e princípios gerais da sistematização e aplicação da alegoria e da alegorese no contexto cristão por Orígenes. Conforme Ramelli (2011, p.345), uma distinção importante entre a alegoria no neoplatonismo cristão e "pagão": "[...] o primeiro manteve o plano histórico da Bíblia, enquanto o último pensou que as histórias dos mitos nunca aconteceram historicamente, mas são exclusivamente alegorias. Filo foi elogiado por Orígenes com uma referência aos judeus que interpretaram a Lei não apenas literalmente, mas também – e ainda não exclusivamente – [...] alegoricamente (CC 7.20).23 De fato, Filo aceitou o significado literal da Escritura, não considerando o texto sagrado como um conto mítico, uma ficção. Tanto ele quanto Orígenes consideravam a Escritura como um registro histórico, em um primeiro nível." Se Ilaria Ramelli localiza indícios desta consideração do aspecto histórico em Orígenes e em uma possível tradição alegórica judaico-cristã, Eusébio não estaria explorando um campo totalmente novo e isolado ao considerar, talvez em um nível mais expressivo, uma leitura dinâmica entre o nível literal e histórico e o alegórico ou figurado, considerando inclusive, movimentos tipológicos entre o Antigo e o Novo Testamento.

Alguns autores buscam observar uma “jornada intelectual” em Eusébio onde, partindo de uma influência de ênfase alegórica, o bispo vai, com o passar do tempo, pendendo para uma leitura e um interesse no sentido mais literal e histórico dos textos bíblicos, definindo-se inclusive fases identificáveis nesse processo (Inowlocki; Zamagni, 2011, p. 152). Contudo, conforme a contribuição de Zamagni, a abordagem de Eusébio oferece evidências de uma abordagem dinâmica e complexa no lugar de uma interpretação binária de modelos exegéticos ou um esquema de desenvolvimento gradual (Inowlocki; Zamagni, 2011, p. 174-176).

Para o contexto específico de nossa seleção na fonte, o *Panegírico*, convém considerar a presença dessa exegese dinâmica de Eusébio, com uma ênfase notadamente maior na leitura tipológica dos textos bíblicos e alegórica dos espaços concretos. Conforme desenvolve Smith, abordando a retórica de Eusébio no *Panegírico* (1989, p. 235–236):

> Adotando essa abordagem alegórica e arquetípica, Eusébio a aplicou à igreja em Tiro. A igreja física se torna uma alegoria para a igreja espiritual, composta de todos os crentes. Dessa forma, diz Eusébio, a igreja era "uma imagem intelectual na terra daquelas coisas que jazem acima da abóbada do céu" (X.4.70), ou seja, a Jerusalém Celestial. Claro, isso é apenas uma aplicação especial do neoplatonismo; assim como a própria exegese de Filo está relacionada a intérpretes gregos e judeus de escritos autoritativos, assim Eusébio ficou sob influência neoplatônica de diversos setores do contexto cultural que formaram seu pensamento. Diversos, isto é, para nós: em sua Preparação para o Evangelho, Eusébio mostrou que os gregos, incluindo Platão, derivaram seu aprendizado e filosofia dos hebreus (Livro X); os livros XI-XIII mostram a harmonia essencial do platonismo e do cristianismo. Eusébio, citando o comentário de Porfírio sobre Orígenes, disse que aprendeu a exegese alegórica dos mistérios gregos com os estóicos e a aplicou aos escritos judaicos. Mas Barnes enfatizou a importância para Orígenes de Filo, cujo uso do método alegórico permitiu-lhe desvalorizar o conteúdo histórico do Antigo Testamento e substituí-lo por uma mensagem filosófica e moral. Assim, Orígenes nos diz que Cristo, falando por meio de Paulo, nos revelou que há uma Jerusalém celestial. Por causa disso, "Tudo o que... é narrado ou previsto de Jerusalém [no Antigo Testamento] deve... ser entendido como falado em conformidade com sua opinião a respeito daquela cidade que ele chama de Jerusalém celestial."
> Eusébio, tendo aprendido o método alegórico com o aluno de Orígenes, Pânfilo, assumiu que as referências nos Salmos a Jerusalém, o templo e assim por diante, devem ser interpretadas como ele de fato faz, como se referindo à Jerusalém celestial e ao templo celestial.

Acompanhando a análise de Smith (1989, p. 235-236), é possível discernir, no discurso de Eusébio, um duplo movimento hermenêutico: parte-se do elemento tangível em direção ao significado mais elevado ou espiritual, para depois retornar e considerar uma nova materialidade permeada de sentido simbólico. Nesse processo, o bispo de Cesareia, ao identificar no texto bíblico alusões arquitetônicas como

indícios de realidades superiores, transpõe tais referências para a igreja em Tiro, que passa a encarnar esses significados abstratos em sua forma visível:

> Mas metáforas e alegorias funcionam em duas direções: movendo-se do concreto para o abstrato, e do abstrato para o concreto. Pode-se começar em qualquer polo e prosseguir de forma ascendente ou descendente. Eusébio faz as duas coisas. Primeiro, ele vasculha a Bíblia em busca de referências à arquitetura (sejam edifícios ou cidades). Então, ele as submete à interpretação alegórica, deduzindo delas referências ocultas à Igreja terrena, à Jerusalém celestial, ao cuidado de Deus por seu povo escolhido e outros temas potencialmente úteis para seu *Panegírico*. Tendo chegado ao significado espiritual, abstrato ou moral das referências bíblicas, Eusébio inverte o processo: agora esse conjunto de conceitos deve ser encontrado em forma visível na igreja de Tiro. Em outras palavras, não há relação direta entre menções de edifícios na Bíblia e a igreja de Tiro. Em vez disso, a conexão é de identidade de significado; identidade de significado no nível espiritual. A mesma ideia pode ser materializada de diferentes maneiras e com diferentes imagens; é por isso que a metáfora é evocativa e não definitiva.
>
> Esses significados não são lógicos nem exclusivos. Na análise alegórica de Orígenes, assim como na de Eusébio, diferentes objetos materiais podem significar uma única realidade espiritual, assim como um único objeto material pode significar diversas realidades espirituais.40 Prosseguindo como um estudioso bíblico, então, Eusébio primeiro determina os significados alegóricos das referências à arquitetura na Bíblia; então ele determina as várias realidades espirituais significadas pela igreja em Tiro. Colando essas duas listas de significados abstratos, ele seleciona aqueles pontos em que eles concordam como a substância de sua oração. O discurso em si parece reunir textos e edifícios, mas na realidade ilustra a concordância de significados extrapolados de ambos. Se me detive nesse processo longamente, é por conta da tendência, equivocada, acredito, de assumir uma relação direta entre texto e edifício, como se este último ilustrasse o primeiro. Embora seja verdade que Eusébio apresenta a igreja em Tiro como uma alegoria da Jerusalém Celestial, esta é apenas uma das várias alegorias e metáforas que Eusébio elabora, todas elas explicações igualmente e simultaneamente verdadeiras da igreja. (Smith, 1989, p. 235–236)

A abordagem alegórica e tipológica de Eusébio confere à Igreja terrena — como corporação — um papel de ponte dinâmica entre o visível e o invisível, entre o histórico, o celestial e o escatológico, evidenciando a riqueza e a complexidade de sua hermenêutica (Cf. Tabela 2). Ao mesmo tempo, porém, o bispo de Cesareia não dissocia a concretude do edifício, das cidades e dos corpos humanos das realidades espirituais que, segundo ele, lhes dão sentido e lhe fornecem imagens sensíveis. Essa sutil interação — ou participação (*μέθεξις*) — entre o nível literal e o nível anagógico, "místico" ou "espiritual", fundamenta sua interpretação cosmológica da história, do seu tempo presente e do horizonte escatológico. A sugestiva tensão "dualista" fica assim resolvida por uma dinâmica participativa ou sacramental, que portanto, nos leva a considerar um suposto "nível intermediário" onde se opera uma mediação, interação ou encontro que Eusébio distingue como a "Igreja espiritual" (*Ekklesia pneumatikê*),

nossa *τὸμεταξύ* (o meio) — entre o espaço físico-sensível e o espaço celestial-inteligível — o ajuntamento anafórico das almas dos cristãos ainda corporalmente vivos que se reúnem no espaço físico-sensível da Basílica de Tiro para participar do culto cósmico da Igreja supraceleste ou inteligível, a Jerusalém celestial (*HE* X.4.70): "[...] uma Igreja de primogênitos registrados nos céus estão celebrando com suas teologias inefáveis e para nós inconcebíveis seu criador e supremo Senhor do universo [...]".

Determinada a leitura da hermenêutica eusebiana e retornando ao *Panegírico* como um todo, nota-se que Eusébio segue uma trilha que parte desse sensível e aparentemente material puro, o edifício da basílica de Tiro e de seus símbolos inteligíveis em um nível local e totalmente temporal, para então considerar, sinestesicamente, um certo "edifício" imaterial e interior, "o meio", a Igreja, que é descrita em seus componentes por uma relação metafórica com o primeiro edifício, material: a fé, a processo catequético, as doutrinas, as almas, as virtudes exercidas no corpo, os dons e hierarquias eclesiais. Essa igreja imaterial e invisível, ainda assim, é descrita por Eusébio por meio de alegorias e imagens do espaço material edificado, estabelecendo uma integração e participação simbólica recíproca entre seus elementos ou níveis, algo que perpassa todo o *Panegírico* e mesmo sua obra. É um templo de almas, e essa tal igreja ou basílica imaterial é, por sua vez, modelada de acordo com um arquétipo ainda mais superior e inconcebível, o templo supra-cósmico, conforme já mencionado. Sendo assim, podemos considerar um modelo tripartido para ler Eusébio: O terreno material-sensível — que se apresenta como símbolo do que é propriamente superior —, acima está o terreno imaterial ou invisível – que pode ser considerado espiritual ou mistagógico, onde ocorre a participação (*μέθεξις*) – e o supra-terreno ou supraceleste, o equivalente ao inteligível platônico, localizado na eternidade. A Igreja, para Eusébio, se estende por todos estes níveis, considerados e concebidos por meio de analogias espacializadas.

Tabela 2 – Níveis/camadas do espaço eclesial em Eusébio (*HE* X.4)

Nível/Camada	Descrição	Elementos Principais	Dimensão Temporal	Simbolismo/ Significado	Exemplos/ Referências
1. Supracelestial	Eternidade, Arquétipo Divino Inteligível	Deus, Cristo, Igreja Celestial dos santos falecidos,	Atemporal, Eterno	Anagógico, Arquetípico, Imutável, Inefável	Deus como criador e sustentador (*HE* X.4.55).

		Salvação/Paraíso, Hierarquias Angelicais, etc.			Jerusalém Celeste como arquétipo das igrejas terrenas (*HE* X.4.70).
2. Espiritual/Invisível - Obs. Não necessariamente apresenta-se como um "nível", mas um meio.	Igreja ou "Templo das Almas" / *Ekklesia*	Virtudes, Ética, Alma, Fé, Doutrina, Culto, Identidade Comunitária, aspectos místicos da liturgia (orações, hinos, anáfora, eucaristia, etc.)	Comunidade mística encarnada, Participa do Tempo e dos ciclos históricos da Igreja, com participação também no componente Imortal e nos valores celestiais. É o "meio" onde a "elevação" sacramental ocorre – um movimento anabático.	Tropológico, Mistagógico, Alegórico, "Templo Vivo" Interior	Igreja como templo espiritual (*HE* X.4.21).
3. Material/Terreno	Igreja na Terra Sensível	Basílicas, Hierarquias da liderança da igreja, Corpos Físicos, Eventos Históricos, Império Romano, Perseguição, Martírio, Restauração, vida comum e vida ascética.	Histórico, temporal, Sujeito a Decadência	Exterior, Literal, Fornece o material simbólico dos Níveis Superiores	Basílica de Tiro como símbolo físico da restauração (*HE* X.4.26–45). Destruição e reconstrução como eventos cíclicos ou tipológicos na história da salvação

Fonte: O autor.

Perseguindo esse modelo, o *Panegírico* desloca-se para o edifício sensível, consagrado ao uso sagrado, onde se realiza a liturgia, a catequese, a doutrina, os ministérios e virtudes. A Igreja enquanto comunhão recebe sua forma do mundo celestial e a inscreve no edifício, no tempo litúrgico e na paisagem urbana. É, portanto, nesse plano intermédio que se desenha a passagem, o trânsito entre as formas e seus arquétipos, do visível ao inteligível e de Deus ao mundo.

No "meio", na Igreja, podemos agrupar as realidades do que Eusébio chama de "alma" — e tudo que lhe diz respeito, como as virtudes, um "mundo da alma" (*ψυχή-κόσμος*) –, e a comunhão espiritual dos cristãos, o coletivo dessas "almas", a

comunidade, a *Ekklesia*[109] propriamente dita. Diz respeito ao invisível expresso no mundo sensível, ou do encontro de ambos. É onde o homem ascende e encontra Deus e Deus desce e encontra o homem — fazendo eco ao que Fílon comenta sobre Gênesis em *De opificio mundi* (69–71)[110]:

> [...] Moisés declara que o homem foi feito à imagem e semelhança de Deus. E ele o diz com propriedade; pois nada que nasce sobre a terra se assemelha mais a Deus do que o homem. Não se deve, porém, julgar essa semelhança pelos traços do corpo: Deus não possui forma humana, nem o corpo humano reproduz a forma de Deus. A semelhança refere-se à parte mais importante da alma, isto é, a mente; pois a mente que existe em cada indivíduo foi criada à semelhança daquela mente única que está no universo como modelo primitivo, sendo, em certo sentido, o deus do corpo que a leva e traz sua imagem em si. No mesmo lugar que o grande Governante ocupa no mundo universal, a mente humana parece ocupar no homem: ela é invisível, embora veja tudo, e possui uma essência indiscernível, embora possa discernir as essências de todas as outras coisas [...] Erguendo-se em asas, contempla o ar e todas as perturbações a que ele está sujeito e é elevada ao firmamento superior e às revoluções dos corpos celestes. Envolvida nas revoluções dos planetas e das estrelas fixas segundo as leis perfeitas da música, e conduzida pelo amor, que é o guia da sabedoria, avança até ultrapassar toda a essência apreensível pelos sentidos externos, aspirando àquela que é perceptível apenas pelo intelecto; e, percebendo ali os modelos originais e as ideias daquelas coisas sensíveis que vira aqui cheias de maravilhosa beleza, é tomada por uma espécie de sóbria embriaguez, como os entusiastas dos festivais coribânticos, e entrega-se ao entusiasmo, preenchida por outro desejo e por um anseio mais elevado, pelo qual é conduzida ao cume mesmo das realidades perceptíveis apenas ao intelecto, até parecer alcançar o grande Rei em pessoa. E, enquanto anseia contemplá-lo puro e sem mistura, raios de luz divina derramam-se sobre ela como um turbilhão, ofuscando com seu esplendor os olhos de sua inteligência.
> Mas como nem toda imagem se assemelha ao modelo arquetípico — pois muitas são diferentes —, Moisés demonstrou isso acrescentando às palavras "segundo a sua imagem" a expressão "à sua semelhança", para mostrar que se trata de uma impressão exata, possuidora de clara e evidente semelhança de forma. (RUNIA, 1993, p. 10-11, tradução nossa)

Enquanto no nível mais elevado, encontram-se a Eternidade inteligível, Deus, o elemento anagógico e a igreja arquetípica de Eusébio, no plano sensível, as almas ascendem. A descrição de Eusébio acomoda a dinâmica comum na recepção judaica-cristã do modelo platônico, como o que é descrito por Fílon na passagem supracitada e também no que Orígenes insinua em seu comentário de Números (27.11–12):

---

[109] Como Harry O. Maier (2013, p. 89) nos faz lembrar, *Ekklesia* é: "[...] o termo político grego para uma assembleia de cidadãos [...]", e portanto originalmente associado ao espaço, é aplicado no sentido da comunhão dos cristãos transcendendo tempo e espaço, demonstra a espacialização fundamental da teologia cristã. Embora a digressão sobre a Igreja na perspectiva de Eusébio pareça se afastar de nossa análise histórica, em determinado momento o retorno ao tratamento espacializado e concreto será operado.

[110] A linguagem de Fílon de Alexandria neste trecho da obra assemelha-se muito ao que Eusébio escreveu depois. Tomamos portanto a posição de Eusébio como um intérprete do platonismo judaico-cristão pela via Fílon–Orígenes.

> [...] não que o fim da jornada e a perfeição de todas as coisas estejam aqui; mas Deus, que governa as almas, colocou nesta jornada alguns lugares de refrigério em meio aos nossos trabalhos, para que a alma possa ser refrescada e restaurada por eles e possa retornar mais facilmente aos trabalhos que restam. [...] Você vê a ordem das progressões, como quando a alma se torna espiritual e começa a ver visões celestiais, ela chega à saúde [....] (Hall, 2009, p. 173–183, tradução nossa)

Partindo de tal distinção, é possível associar o roteiro narrativo de Eusébio — o esquema de origem, destruição e restauração — ao nível sensível e seu "mediador" espiritual ou psíquico presente — a Igreja. Tal exercício, combinado com as considerações já feitas sobre o pensamento escatológico eusebiano, nos permite propor que, no nível mais elevado, o da divindade e do supraceleste, o inalterado reina na própria natureza divina de eternidade. Conforme coloca DeVore (2021, p. 613), considerando a periodização que se pode abstrair especificamente da História Eclesiástica e que outras obras poderiam exigir um outro estudo:

> A continuidade dos milagres e da alternância de perseguição e beneficência dos governantes ressalta a administração estável do mundo de Eusébio. A gestão cósmica de Deus permaneceria constante, às vezes pontuada por intervenção milagrosa, e recompensaria seus seguidores quando fiéis. A Encarnação e a fundação da igreja durante o principado de Augusto estabeleceram os termos dessa gestão. Em contraste, as autoridades governamentais humanas viriam e iriam, tolerariam e perseguiriam. Mesmo Constantino I não instigou nenhuma ruptura revolucionária — ele representa um momento triunfal, mas potencialmente reversível, não uma cristianização transformacional do Império.

Portanto, na forma da eternidade, no inteligível ou noético, não há origem, muito menos destruição e, assim, se dispensa a necessidade de restauração. No que se refere à divindade e sua posição, nada muda. Esse quadro fica mais compreensível se levarmos em conta que Eusébio parte de uma síntese platônica-cristã (Boersma, 2011), sendo este nível superior um equivalente, ressignificado em termos cristãos do mundo das idéias platônicas. As almas imortais dos santos mortos da Igreja passam a participar plenamente deste nível em um serviço litúrgico incessante e, segundo Eusébio, inimaginável por sua perfeição divina.

No que tange ao mundo do "templo das almas" — a igreja em seu sentido de comunhão, onde se encontra a vivência concomitante dos cristãos em seu estado mortal e em suas modalidades de vida — conforme visto, o esquema de origem, destruição e restauração, passível de ciclicidade e de relações tipológicas, é efetivamente reproduzido na imersão temporal. No nível da igreja imaterial, o templo

das almas, Eusébio se propõe a interpretar eventos internos de seu tempo, que envolvem a crença, a moral e a prática, assim como os afetos da igreja[111], como um processo de queda e de restauração que consideram a providência divina e a responsabilidade corporativa lado a lado. Apesar de enfatizar a glória do nível supraceleste, Eusébio considera a importância da Igreja terrena ou "psíquica" — um elo participativo, mistagógico, onde a alma individual passa a conhecer a Deus e encontra seus mistérios, participando (neste "meio") no presente, de alguma forma[112] no coletivo do "templo das almas" noético.

3.3.1 Origem cristológica, mistagogia e dinâmicas do "templo das almas"

Antes disso, sem elaborar detidamente no recorte da fonte em questão, Eusébio dá indícios do que considera ser o processo de criação ou origem deste "templo das almas" e do "edifício divino e racional nas almas", que é apresentado de forma não linear, multidimensional e intercambiável em suas expressões individuais e coletivas.

No *Panegírico*, a Encarnação é justificada pela necessidade humana, comparada à necessidade dos doentes. Cristo vem como alguém que cura *(οἷά τις ἰατρῶν ἄριστος)*, *HE,* X.4.11–13). E o resultado é uma operação salvífica ou soteriológica — já bem conhecida pelos leitores iniciados de Eusébio —, representada pela alegoria de um médico que restaura a saúde do corpo — o *Christus Medicus* (RENBERG, 2021, p. 110) — e de uma luz que afasta as trevas (*HE* X.4.12) — tais metáforas são especiais. Este evento soteriológico é agora para Eusébio, especialmente, um evento cosmológico (Drecoll In: Johnson; Schott, 2013; Lyman, 1993, p. 09), Cristo, o que estabelece o eixo teológico das narrativas eusebianas e ordena os acontecimentos históricos que ele apresenta. A origem ou estabelecimento da igreja se representa nas imagens da construção e da composição do corpo, mas condiciona-se e orienta-se por este evento encarnacional, de descida (*Katábasis*) – esquematizada ao longo do *Panegírico* por sua contraparte anabática (*HE* X.4.68).

De forma análoga e conectada com a criação do mundo e do homem físico – do cosmos –, Eusébio identifica e descreve a origem arquetípica e primordial da igreja e da alma de forma totalmente cristológica:

---

[111] *Doxa, Praxis e Pathos.*

[112] Que podemos nomear "sacramental", mesmo que não seja um termo corrente em Eusébio.

> Este edifício realizou-o a sua própria imagem o próprio Filho de Deus, e em tudo e por tudo o dotou de divina semelhança, de natureza imortal e de substância incorpórea, racional, livre de toda matéria terrena e por si mesma espiritual: depois de começar a construí-la, uma vez por todas, no ser a partir do não ser, fez dela para si mesmo e para o Pai uma esposa santa e um templo sacratíssimo, o que bem claramente confessa e manifesta Ele mesmo quando diz: Habitarei neles e em meio deles passarei e serei seu Deus, e eles serão meu povo; e a alma perfeita e purificada, assim criada desde o princípio, era tal que levava em si a imagem do Verbo celestial. (HE 10.4.56)

Enquanto parece referir-se à alma individual, Eusébio integra frequentemente a imagem da alma racional ou inteligível ao coletivo das almas na igreja, sendo ambivalente na relação destas com Cristo, diante de quem se postam como noiva (*HE* X.4.47–54), tanto no que aparenta ser uma relação interior que se dá em cada indivíduo (*HE* X.4.22,24), quanto no todo que a igreja forma diante de Cristo em composição — as partes e o todo —, na analogia das pedras vivas que compõem o edifício (*HE* X.4.22) e no serviço litúrgico onde todos se põem como um só espírito e uma só alma (*HE* X.4.8). Temporalmente falando, Eusébio dá a entender que identifica o momento inicial da criação do cosmos e da humanidade com a imagem da criação do templo divino nas almas — a formação primordial da Igreja —, e nesse sentido, compreende-se que ao estado inicial de comunhão com Deus — o *arché* —, como já discutido, segue-se a queda e a corrupção que demanda um retorno, operado no rito e no símbolo até a restauração futura — a *apokatastasis*. Essa sequência origem–queda–restauração é formulada por Eusébio mediante o duplo movimento de *próodos* (processão, descida) e *epistrophê* (retorno), terminologia encontrada no médio-platonismo, consagrada em Plotino (2008) (Enéadas VI 9,3). No *Panegírico* podemos associar a tal dinâmica a descrição do Logos descendo e tocando a corrupção humana na encarnação (*HE* X.4.11-12), imagem da *próodos*. Em seguida, o percurso inverte-se: Cristo “levanta” as pedras vivas, recompõe o templo e “conduz-nos até os palácios celestes” (*HE* X.4.46–47; 55), representando a *epistrophê*. O ponto definitivo de chegada corresponde ao que Orígenes denominava *apokatástasis*, a restauração da comunhão primordial: o texto eusebiano fala de “renovação” (*anakainisis*) e de uma “restauração” (*apokatastasis*), símbolo que abrange não só o edifício material, mas a assembleia reunida “num só espírito e numa só alma” (*HE* X.4.8; 32–37). Desse modo, Eusébio retoma o esquema platônico de “ida e volta”, lê-o pela matriz origenista da criação e da esperança escatológica, e, ao aplicá-lo ao rito (liturgia), mostra como

cada celebração antecipa — em ato sacramental e simbólico — a reintegração do cosmos no *arché* divino. Este movimento pode ser lido em uma chave eliadena:

> Através do rito o mito pode ser atualizado e reinterpretado dentro do momento histórico, sem, no entanto, perder a sua propriedade. No momento do rito, acontece o encontro do humano com o sagrado, nesse momento o ser humano volta ao estágio pré-formal ou do paraíso perdido, unindo-se a divindade recupera a unidade perdida. (Valadares, 2017, p. 8–9)

Contudo, Eusébio, enquanto espelha a trajetória geral da humanidade, conforme já discutido nesta pesquisa ao considerarmos os primeiros capítulos da *HE,* enfoca localmente a igreja e os eventos de seu tempo na Grande Perseguição e na Restauração Constantiniana. Faz, portanto, uma aplicação do plano geral, explorando um microcosmo local:

> Em realidade, tendo caído esta, a mesma que havia sido feita à imagem de Deus, não *a devastou esse javali que procede do bosque*, visível para nós, mas certo demônio corruptor e selvagens feras espirituais que, depois de inflamá-la com paixões como com dardos acesos de sua própria maldade, puseram fogo ao santuário realmente divino, de Deus, e profanaram em terra o tabernáculo de seu nome, para logo, depois de enterrar a desgraçada sob montões de terra, privá-la de toda esperança de salvação.
> Mas, quando já havia sofrido o merecido castigo de seus pecados, o que cuida dela, o Verbo salvador e emissor de luz divina, obedecendo ao amor do Pai, todo santidade para com os homens, novamente voltou a recebê-la. Então, tendo eleito em primeiro lugar as almas dos supremos imperadores, valendo-se deles, amantíssimos de Deus, limpou inteiramente a terra habitada de todos os indivíduos ímpios e funestos e até dos terríveis tiranos, odientos de Deus. Logo trouxe à luz do dia os homens bem conhecidos por Ele, que em outro tempo haviam-se consagrado com sua vida a Ele e andavam ocultando-se ao abrigo de sua proteção, como numa tempestade de males, e honrou-os mui dignamente com a magnificência do Pai. E logo, também por meio destes, purificou e limpou as almas pouco antes manchadas e cobertas de material de toda espécie e montes de terra, que eram as ordens ímpias, usando como enxadas e ancinhos os impressionantes ensinamentos de suas doutrinas. (*HE* X.4.58–60)

Um movimento retórico interessante de Eusébio é que o processo de restauração retomado como uma expressão de origem, ou uma renovação, do qual a origem cosmológica e a criação da humanidade são um tipo macrocósmico, um arquétipo, e que, portanto, abre-se para transformações que reorganizam o cosmos, coisas novas e para ampliação de coisas antigas por meio da restauração ou "recriação" microcósmica, conforme já mencionado. Nesse ínterim, a igreja representa a humanidade, e há espaço para imagens que reencenam o ato criador divino primordial — seja da criação do cosmos como da igreja, imaginada no tempo apostólico no todo da *HE* e, no livro décimo, identificada com a restauração do templo,

na Basílica de Tiro — em uma instância menor, ainda que vinculada. Conforme outras referências, o bispo Paulino é identificado como o agente dessa restauração microcósmica simbólica de Tiro:

> [...] Tu, a quem o próprio Deus, que abarca todo o mundo, outorgou como privilégio especial edificar sua casa sobre a terra e restaurá-la para Cristo, seu Verbo unigênito e primogênito, e para sua santa e divina esposa. [...] Um queria chamar-te o novo Beseleel, arquiteto de um tabernáculo divino; ou então Salomão, rei de uma Jerusalém nova e muito melhor, ou então, até mesmo novo Zorobabel que circunda o templo de Deus com uma glória muito melhor do que a primeira. (*HE* X.4.2, 3)

Ao passo que tal restauração pressupõe uma existência anterior, o elemento de ruptura é também considerado. A restauração toma forma de uma obra quase nova ou inédita como se, por pouco, a igreja tivesse sido novamente fundada — dado o peso descritivo sobre a atuação de Paulino. O processo de restauração é descrito também de forma continuada e progressiva, colocando sobre a trajetória cristã um sentido de aperfeiçoamento gradual — e, portanto hierárquico, mistagógico — nos ensinamentos da fé:

> E quando terminou a tarefa de deixar brilhante e radiante o solar de vossas mentes, as de todos, então o entregou adiante a este guia, sapientíssimo e mui amado de Deus. E ele, homem de grande discernimento e sensatez em tudo o mais, reconhecendo e discernindo bem a mente das almas que lhe couberam pela sorte, tendo-se posto a edificar, por assim dizer, desde o primeiro dia, esta é a hora que ainda não terminou, pois segue montando em todos vós o ouro brilhante, a prata acrisolada e pura, e até as pedras preciosas e de grande preço [...] Ao edificar, efetivamente, na justiça, ele dividia as forças de todo o povo conforme o mérito [...] (*HE* X.4.61,63)

Eusébio segue catalogando simbolicamente — ainda que não seja totalmente sistemático, e, aparentemente, considerando que as posições e símbolos ou metáforas podem se sobrepor — essa hierarquia de acordo com alguns dos elementos arquitetônicos ou referências espaciais que compõem a basílica concreta (Cf. Tabela 3), partindo de forma geral do externo para o interno, da periferia ao centro, na ordem de importância e proximidade com os mistérios divinos (*HE* X.4.63–68).

Tabela 3 – Elementos arquitetônicos e categorias simbólicas na Basílica de Tiro (*HE* X.4.63–68)

Elemento / Posicionamento	**Expressão em grego**	**Categoria representada**	**Referência**
Cerca ou muro externo	περίβολον	“Um numeroso e grande povo”, que se mantém na fé mas ainda não suporta construção mais exigente.	10.4.63
Entradas / vestíbulos	εἰσόδους, τοῦνεὼ πρόπυλα	Encarregados de guardar as portas e conduzir quem entra.	10.4.63
Primeiras colunas externas (pátio quadrilátero)	πρώτοις τοῖς ἔξωθεν [...] ἐκτετραγώνου κίοσιν	Os que recebem “as primeiras abordagens da letra dos quatro Evangelhos”.	10.4.63
Em torno da ‘casa real’	ἀμφὶτὸν βασίλειον οἶκον	Os catecúmenos (κατηχουμένους), em crescimento e progresso, ainda que não estejam plenamente dentro da contemplação mais profunda “dos fiéis”.	10.4.63
Colunas mais fortes (interiores)	κίοσιν τῶν ἐξωτάτω πολὺ κρείττοσιν	“As almas puras, como ouro” (τὰςἀκηράτουςψυχὰς ... χρυσοῦδίκην), batizadas (λουτρῷ), capazes das doutrinas místicas da Escritura.	10.4.64
(Grande) pórtico de louvor	προπύλῳ μὲν ἑνὶ μεγίστῳ ... τὸν πάντα νεὼν κατακοσμῶν	Não designa um grupo específico, mas um pórtico único e as entradas de luz com raios que iluminam o interior da Basílica; de cada lado desse poder do Pai (παρ’ ἑκάτερα τῆςτοῦ πατρὸς αὐθεντίας), fornecem-se “as segundas irradiações da luz” (τὰςδευτέρας αὐγὰςτοῦφωτὸς): Cristo e o Espírito Santo. Eusébio imagina um edifício onde a luz entra e se espalha: “o abundante e variado brilho claro e luminoso da verdade” (τὸ σαφὲς καὶ φωτεινὸν τῆς ἀληθείας) permeando todo o interior.	10.4.65
Pedras vivas	τοὺς ζῶντας [...] τῶν ψυχῶν λίθους	Almas (ψυχαί) sólidas e bem firmes, compondo “o grande e régio edifício”	10.4.65

Tronos, bancos, assentos	θρόνοι βάθρα τεμυρία καὶ καθιστήρια	Assentos dos dons do Espírito, assentos de anjos e o assento “principal de todos” onde se assenta Cristo, o próprio Bispo Paulino.	10.4.66–67
Altar	θυσιαστήριον	“A sinceridade e o santo dos santos da alma do sacerdote comum de todos”, onde Cristo, sumo sacerdote, recebe e apresenta as oferendas ao Pai.	10.4.68

Fonte: O autor.

A procissão descrita em *HE* X.3.1–4 faz do edifício o palco de uma anástrofe: do átrio exterior (catecúmenos) à *ekklesia* interna (fiéis) até o altar (Cristo, sumo sacerdote). O trajeto espacial encarna o retorno de toda criação ao Uno.

> Depois de descrever a igreja, Eusébio fala na terceira parte do discurso sobre a comunidade dos crentes como um santuário de almas e, na tradição (neo)platônica (Schott 2011: 191), sobre a correspondência entre o projeto arquitetônico e os vários níveis de realizações espirituais (VERSTEGEN, 2024, p. 32)

Eusébio expressa a intensidade e a vivência de todas as etapas do esquema origem, destruição e restauração, além da perspectiva hierárquica nos eventos de sua narrativa. Contudo, não nos deixa uma doutrina sobre um futuro definitivo ou uma previsão detalhada de continuidade de seu cenário, isso nos deixa um espaço para hipotetizar a concepção de um caráter cíclico, tipológico ou oscilatório para as esferas terrenas em que a igreja se estabelece. Embora possamos conjecturar tal dinâmica, certo é que, na perspectiva de Eusébio, no nível da eternidade tudo está de todo seguro e perfeito, enquanto o mundo material continua a experimentar uma mistura de revelação restauradora e presença divina com tentações, inadequações e movimentos de derrota intercalados com vitórias[113]. Outras quedas e restaurações poderiam ocorrer, poderíamos deduzir, até a *apokatástasis*.

No nível mais básico e material, os processos pelos quais o “templo das almas”, invisível — ainda que temporal —, passou encontram os seus efeitos e irradiações manifestos no espaço físico-material. Certos espaços concretos e visíveis

[113] Mas Eusébio não viveu para considerar, por exemplo, uma decadência mais acentuada do Império Romano como parte de sua História — como ocorreu com Agostinho de Hipona e Paulo Orósio, posteriormente.

são símbolos dessa experiência pela qual a igreja imaterial ou invisível atravessa. É neste sentido e nesta relação de camadas, considerando o contato do devir dinâmico do mundo criado com o nível superior máximo — o eterno imutável —, que se estrutura a narrativa eusebiana. Para complementar a análise onomasiológica desta seção, observamos a mobilização de alguns outros vocábulos no *Panegírico* que remetem à expressão da estrutura macrocósmica e espacial do discurso de Eusébio em *HE* X.4.

Por meio desta análise, podemos partir da consideração de que, para Eusébio, a história e todas as coisas visíveis e invisíveis estão assentadas sobre essa totalidade expressa em certos usos de *κόσμος*, *ὅλων* e outros termos (Cf. Tabela 3). Essa totalidade está subordinada ao ser divino, que se vê totalmente em alteridade, ainda que permita e opere a participação do que é terreno, temporal e material no que é celestial, eterno e espiritual. O *Panegírico* de Eusébio expressa, em alguma medida, essa perspectiva teológica "sacramental" no exemplo concreto do edifício físico que participa do "modelo invisível", mas que antecipa ou atualiza, ainda que de modo imperfeito, uma realidade superior. Tal paradoxo de distinção e relação se resolve ou se expressa, ao menos conceitualmente, por meio do estabelecimento de hierarquias.

No *Panegírico*, o bispo de Cesareia apresenta uma visão teológica em que o edifício sagrado (basílica de Tiro) está especial e intencionalmente relacionado aos arquétipos invisíveis e eternos. Ele próprio afirma que o bispo Paulino "[...] construiu este magnífico templo do Altíssimo, semelhante por sua natureza ao modelo melhor, quanto pode o visível sê-lo do invisível [...]" (*ὅσον ἔστιν τῷ ὁρατῷ πρὸς τὸ ἀόρατον ἀναλογῆσαι*, *HE* X.4.26). Essa comparação, ou analogia, entre o "visível" e o "invisível" sugere, com clareza, uma dimensão que poderia ser expressa na teologia como "sacramental", pois aquilo que se constrói no espaço material participa, de algum modo especial ou geral, da realidade supraceleste, possuindo assim um valor derivado — referente, ainda que inferior na hierarquia cosmológica que encadeia imagens e arquétipos. Nesta chave interpretativa, a teologia eusebiana traz o valor da Encarnação — Cristo como a encarnação das Formas, sendo a ápice dos prenúncios hebraicos e helênicos na forma das leis de Israel e da filosofia de Platão — e o caso da Basílica no litoral levantino como um microcosmo geométrico, como foram os templos hebraicos que transferiram seu valor simbólico ao espaço litúrgico cristão — soma-se o valor das metáforas encarnacionais e espaciais do corpo (*soma*) e da casa/habitação (*oikos*).

3.3.2 Interações metafóricas entre corpo e templo

Como vimos no contexto mais amplo da *HE,* Eusébio não encerra o drama narrativo com a Encarnação, e da mesma forma procede no *Panegírico*. Após estabelecer a temporalidade da Igreja com a Encarnação, Eusébio propõe que, diante de tal graça, a obra do demônio fez oposição e lançou um ataque, começando pelas estruturas físicas e o patrimônio da Igreja (HE *10*.4.14); depois, o faz no atentado contra a vida, a integridade física e a dignidade moral dos cristãos por meio das perseguições, explicitamente e violentamente descritas nos livros anteriores e claramente identificadas com as perseguições contemporâneas de Eusébio no século III e IV d.C. O bispo de Cesareia introduz uma continuidade dramática entre a temporalidade soteriológica, que envolve a Encarnação e a obra salvífica de Cristo, e o seu próprio tempo — o que DeVore (2021) chama de temporalidade epistemológica — porque é conhecida de Eusébio, seu espaço de experiência. Há uma continuidade temática da *HE* como um todo no *Panegírico* (*HE* X.4).

O desfecho climático que o bispo observa e interpreta em seu tempo presente é posto como uma clara reação da providência divina — que não vem sem antes provar a paciência dos cristãos, descritos socialmente como uma família, com seus problemas, imperfeições e corrupções. Os infiéis naufragaram na fé durante o grande teste — e, portanto, merecem o esquecimento e o silêncio voluntário do próprio Eusébio; ficam invisíveis suas histórias e nomes — e, no fim deste ciclo, a intervenção divina destrói os inimigos da fé, o que toma uma proporção hiperbólica e cosmológica. Em descrições que remetem à jornada do antigo Israel bíblico, conforme o texto de Eusébio, Deus: “[...] fez seus amigos e familiares avançarem além da glória diante de tudo, não somente dos homens, mas também dos exércitos celestes, do sol, da lua e das estrelas, do céu inteiro e do mundo” (*HE,* X.4.15). Há quem poderia interpretar apressadamente uma tendência de tornar definitivamente imanente o tema escatológico cristão, mas, como já observado, há considerações que relativizam uma tendência totalmente realizada da escatologia cristã em Eusébio de Cesareia e permitem que ele considere diferentes níveis e proporções de realização escatológica, mantendo intacto o sentido “espiritual” e transcendente em uma celebração estridente da vitória temporal experimentada.

Essa linguagem da restauração conecta uma série de temas e imagens dos sistemas cristãos de crença. A ressurreição, em especial, como a restauração do

corpo ou da carne, é um dos temas centrais da pregação paleocristã e cristã tardo-antiga. Representam a esperança de reversão dos efeitos da violência diabólica, uma esperança que se expressa em diversos elementos do nível concreto e terreno da igreja. Para observarmos Eusébio conectando tais temas em sua narrativa, o cenário final das condenações das minas é descrito, um desfecho ocasionado pela atuação de Constantino I:

> E logo, os nobres atletas da religião, liberados do sofrimento das minas, regressavam a suas casas caminhando majestosos e radiantes através das cidades e transbordando uma indizível alegria e uma liberdade franca que não é possível traduzir com palavras. (*HE,* IX.1.10)

As minas são contrastadas com o espaço da cidade e das casas, territórios edificados e verticalizados. O retorno dos cristãos condenados das minas profundas é comemorado em sua chegada nas cidades e nas casas, representando o movimento de restauração com uma imagem de êxodo e vitória. Ao chegarmos a este ponto, podemos constatar que a representação da perseguição como um processo de "destruição" física e simbólica, aliada à consequente "restauração" da Igreja, atravessa toda a História Eclesiástica (*HE*). Se nos capítulos anteriores de nossa dissertação a ênfase recaiu sobre as diversas modalidades de violência contra os corpos e os edifícios — incluindo condenações às minas, mutilações, incêndios de locais de culto e a profanação de espaços sagrados —, agora o foco recairá sobre a maneira como tais temas encontram expressão no *Panegírico* de Tiro (*HE* X.4). De forma análoga a toda a narrativa da *HE,* o discurso reflete a tensão central entre o que chamamos de "destruição e restauração" (Heyden, 2012), articulada por meio de imagens que colocam em paralelo o edifício e o corpo como elementos simbólicos.

O *Panegírico* de Tiro é interpretado como um microcosmo que espelha toda a arquitetura teológica da História Eclesiástica, pois condensa temas-chave como a oposição entre o demônio e a providência divina, a hierarquização cosmológica em níveis terrestres e no supracelestial e, sobretudo, a íntima relação entre a edificação material e a "edificação" espiritual dos cristãos. Alguns autores, como Smith (1989, p. 2352–236), chamam a atenção para a forma como Eusébio transita habilmente do plano concreto — os edifícios e os corpos — para o plano simbólico, onde esses elementos ganham significado dentro de uma cosmologia hierarquizada e distintamente cristã que podemos interpretar em Eusébio. É perceptível, na leitura da

fonte, como o bispo alterna descrições de processos de destruição e decadência com a exaltação da igreja como um todo e da edificação da basílica de Tiro.

É precisamente nessa confluência de significados e de múltiplas referências que se enquadra nossa análise final. Observamos como a reconstrução da Basílica de Tiro ecoa os mesmos processos descritos anteriormente para a Igreja em geral, e, ao mesmo tempo, reflete a mesma perspectiva eusebiana da obra, que pressupõe um dinamismo constante entre dois pólos: a ação destruidora, descrita por vezes em movimentos e imagens de “queda” ou “descida” (remetendo às minas, ao mar e às águas, ao solo, ao pó e às cinzas que pressupõem o fogo, à morte, ao exílio e às ruínas), e a ação restauradora, que traz a ideia de “ascensão” ou “elevação” (simbolizada pelos novos edifícios, pelas colunas, pelo cedro, pelas montanhas, pelo corpo ereto e pelas cidades edificadas). Em sentido amplo, trata-se de uma topologia simbólica de verticalidade, onde o superior e o ereto aponta para o divino e o inferior ou o aplainado, no sentido do movimento específico de “queda”, se associa à desordem e ao caos — ou ao movimento de “descida” e “humilhação” que constituem a *heilsgeschichte* cristã. Tal distinção nos remete ao trabalho de Mircea Eliade ao interpretar o espaço religioso. Considerando a importância do espaço ordenado pela horizontalidade e pela verticalidade (Eliade 1978, p. 17), o que pressupõe a experiência do corpo no espaço.

Em uma chave foucaultiana, a basílica de Tiro funcionaria como heterotopia (Foucault, 1984) ao incorporar ruínas do antigo oratório — derrubado e destruído na perseguição — e inaugurar-se publicamente, com festividades, perante as autoridades imperiais e no espaço urbano. O edifício sobrepõe o espaço “desviado” ou superado da perseguição ao espaço celebrativo da vitória, convertendo a memória traumática em um monumento sólido e dinâmico de culto e celebração litúrgica. Tal sobreposição gera também uma associação ou aplicação com o *thirdspace* de Edward Soja — um domínio de vivência que engloba o espaço material (*firstspace*) e o que é representado na liturgia e no próprio *Panegírico* inaugural (*secondspace*) (Löw, 2013, p. 20). Céu–paraíso–cidade, corpos e edifício se interpenetram.

A noção de que o corpo e o edifício enquanto espaços podem ser lidos em paralelo torna-se ainda mais clara quando nos atentamos à ampla descrição da basílica de Tiro e aos vários níveis de interpretação que Eusébio emprega. Retomando a lógica do “corpo coletivo” e das “pedras vivas” (*HE* X.4.21; cf. 1Pd 2.5), o bispo articula simultaneamente a imagem do novo templo e a dos fiéis que o

compõem interiormente. Tal articulação dialoga com a tradição paulina, segundo a qual a Igreja se configura como um único organismo, cuja saúde depende da unidade de seus membros (1 Coríntios 12).

Uma terceira imagem — além do corpo que será considerado a seguir e do edifício, conquanto derivada deste último —, que se apresenta no *Panegírico* de Eusébio e novamente sugere a integração simbólica de sua hierarquia cosmológica, é a cidade. A imagem do Templo, dentro de seu contexto hermenêutico cristão, evoca outras espacialidades que lhe serviam de receptáculo e que se confundem com sua identidade em uma relação de coabitação, participação mútua, e sacramentalidade. É o caso de Jerusalém, enquanto cidade metafórica, e o Monte Sião, enquanto elemento topográfico associado. Eusébio faz diversas referências que conectam essas espacialidades e as estabelece com o referencial arquetípico celestial.

Segundo Hollerich, Eusébio, em seu comentário ao livro de Isaías, “[...] diz duas vezes aos seus leitores que Jerusalém representa três entidades distintas: a cidade histórica dos judeus, a política piedosa da igreja e a comunidade dos santos e anjos no céu.” (HOLLERICH, 1999, p. 174). Tal valoração do espaço urbano possui um peso na postura e na concepção cristã do espaço urbano contemporâneo (Rüpke, 2020).

Harry O. Maier (2013, p. 89) demonstra como a figura do corpo é aplicada socialmente e com implicações espaciais nos escritos do Apóstolo Paulo, como um exemplo do “terceiro espaço” de Edward Soja:

> Talvez a apropriação mais notável do thirdspace seja onde Paulo descreve seus ouvintes como o "Corpo de Cristo" (1 Coríntios 12:27; cf. vs. 12-26; Romanos 12:4-5). O corpo aqui é um topos do período clássico em diante para descrever o estado que funciona corretamente, onde todas as partes ou o corpo (ou seja, a cidade-estado) trabalham e cooperam juntas para o bem comum (Martin 1995, 38-68). Sêneca descreve o imperador Nero como a cabeça do Império, que é seu corpo; se a cabeça estiver saudável, Sêneca ensina, o corpo estará saudável (De Clementia 1.5.2-3; 2.2.1). Essas eram concepções filosóficas abstratas, mas eram ilustradas graficamente e penetravam na vida privada por estátuas e monumentos [...] Para Paulo, são os seguidores de Cristo de diversos mundos socioeconômicos e étnicos que estão unidos em um corpo e que juntos formam uma forma adequada a Deus. [...] o modelo de socialidade de Paulo no tempo afirma que se um sofre, todos sofrem, se um se alegra, todos se alegram juntos, um modelo que ele continuará a desenvolver em 1 Coríntios 13. A união de espaço e tempo, não espaço ou tempo, e menos ainda, tempo sozinho, são características críticas dos ideais de Paulo de um movimento religioso emergente. [...]

Paulo recorre ao motivo político do “corpo” — familiar tanto à filosofia estóica quanto à propaganda imperial — para reafirmar a identidade de sua comunidade: trata-se de uma coletividade articulada pelo sofrimento, memória e pela alegria compartilhados. Uma releitura da pólis em chave cristológica.

O *Panegírico* inicia-se com a menção do novo espaço de culto e flui para representações e metáforas — não apenas em termos de edifício e cidade, mas especialmente em termos direta ou indiretamente corporais, remetendo as ilustrações paulinas — que se traduzem em conceitos geoteológicos que fazem uma conexão de realidades espirituais e terrenas. Uma mútua habitação que tem por elo a própria *ekklesia,* que se abriga na suntuosidade dos novos templos que se erguem após as perseguições[114] e que se apresentam ao “mundo” como uma nação vitoriosa. Neste sentido, o discurso espacial de Eusébio se expressa conforme descreve Fábio Augusto Morales (2017, p. 218), ecoando Eliade: “O espaço sagrado, nesse sentido, torna-se *axis mundi*, eixo a partir do qual o mundo profano se torna tanto habitável quanto apreensível”.

Se recuarmos, observamos uma profusão de menções diretas e indiretas a corpos humanos também no contexto das perseguições narradas na *HE.* Sugiro aqui que a metáfora corporal possa ser lida implícitamente nas narrativas de destruição que envolvem não só a profanação dos edifícios, espaços de culto e imóveis materiais dos cristãos, mas também seus corpos. A narrativa de Eusébio dedica muito espaço às descrições de tortura e formas de execução, descrevendo no processo o estado dos corpos dos cristãos. A imagem transmitida tem efeito simbólico na construção de uma memória traumática de martírio, além do sentido literal primário — a criação do registro histórico —, e, além disso, reforça a narrativa e a metáfora corporal quando aplicada explicitamente na restauração: assim como os edifícios e corpos dos cristãos padeceram na perseguição, assim seus corpos e edifícios terão vitalidade na restauração terrena e celestial.

Assim, a metáfora corporal, que permeia todo o *Panegírico*, estende-se naturalmente do corpo físico dos mártires ao espaço litúrgico: para Eusébio, o templo não é apenas cenário, mas um corpo coletivo que, ao mesmo tempo em que acolhe

---

[114] “Além disso, foi-nos oferecido o espetáculo desejado e almejado por todos: festas de dedicações em cada cidade, consagrações de igrejas recém-construídas, assembléias de bispos congregados para idêntica finalidade, concurso de fiéis de longe e de toda a parte, sentimentos amigáveis de povo para povo, unidade dos membros do corpo de Cristo num todo harmônico.” (*HE* X.4.1)

os fiéis, projeta sobre eles a ordem divina e regula ou organiza sua disposição dentro da hierarquia eclesial. A materialidade da basílica de Tiro — suas colunas, pavimentos e ornamentos — funciona, portanto, como extensão visível da própria assembleia, de modo que igreja, edifício e comunidade formam um único organismo, cujos membros são incorporados e disciplinados pela arquitetura concreta que os circunda.

A Basílica de Tiro, e a *Ecclesia* ali expressa, é comparada a um corpo, e a imagem do corpo relaciona-se com a imagem do edifício simbolicamente pelo compartilhamento de atributos. Um desses atributos compartilhados, que permitem o uso metafórico intercambiável por Eusébio, é a ornamentação. No caso do edifício, conforme já discutido, os elementos arquitetônicos e decorativos cumprem tal papel, enquanto no corpo, observamos as vestimentas como elemento de ornamentação.[115] É nesse contexto que Eusébio introduz a figura da noiva, imagem que concentra grande parte das referências corporais do *Panegírico*. Por meio das vestes nupciais da Igreja-noiva, ele confere dignidade e expressa o ordenamento cosmológico em sentido moral.

3.3.3 A síntese geoteológica, espacialidade e cosmologia hierárquica em Eusébio

Tratando-se de uma visão hierarquizada, a atribuição de diferentes valores aos patamares desta hierarquia simbólica está presente em Eusébio. Partindo de uma leitura filosófica, Eusébio estabelece a superioridade ontológica indiscutível da divindade. Mas neste mesmo quadro ontológico simples, há uma série de nuances, como vimos, dentro da própria divindade se estabelece uma relação de subordinação teológica. Fora da divindade, entre os elementos que compõem o universo, a totalidade, há também uma hierarquia de valores simbólica ou derivada.

Conforme Platão distingue arquétipo e imagem, Eusébio o faz em relação às realidades de que trata em sua *HE.* Esta relação permite as relações de referência e distinção concomitantes que já foram discutidas anteriormente. Tal construto lança luz novamente à questão escatológica e à exaltação da "virada Constantiniana" por Eusébio — como imagem —, sem que isso implique em um comprometimento de sua

[115] Embora a "alma" iluminada possa também assumir esta figura de "revestimento" digno do corpo, conforme a leitura de 1 Coríntios 15:53–54.

crença na *Parousia* escatológica — o arquétipo. Conforme Nuffelen (In. Johnson; Schott, 2013, p. 281:

> Foi recentemente argumentado que a antiguidade tardia é marcada por uma mudança fundamental no acto de visualização: as imagens passaram a ser vistas como uma porta de entrada para uma realidade superior e a sua contemplação podia, portanto, transformar o observador. James Francis sugeriu que é típico da Antiguidade Tardia que os indivíduos pudessem tornar-se "ícones vivos" e, assim, funcionar como imagens de uma realidade superior. Eusébio pode de fato ser visto como parte dessa tendência, em particular na maneira como ele coloca Constantino como uma imagem viva do governo de Deus. (JOHNSON; SCHOTT, 2013, p. 281, tradução nossa)

O *Panegírico* carrega essa tensão: uma restauração já visível aqui e agora (representada na igreja material reconstruída em Tiro, que, por sua vez representa a restauração mais ampla sob Constantino) e uma glória maior, ainda futura ("na companhia do coro dos anjos de luz," *HE* 10.4.46–47). Conforme coloca Peter van Nuffelen (In. Johnson; Schott, 2013), uma relação cósmica de imagens se estabelece na forma de cascata, imagens de imagens que se sobrepõem, inferiores e superiores, direcionadas aos verdadeiros arquétipos eternos, ao próprio Deus — podemos visualizar também como um espectro. A hierarquia de valores dessas imagens segue a correspondência de sua proximidade com o arquétipo. Conforme Nuffelen (In. Johnson; Schott, 2013), em relação às imagens, que aqui são consideradas exclusivamente as que são feitas pelo homem, para o bispo de Cesarsia, "[...] o mundo está cheio de imagens que têm um impacto poderoso na humanidade. Algumas delas estão conectadas à verdade, isto é, por meio de uma cascata de imagens para Deus." Dessa forma, é possível falar em uma "materialidade sagrada" em Eusébio, na medida em que essas imagens materiais e sensoriais se conectam em uma trilha hierárquica de Deus, uma escada para os céus.

Podemos extrapolar a reflexão da natureza e o uso de imagens produzidas por homens de Eusébio, que Nuffelen interpreta, para um plano mais amplo e análogo de sua hierarquia cosmológica, que inclui a própria criação material e portanto, os espaços. Os próprios espaços estão também permeados de imagens, materialidade e conteúdo sensorial que os homens percebem, criam sobre eles ou lhes atribuem sentido, e, portanto, podem ser inseridos na relação das imagens a partir do arquétipo supra-celestial. Assim, certas figuras, representações, palavras, elementos, pessoas e lugares recebem destaque e importância — guardadas as devidas proporções, quase sempre simbólicas ou sacramentais. No *Panegírico* da Basílica de Tiro,

podemos observar esse padrão ao selecionar os elementos que são valorados ou recebem descrições positivas.

Desta maneira, é possível compreender e interpretar os movimentos sinestésicos de Eusébio ao explorar discursivamente a Basílica de Tiro, explorando suas estruturas arquitetônicas, seus móveis, assentos e passagens, utilizando as propriedades geométricas — as distinções de externo e interno, alto e baixo, e as dimensões — aludindo assim as realidades superiores da Igreja Espiritual ou mística — a comunidade das almas terrenas, com suas virtudes — e seu arquétipo supra-celeste, perfeito e inefável na presença de Deus. O mesmo é feito com a imagem do corpo, incluindo as vestes e evocando a figura da noiva.

Eusébio é capaz de apontar o valor de cada coisa com elogios diversos e entusiasmados, mas sempre que esperamos que se detenha sobre algo e ali se encerre, faz um movimento de ascensão na hierarquia e põe cada objeto em seu lugar ou patamar — e, por mais prestigiado que seja em seu próprio patamar ou domínio, é superado pelo que está acima, o seu arquétipo. Assim, o bispo Paulino pode ser infinitamente elogiado em seu próprio patamar — a temporalidade e a espacialidade eclesiástica local — como uma imagem do próprio Cristo. Da mesma forma, o imperador Constantino poderia ser elogiado com veemência pelo bispo de Cesareia, como o faz de fato em sua *Vita Constantini*. Mas tudo e todos ficam submetidos ao supremo Senhor, e mesmo este, na teologia de Eusébio, dentro da divindade é descrito em linguagem de subordinação em relação ao Supremo Pai divino. Assim, a hierarquia cosmológica de Eusébio toma forma, claramente informada por um platonismo que valoriza o inteligível e sua manifestação sensível, sendo primariamente teológica, cristológica e eclesiológica.

No *Panegírico*, Eusébio expõe um simbolismo arquitetônico, embasado nos espaços, que introduz uma hierarquização da comunidade cristã. Os patamares dizem respeito aos níveis de aproximação dos cristãos com os mistérios divinos. Há também indícios de uma diversidade de possíveis relações estabelecida nos contatos entre os níveis hierárquicos — a co-participação, já abordada, mas também outras relações análogas de mutualidade, coabitação, transitoriedade e mimese proporcional entre alguns dos diversos estratos temporais-espaciais e as hierarquias que Eusébio trabalha. Há conectores e elos que trazem participação entre os diferentes níveis que podem se estender simbolicamente.

O poder ordenador em Eusébio cria relações simbólicas em dimensões múltiplas. Hierarquicamente, partindo do Ser de Deus — nas relações entre o Pai e o Filho[116], em especial, considerando os termos de uma teologia de subordinação pré-nicena — e da totalidade criada (o macrocosmo), os padrões se podem encontrar nos elementos particulares (os diversos microcosmos), como por exemplo, na arquitetura,

[116] Cf.Drecoll In. Johnson; Schott, 2013. “Para a relação entre Pai e Filho, a estrutura platônica de arquétipo e imagem é usada predominantemente.” Em relação ao Espírito Santo, a teologia de Eusébio impõe a necessidade de uma análise detida, oferecendo uma complexidade e uma ambiguidade problemática – que não cabe aprofundar aqui. Segundo Drecoll (In. Johnson; Schott, 2013), que busca analisar a teologia de Eusébio em termos de “trinitarismo” ou de “binitarianismo”, o aspecto subordinacionista e hierárquico é indiscutível, e se estende através do Pai para o Filho e em seguida, ao Espírito Santo, este último considerado distinto, mas dependente do Filho – tal qual aparenta ser em Orígenes: “[...] o Espírito Santo é dependente do Filho, mas em sua operação ele está lidando com um grau mais alto do que apenas a criação ou seres racionais (essa é a área da operação do Filho). Já que o efeito (no nosso caso, o Espírito Santo) não deve ser maior do que a causa (no nosso caso, o Filho), o valor mais alto da operação do Espírito parece ser contraditório ao seu ser causado pelo Filho. Mas assim como Orígenes, Eusébio se refere ao fato de que exatamente a função soteriológica do Espírito Santo está intimamente ligada ao seu ser trazido à subsistência pelo Filho. O Espírito Santo é o que Cristo dá aos santos; ele estabelece o corpo de Cristo pelos carismas que são os aspectos da divindade de Cristo.” (Cf.Drecoll In. Johnson; Schott, 2013). Este aspecto da teologia e da pneumatologia de Eusébio é importante, pois demonstra a fidelidade de Eusébio ao menos ao modelo hierárquico em toda a sua cosmologia, incluindo aí, seu suposto tratamento da divindade, sua teontologia, cristologia e pneumatologia. Drecoll (In. Johnson; Schott, 2013) conclui em seu capítulo que Eusébio: “[...] não era realmente um teólogo trinitário, mas integrou o Espírito Santo em hierarquias entre Deus, o Logos e os anjos. Na controvérsia com Marcelo, no entanto, ele se sentiu obrigado a dizer algo sobre pneumatologia. Ao fazê-lo, ele desenvolveu uma pneumatologia consideravelmente importante que dependia de Orígenes. Em relação ao impacto dessa pneumatologia no desenvolvimento do pensamento trinitário no século IV, podemos dizer: sim, ele se tornou um teólogo trinitário devido a Marcelo. Então, ele foi de fato um teólogo cuja posição moldou o aspecto propriamente trinitário da discussão teológica por aproximadamente cinquenta anos. O debate trinitário não pode ser compreendido sem a teologia trinitária de Eusébio.” A discussão segue, e na mesma obra (Johnson; Schott, 2013) outras perspectivas adicionam matizes e posicionamentos distintos no debate: “[...] O antissubordinacionismo de Orígenes e seu conceito de ὁμοουσία entre o Pai e o Filho foram demonstrados, e pode-se até mesmo questionar se foi por meio de Eusébio que Constantino apoiou a inclusão de ὁμοούσιος no Credo Niceno.” Esta citação, de Ramelli, representa a defesa ativa que a estudiosa faz de um “antissubordinacionismo de Orígenes” – argumento melhor desenvolvido em um artigo (Ramelli, 2011) e de sua recepção direta na linha Nicena-Capadociana. Ramelli demonstra que Orígenes já emprega o adjetivo ὁμοούσιος para o Filho em relação ao Pai, o que, segundo a autora, aponta para Orígenes como uma inspiração para a teologia niceno-capadociana e não como um precursor ariano. Com base num levantamento minucioso das obras e fragmentos origenianos, a autora reforça que: “[...] a herança trinitária de Orígenes não se encontra no “arianismo”, mas em Atanásio, Marcelo de Ancira, Eusébio, Dídimo e, sobretudo, em Gregório de Nissa (e nos demais capadócios). [...] Com efeito, Orígenes parece ter sido o primeiro anti-subordinacionista positivo do pensamento cristão e foi compreendido como tal principalmente por Gregório de Nissa e pelos outros capadócios, e parcialmente por Atanásio (e, num grau ainda menor, por Marcelo). Nissa, em especial, retomou de muito perto o argumento de Orígenes contra o subordinacionismo e sua conexão com a doutrina da *apokatastasis* em sua exegese de 1 Cor 15,28.” (Ramelli, 2011, p. 49) . Essa conclusão relativiza a leitura de Eusébio como subordinacionista, Ramelli evidencia que o próprio Eusébio, influenciado por Orígenes, adotou a terminologia ὁμοούσιος no Concílio de Niceia. Assim, na combinação do panorama de Drecoll e Ramelli, podemos considerar que a teologia eusebiana articula simultaneamente um modelo de “arquétipo – imagem” platônico e uma abertura à linguagem nicena de consubstancialidade – abertura essa que poderíamos interpretar como um processo de adestramento ou transição, mesmo que preservando ainda uma linguagem subordinacionista.

na arte e nos edifícios, no comportamento humano, suas virtudes e também no próprio corpo, seu posicionamento, disposição e alma — conforme já visto.

O compartilhamento de propriedades entre os diversos elementos dispostos no mundo físico e não-físico — e, portanto, de forma análoga ou metafórica —, como receptividade, habitabilidade, exterioridade e interioridade, unidade e diversidade constitutiva, além da possibilidade de disposição harmoniosa de seus componentes, permite que imagens particulares como a do edifício (casa, tabernáculo, templo, etc.) e a do corpo sejam intercambiáveis entre si e entre elementos de outras camadas ou patamares, assim como seus ornamentos externos e artefatos associados — como os adornos arquitetônicos edificados e as vestes, como receptáculos, e seus conteúdos — no caso do edifício da igreja, a congregação da pluralidade das almas, a *ekklesia*; no caso da veste, o corpo; e no caso do corpo, o que Eusébio chama de "alma racional".

Tais imagens, além do sentido literal, são aplicadas como figuras, símbolos ou metáforas para as coisas espirituais — portanto alegóricas, no nível da linguagem —, ficando estabelecidos dois diferentes níveis gerais de linguagem[117] na escrita de Eusébio. Em seu recorte textual aqui considerado, esses níveis são definidos pelos contextos envolvidos em cada referência, e tal questão lança luz sobre a hermenêutica de Eusébio.

A arquitetura dos espaços sagrados em Eusébio transborda da materialidade dos edifícios para se tornar um reflexo da cosmologia cristã. O *Panegírico* da Igreja de Tiro (*HE* X.4) projeta uma espacialidade que se vincula à concepção hierárquica da ordem universal. Como argumenta Harry O. Maier (2020), Eusébio opera dentro de uma teologia política na qual o espaço físico das igrejas espelha um modelo divino, reforçando a conexão entre o terreno e o celestial. Schott (2011, p. 106) afirma:

> Eusébio revitaliza a ideia de sacralidade da arquitetura da Igreja, destacando que, apesar da visão de Orígenes de que o cristão ora em qualquer lugar, a arquitetura da Igreja ainda desempenha um papel na percepção da realidade espiritual. A arquitetura serve para direcionar os cristãos à compreensão da realidade celestial através da exegese e da alegoria.

[117] Como já observado, nem sempre é possível confirmar distinções precisas dos sentidos não-literais em Eusébio. Dentro dos limites desta pesquisa, tomamos como sendo mais provável que o autor explore uma categoria ampla que abriga diversas formas de representação não-literal, o que invalida algumas aplicações tentadoras de distinções técnicas e conceituais contemporâneas (como a distinção de "símbolo" e "figura" feita por Erich Auerbach). Sendo assim, o uso de termos como "metáfora", "símbolo", "tipo" e "figura" podem ter uso intercambiável nesta pesquisa para referir-se a esta categoria ampla e não sistemática de sentidos não literais, ou sentidos espirituais, um pressuposto princípio êmico de Eusébio – que inclusive demanda maiores investigações.

Essa relação entre espaço e sacralidade é ecoada nas concepções de Mircea Eliade (1959; 2001) sobre a hierofania, onde o sagrado se manifesta no espaço profano, transformando, na narrativa eusebiana, a basílica de Tiro em uma projeção terrena da *oikoumene* cristã espiritual e celestial. Conforme visto, as descrições que Eusébio faz dos espaços internos da Basílica não necessariamente correspondem ao seu nível material, arquitetônico, em sentido técnico, mas ao simbolismo.

Algumas das relações simbólicas estabelecidas por Eusébio encontram precedentes discursivos e teológicos. Na *HE,* Eusébio demonstra conhecimento da Primeira Carta de Clemente de Roma, originalmente escrita em grego no séc. I d.C.[118]. O bispo Eusébio volta a mencionar a Primeira Carta de Clemente de Roma em sua *HE,* e a distingue de uma segunda carta, não reconhecida. Considera então a hipótese de que o próprio Clemente poderia ter traduzido a Epístola de Hebreus, do apóstolo Paulo, do hebraico para o grego:

> Não cabe dúvida, portanto, de que tais são Inácio, em suas cartas cuja lista fornecemos, e Clemente na carta por todos admitida, que escreveu em nome da igreja de Roma à de Corinto. Nela Clemente expõe muitos pensamentos da Carta aos Hebreus, e inclusive utiliza textualmente algumas passagens da mesma, mostrando assim com toda claridade que este escrito não é recente. Por isso pareceu natural catalogá-lo entre os demais escritos do apóstolo. Porque Paulo praticou por escrito com os hebreus valendo-se de sua língua pátria, e alguns dizem que a carta foi traduzida pelo evangelista Lucas, mas outros afirmam que foi o próprio Clemente, o que talvez seja mais verdadeiro pelo fato de ambas, a Carta de Clemente e a Carta aos Hebreus, conservarem um caráter estilístico semelhante, além de não se diferenciar muito o pensamento de um e outro escrito. (HE III.28.1-3)

Clemente é relevante nesse momento por oferecer um precedente primitivo para o discurso da ordem cosmológica aplicada ao contexto eclesiástico. Segundo um artigo de Harry O. Maier (2024), Clemente aplica uma ideia de ordenamento cosmológico para o contexto local de uma comunidade dividida em Corinto. A semelhança com o contexto da obra eusebiana e com a discussão historiográfica sobre a teologia política e a questão constantiniana em Eusébio surge na consideração de Maier (2024, p. 267) de que a perspectiva de Clemente, localizada na dinastia flaviana (69–96 d.C.), é "[...] consistente com a visão imperial exaltada ao

[118] Deste existe uma Carta universalmente admitida, longa e admirável, que escreveu em nome da igreja de Roma à dos Coríntios, tendo como motivo uma sedição ocorrida em Corinto. Sabemos que esta carta foi lida publicamente na assembléia na maior parte das igrejas, não apenas antigamente, mas também em nossos dias. [...] (*HE.* III.16.1)

seu redor como a restauração de uma ordem política dilacerada pela guerra civil e revolta na Judeia.”

Clemente utiliza imagens da natureza e da paisagem para explicitar o ordenamento cosmológico, expressos nos conceitos da paz e da harmonia (*εἰρήνῃ καὶ ὁμονοία*) (Maier, 2024, p. 264). É importante fixar que Clemente escreve em um contexto de conflito e divisão da igreja de Corinto e portanto, apela para a ordem cosmológica como um princípio ou uma verdade que pode resolver os problemas da comunidade local — um microcosmo —, exortando e inspirando a uma conformação ou retorno à unidade ou universalidade macrocósmica. Clemente também associa a vida cívica sob o Império nesse conjunto de ordenamento universal, por meio de uma oração contida no final de sua obra (Maier, 2024, p. 266).

Segundo a conclusão de Maier (2024, p. 268), Clemente expande um aspecto precedente do argumento do Apóstolo Paulo expresso na carta de Primeira Coríntios, considerando uma sutil diferença na aplicação dos paradoxos paulinos (a sabedoria na loucura da cruz):

> [...] harmonia, paz e estabilidade são alcançadas de uma maneira mais previsível, seguindo uma ordem que os céus exibem, que o culto correto conduzido por líderes apropriados reflete e que a lei imperial preserva. Para alcançar seus objetivos de restaurar a paz em Corinto, Clemente promoveu uma ordem cósmica e institucional baseada em um arcabouço legal, mas sem nenhum dos paradoxos de Paulo.

Eusébio estava familiarizado com os discursos neotestamentários e com o epistolário eclesiástico preservado — possivelmente na biblioteca de Cesareia —, incluindo os textos de Clemente — e ainda com outros que expressavam fórmulas semelhantes de apelo à unidade cosmológica. Em seu *Panegírico*, há uma relação semelhante de entrelaçamento e abrangência de tudo o que compõe o Universo, diante do ordenamento divino dirigido. Essa é uma imagem que veicula o conceito de poder expresso. O ordenamento do espaço físico litúrgico da basílica de Tiro não escapa a tal reflexão, antes torna-se um *topos* privilegiado da expressão simbólica desse mito — assim como é também considerado o ordenamento imperial, desde Clemente de Roma (Maier, 2024, p. 266).

3.3.3.1 Uma reflexão sobre o poder em Eusébio

Diante dessa correspondência entre o templo terreno e a ordem celeste, cabe examinar como Eusébio concebe a ordem de poder na Igreja e sua contraparte caótica na perseguição. Ao observar o estabelecimento de estruturas concomitantemente participativas e hierárquicas no esquema macrocósmico de Eusébio, se considera a presença do poder como um elemento central organizador ou agregador. Neste ponto, podemos refletir e conjecturar com a filosofia contemporânea de Byung-Chul Han (2017, p. 59) sobre o poder para compreendermos uma concepção simples de “poder espacializado” na obra de Eusébio — sem forçar-lhe uma composição anacrônica. Aqui, reconhece-se que poder distingue-se da violência, integrando relações por meio da hierarquização, estabelecendo contatos e conexões — como uma grande teia. Conforme visto, Eusébio elege o Bispo Paulino como herói da expressão local da restauração universal da Igreja, encenada na Basílica de Tiro. Uma liderança episcopal legitimada representa o poder nessa concepção que expressou Han (2017), e a basílica expressa espacialmente a interiorização e densificação do princípio ordenador da cosmologia hierárquica de Eusébio. É importante considerar aqui o pensamento episcopal de Eusébio. Segundo Hollerich (1999, p. 179–180), partindo do *Panegírico*:

> Esta forte afirmação da identidade crística do bispo mostra que Eusébio está profundamente enraizado numa tradição oriental de episcopado monárquico que remonta a Inácio de Antioquia. Inácio falou do bispo como um tipo (typos) do próprio Deus, e também o comparou a Jesus Cristo. Uma tipologia hierárquica desta categoria encontrada nas cartas de Inácio sobreviveu na igreja de Antioquia e pode muito bem ser o pano de fundo para a própria doutrina do episcopado de Eusébio [...]

Tal concepção reforça a perspectiva hierárquica e tipológica que caracteriza o pensamento total integrador ou cosmológico de Eusébio que propomos interpretar.

Eusébio narrativamente distingue o poder juntamente com seu componente hierárquico — que caracterizam o cosmos ordenado, e a igreja, em especial, descrita em seu comentário ao livro de Isaías nos termos de uma “política piedosa” e como a “cidade de Deus” (Hollerich, 1999, p. 14-15) — da violência que, segundo Han (2017), em sua forma macrofísica, é predominante na pré-modernidade, caracterizando a ação “diabólica” ou demoníaca e os governantes tirânicos. Contudo, mesmo no poder, há sempre um matiz e um ponto em que se pode subverter e encontrar uma forma

diabólica. Conforme o bispo de Cesareia narra na introdução de seu oitavo livro da *HE,* isso se manifesta nos conflitos internos da igreja, no pecado da divisão — conflitos que contavam com uma participação massiva das lideranças e, portanto, dos poderes políticos eclesiásticos —, que foram um componente na causa da violência e da perseguição. Para Paul L. Maier (2024, p. 303):

> Alguém poderia pensar que, para registrar todos os horrores, Eusébio execrar os imperadores no poder. Ele tem prazer em reportar os grotescos detalhes médicos da morte de Galério (assim como de Maximino Daia) – um padrão semelhante ao aprendido dos relatos de Josefo da doença final de Herodes, o Grande. E, ainda assim, ele encontra uma causa mais elevada, surpreendente até, acima da brutalidade dos imperadores: a complacência, a inveja, a hipocrisia e as discussões dentro da igreja que incitaram a justiça divina a permitir a perseguição. Essa era uma admirável admissão feita pelo autor, que normalmente é criticado por seu exuberante triunfalismo.

Conforme Han (2017, p. 62) interpreta a questão do poder e da violência, mesmo o poder pode "[...] assumir uma forma diabólica. Essa diabolização torna-o repressivo e destrutivo, separador e excludente." Podemos incluir nesse sentido a descrição de corrupção da igreja que Eusébio faz em seu oitavo livro e que resume e se atenua no *Panegírico* da Igreja de Tiro.

Para Eusébio, os ânimos elevados das lideranças eclesiásticas no pecado da divisão e do "conflito inflamado", o que pode ser descrito como uma expressão interna do poder em sua forma diabólica, abre espaço para a chegada da violência externa do império mal governado, que, por natureza, "[...] é diabólica, isto é, divisora (*dia-ballein*)" (Han, 2017, p. 62). Assim, o resultado narrativo é a demolição de edifícios e o desmembramento dos corpos — a violência macrofísica, que, independente da irregularidade de seu impacto pelo território, deixou, em certas comunidades, marcas indeléveis na representação das memórias coletivas, da qual Eusébio é uma fonte privilegiada com a *HE* e MP. Ao perder seu mentor, Panfílio, Eusébio experimentou intimamente a experiência da ruptura ou "abismo geracional" (Markus, 1990). Tal experiência espacializada de perda ou falta estrutura sua narrativa, que conecta sucessivamente as lideranças episcopais das principais comunidades urbanas do Mediterrâneo através das gerações até os apóstolos e além, pelos profetas e patriarcas. Ela reconstitui macronarrativamente um conceito de poder e hierarquia espiritual que supera a perseguição e a morte e se eterniza para além da existência sensível.

O poder hierarquizado por si só, compreendido positivamente em Eusébio — sem excluir sua possibilidade e perigo de degeneração —, em oposição à violência diabólica, pode ser compreendido teoricamente — em uma abordagem ética, ou externa à nossa fonte — nos termos de Han (2017), segundo o qual o poder está intimamente ligado com a espacialidade e por ela se expressa:

> Em contraposição ao poder, com seu caráter espacializador, a violência destrói o espaço e deixa atrás de si o vazio; ela tem um efeito esvaziador e desinteriorizador. O poder, ao contrário, se expressa como um fato que interioriza e densifica. Espaços de poder também são espaços de linguagem. Assim, estão plenos de símbolos, sinais e significados. Quem quiser destruir um espaço de poder, um corpo de poder, tem de desnudá-lo e privá-lo especialmente de sua linguagem. Assim, no Erec, de Hartmann von Aue, o cavaleiro Cadoc, preso, que incorpora a ordem do poder e de domínio cortês, é despido e esfolado. O poder é um princípio de formas; a violência as destrói. O poder instaura uma determinada ordem, estabelecendo distinções e limites; a violência elimina limites. O poder institui a medida; a violência é sem medida. Assim, é violento tudo o que ultrapassa a medida instituída. (Han, 2017, p. 63)

É possível que Eusébio desenvolva seus diversos discursos em um quadro cosmológico — incluindo o supracosmológico — que inclui considerações análogas, em princípios, à Han (2017, p. 63), considerando estratos variados de temporalidade e espacialidade conectados entre si por este princípio ordenador que se expressa de forma externa e interna e que inclui claramente poder e, consequentemente, a hierarquia. Este sistema torna-se macro-narrativo em sua expressão, como estamos observando, no caso particular da *HE* e do *Panegírico* de Tiro.

3.3.3.2 Eusébio nos ecos do pensamento sacramental

Uma ênfase presente na discussão teológica e que pode abrigar o pensamento cosmológico de Eusébio é a linguagem da “participação” — a exemplo de *τυχεῖν ἠξιώθημεν*, *HE* X.4.71, “[...] fomos considerados dignos de ter parte nestes bens [...]”. Pode-se encontrar uma semelhança na expressão conceitual, embora em outros termos desenvolvidos nas teologias cristãs mais tarde no discurso teológico contemporâneo. Uma aproximação com a proposta do teólogo Hans Boersma, conforme *Heavenly Participation* (2011) — uma retomada da leitura da *Nouvelle Théologie* sobre as tradições patrísticas, pautada no conceito da “síntese platônica-cristã”, em que a comunidade terrena, por meio dos ritos, do espaço consagrado e da vida eclesial, antecipa e espelha a liturgia celeste, ao passo que o divino permanece

transcendental (Boersma, 2011). Isso se coaduna à base platônica na tríade inteligível, sensível e receptáculo, onde se distingue o Ser, o Devir, e o Espaço: este último, *khôra*, atua como receptáculo e zona de tensão. Segundo a proposta teológica de um conceito de "sacramentalidade" por Boersma (2011, p. 187):

> A ontologia sacramental [...] é simplesmente mais um ângulo a partir do qual podemos enxergar a relação entre o céu e a terra. Para essa ontologia, céu e terra não são como dois andares essencialmente desconectados, nos quais a metade inferior apenas vagamente se assemelha à metade superior. [...] Assim como participação e analogia, a linguagem sacramental reconhece tanto a presença real de Deus em nossas realidades terrenas, no tempo e no espaço, quanto a transcendência infinita do mistério que é o próprio Deus triúno. (Boersma, 2011, p. 186, 187)

Boersma faz a leitura confessional e a identificação dessa síntese platônica-cristã, desenvolvida e condensada em um conceito de "ontologia sacramental" que busca seus expoentes históricos em teólogos e obras um pouco mais tardias em relação a Eusébio, como Gregório de Nissa e Máximo Confessor — já com uma lente profundamente calcedoniana. O autor não trabalha diretamente com o material teológico eusebiano. Contudo, há um elo interessante, um nó compartilhado por Gregório de Nissa e Eusébio de Cesareia: o próprio platonismo e, mais especificamente, Orígenes e sua mística. Gregório de Nissa é conhecido por sua adesão a teologia da *apokatastasis* (Ludlow, 2000) — também conhecido como "universalismo" —, que se deve a escatologia origenista — desenvolvida por sua vez a partir de Clemente de Alexandria (Van Den Hoek, 2022). Segundo o capítulo inovador de Ilaria Ramelli em *Eusebius of Caesarea: Tradition and Innovations*, diversos pontos aproximam Eusébio e Gregório de Nissa pela via de Orígenes. Ambos operam de forma semelhante em interpretações da ressurreição e na exegese de textos bíblicos (Ramelli, 2013) e ambos foram leitores das obras de Orígenes, partindo assim de uma formação teológica distintamente origenista. Em outro ensaio de Ramelli (2022), a dívida da teologia de Gregório de Nissa para com Orígenes é reforçada. Sendo assim, as observações de Boersma sobre a teologia da "participação celestial" e da síntese cristão-platônica a partir de Gregório de Nissa podem estender-se de alguma forma para Eusébio, tendo em vista que ambos compartilham do que se pode advogar como uma ontologia comum. Convém considerar em que aspectos pontuais esta leitura coaduna-se com as considerações finais de nosso objeto de estudo.

Em um ensaio breve e recente, Boersma lida com a arquitetura teológica em Máximo Confessor. Ao ler *Mistagogia*, o autor comenta que Máximo foi:

> "[...] um ferrenho defensor da unidade entre natureza e sobrenatural, e reconhecia que essa maneira integrada de pensar a metafísica (nosso entendimento das estruturas básicas da realidade) possui implicações arquitetônicas." (Boersma, 2024, p. 16)

Ele situa também a postura de São Máximo:

> Como platônico cristão, Máximo tinha plena consciência de que realidades sensíveis e inteligíveis não são a mesma coisa. Ele também estava convencido de que estas últimas são de maior importância do que as primeiras. Em nenhum momento, porém, Máximo rejeitou o corpo por preocupação com a alma. (Boersma, 2024, p. 16)

Essa postura poderia ser identificada de alguma forma em Eusébio, que poderíamos descrever também — a partir do conceito de Boersma — como um expressivo platonista cristão. Eusébio utiliza a mesma linguagem de "imagem" (*eikôn*) ou "tipo" (*typos*), que aparecem futuramente na *Mistagogia* de São Máximo e trabalha a interação simbólica entre as mesmas ordens, Deus, o cosmos ou universo e o homem. Na explicação de Boersma, em São Máximo:

> A igreja representa quem Deus é, como é o universo e como os seres humanos são constituídos. Assim como Deus traz as coisas criadas de volta à unidade consigo, a igreja une os fiéis à unidade entre si e com Deus. Assim como o universo contém reinos sensíveis e inteligíveis engenhosamente entrelaçados, a nave e o santuário da igreja existem um dentro do outro por meio da troca. E assim como o homem é composto de corpo, alma e mente, a igreja é composta de nave, santuário e altar. Embora a igreja funcione aqui como símbolo — com Deus, universo e homem sendo os simbolizados — Máximo não está tentando afastar seus catecúmenos do símbolo para o simbolizado. (Boersma, 2024, p. 16, tradução nossa)

Mais adiante, Boersma observa que essa reciprocidade simbólica não é meramente pedagógica: o próprio símbolo permite a participação na realidade simbolizada. Em outras palavras, o vínculo não é só cognitivo; é ontológico — o que permite se falar em uma "ontologia sacramental":

> [...] Máximo também usa seu próprio ensinamento distinto sobre os logoi eternos, ou princípios das coisas, para explicar como as várias partes da igreja, do universo, do homem e da Escritura se relacionam entre si. No que diz respeito ao universo, Máximo observa que "o todo de cada [parte] entra no todo do outro, e ambos são o mesmo todo" (2; 669B). A razão para essa reciprocidade é que "todo o reino inteligível" é "impresso" (*typoumenos*) "misticamente" (mystikōs) em "formas simbólicas" (*symbolikois*) sobre todo o reino sensível (2; 669C). Como resultado, os dois reinos se interpenetram: "O reino sensível está no reino inteligível nos princípios (*logois*), e o reino

> inteligível está no reino sensível nas representações (typois)" (2; 669C). Os logoi eternos se imprimem na ordem criada observável, enquanto este último está presente naquele. Os logoi inteligíveis se imprimem na ordem criada observável e, portanto, estão presentes nos tipos sensíveis. Não podemos separar os aspectos inteligíveis e sensíveis do universo. (Boersma, 2024, p. 20, tradução nossa)

O *Panegírico* de Eusébio antecipa algumas dessas dinâmicas e "inter-relações" simbólicas ou anagógicas. Embora a linguagem calcedoniana da "não confusão" — essencial na exposição de São Máximo — não esteja presente em Eusébio, já que lhe é posterior, o *Panegírico* insinua o mesmo equilíbrio através de pares como "imagem/semelhança", e a manutenção de uma distinção em elementos acessíveis e materiais e inacessíveis ao homem mortal (*HE* X.4.22), além da descrição da basílica como simultaneamente templo sensível, igreja espiritual e prefiguração celeste (10.4.46–47; 70). A distinção, contudo, não elimina a múltipla equivalência funcional: o edifício terreno já participa, por antecipação litúrgica, do culto supra-celeste, elevando as almas.

Tal posicionamento e linguagem de participação "proto-sacramental" pode ser implicado no *Panegírico* de Eusébio. Sua retórica enfatiza a simultaneidade e a equivalência — ainda que mantenha a distinção —, ou seja, a participação dos elementos sensíveis e materiais da Basílica de Tiro no manifesto supra-celeste culto cósmico. Desta forma, conclui-se o *Panegírico*:

> Reavivemos a memória de todos estes bens não somente agora, mas também em todo momento sucessivo. Agora pois, tendo sempre ante os olhos, de noite e de dia, a todas as horas, e por assim dizer, a cada inspiração, o autor e diretor chefe da presente assembléia festiva e deste esplêndido e brilhante dia, amemo-lo e veneremo-lo com toda a força de nossas almas. E agora, ponhamo-nos de pé e supliquemo-lhe com voz forte e grande disposição, para que, abrigados até o fim sob seu redil, nos salve e nos outorgue como prêmio a inquebrantável, inamovível e eterna paz em Cristo Jesus, nosso Salvador, pelo que seja glorificado por todos os séculos dos séculos. Amém. (*HE* X.4.72)

Para Eusébio, a espacialidade sagrada ou eclesiástica não é um mero ornamento estético ou alegoria moral; ao contrário, sua geoteologia implica que a comunidade dos fiéis, reunida ordeiramente na basílica para o serviço litúrgico, se une, "tomando parte" (*τυχεῖν ἠξιώθημεν τούτων τῶν ἀγαθῶν*, *HE* X.4.71) nos arquétipos supracelestes. A Igreja como elo sacramental, contempla o arquétipo e organiza a matéria por meio do rito. Assim, a descrição eusebiana poderia ser posta como uma forma de realismo metafísico — convém observar que acompanhando o

platonismo, Eusébio concebe a ideia como substancial, não como "conteúdo mental" ao modo cartesiano moderno. O plano construtivo da arquitetura da Basílica, em seu discurso, não simboliza o universo por mera analogia mental; ele apoia-se ontologicamente no mesmo *Logos* que estrutura o universo. Nessa linha, ele afirma ser o Verbo quem "[...] criou sobre a terra uma imagem espiritual do que há além das abóbadas celestes [...]" (*εἶτα εἰκόνα τινὰ πνευματικὴν* [...] *ἐπὶ τῆςγῆς*, *HE* X.4.69). Desse modo, o plano visível e material-sensível (o edifício) e o plano invisível e espiritual-inteligível (a alma dos fiéis) encontram um ponto de convergência e referência onde cooperam, co-participam e se interpenetram, embora imperfeitos e imanentes, juntos anunciam e participam de alguma forma sacramental do mundo de um Deus transcendente[119]. Um pressuposto dualismo de matéria e espírito é descartado na complexidade do platonismo de Eusébio[120].

Em dois momentos seguidos do *Panegírico*, Eusébio menciona a referência do concreto para com os arquétipos suprassensíveis a despeito de sua limitação e distinção. Como já mencionado anteriormente, uma referência ocorre em *HE* 10.4.25. Antes, contudo, em *HE* 10.4.25, Eusébio diz que o bispo Paulino "[...] tenta modelar suas imagens com a maior semelhança que lhe é possível" (*ἐπεχείρει τὰς εἰκόνας τῇ πλείστῃ ἀφομοιώσειν*), indicando que a organização arquitetônica e litúrgica está longe de ser mera decoração e estética, ou mesmo símbolo desvinculado do transcendente e do Sagrado. Ao contrário, é um esforço concreto de adequar-se à forma divina, ao padrão que rege todo o cosmos. Tais expressões reforçam a "teologia espacial" ou o aspecto espacial da ontologia eusebiana, na qual o templo terreno espelha e encena a "Jerusalém de cima" e contribui, como que sacramentalmente, para a comunhão dos fiéis com a ordem supraceleste.

---

[119] Essa ideia coincide com o princípio sacramental básico: um sinal visível que comunica uma graça oculta ou invisível e divina. Tal elaboração conceitual é posterior e deve-se a Agostinho de Hipona (*De Catechizandis Rudibus* 26.50).

[120] O recurso à categoria de participação oferece um enquadramento que contorna, simultaneamente, interpretações de Eusébio que partem do dualismo ou do materialismo estrito – como uma leitura meramente política da teologia eusebiana poderia pressupor. Em vez de postular uma cisão entre matéria e dimensão espiritual, a participação descreve um vínculo ontológico gradativo: os níveis inferiores dependem dos superiores para sua inteligibilidade sem, contudo, perder a própria consistência histórica e material-sensível. Reciprocamente, a forma ou princípio que estrutura o real não se encontra isolado num plano extra-mundo, mas torna-se cognoscível pela mediação da revelação e da sacramentalidade. Dessa forma, evita-se tanto a leitura que subordina o corpo a uma transcendência radical e sem contato com o mundo da matéria, quanto aquela que dissolve qualquer referência transcendente na pura extensão quantitativa; o resultado é um modelo que preserva a corporeidade e a dimensão espiritual.

Tal relação linguística e conceitual de Eusébio nos termos que ele próprio poderia ter empregado, poderia ser definida no termo “místico” (*μυστικός*), conforme a ocorrência (*HE* X.4.61–63):

> E quando terminou a tarefa de deixar brilhante e radiante o solar de vossas mentes, as de todos, então o entregou adiante a este guia, sapientíssimo e mui amado de Deus. E ele, homem de grande discernimento e sensatez em tudo o mais, reconhecendo e discernindo bem a mente das almas que lhe couberam pela sorte, tendo-se posto a edificar, por assim dizer, desde o primeiro dia, esta é a hora que ainda não terminou, pois segue montando em todos vós o ouro brilhante, a prata acrisolada e pura, e até as pedras preciosas e de grande preço, tanto que com suas obras está cumprindo em vós a sagrada e mística profecia em que se diz:
> Vede que estou te preparando a pedra de carbúnculo, os fundamentos de safira, as ameias de jaspe e tuas portas de pedras de cristal e tua cerca de pedras escolhidas; e teus filhos serão ensinados de Deus, e tua prole terá grande paz. E serás edificado na justiça.
> Ao edificar, efetivamente, na justiça, ele dividia as forças de todo o povo conforme o mérito [...]

Ao referenciar o texto de Isaías 54.11–14 como “santa e mística profecia” que o Bispo Paulino faz cumprir microcosmicamente na comunidade de Tiro, Eusébio nos deixa a possibilidade de perceber que, tanto o texto bíblico quanto o espaço é pontualmente considerado um símbolo multidimensional, carregado, portanto de um mistério (*μυστήριον*) – e, assim, análogo ao conceito mais definido e posteriormente sintetizado no termo “sacramento”. Portanto, recebe-se em Eusébio um sentido “místico-sacramental” —, algo invisível inicialmente oculto no visível, um significado (*διάνοια*) e uma compreensão (*νοητός*) “interior” ou “espiritual”.

Em outra passagem, percebemos que o bispo palestiniano descreve a basílica como sinal ou imagem visível de uma realidade espiritual superior — conforme já considerado ao longo de toda a análise do *Panegírico*, remetendo à definição agostiniana posterior de “sacramento” (*sacrāmentum*). O que em diversas passagens é referido como “templo” ou “casa de Deus” na terra, reflete um “arquétipo” e “protótipo noético” (ou inteligível), “[...] *θαυμάτων δὲ θαυμασιώτερα τά τε ἀρχέτυπα καὶ τούτων τὰ πρωτότυπα νοητὰ καὶ θεοπρεπῆ παραδείγματα* [...]”,(“[...] e mais admiráveis do que as próprias maravilhas são os arquétipos e, destes, os protótipos e paradigmas inteligíveis e divinos […]”, *HE* X.4.55), de sorte que o espaço físico torna-se símbolo (ou “sinal”) de uma edificação interior – da alma, psicológica e moral — mais elevada, e que por sua vez, relaciona-se com o arquétipo final e supra-celestial — noético.

A Basílica de Tiro no *Panegírico* de Eusébio é um lugar onde o invisível se deixa ver e onde os fiéis — e os ouvintes e leitores — aprendem, sinestesicamente, que todo o cosmos é chamado a tornar-se “templo vivo” (*HE* X.4.21–29; 56–69).

Com a análise do *Panegírico* sobre a Igreja de Tiro (*HE* X.4) verificou-se que Eusébio de Cesareia articula de maneira exemplar a construção simbólica do espaço cristão como expressão da ordem cósmica providencial. Esse discurso final da História Eclesiástica opera como microcosmo da narrativa teológico-histórica de toda a obra, condensando no templo de Tiro o esquema triádico de origem, destruição e restauração: a comunidade apostólica inaugura o processo, a perseguição provoca a ruína, e a paz constantiniana consagra a vitória. Em tom teleológico, o bispo converte a beleza sinestésica da basílica em hierofania e conjuga as metáforas do edifício e do corpo para representar simultaneamente a dinâmica e a renovação do tempo e do espaço da comunidade. Nessa síntese, o presente triunfal da Igreja, corporificado na construção restaurada, aparece como cumprimento tipológico de profecias, sinal de providência e oportunidade de inserção.

Desse modo, a basílica de Tiro ergue-se das ruínas como microcosmo da ordem universal, sinalizando, no horizonte narrativo eusebiano, a restauração da harmonia entre Céu e Terra. Por fim, o *Panegírico* encarna a tese de Koselleck de que toda narrativa histórica é inseparável da articulação de camadas espaciais e temporais. Tal sobreposição de camadas espaciais e ritmos narrativos também encarna a “espaço-temporalidade estratificada” (Maier; Waldner, 2020). Ao proclamar a conexão Terra-Céu no espaço sagrado da Basílica de Tiro — um “meio” onde o mundo sensível e inteligível se encontram — e narrar uma memória cristã local com projeção universalizante, Eusébio projeta uma *Raumschicht* que liga igreja local à abrangência ecumênica do Império, exemplificando a criação de “[...] um terreno comum para comunicação e circulação de agentes” (Morales; Silva, 2020, p. 138) e o movimento entre a escala urbana e a “micro-globalização” romana (Guarinello, 2013) — ainda que em uma dimensão simbólica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tendo como foco a análise do *Panegírico* do Livro X da *HE,* esta dissertação investigou a questão de como Eusébio de Cesareia articulou tempo, espaço e simbolismo teológico na construção de uma narrativa ecumênica. Um resultado primário é a constatação de que o bispo não se limitava a uma suposta historiografia de fatos em sequência cronológica alimentados por um providencialismo; ele constrói uma historiografia espacializada e inserida em uma cosmologia, entrelaçando hierarquicamente diferentes camadas por meio de conceitos e metáforas. Esse tecido de significados permite que os elementos do macrocosmo e os diversos microcosmos (a igreja como comunidade, o corpo do fiel, o edifício da basílica) sejam intercambiáveis e correspondam uns aos outros. A história da Igreja em Eusébio é interpretada como um drama providencial estruturante em três momentos (origem, destruição e restauração) que culmina no elogio da basílica de Tiro.

No primeiro capítulo, ao reenquadrar Eusébio, a pesquisa identificou uma mudança significativa de paradigma nos estudos modernos: da desconfiança quanto à fidedignidade do bispo enquanto historiador para uma análise interna de seus recursos literários e espaciais. Esse balanço inicial mostrou que alguns estudos recentes contribuem para uma inserção dos paradigmas da "virada espacial" com o tratamento de categorias como *kosmos*, *oikoumene* e *holon*, que expressam a pretensão universalista da narrativa eusebiana. O exame da recepção da historiografia do século XIX–XX e das contribuições contemporâneas também permitiu situar esta pesquisa em uma lacuna da academia brasileira: faltavam trabalhos que tratassem a espacialidade e a globalidade como categorias centrais em Eusébio de Cesareia.

O segundo capítulo demonstrou como o esquema "origem, destruição e restauração" organiza a *HE.* Partindo da pré-existência do Logos, a criação como origem é descrita, seguindo-se a trajetória dos "homens de Deus", patriarcas e profetas, e da história hebraica que encontra o ponto culminante na encarnação, conferindo à jovem comunidade cristã uma espécie de genealogia sagrada. O processo de destruição aparece em relatos dispersos de heresias, dissidências, divisões e perseguições que permeiam a *HE*; enquanto a restauração emerge com as vitórias da Igreja e os períodos de paz, onde o que foi aplainado ou destruído reergue-se. Esta tríade temporal paradigmática orienta também as referências espaciais na

obra, de forma que o binômio tempo-espaço encontra uma dinâmica narrativa. Eusébio pensa a história nas imagens de uma sucessão de espaços interligados, em que a igreja terrena reflete um modelo celestial. As ferramentas da História dos Conceitos permitiram perceber como palavras (como *kosmos* e *oikoumene*) se tornam instrumentos de uma determinada consciência espacial acompanhada de um conceito de globalidade.

O terceiro capítulo dedicou-se à análise do *Panegírico* da Basílica de Tiro (*HE* X.4), identificando no texto de Eusébio, como corolário, uma síntese simbólica da *HE.* Em sua narrativa espacializada, Eusébio recorre a descrições sensoriais e imagens ou referências bíblicas. Certas imagens tornam-se intercambiáveis pelo compartilhamento de propriedades geométricas, como nos casos do edifício e do corpo, que se espelham e remetem a realidades metafísicas. As colunas, os assentos, os blocos de pedra e os fiéis em assembleia compõem microcosmos que reproduzem o macrocosmo. Assim, a basílica em Tiro torna- se um elo sacramental entre o terreno e o celestial, onde, como sumo-sacerdote, Cristo lidera um culto cósmico ao Pai. Esse estudo de caso mostrou ainda que a dinâmica socioeconômica da Palestina tardo-antiga acaba fornecendo um cenário concreto onde Eusébio certamente desenvolveu suas experiências sociais e elaborou sua consciência robusta e identificada com os espaços locais e suas representações. A prosperidade urbana de Cesareia e a estabilidade histórica da Palestina a partir do século II d.C., serviu de pano de fundo para a retórica triunfal de Eusébio em um momento oportuno. A retomada do patrimônio imobiliário e dos espaços urbanos por cristãos, a reconstrução de templos, a habitação dos espaços públicos após as perseguições e a ocupação de cargos nas hierarquias do Império Romano são sinais de um projeto que privilegia tais espaços sócio-políticos, uma religião urbana. A narrativa de Eusébio, por meio de suas metáforas, unifica a identidade cristã, onde cada fiel é contado como uma pedra viva no grande templo cósmico das almas, refletindo a perspectiva de totalidade ou universalidade.

Ao interpretar a *HE* sob a ótica da espacialidade, a pesquisa também demonstrou que a história cristã sintetizada por Eusébio é inseparável de uma geoteologia particular. A narrativa, ao articular tempo e espaço, oferece uma visão integradora que projeta a realidade local de Cesareia, de Tiro, da Palestina à dimensões mais amplas e cósmicas. Essa conclusão abre possibilidades de leitura sobre a participação ativa dos cristãos na construção dos espaços urbanos romanos

do Mediterrâneo Oriental e do valor das metáforas especializadas para a formação das identidades cristãs. A pesquisa também contribui para uma ampliação nas aplicações dos paradigmas da virada espacial na historiografia, sugerindo que seus conceitos podem dialogar com fontes antigas.

Embora interdisciplinar e teoricamente eclética, a pesquisa apresenta limitações. Em primeiro lugar, outras obras do corpus textual de eusébio, que poderiam fornecer comparações relevantes, não foram extensivamente incluídas na análise. As traduções modernas da *HE,* disponíveis no mercado editorial brasileiro não partem diretamente do original grego contribuindo para limitações de precisão em uma leitura extensa. Tudo o que temos neste sentido, é o texto. Além disso, a atual pesquisa requer aprofundamentos e teste crítico com propostas semelhantes, tendo em vista que, ao aplicar certos conceitos contemporâneos a um autor tardo-antigo, presta-se ao risco de projetar categorias que podem não se confirmar explicitamente no horizonte eusebiano, especialmente considerando a leitura mais ampla de sua obra. Finalmente, a falta de escavações arqueológicas que identifiquem o edifício da basílica de Tiro no atual Líbano impede uma comparação mais profunda entre o texto e a representação de Eusébio com a materialidade deste espaço.

Os resultados da pesquisa contribuem para pesquisas subsequentes que aprofundem o eixo da espacialidade em Eusébio. A inclusão de outras obras de Eusébio nesta análise, verificando se a estrutura “origem, destruição e restauração”, as metáforas espaciais e a estrutura cosmológica hierarquizada mantém-se representadas, ausentes ou modificadas. Comparar esta sistematização do pensamento espacial de Eusébio com outros autores contemporâneos, anteriores ou posteriores, de regiões próximas ou distantes (como Orígenes, Atanásio, Basílio, Agostinho de Hipona) pode contribuir para um mapeamento de como narrativas e formas de consciência espacial formaram-se, representaram-se ou foram disseminadas entre cristãos tardo-antigos. A inclusão de estudos em arqueologia de espaços públicos, basílicas e outros edifícios urbanos tardo-antigos poderia esclarecer e aprofundar aspectos da materialidade e como edifícios concretos foram moldados e moldaram práticas litúrgicas e a cosmovisão de comunidades e pensadores cristãos. A perspectiva da história global, adaptada ao contexto histórico tardo-antigo, continua relevante no mapeando mais aprofundado de possíveis redes de circulação de textos, ideias e pessoas no eixo da diocese do Oriente e no Mediterrâneo Oriental de forma mais geral. A inclusão de regiões externas ao domínio

político do Império Romano tardo-antigo, como o Cáucaso, a Pérsia, Axum e a península Árabe pré-islâmica na análise carrega um potencial de destacar conexões pouco conhecidas na retórica universalista de Eusébio. Por fim, investigações sobre a recepção medieval da *HE* podem explorar como sua cosmologia desenvolve-se na historiografia posterior.

Esta pesquisa sustenta que Eusébio de Cesareia produziu uma narrativa histórica em que tempo, espaço e símbolo estão fortemente associados. A estrutura "origem, destruição e restauração", aplicada tanto aos eventos no tempo quanto aos espaços concretos e representativos em metáforas como o edifício e o corpo, permitem que a Igreja seja concebida em esferas distintas de uma cosmologia hierarquizada, simultaneamente como comunidade visível, corpo místico e templo cósmico. Ao descrever a basílica de Tiro como representação atualizada desse modelo, o autor projeta um ordenamento cosmológico, de influência médio e neo-platônica, na qual o local e o universal e o visível e o invisível se relacionam, conferindo significado teológico a uma geografia e manifestação material ao místico, conforme o conceito de sagrado e sacramentalidade são aplicados. Ao evidenciar esses elementos na leitura da fonte, a pesquisa não apenas oferece uma nova perspectiva sobre Eusébio de Cesareia e a *HE,* mas também contribui para uma renovação nos estudos históricos em Antiguidade Tardia.

REFERÊNCIAS

A) Fontes

CRISÓSTOMO, João. Homily 31 on Romans. Trad. J. Walker, J. Sheppard e H. Browne; revisão de George B. Stevens. In: SCHAFF, Philip (ed.). Nicene and Post-Nicene Fathers, First Series, v. 11. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1889. Revisado e editado para New Advent por Kevin Knight. Disponível em: https://www.newadvent.org/fathers/210231.htm. Acesso em: 3 ago. 2025.

EUSEBIO DE CESAREA. História eclesiástica. Tradução e introdução de Argimiro Velasco-Delgado. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2008.

EUSÉBIO DE CESARÉIA. História Eclesiástica. São Paulo: Fonte Editorial, 2005.

EUSÉBIO DE CESARÉIA. História Eclesiástica. São Paulo: Paulus, 2000.

FERRAR, William John et al. (org.). The Proof of the Gospel: Being the Demonstratio Evangelica of Eusebius of Cæsarea. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1920.

GIBBON, Edward. A vindication of some passages in the fifteenth and sixteenth chapters of The history of the decline and fall of the Roman Empire: By the author. London: W. Strahan, 1779.

HALL, Christopher A. et al. (org.). Homilies on Numbers. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2009.

MAIER, Paul L. Eusébio – História Eclesiástica. Colombo, PR: Publicações Pão Diário, 2024.

RUNIA, D. T. The Works of Philo Complete and Unabridged: New Updated Version. Peabody: Hendrickson Publishers, 1993.

SCHAFF, Philip. The creeds of Christendom: with a history and critical notes. New York: Harper, 1919.

SCHWARTZ, Eduard; MOMMSEN, Theodor. Eusebius Werke. Vol. 2: Die Kirchengeschichte. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1909. Disponível em: https://archive.org/details/pt3werkehrsgimau02euseuoft/mode/1up. Acesso em: 17 jul. 2023.

SEPP, Johann Nepomuk. Meerfahrt nach Tyrus zur Ausgrabung der Kathedral e mit Barbarossa's Grab. Leipzig: Seemann, 1879.

B) Obras de Referência

COOK, Stephen L. The Temple in the Christian Bible. St Andrews Encyclopaedia of Theology, 10 ago. 2023. Disponível em:

https://www.saet.ac.uk/Christianity/TheTempleintheChristianBible. Acesso em: 3 ago. 2025.

LÖSSL, Josef; BAKER-BRIAN, Nicholas J. (org.). A companion to religion in Late Antiquity. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2018.

MITCHELL, Margaret M.; YOUNG, Frances M.; BOWIE, K. Scott (orgs.). Cambridge History of Christianity: Volume 1, Origins to Constantine. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

SMITH, William; WACE, Henry (org.). A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines: being a continuation of "The Dictionary of the Bible". London: J. Murray, 1877.

C) Bibliografia

ABDRABOU, Ahmed et al. Non-invasive wood identification on parts of King Horemheb's ritual couches (New kingdom). Conservar Património, v. 36, p. 12-19, 2021.

ANTIQUEIRA, Moisés. Era uma vez a crise do Império Romano no século III: percursos de um recente itinerário historiográfico. Revista Diálogos Mediterrânicos, n. 9, p. 152–168, 2015.

APPLEBAUM, Herbert. The concept of work in Western thought. In: GAMST, Frederick C. (ed.). Meanings of Work: Considerations for the Twenty-First Century. Albany: State University of New York Press, 1995. p. 46-78.

BACHELARD, Gaston. A poética do espaço. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

BAR, Doron. Population, settlement and economy in Late Roman and Byzantine Palestine (70–641 AD). Bulletin of the School of Oriental and African Studies, v. 67, n. 3, p. 307-320, 2004.

BARBER, Justin Otto. Citation methodologies in Eusebius "Historia Ecclesiastica" and other ancient historiography. 2015. Tese (Doutorado) — University of Denver, 2015.

BARNARD, Leslie William. The Logos theology of St Justin Martyr. The Downside Review, v. 89, n. 295, p. 132–141, 1971.

BARNES, Timothy D. Constantine and Eusebius. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981.

BAUER, Walter. A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature. Chicago: University of Chicago Press, 2010.

BEVIR, Mark. Begriffsgeschichte. History and Theory, v. 39, n. 2, p. 273–284, 2000.

BLONDEL, Jacques; ARONSON, James; BOULAY, Raphaël; THIBAULT, Jean-Claude. *The Mediterranean Region: Biological Diversity in Space and Time*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

BOERSMA, Hans. Architecture and metaphysics: sacramental ontology in Maximus the Confessor. Crux, v. 60, n. 2, p. 11–25, Fall 2024.

BOERSMA, Hans. Heavenly participation: the weaving of a sacramental tapestry. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2011.

BONURA, C. Eusebius of Caesarea, the Roman Empire, and the fulfillment of biblical prophecy: reassessing Byzantine imperial eschatology in the age of Constantine. Church History, v. 90, n. 3, p. 509–536, set. 2021.

BOWERSOCK, Glen W. Gibbon's Historical Imagination. The American Scholar, v. 57, n. 1, p. 33-47, 1988.

BRAUDEL, Fernand; APPENZELLER, Marina. O espaço e a história no Mediterrâneo. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

BROWN, Peter R. L. Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy. The Journal of Roman Studies, v. 51, p. 1–11, 1961. BROWN, Peter. Authority and the sacred: aspects of the Christianisation of the Roman world. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

BROWN, Peter. Christianization and religious conflict. In: The Cambridge Ancient History, v. 13, p. 337–425, 1998.

BROWN, Peter. Late Antiquity. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.

BROWN, Peter. So debate the world of Late Antiquity revisited. Symbolae Osloenses, v. 72, n. 1, p. 5–30, 1997.

BROWN, Peter. Society and the holy in late antiquity. Berkeley: University of California Press, 1989.

BROWN, Peter. The problem of Christianization. In: Proceedings of the British Academy. Oxford: Oxford University Press, p. 89–106, 1993.

BURCKHARDT, Jacob. The Age of Constantine the Great. Trad. Moses Hadas. New York: Pantheon Books, 1989. (Publicado originalmente: Die Zeit Constantins des Grossen, 1853.)

BURCKHARDT, Jacob; HADAS, Moses. The age of Constantine the Great. Londres: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1949.

BURDON, Joan. Slavery as a punishment in Roman criminal law. In: BRADLEY, Keith (ed.). Slavery. London: Routledge, 2003. p. 68-85.

BURGESS, Richard W. The dates and editions of Eusebius' Chronici Canones and Historia Ecclesiastica. The Journal of Theological Studies, v. 48, n. 2, p. 471–504, 1997.

CALDAS, Marcos José de Araújo. " Infructuosi (in) negotiis": Issues and debates about the economic causes of the persecution of Christians between II and III AD in Apologeticum Tertullian. Preliminary Studies. Revista Jesus Historico e Sua Recepcao, v. 10, p. 62-76, 2013.

CAMERON, Averil et al. Christianity and the rhetoric of empire: the development of Christian discourse. Berkeley: University of California Press, 1991.

CAMERON, Averil et al. The later Roman empire, AD 284–430. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

CAPRINO, Andréia Rosin. Eusébio de Cesareia e a formatação do cristianismo como base ideológica para o poder imperial no século IV. Revista Vernáculo, n. 28, 2011.

CAPRINO, Andréia Rosin. Legitimidade do poder imperial de Constantino na obra História Eclesiástica de Eusébio de Cesareia (306-324). 2017. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2017.

CARVALHO, José Carlos. A interpretação e os sentidos da Sagrada Escritura: o contributo de Paul Ricoeur. Didaskalia, v. 34, n. 1, p. 35–78, 2004.

CASEAU-CHEVALLIER, Beatrice. Sacred Landscapes. In: BOWERSOCK, Glen Warren; BROWN, Peter; GRABAR, Oleg (ed.). Interpreting Late Antiquity: Essays on the Postclassical World. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001. p. 21-59.

CHARTIER, Roger. Origens culturais da revolução francesa. Unesp, 2009.

CLARK, Peter (ed.). The Oxford Handbook of Cities in World History. Oxford: Oxford University Press, 2013.

CONRAD, Sebastian. O que é história global? Trad. Teresa Furtado e Bernardo Cruz. Lisboa: Edições 70, 2019.

COOGAN, Jeremiah. Reading (in) a Quadriform Cosmos: Gospel Books in the Early Christian Bibliographic Imagination. Journal of Early Christian Studies, v. 31, n. 1, p. 85-103, 2023.

CORKE-WEBSTER, James. Eusebius and empire: constructing Church and Rome in the Ecclesiastical History. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

DA SILVA, Gilvan Ventura. Cristianismo e helenismo na Antiguidade Tardia: uma abordagem à luz dos mosaicos de Antioquia. Revista Diálogos Mediterrânicos, n. 5, p. 64-80, 2013.

DA SILVA, Gilvan Ventura; MARVILLA, Miguel. 'De laudibus Constantini', o discurso de Eusébio de Cesaréia sobre a realeza. Dimensões, n. 18, 2006.

DA SILVEIRA, Aline Dias. Imago mundi: consciência de globalidade e cosmografia medieval. Anos 90, v. 29, 2022.

DE VITO, Christian Giuseppe; LICHTENSTEIN, Alex. Global convict labour. Brill, 2015.

DELMAS, Adrien. De la simultanéité en histoire globale. L'Atelier du Centre de recherches historiques. Revue électronique du CRH, n. 20, 2019.

DEVORE, David J. Time in Eusebius's Ecclesiastical History: Periodization, Narration, Transitions. Studies in Late Antiquity, v. 5, n. 4, p. 580-617, 2021.

DEVORE, David John. Greek Historiography, Roman Society, Christian Empire: The Ecclesiastical History of Eusebius of Caesarea. University of California, Berkeley, 2013.

DOUMANIS, Nicholas. The Mediterranean and Asia. In: HORDEN, Peregrine; KINOSHITA, Sharon (org.). A Companion to Mediterranean History. Chichester: Wiley-Blackwell, 2014. p. 441–456.

EDNEY, Matthew H.; PEDLEY, Mary Sponberg (ed.). The History of Cartography. Volume 4: Cartography in the European Enlightenment. Chicago: University of Chicago Press, 2020.

ELIADE, Mircea. O sagrado e o profano: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2021.

ELIADE, Mircea. História das crenças e das idéias religiosas. Zahar, 1978.

ELIADE, Mircea. The sacred and the profane: the nature of religion. Boston: Houghton Mifflin Harcourt, 1959.

FIGUINHA, Matheus Coutinho. Servos de Deus: monasticismo, poder e ortodoxia em Santo Agostinho. São Paulo: Annablume, 2009.

FOUCAULT, 1984 - FOUCAULT, Michel. *Of Other Spaces, Heterotopias*. *Architecture, Mouvement, Continuité*, n. 5, p. 46-49, 1984.

FRIEDMAN, Hannah. Agriculture in the Faynan: food supply for the mining industry. In: BOWMAN, Alan; WILSON, Andrew (ed.). The Roman agricultural economy: organization, investment, and production. 2013. p. 307-322.

FRIGHETTO, Renan. Entre a Antiguidade e a Idade Média: algumas considerações sobre a Antiguidade Tardia (séculos II–VIII). Revista Diálogos Mediterrânicos, n. 21, p. 59–71, 2021.

FRYE, Northrop. A imaginação educada. Campinas: Vide, 2017.

GAME, Ann; METCALFE, Andrew. ‘My corner of the world’: Bachelard and Bondi Beach. Emotion, Space and Society, v. 4, n. 1, p. 42–50, 2011.

GARREAU-FORREST, Sophie; BADAWI, Ali Khalil. La cathédrale de Paulin de Tyr décrite par Eusèbe de Césarée: mythe ou réalité? Antiquité Tardive, n. 22, p. 111–123, 2014.

GOEHRING, James E. The Origins of Monasticism. In: Eusebius, Christianity and Judaism. Brill, 1992. p. 235-255. GRANT, Robert McQueen. Augustus to Constantine: The rise and triumph of Christianity in the Roman World. Louisville: Westminster John Knox Press, 2004.

GRBIN, Miloje. Foucault and space. Социолошки преглед, v. 49, n. 3, p. 305–312, 2015.

GROSS, Eduardo. Contribuição das definições do sagrado de Rudolf Otto e Mircea Eliade para o estudo da literatura. Revista Graphos, v. 19, n. 1, p. 41–56, 2017.

GUARINELLO, N. L. Ordem, integração e fronteiras no Império Romano: um ensaio. Mare Nostrum, v. 1, n. 1, p. 113–127, 2010. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/marenostrum/article/view/105764. Acesso em: 24 out. 2023.

GUARINELLO, Norberto Luiz et al. Fronteiras mediterrânicas. Porto Alegre: Ed. Fi, 2019.

GUARINELLO, Norberto Luiz. História Antiga. São Paulo: Contexto, 2013.

GUARINELLO, Norberto Luiz. Uma Morfologia da História: As Formas da História Antiga. Politeia – História e Sociedade, v. 3, n. 1, 2010. Disponível em: https://periodicos2.uesb.br/politeia/article/view/3935. Acesso em: 17 nov. 2025.

GUSTAFSON, Mark. Condemnation to the mines in the later Roman Empire. Harvard Theological Review, v. 87, n. 4, p. 421-433, 1994.

HAN, Byung-Chul. Topologia da violência. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

HEYDEN, Katharina. Die Sakralisierung der christlichen Basilika in Eusebs Kirchweihrede für Tyros (HE 10,4). Berlin: De Gruyter, 2012.

HIRT, Alfred Michael. Imperial mines and quarries in the Roman world: organizational aspects 27 BC–AD 235. Oxford: OUP Oxford, 2010.

HOLLERICH, Michael J. Eusebius of Caesarea's Commentary on Isaiah: Christian Exegesis in the Age of Constantine. Oxford: Oxford University Press, 1999.

HOLLERICH, Michael. Making Christian History: Eusebius of Caesarea and His Readers. Berkeley: University of California Press, 2021.

HORDEN, Peregrine; PURCELL, Nicholas. The corrupting sea: a study of Mediterranean history. Chichester: Wiley-Blackwell, 2000.

HUGHES, Johnson Donald. The Mediterranean: an environmental history. ABC-CLIO, 2005.

INOWLOCKI, Sabrina; ZAMAGNI, Claudio (org.). Reconsidering Eusebius: Collected papers on literary, historical, and theological issues. Leiden: Brill, 2011.

INTERI, Tommaso. Letter and/or Allegory? Eusebius of Caesarea as Interpreter of the Prophetic Books. Cristianesimo nella storia, v. 43, n. 2, p. 563–580, 2022.

JACOBS, Ine. Old statues, new meanings: Literary, epigraphic and archaeological evidence for Christian reidentification of statuary. Byzantinische Zeitschrift, v. 113, n. 3, 2020.

JOHANNESSEN, Hazel. The demonic in the political thought of Eusebius of Caesarea. Oxford: Oxford University Press, 2016.

JOHNSON, Aaron P. Ethnicity and argument in Eusebius' Praeparatio evangelica. Oxford: OUP, 2006.

JOHNSON, Aaron P.; SCHOTT, Jeremy M. (orgs.). Eusebius of Caesarea: Tradition and Innovations. Washington, DC: Center for Hellenic Studies, 2013. 1 recurso eletrônico (657 p.). Hellenic Studies Series, 60. Disponível em: https://chs.harvard.edu/book/johnson-aaron-and-jeremy-schott-editors-eusebius-of-caesarea-tradition-and-innovations/. Acesso em: 3 ago. 2025.

JONES, A. H. M. The later Roman Empire 284–602: a social, economic and administrative survey. Oxford: Basil Blackwell, 1964.

KARAMANOLIS, George. The Platonism of Eusebius of Caesarea. In: Plato in the Third Sophistic, p. 171–191, 2014.

KELLEY, Donald R. El giro cultural en la investigación histórica. In: La "nueva" historia cultural, la influencia del postestructuralismo y el auge de la interdisciplinariedad. Madrid: Editorial Complutense, 1996. p. 35–48.

KOSELLECK, Reinhart. O conceito de História. 2013.

KOSELLECK, Reinhart; HEDIGER, Markus. Estratos do tempo: estudos sobre história. Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 2021.

KURDYBAILO, Dmitry Sergeevich. Опонятии "символ" в "Евангельском доказательстве" Евсевия Кесарийского. Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение, n. 78, p. 11–27, 2018.

KÖNIG, Jason; OIKONOMIDES, Katerina; WOOLF, Greg (ed.). Ancient Libraries. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

LEWIS, V. Bradley. Eusebius of Caesarea's Un-Platonic Platonic Political Theology. Polis: The Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought, v. 34, n. 1, p. 94–114, 2017.

LIPHSCHITZ, Nili; BIGER, Gideon. The timber trade in ancient Palestine. Tel Aviv, v. 22, n. 1, p. 121-127, 1995.

LOVEJOY, Arthur. The great chain of being: A study of the history of an idea. Routledge, 2017.

LUDLOW, Morwenna. Universal salvation: eschatology in the thought of Gregory of Nyssa and Karl Rahner. Oxford: Oxford University Press, 2000.

LYMAN, J. Rebecca. Christology and Cosmology: Models of Divine Activity in Origen, Eusebius, and Athanasius. Oxford: Clarendon Press, 1993.

LÖW, Martina. O spatial turn: para uma sociologia do espaço. Tempo Social, v. 25, p. 17–34, 2013.

MACHADO, Carlos Augusto Ribeiro. A antiguidade tardia, a queda do Império Romano e o debate sobre o "fim do mundo antigo". Revista de História (São Paulo), p. 81–114, 2015.

MAIER, Harry O. Law, Politics, and 1 Clement. Religion in the Roman empire, v. 10, n. 2, p. 256-271, 2024.

MAIER, Harry O.; WALDNER, Katharina (org.). Desiring Martyrs: Locating Martyrs in Space and Time. Berlin: Walter de Gruyter, 2020.

MARKSCHIES, Christoph. Eduard Schwartz und die Kirchengeschichte. Theologische Fakultät, 2015.

MARKSCHIES, Christoph. Globalized History of Religions in Late Antiquity? The Problem of Comparative Studies and the Example of Manichaeism. In: STROUMSA, G. G. (ed.). Comparative Studies in the Humanities. Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 2018. p. 173-194.

MARKSCHIES, Christoph. Hellenisierung des Christentums: Sinn und Unsinn einer historischen Deutungskategorie. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2012.

MARKUS, Robert Austin. The end of ancient Christianity. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

MARROU, Henri-Irénée. Décadence romaine ou antiquité tardive: IIIe–IVe siècle. Paris: Éditions du Seuil, 1977.

MARROU, Henri-Irénée. L'Église de l'Antiquité tardive (303–604). Média Diffusion, 2014. (eBook)

MARROU, Henri-Irénée. L'Église de l'Antiquité tardive. Paris: Éditions du Seuil, 1985. E-book (mobi). ISBN 978-2-75-785072-5.

MATTINGLY, David J. Imperialism, power, and identity: Experiencing the Roman Empire. Princeton: Princeton University Press, 2013.

MCCORKLE, Barbara Backus. A Carto-Bibliography of the Maps in Eighteenth-Century British and American Geography Books. University of Kansas Library, 2009.

MENESES, Ulpiano Toledo Bezerra de. As marcas da leitura histórica: arte grega nos textos antigos. Manuscrítica: Revista de Crítica Genética, n. 7, p. 69-82, 1998. Disponível em: https://biblio.fflch.usp.br/Meneses_UTB_24_971612_AsMarcasDaLeituraHistoricaArteGregaNosTextosAntigos.pdf. Acesso em: 17 nov. 2025.

MIKESELL, Marvin W. The deforestation of Mount Lebanon. Geographical Review, p. 1-28, 1969.

MILLAR, Fergus. Condemnation to hard labour in the Roman Empire, from the Julio-Claudians to Constantine. Papers of the British School at Rome, v. 52, p. 124-147, 1984.

MOERBECK, Guilherme. A pólis e a Atenas democrática em História da Cultura Grega, de Jacob Burckhardt. In: DA SILVA, Glaydson José; CARVALHO, Alexandre Galvão (org.). Como se escreve a História da Antiguidade: olhares sobre o antigo. São Paulo: Editora Unifesp, 2020.

MOMIGLIANO, Arnaldo. As raízes clássicas da historiografia moderna. Bauru: Edusc, 2004.

MOMIGLIANO, Arnaldo. Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico. Roma: Ed. di storia e letteratura, 1966.

MORALES, Fábio Augusto. Do spatial turn às histórias globais da religião: trajetórias e perspectivas. Reflexão, v. 42, n. 2, p. 215–234, 2017.

MORALES, Fábio Augusto. Os campos de integração em Delos no período helenístico (167–69 a.C.): apontamentos para uma História Antiga Global. Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia, v. 38, p. 25–43, 2022.

MORALES, Fábio Augusto; SILVA, Uiran Gebara da. História Antiga e História Global: afluentes e confluências. Revista Brasileira de História, v. 40, n. 83, p. 125–150, 2020.

MORALES, L. Michael. The Tabernacle Pre-Figured: Cosmic Mountain Ideology in Genesis and Exodus. 2011. Tese (Doutorado) — University of Bristol / Trinity College, Bristol, 2011. Disponível em: https://research-information.bris.ac.uk/ws/portalfiles/portal/34506647/544341.pdf. Acesso em: 17 nov. 2025.

MORALES, L. Michael. The tabernacle pre-figured: cosmic mountain ideology in Genesis and Exodus. 2011. Tese (Doutorado) — University of Bristol / Trinity College, Bristol, 2011. Disponível em: https://research-information.bris.ac.uk/ws/portalfiles/portal/34506647/544341.pdf. Acesso em: 3 ago. 2025.

MOURÃO, Rodrigo Brasil da Fonseca. O espaço sagrado em Mircea Eliade. 2013. 152 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) — Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2013.

OSBORNE, Robin; WALLACE-HADRILL, Andrew. Cities of the ancient Mediterranean. In: CLARK, Peter (ed.). The Oxford Handbook of Cities in World History. Oxford: Oxford University Press, 2013. PIZA, Pedro. Por uma História Global do Cristianismo Antigo. Hélade, v. 5, p. 168-184, 2019.

PÉPIN, Jean. *Mythe et allégorie: les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*. Paris: Études Augustiniennes, 1958.

PIZA, Pedro Luís de Toledo. Pela unidade da igreja: Inácio de Antioquia e o monepiscopado na província romana da Ásia. 2016. Dissertação (Mestrado em História Social) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016. DOI: 10.11606/D.8.2016.tde-21112016-151911. Acesso em: 27 jan. 2025.

PLOTINO. *Acerca do Bem ou do Uno* (Enéada VI, 9 – Tratado 9). Tradução e notas de Paulo Henrique Fernandes Silveira. Integração, Ano XIV, n. 53, p. 175-186, abr./mai./jun. 2008. Disponível em: https://irp.cdn-website.com/e401e78b/files/uploaded/plotino_eneade_trat_09.pdf. Acesso em: 18 de novembro de 2025.

PYATT, F. Brian et al. The heavy metal content of skeletons from an ancient metalliferous polluted area in southern Jordan with particular reference to bioaccumulation and human health. Ecotoxicology and Environmental Safety, v. 60, n. 3, p. 295-300, 2005.

RAMALHO, Jefferson. Antiguidade Tardia: conceitos e história a partir de uma perspectiva brasileira. Romanitas — Revista de Estudos Grecolatinos, n. 8, p. 195–199, 2016.

RAMALHO, Jefferson. O Eusébio de Constantino e o Constantino de Eusébio. 2012. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — PUC-SP, São Paulo, 2012.

RAMALHO, Jefferson; FUNARI, Pedro Paulo A. Eusébio de Cesareia: Historiografia e Providencialismo. Cadernos de Pesquisa do CDHIS, v. 31, n. 2, p. 102-127, 2018.

RAMELLI, Ilaria L. E. Origen's anti-Subordinationism and its heritage in the Nicene and Cappadocian line. Vigiliae Christianae, v. 65, n. 1, p. 21–49, 2011.

RAMELLI, Ilaria L. E. The legacy of Origen in Gregory of Nyssa's theology of freedom. Modern Theology, v. 38, n. 2, p. 363–388, 2022.

RAMELLI, Ilaria. Origen, Eusebius, the doctrine of apokatastasis, and its relation to Christology. In: JOHNSON, Aaron P.; SCHOTT, Jeremy M. (orgs.). Eusebius of Caesarea: Tradition and Innovations. Washington, DC: Center for Hellenic Studies, 2013. p. 307–324. Disponível em: https://chs.harvard.edu/book/johnson-aaron-and-jeremy-schott-editors-eusebius-of-caesarea-tradition-and-innovations/. Acesso em: 3 ago. 2025.

RAMELLI, Ilaria. The philosophical stance of allegory in Stoicism and its reception in Platonism, Pagan and Christian: Origen in dialogue with the Stoics and Plato. International Journal of the Classical Tradition, v. 18, p. 335–371, 2011.

RENBERG, Adam R. The Son is truly Son: the Trinitarian and christological theology of Eusebius of Caesarea. Turnhout: Brepols Publishers, 2021.

RICH, Sara A. *Ship timber as symbol? Dendro-provenancing & contextualizing ancient cedar ship remains in the Eastern Mediterranean / Near East*. 2013. Katholieke Universiteit Leuven, Leuven, 2013. Disponível em: https://lirias.kuleuven.be/handle/123456789/392311. Acesso em: 18 de novembro de 2025.

ROSA, F. J. A visão de Eusébio de Cesaréia (séc. IV) sobre as dissidências cristãs no processo de desenvolvimento da igreja. 2019. 105 f. Dissertação (Mestrado em História) — Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2019.

ROTH, Helena; GADOT, Yuval; LANGGUT, Dafna. Wood economy in early roman period Jerusalem. Bulletin of the American Schools of Oriental Research, v. 382, n. 1, p. 71-87, 2019.

RÜPKE, Jörg. Urban Religion: A Historical Approach to Urban Growth and Religious Change. Berlin: Walter de Gruyter, 2020.

SARTIN, Gustavo HSS. O surgimento do conceito de “Antiguidade Tardia”. Brathair, v. 9, n. 2, p. 15-40, 2009.

SCHAMA, Simon. A história dos judeus: à procura das palavras, 1000 a.C.–1492 d.C. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

SCHMIDT, Simon P. Church and World: Eusebius's, Augustine's, and Yoder's Interpretations of the Constantinian Shift. 2020. Livro eletrônico. 4.172 posições.

SCHULZ-FORBERG, Hagen. The spatial and temporal layers of global history: a reflection on global conceptual history through expanding Reinhart Koselleck's "Zeitschichten" into global spaces. Historical Social Research / Historische Sozialforschung, p. 40–58, 2013.

SEBASTIÁN, Javier Fernández; COVES, Faustino Oncina. Metafóricas espacio-temporales para la historia: enfoques teóricos e historiográficos. Valencia: Pre-Textos, 2021.

SINGH, Devin. Eusebius as political theologian: The legend continues. Harvard Theological Review, v. 108, n. 1, p. 129-154, 2015.

SMITH, Christine. Christian rhetoric in Eusebius' panegyric at Tyre. Vigiliae christianae, v. 43, n. 3, p. 226-247, 1989.

SPIEGEL, Gabrielle. Structures of time in medieval historiography. The Medieval History Journal, v. 19, n. 1, p. 21–33, 2016.

STARK, Rodney. The rise of Christianity: A sociologist reconsiders history. Princeton: Princeton University Press, 1996.

STEAD, G. Christopher. The Scriptures and the soul of Christ in Athanasius. Vigiliae Christianae, v. 36, n. 3, p. 233–250, 1982.

STEPHENS, John; MCCALLUM, Robyn. Retelling stories, framing culture: traditional story and metanarratives in children's literature. Routledge, 1998.

STRUTWOLF, Holger. Die Trinitätstheologie und Christologie des Euseb von Caesarea: Eine dogmengeschichtliche Untersuchung seiner Platonismusrezeption und Wirkungsgeschichte. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.

TARCSAY, Tibor. Metanarratives of History: Eusebian and Augustinian Perceptions of History in Orosius, Bede, and the Old English Translations. 2020. Tese (Doutorado) — Pázmány Péter Katolikus Egyetem, 2020.

TORRE, Robson Murilo Grando Della. A atuação pública dos bispos no principado de Constantino [...]. 2011. Dissertação (Mestrado) — UNICAMP, Campinas, 2011.

USARSKI, Frank. A geografia da religião: o espectro disciplinar da ciência da religião. In: Paulinas, p. 173–197, 2007. (Capítulo em coletânea)

VALADARES, Celeide Agapito. A perspectiva fenomenológico-hermenêutica de Mircea Eliade e a compreensão do Homo Religiosus. Anais dos Simpósios da ABHR, v. 12, 2011.

VAN DEN BROEK, Roelof. Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity. Leiden: Brill, 1996.

VAN DEN HOEK, Annewies. Origen’s indebtedness to Clement of Alexandria. In: The Oxford Handbook of Origen. Oxford University Press, 2022. p. 67.

VEYNE, Paul. Quando nosso mundo se tornou cristão. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

VEYNE, Paul. Quando nosso mundo se tornou cristão: 312–394. Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

VINZENT, Markus. Writing the History of Early Christianity: From Reception to Retrospection. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

WALTON, John H. *Ancient Israelite Literature in its Cultural Context: A Survey of Parallels between Biblical and Ancient Near Eastern Texts*. Grand Rapids, MI: Regency Reference Library, 1989. ISBN 0310365902.

WEBB, Ruth. Ekphrasis, imagination and persuasion in ancient rhetorical theory and practice. Routledge, 2016.

WILSON, John Francis. Caesarea Philippi: Banias, the lost city of Pan. London: I., 2004.

WINDSCHUTTLE, Keith. Edward Gibbon and the Enlightenment. The New Criterion, v. 15, n. 10, 1997.

WOOLF, Greg. Roma: História de um Império. São Paulo: Leya, 2012.

ZAKAI, Avihu; MALI, Anya. Time, history and eschatology: Ecclesiastical history from Eusebius to Augustine. The Journal of Religious History, v. 17, n. 4, 1993.