

A INTERVENÇÃO DOS MONGES NO LEVANTE DAS ESTÁTUAS, EM ANTIOQUIA (387): UM EXEMPLO DE MOBILIDADE MONÁSTICA
The intervention of monks in the Riot of Statues, in Antioch (387): An example of monastic mobility

(Artículo recepcionado el 3/11/2020 aceptado el 22/12/2020)

GILVAN VENTURA DA SILVA*
Universidade Federal do Espírito Santo
gil-ventura@uol.com.br

Abstract: In the History of Monasticism, the references to regular visits that village or town people paid to anchorites and coenobites in order to obtain spiritual guidance or even divine aid in the form of miracle are frequent. In contrast with it, the studies devoted to understanding the reasons for the displacement of the monks and its impact on the rural and urban everyday life are fewer, although such issue constitutes a promising approach regarding the social implications of monasticism, a movement that, even in a context of consolidation of coenobitism, that is to say, the sedentary monastic life, never gave up mobility, movement. In this article, we intend to reflect on the role played by the monks of Mt. Silpius in the Riot of Statues, which took place at Antioch, the *metropolis* of Syria-Coele, in February 387. Our main goal is to shed light on the relationship between the monks and the population around them, a peculiar characteristic of monasticism in Northern Syria, based on the homilies about the event delivered by John Chrysostom, then the main preacher of the Antiochene congregation.

Keywords: Late Antiquity; Antioch; Monasticism; Riot of Statues; John Chrysostom.

Resumo: Na História do Monacato, são comuns as referências às visitas regulares que os aldeões e cidadãos faziam aos anacoretas e cenobitas com o propósito de obter aconselhamento espiritual ou mesmo algum favor sob a forma de milagre. Menos frequentes, no entanto, são os estudos dedicados a compreender os motivos do deslocamento dos monges e o impacto disso na vida das populações urbanas e

* Professor Titular de História Antiga da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes). Doutor em História pela Universidade de São Paulo, bolsista produtividade 1-C do CNPq e pesquisador do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (Leir). No momento, executa o projeto *Migração, movimento e desordem na cidade pós-clássica: Antioquia e os efeitos da dinâmica populacional (356-397 d.C.)*.

rurais, o que representa uma promissora via de interpretação acerca das implicações sociais do monacato, movimento que, mesmo num contexto de afirmação do cenobitismo, ou seja, da vida monástica sedentária, nunca prescindiu da mobilidade, do movimento. Nesse artigo, temos por intenção refletir sobre o papel desempenhado pelos monges do Monte Síprios no Levante das Estátuas, que ocorre em Antioquia, a metrópole da província da Síria-Coele, em fevereiro de 387. Nosso principal objetivo é iluminar a relação de solidariedade dos monges com a *pólis* mediante a exploração da série de homilias sobre o episódio pronunciadas por João Crisóstomo, o principal pregador da congregação antioquena à época.

Palavras-Chave: Antiguidade Tardia; Antioquia; Monacato; Levante das Estátuas; João Crisóstomo.

1. Palavras iniciais

Nos últimos dias de fevereiro de 387¹, Antioquia, a *metropolis* da província da Síria-Coele, foi abalada por um acontecimento que provocou súbita comoção entre os habitantes da cidade: o assim denominado Levante das Estátuas, cuja origem teria sido o anúncio, diante dos decuriões e demais notáveis locais reunidos no *dikasterion*, ou seja, no recinto onde se realizavam os julgamentos e que, em algumas circunstâncias, acolhia as sessões do conselho municipal², de um imposto extraordinário cuja natureza, infelizmente, não é possível precisar, mas que, segundo Libânio (*Or.* 22.4), destinava-se a cobrir as despesas com as comemorações das decenárias de Teodósio e das quinquenárias

¹ A data exata do acontecimento permanece uma incógnita. Para Downey (1961: 426), o levante teria ocorrido nos primeiros dias de fevereiro. Mais recentemente, no entanto, Frans Van de Paverd (1991) estabeleceu 25 ou 26 como a data mais provável, hipótese aceita pela maioria dos pesquisadores.

² O vocábulo *dikasterion*, nas fontes gregas, designava ao mesmo tempo a estrutura física do tribunal e a corte de justiça, incluindo os procedimentos jurídicos que aí tinham lugar. Em certas ocasiões, o *dikasterion* poderia ser utilizado também como local de reunião da *boulé*, do conselho municipal, especialmente quando das proclamações oficiais, como vemos em Antioquia, em 387. Nessa segunda hipótese, ele funcionava, tecnicamente, como um *bouleuterion*, ainda que a cidade contasse, desde a época de Antíoco IV (175-165 a.C.), com um edifício próprio para a reunião dos buleutas, localizado na ágora de Epifânia, o novo bairro construído pelo soberano selêucida (SILVA, 2015: 131; DOWNEY, 1961: 100).

de Arcádio, quando era costume a concessão de bônus (*donativa*) às tropas. A informação transmitida por Libânio, no entanto, é, ao menos em parte, contestada por Downey (1961: 427), uma vez que o aniversário de ascensão de Arcádio teria ocorrido em 16 ou 17 de janeiro de 387, numa data, portanto, anterior ao anúncio da medida. Já as decenárias de Teodósio seriam comemoradas apenas em janeiro de 388, o que justificaria plenamente a arrecadação. Apesar dos motivos que levaram o governo central a exigir o pagamento do imposto, o importante é registrar que se tratava de certo de uma *superindictio*, ou seja, de uma requisição extraordinária a ser paga pelos proprietários agrícolas de Antioquia, dentre os quais contavam-se decuriões, *honorati*³, advogados e veteranos (LIEBESCHUETZ, 1972: 164). A taxa suplementar foi recebida com desagrado, em virtude das recentes dificuldades de abastecimento da cidade, que teriam provocado escassez de víveres e especulação, isso sem mencionar o fato de que, em 386, a arrecadação do *chrysargyrum*, um imposto recolhido em ouro a cada quatro anos, já havia onerado os artesãos e comerciantes (PETIT, 1955: 230). Desse modo, a conjuntura socioeconômica de Antioquia na década de 380 não era das mais prósperas, o que favoreceu a irrupção da revolta, cujos efeitos revelaram-se desastrosos.

Logo após tomar ciência do imposto, os decuriões e notáveis se dirigem, em comitiva, à residência do *archon*, muito provavelmente o *consularis Syriae* Celso, a fim de reivindicar uma redução no pagamento. Não tendo sido recebidos por ele, decidem apelar para Flaviano, o bispo da cidade, que, no entanto, não se encontrava na sede episcopal (RADKE, 1988: 74). Nesse ínterim, o contingente de revoltosos já havia aumentado bastante devido à adesão da claqué do teatro, composta por indivíduos comissionados para aplaudir os atores e dançarinos que desempenhava, em Antioquia, um relevante papel político ao liderar as

³ Em Antioquia, a redução progressiva no número de decuriões, com o conseqüente enfraquecimento do conselho municipal, deu margem à ascensão de uma nova elite cujo prestígio advinha do fato de terem ocupado alguma posição no serviço imperial. Isentos da obrigatoriedade de assumir qualquer encargo em benefício da cidade (*munus*), os *honorati* possuíam privilégios análogos aos dos governadores de província, o que os deixava numa posição bastante confortável (LIEBESCHUETZ, 1972: 186-187).

manifestações contra os governadores de província e demais autoridades (BROWNING, 1952). Exasperada, a multidão tenta, sem sucesso, invadir a residência do *consularis*. Em seguida, ruma para os banhos públicos situados nas imediações do *dikasterion* e rompe as cordas que sustentavam as lamparinas do edifício. O próximo passo é ainda mais grave: a depredação dos painéis de madeira que portavam a efigie da família imperial, o que, segundo a lei romana, configurava crime de *maiestas*, de lesa majestade, pois estes retratos, confeccionados em Constantinopla quando da ascensão de um novo imperador e enviados a todas as cidades do Império, possuíam caráter oficial, de maneira que sua destruição equivalia a um atentado contra a dignidade do próprio soberano (DOWNEY, 1961: 429). Não satisfeita, a multidão se lança sobre as estátuas de bronze de Teodósio, de Arcádio e Honório, seus filhos, e da imperatriz Flacila, já falecida, derrubando-as de seus pedestais e arrastando-as pelas ruas da cidade, o que tornava a situação ainda mais grave (QUIROGA PUERTAS, 2016: 468). Quando a multidão estava a ponto de atear fogo ao palácio imperial, localizado na ilha do Orontes, o *comes Orientis* (o vicário da diocese do Oriente) decide intervir com suas tropas, dispersando os rebeldes e efetuando diversas prisões. Por volta do meio-dia, a ordem já havia sido restabelecida, embora isso não tenha significado, em absoluto, o retorno à normalidade, pois, sufocada a rebelião, inaugurava-se o período de apuração das responsabilidades.

No *dikasterion*, para onde os prisioneiros foram levados, efetuou-se uma triagem preliminar de acordo com o crime cometido. Ao que tudo indica, alguns acusados, inclusive crianças, foram julgados sumariamente e condenados à morte por decapitação, vivicombustão ou exposição às feras. Essa primeira etapa de identificação e punição dos culpados teria sido conduzida por Celso, o governador da Síria, a quem competia, em primeira instância, o exercício da justiça (DOWNEY, 1961: 429). As sentenças foram pronunciadas apenas contra aqueles pertencentes à categoria dos *humiliores*, ou seja, às camadas inferiores da sociedade, os primeiros a serem detidos, pois o aprofundamento das investigações de modo a incluir os *honestiori* ocorreria somente após a chegada do *magister officiorum* Cesário e do

magister utriusque militiae per Orientem Elébico,⁴ emissários enviados por Teodósio com a incumbência de averiguar o acontecido. Nesse meio-tempo, Teodósio já havia decretado uma série de interditos contra Antioquia, determinando o fechamento das termas, dos teatros e do hipódromo. Como se isso não bastasse, a cidade foi privada do seu status de *metropolis* e posta sob a dependência de Laodiceia, sua antiga rival (FRENCH, 1998: 468). Aterrorizada pelos rumores de uma invasão iminente das forças imperiais, a população havia se refugiado nas montanhas ou no deserto, o que acentuava a desolação de Antioquia e tornava ainda mais dramática a atuação de Cesário e Elébico, encarregados de presidir um julgamento em condições aflitivas, uma vez que, conforme nos reportam Libânio e João Crisóstomo, testemunhas oculares do episódio⁵, a corte de justiça havia sido tomada pelos parentes e amigos das vítimas, exasperados com a possibilidade de execução dos réus. Apesar da comoção causada pelo julgamento, ao fim e ao cabo nenhum dos prisioneiros foi condenado à morte, pois os emissários imperiais decidiram recomendar a Teodósio um perdão coletivo, o que foi aceito pelo soberano.

Muito embora o perdão concedido pelo imperador aos envolvidos na sedição tenha sido, ao menos em parte, motivado pelos apelos de Flaviano, que, sem hesitar, seguiu rumo a Constantinopla logo após o ocorrido a fim de implorar clemência para Antioquia e seus habitantes, importa observar que essa não foi a única providência tomada pelos agentes cristãos em benefício dos envolvidos no levante, pois, no decorrer do julgamento, teve lugar um acontecimento protagonizado pelos monges do Monte Sílpios, que, numa insólita ação coletiva, deixam seus afazeres e descem à cidade a fim de interceder em favor dos réus,

⁴ O *magister officiorum* era um dos principais assessores do imperador, comandando as *scholae palatinae* (os destacamentos palacianos), os *agentes in rebus* (emissários e espiões), as oficinas estatais, os arsenais e os escritórios (*scrinia*) da chancelaria. Já o *magister utriusque militiae per Orientem* era o supremo comandante das forças de cavalaria e de infantaria estacionadas no Oriente. Para maiores detalhes sobre as atribuições de ambos os funcionários, consultar Jones (1964: 575 *et seq.*).

⁵ Libânio (*Or.* 22.23), em virtude da sua condição de *praefectus praetorio* honorário, foi autorizado a participar do tribunal lado a lado com os comissários imperiais, ao passo que João Crisóstomo (*Hom. de stat.* 13.2) acompanhou o julgamento como membro da audiência.

interpelando Cesário e Elébico com toda a autoridade que a sua condição de *theioi andrés*, de homens divinos, lhes conferia. O incidente, embora inusitado na história da cidade, uma vez que a presença maciça dos monges na *ásty* não era algo corriqueiro, prevalecendo as visitas individuais ou em pequenos grupos, deve ser, em nossa opinião, interpretado como mais uma evidência da porosidade característica do monacato praticado no norte da Síria, região na qual os ascetas, longe de se encontrarem internados nas montanhas ou nos desertos, mantinham vínculos estreitos com a população ao redor, o que, de certa forma, explica a mobilização dos monges do Monte Sílpios em defesa dos antioquenos diante de um perigo iminente. Ainda que reclusos em suas celas e amparados por uma rede comunitária que lhes fornecia sustento e proteção, os monges não se pautavam, em absoluto, pelo imobilismo. Na História do Monacato, são comuns as referências às visitas regulares que aldeões e cidadãos, incluindo pessoas de condição social superior, a exemplo dos pais de Teodoreto de Ciro⁶, faziam aos anacoretas e cenobitas com vistas a obter aconselhamento espiritual ou mesmo o favor divino sob a forma de milagre. Menos frequentes, no entanto, são os estudos dedicados a compreender os motivos do deslocamento dos monges e o impacto disso na vida das populações urbanas e rurais, o que representa uma promissora via de interpretação acerca das implicações sociais do monacato, movimento que, mesmo num contexto de afirmação do cenobitismo, ou seja, da vida monástica sedentária, nunca prescindiu da mobilidade, do movimento, assunto explorado com competência por Caner (2002), mas que ainda se encontra longe do seu ponto de saturação. Nesse artigo, temos, portanto, a intenção de refletir sobre o papel desempenhado pelos monges do Monte Sílpios no Levante das Estátuas à luz da configuração do monacato no norte da Síria, região na qual o movimento monástico apresentava contornos bastante peculiares em comparação ao Egito e à Palestina.

⁶ Sete anos antes do nascimento de Teodoreto de Ciro, sua mãe recorreu a Pedro, o Gálata, um dos anacoretas que habitavam o Monte Sílpios, na expectativa de obter a cura para uma moléstia ocular. Já seu pai, após 13 anos de casamento, mas sem nenhum filho, apelou para a intercessão de Macedônio, sob a promessa de que, caso a esposa engravidasse, ofertaria a criança ao serviço de Deus, promessa que o monge, na ocasião oportuna, tratou de recordar-lhe (PRICE, 1985: xi).

2. Os monges: anjos, ascetas, homens divinos

O monacato, um dos mais vigorosos movimentos espirituais cristãos, emerge, nos territórios orientais do Império Romano, na segunda metade do século III, consolidando-se no decorrer dos séculos IV e V. O monacato foi, portanto, um processo histórico próprio da Antiguidade Tardia, muito embora suas raízes remontassem ao início da Idade Apostólica, quando o cristianismo começava pouco a pouco a tomar forma, ainda que associado ao judaísmo, do qual somente séculos mais tarde viria a se desvencilhar, mas não por completo, como comprova a pleora de elementos judaicos apropriados e resignificados pelos cristãos ao longo do tempo, dentre os quais as Escrituras constituem apenas um exemplo. De fato, o ministério de Jesus pode ser interpretado, por um lado, como a prefiguração dos mártires, na medida em que o Cordeiro teria, em virtude da sua *passio*, se convertido na primeira e mais importante “testemunha” da nova fé, incentivando uma legião de seguidores que, com o seu suplício, tinha por objetivo atualizar o gesto redentor de Jesus, mantendo assim acesa a chama da nova religião. Por outro lado, Jesus é também considerado a prefiguração dos monges, pois teria não apenas assumido a condição de celibatário, mas também exaltado o valor da pobreza extrema, da oração contínua, das obras de caridade, do jejum e da retirada para lugares ermos, a exemplo do deserto, estratégias de comunicação direta com o divino e de vitória sobre as tentações que os futuros monges converteriam em autênticas regras de vida. Jesus seria, portanto, o precursor tanto dos mártires quanto dos monges, existindo entre eles uma identidade calcada, antes e acima de tudo, na prática do ascetismo, vocábulo derivado do grego *áskesis*, “treinamento”, que consistia na aplicação de um conjunto de técnicas destinadas a favorecer a purificação do corpo e da alma, a iluminação interior e a conexão mística com a divindade. Segundo Krawiec (2008: 769), o ascetismo pode ser definido como uma *performance* fundada na renúncia – ao alimento, às relações sexuais, ao convívio social, à palavra – por meio da qual se inaugurava uma nova subjetividade que, de certo modo,

antecipava, no corpo do asceta, a ordem celeste, não sendo por acaso que os monges foram descritos por muitos autores da Patrística, incluindo João Crisóstomo, como anjos sobre a Terra, o que reforçava todo um discurso de sacralização desses indivíduos, que logo foram alçados à categoria de *theioi andrés*, de homens divinos, figuras bastante populares na Antiguidade Tardia (ASHKENAZI, 2014: 747).

O surgimento do movimento monástico entre a assim denominada Pequena Paz da Igreja (260-303) e sua rápida expansão após o término da Grande Perseguição, em 311, são acontecimentos atrelados a uma situação na qual, devido à solução de compromisso entre as autoridades imperiais e os cristãos, num primeiro momento, precária, mas definitiva após a ascensão de Constantino, o interesse pelo martírio havia diminuído sensivelmente, de maneira que o monacato, ao que tudo leva a crer, constituiu uma alternativa eficaz para aqueles que desejavam experimentar modalidades mais fervorosas de devoção, ou seja, para indivíduos insatisfeitos com os ritos ordinários do cristianismo e/ou motivados por um ardor apocalíptico diante da parúsia iminente. Talvez não fosse de todo incorreto descrever o monacato como um “martírio branco”, ou seja, uma maneira menos sangrenta e certamente mais vagarosa de mortificação, mas nem por isso menos eficiente quando se tratava de imitar a *passio* de Jesus, cujo corpo decaído havia se transmutado, no fim das contas, num corpo glorioso. De acordo com Markus (1997: 169), é possível também que o monacato tenha sido uma resposta à tendência de institucionalização da Igreja que, dessa forma, abandonava as suas ambições milenaristas em prol de um compromisso político com as autoridades seculares. De qualquer modo, o fato é que a partir de Constantino constata-se um notável crescimento do número de ascetas nas cidades e aldeias do Império, os quais são amiúde denominados *apotaktikoi*, ou seja, “renunciantes”, em virtude das privações às quais se submetiam na busca por elevação espiritual (CANER, 2012: 593).

O monacato foi um movimento espiritual que irrompeu, com toda certeza, na segunda metade do século III, nas províncias orientais, difundindo-se, em seguida, pelo Ocidente. O fenômeno encontra-se bem documentado no Egito, onde

podemos acompanhar de perto a trajetória de Antão, filho de um abastado proprietário agrícola da região do Faium que, por volta de 270, decide repartir sua fortuna com os pobres e se estabelecer, sozinho, nas margens da sua aldeia para, quinze anos depois, ocupar uma fortaleza abandonada do outro lado do Nilo, em pleno deserto. Após duas décadas de isolamento, em 305, deixa o local e, acompanhado por uma legião de seguidores, rumo para o Deserto Oriental, instalando-se nas proximidades do Mar Vermelho, onde permanece até sua morte, em 356 (BROWN, 1990: 182-183). Antão, devido não apenas aos seus feitos, mas também à biografia escrita por Atanásio, o célebre bispo de Alexandria e campeão do credo niceno, passou à História como o patriarca dos ascetas que haviam optado pela *anacorese*, ou seja, pela retirada da sua aldeia ou cidade em direção ao deserto, uma prática que, antes de ser motivada por fatores de natureza religiosa, há muito constituía, em terras egípcias, uma das alternativas das quais dispunha um devedor insolvente para escapar das garras do fisco (BERARDINO, 2002: 89). O Egito era também o lar de Pacômio, um asceta da Tebaida tido como o pioneiro de outro ramo basilar do movimento monástico: o cenobitismo⁷, segundo o qual os monges, em lugar de viverem como eremitas ou andarilhos, se reuniam em comunidades solidárias (*coenobia*), não raro unidas por uma regra que fixava de modo estrito os direitos e deveres dos seus membros. Pacômio, entre 330 e 345, foi responsável pela criação de uma ampla confederação de mosteiros – a dita *koinonia* – no sul do Egito, da qual Tabenisi foi a unidade mais importante, tendo igualmente instituído o mais antigo regulamento monástico do qual temos conhecimento, a “Regra de São Pacômio”, destinada a exercer grande influência sobre o Ocidente devido à tradução

⁷ Muito embora o anacoretismo e o cenobitismo sejam considerados os dois principais ramos do monacato, Rubenson (2008: 644-646) nos alerta para a diversidade do movimento desde os seus primórdios. Segundo a tipologia formulada pelo autor, seria possível identificar, na Antiguidade, pelo menos seis categorias de monges: a) monges unidos a uma igreja ou a um santuário urbano; b) monges que integravam famílias de ascetas; c) monges itinerantes, uma modalidade bastante comum na Síria; d) eremitas reclusos em suas celas, no topo das árvores ou sobre colunas; e) anacoretas que supervisionavam um ou dois discípulos e se reuniam em grupos mais extensos; e f) monges vivendo em mosteiros organizados e quase sempre obedientes a um regulamento.

elaborada por Jerônimo (HARMLESS, 2008: 494)⁸. Embora habitando celas individuais, assim como faziam os anacoretas, os monges dos *coenobia* fundados por Pacômio tinham por hábito reunir-se para trabalhar, orar e comer, atividades que decerto lhes conferiam uma identidade muito mais intensa do que aquela experimentada pelos anacoretas, mesmo por aqueles que habitavam os eremitérios coletivos.

A projeção alcançada, na Antiguidade Tardia e além, por Antão e Pacômio, cujos nomes ficaram inextricavelmente associados à origem do anacoretismo e do cenobitismo, tende a criar a ilusão de que o monacato irrompeu primeiramente no Egito para daí ser transplantado a outras regiões do Oriente e do Ocidente. Uma evidência suplementar que, de certa maneira, reforçava o ponto de vista daqueles que defendiam o pioneirismo do monacato egípcio foi a descoberta, na década de 1970, de um papiro datado de junho de 324, no qual certo Aurélio Isidoro declara que, ao retirar uma rês do pasto, teria sido vítima do ataque de um adversário. Por pouco, o camponês não perde a vida, tendo sido salvo pela pronta intervenção do diácono Antonino e do *monachos* Isaque (HARMLESS, 2008: 500-501)⁹. O texto constitui a mais antiga referência ao emprego do vocábulo *monachos* para designar uma figura de autoridade cristã, no caso, Isaque. Do ponto de vista linguístico, *monachos* exprimia, em grego, a condição daquele que era celibatário ou vivia só. Por extensão, no início do século IV, *monachos* já era um termo atribuído ao cristão que, contrariando as convenções sociais, havia rejeitado o matrimônio para viver

⁸ Não obstante a adoção formal, desde pelo menos a primeira metade do século IV, de preceitos e regras com a finalidade de disciplinar o cotidiano das comunidades cenobíticas, importa assinalar que, nos seus primórdios, o monacato foi – e continuou a ser por décadas – um movimento frouxamente institucionalizado e resistente a qualquer controle por parte das lideranças eclesiásticas. Apenas no Concílio de Calcedônia, em 451, observa-se uma preocupação das autoridades episcopais em organizar o movimento de modo mais efetivo, o que, no entanto, não foi uma tarefa cumprida de um momento para o outro, desdobrando-se em diversas etapas (BUGIULESCU, 2018: 527).

⁹ Segundo Rubenson (2008: 638), o vocábulo *monachos* foi empregado, desde a Antiguidade, para designar diversas formas de ascetismo. Sua difusão deveu-se à necessidade de se estabelecer uma clivagem entre os cristãos “ordinários” e aqueles devotados ao serviço de Deus, mas sem, contudo, assumirem cargos na hierarquia eclesiástica, ao menos em tese, pois temos diversos casos de presbíteros e bispos que, antes da sua ordenação, haviam sido monges, a exemplo de João Crisóstomo.

uma vida de *hesychia*, ou seja, de oração e contemplação, mas sem que isso tenha acarretado, de início, o isolamento, pois, conforme se depreende do papiro, Isaque não apenas circulava pelas dependências da aldeia, como o fazia na companhia de outrem (BUGIULESCU, 2018: 527). A bem da verdade, a experiência monástica não era “revolucionária” por produzir uma ruptura absoluta entre seus adeptos e a sociedade em geral, algo que, a bem da verdade, nunca ocorreu, mas por propor uma vida centrada no autoconhecimento, na liberação do *self* e no aperfeiçoamento espiritual do indivíduo, o que deixava em segundo plano as preocupações com a família, a cidade ou mesmo com o Império, motivo pelo qual os monges desde cedo foram equiparados aos filósofos, ou seja, a indivíduos de vida virtuosa (RUBENSON, 2008: 641). Todavia, importa reconhecer que os monges, ainda que aspirassem a uma vida de contemplação e de iluminação interior, nunca foram inteiramente refratários aos assuntos do *saeculum*, demonstrando, em alguns momentos, uma sincera preocupação pelo destino das cidades e aldeias, como veremos mais adiante.

3. O monacato sírio, uma experiência autóctone

Malgrado o fato de o Egito ter sido, sem sombra de dúvida, um local em que o monacato adquiriu relevância e visibilidade, como comprovam a antiguidade e vitalidade das comunidades ascéticas implantadas na Níttria, na Célia, em Scetis e na Tebaida, que, entre os séculos IV e VI, chegaram a receber milhares de monges¹⁰, não é correto considerar o Egito a “pátria” do monacato, na medida em que outras regiões do Oriente Próximo contavam à época com indivíduos que, da mesma maneira que os egípcios, se dedicavam à ascese e à oração, seja em caráter individual ou coletivo. Nesse sentido, merecem destaque a Síria e a Mesopotâmia, territórios nos quais, a despeito do verniz helênico, predominava o siríaco, língua empregada no dia a dia que, no século IV, adquire o estatuto de idioma literário

¹⁰ Quando Rufino de Aquileia visitou a Níttria, em 373, as comunidades monásticas da região congregavam cerca de 3.000 monges. Mais de uma década depois, Jerônimo menciona a existência de 5.000 monges. Na Tebaida, a *koinonia* de Pacômio contava, no início do século V, com 7.000 ascetas, cf. PATRICH, 1995: 13 e 18.

mediante o empenho de Afraate e Éfrem, o Sírio, autores de cartas, homilias e tratados que constituem textos ancestrais da literatura siríaca. Embora, na atualidade, o desenvolvimento endógeno do monacato sírio seja consenso, a tese difusionista segundo a qual o monacato teria se irradiado do Egito para a Síria e Mesopotâmia predominou por longo tempo na historiografia, pois uma tradição inventada na Idade Média confundiu, por muito tempo, os especialistas. De acordo com a narrativa medieval, a implantação do monacato no território sírio-mesopotâmico teria sido obra de certo Marc Awgen, um discípulo de Pacômio. Essa explicação, no entanto, foi confrontada por Hugh Connolly que, no início do século XX, sustentou a tese segundo a qual o surgimento do monacato sírio deveria ser interpretado como um acontecimento eminentemente autóctone, sem conexão direta com o caso egípcio, pois as fontes mais antigas que possuímos para o estudo do assunto, em particular os textos de Afraate, Éfrem e Tedoreto de Ciro, não contêm qualquer menção à personagem (BAKER, 1968: 347).

Na opinião de Vööbus (1958, p. 139), a tradição medieval que fazia de Marc Awgen o precursor do monacato sírio teria por finalidade estabelecer uma filiação entre a Síria e o Egito, já que este último, tanto a Oriente quanto a Ocidente, gozava de maior reputação como berço dos anacoretas e cenobitas, em parte devido ao sucesso da biografia de Antão escrita por Atanásio de Alexandria, obra bastante difundida nos meios cristãos que teria, inclusive, contribuído para a conversão de Agostinho (CANER, 2012: 593). Além disso, ao se derivar o ascetismo sírio do egípcio, pretendia-se também, de certa maneira, apagar um traço um tanto ou quanto incômodo do primeiro: a sua ênfase na mortificação, no rebaixamento do corpo e no repúdio às formas da vida civilizada, comportamentos que Vööbus (1958: 158) atribui à difusão das concepções maniqueístas, uma vez que, para Mani e seus seguidores, o corpo era uma autêntica prisão e a matéria encontrava-se contaminada pelo aguilhão da maldade, o que os levava a investir num rigoroso controle sobre o corpo a fim de reduzir ao máximo seus efeitos deletérios, ao mesmo tempo que valorizavam a oração como o principal meio de acesso ao divino. Nos últimos anos, pesquisadores como Caner (2002: 80) têm posto em dúvida algumas

das conclusões formuladas por Vööbus, pois o ascetismo maniqueu, ao contrário do que pensava o autor, não dependia, em absoluto, das tradições hindus. Mani, embora habitualmente tratado como um não cristão, nasceu e foi criado numa seita batista judaico-cristã do sudeste da Mesopotâmia, razão pela qual se julgava um genuíno sucessor dos apóstolos, alguém investido com a mesma autoridade destes, tendo pregado e realizado diversos milagres não apenas na Pérsia, onde se radicou e veio a ser executado por ordem do soberano persa, mas também na Babilônia (MONTERO, 1997: 192). Apesar desses equívocos, acreditamos que o argumento central de Vööbus – a influência do maniqueísmo nas formas radicais de ascetismo praticadas pelos ascetas sírios – ainda continua válida, uma vez que os anacoretas da Síria e da Mesopotâmia se tornaram célebres por fustigar seus corpos com sofrimentos os mais atrozes e por abrir mão das comodidades que a civilização poderia lhes proporcionar, hábitos correntes entre os maniqueus.

Ao contrário do que se poderia concluir das obras de Afraate e Éfrem, a emergência do monacato sírio não foi um acontecimento próprio do século IV, mas remontava, pelo menos, ao século III, quando já ouvimos falar da existência, na Síria e na Mesopotâmia, de ascetas que faziam voto de pobreza e rejeitavam tanto o matrimônio quanto as relações sexuais, comportamentos que, segundo Caner (2002: 53), constituíam os pilares da vida monástica, não havendo, pois, motivo para negar a esses indivíduos o epíteto de *monachoi*. A principal diferença entre esses primeiros “monges” e aqueles que veremos surgir no século IV residiria no fato de viverem nas cidades e aldeias, ou seja, de praticarem o ascetismo no interior das suas respectivas comunidades, muitas vezes confinados em suas residências, ao passo que os monges posteriores, abrindo mão do convívio social imediato, passaram a ocupar os desertos e as montanhas, num primeiro momento como errantes para, em seguida, se fixarem em determinado território.

Quando reconstituímos a história das tradições ascéticas na Síria, é impossível não fazer referência, além de Mani, a figuras como Marcião e Taciano. Em meados do século II, Marcião, um armador de barcos, rompe com a comunidade cristã de Roma para fundar sua própria igreja, cujas principais características eram

a distinção entre dois deuses, o Deus do Antigo Testamento, o criador do universo, e o do Novo Testamento, progenitor de Cristo, e, o que aqui nos interessa mais de perto, a adoção de uma rigorosa ascese calcada na renúncia voluntária à matéria, ao matrimônio e à procriação. A partir da Península Itálica, as comunidades marcionitas se difundiram rapidamente, alcançando os territórios mais longínquos do Império, onde permaneceram ativas até pelo menos a primeira metade do século V, em que pese toda a perseguição movida contra elas pelo episcopado (O'GRADY, 1994: 72). Na Síria e Mesopotâmia, a pregação dos marcionitas foi particularmente eficaz, alimentando toda uma corrente ascética que se prolongaria pelo século III e além, mais ou menos confundida com outras tendências religiosas próprias da época, dentre as quais uma das mais influentes foi aquela originária dos ensinamentos de Taciano, um autor oriental amiúde associado ao encratismo, ou seja, a um *modus vivendi* pautado na continência, no celibato e na recusa ao consumo de carne e vinho, como recomenda em seu discurso *A perfeição ascética segundo o Salvador*, obra à qual temos acesso somente por meio da refutação elaborada por Clemente de Alexandria. Os seguidores de Taciano foram muito bem-sucedidos nas regiões montanhosas da Síria e da Ásia Menor, onde fundaram diversas comunidades encratistas nas cidades e aldeias (BROWN, 1990: 86 *et seq.*).

Na avaliação de Caner (2002: 55), o que a atuação dos seguidores de Taciano, Marcião e Mani parece revelar é o papel de destaque desempenhado pelo ascetismo na Síria e na Mesopotâmia, regiões nas quais homens e mulheres leigos seguiam as prescrições evangélicas de modo muito mais estrito do que a maioria dos contemporâneos, experimentando diversos níveis de renúncia corporal. Ao lado dos marcionitas, encratistas e maniqueístas – e certamente interagindo com eles – vemos despontar, no decorrer do século III, outro contingente de ascetas bastante atuantes: os *ihidaye*. O vocábulo *ihidaye* designava homens e mulheres virgens ou mesmo aqueles que, tendo sido outrora casados, decidiram consagrar-se inteiramente ao serviço da Igreja, na condição de celibatários. As informações mais antigas sobre eles advêm de autores do século IV, em particular, de Afraate e Éfrem, mas tudo leva a crer que os *ihidaye* já existissem no século III. Embora exercendo

a ascese no interior das congregações cristãs, os *ihidaye* já se viam como membros de um círculo de iniciados denominado *bnay qyama*, os “filhos e filhas do Pacto”, ou seja, aqueles que, ao se batizarem, haviam feito um pacto solene de devoção à Igreja (GRIFFITH, 1998: 223 *et seq.*). É inegável que os filhos e filhas do Pacto, embora continuassem a integrar a sociedade local, já mantinham uma conduta que a justo título poderia ser considerada antecessora do monacato, o que configura um argumento suplementar acerca das origens autóctones do monacato sírio, bem como da sua antiguidade (BAKER, 1968: 347), já que as formas monásticas vigentes no século IV não foram, decerto, uma criação *ex nihilo*, mas se apoiaram em modalidades ascéticas preexistentes.

Em todo caso, é apenas nas décadas iniciais do século IV que começamos a individualizar os primeiros representantes do monacato sírio, a começar por Juliano Sabas, um eremita de origem humilde que, por volta de 317, decide ocupar uma gruta na região da Osroene, próximo à cidade de Edessa, aí permanecendo por cerca de meio século. Tido como o precursor dos anacoretas sírios, Juliano adotava uma dieta absolutamente restritiva, alimentando-se uma vez por semana de pão de cevada e sal e bebendo apenas água (GRIFFITH, 1994: 190). Seu exemplo desperta a curiosidade dos habitantes da região, que passam a frequentar a gruta do monge, na expectativa de imitá-lo. Juliano logo se converte no líder de um grupo de anacoretas, aos quais ensina não apenas as técnicas do jejum, mas também as orações e louvores que os discípulos, repartidos em duplas, dirigem a Deus, do alvorecer ao crepúsculo, na solidão do deserto, conforme reporta Teodoreto de Ciro em sua *História dos monges da Síria* (2, 5), também denominada *História Religiosa*, obra escrita na década de 440. Por intermédio da atuação de Juliano Sabas e seus epígonos, tomamos conhecimento da existência, nos territórios da Síria e da Mesopotâmia, de indivíduos que, apartados de seu local de nascimento ou residência, se estabelecem em lugares inóspitos com a intenção de viver uma vida inteiramente dedicada à oração e à contemplação do divino, mas sem que ouçamos falar de qualquer influxo egípcio, pois nada na história de Juliano Sabas sugere qualquer conexão com o Egito (GRIFFITH, 1994: 186). Na realidade, Juliano e os

anacoretas que o sucedem são responsáveis por inaugurar uma modalidade de ascetismo que não apenas se distancia bastante das práticas rigoristas em vigor, na Síria, desde pelo menos o século III, mas que também exhibe determinadas particularidades em comparação com o monacato egípcio. Segundo Patrích (1995: 22), enquanto, no Egito, os monges eram adeptos de um ascetismo, digamos, moderado, dedicando-se ao jejum, à continência e à vigília dentro de parâmetros razoáveis, os monges sírios investiam naquilo que o autor qualifica como uma autodestruição voluntária do corpo. Além de optarem por jejuns e vigílias mais extensos do que aqueles observados pelos seus colegas egípcios, costumavam adotar uma pletera de mortificações severas, atando correntes de ferro ao redor do corpo, contorcendo-se em recintos estreitos, mantendo-se de pé por dias a fio, expondo-se a feras e serpentes e habitando lugares improváveis, como o topo de uma coluna, a exemplo dos monges ditos “estilitas”¹¹. Como, no século IV, não havia ainda uma instituição eclesiástica forte o suficiente para enquadrar as correntes de piedade popular, os ascetas errantes, cedo convertidos em expoentes da fé cristã, eram inteiramente livres para escolher a forma de ascese que melhor lhes conviesse, mesmo que isso fosse feito a contrapelo das leis da natureza (CANER, 2002: 78).

O monacato sírio, nos primeiros tempos, foi dominado pela figura dos anacoretas que, sozinhos ou reunidos em pequenos grupos, habitavam o deserto ou a montanha, assumindo um comportamento que Caner (2002: 50) qualifica como “contra cultural”, ou seja, um comportamento que buscava se aproximar o máximo possível do estado de natureza, de modo a permitir a conexão dos monges com os tempos primordiais descritos no *Gênesis*, antes da corrupção introduzida no mundo por Adão e Eva. Alguns erravam ao relento, submetendo-se às intempéries,

¹¹ Os estilitas eram aqueles que permaneciam todo o tempo em pé sobre uma coluna, ao ar livre. O mais célebre dentre todos estes monges foi Simeão, o Antigo, um pastor de rebanhos que, após uma convivência de dez anos com os monges de Eusebonas, na Teleda, estabeleceu-se no alto de uma coluna na localidade de Telanissos, a nordeste de Antioquia, onde viveu até sua morte, em 459. Em 541, outro asceta, Simeão, o Jovem, seguiu os passos do Antigo com bastante sucesso, como comprovam os seus ícones, confeccionados em chumbo e madeira, que se difundem por todo o Ocidente (BERARDINO, 2002: 1292).

enquanto outros habitavam cavernas ou mesmo o topo das árvores (os assim denominados monges “dendritas”). Esses anacoretas exibiam uma atitude que poderíamos definir, talvez sem muita precisão, como “primitivista”, posto que rejeitavam tudo aquilo associado à civilização, ou seja, ao trabalho humano, o que os levava a substituir o labor agrícola pelo extrativismo, consumindo frutas, ervas selvagens, raízes e tudo mais que conseguissem recolher, donde resulta um dos epítetos pelos quais eram conhecidos na Antiguidade: *boskoi*. Pelo mesmo motivo, rejeitavam também o uso do fogo e do tecido, preferindo cobrir-se com trajés confeccionados com palha trançada ou pele de animais. Alguns chegavam mesmo a andar nus (PATRICH, 1995: 22). Esses são os protagonistas dos textos de Éfrem, que descreve os anacoretas do deserto ou da montanha como animais selvagens por trazerem os cabelos desgrenhados e as unhas longas, assemelhando-se, de longe, a aves de rapina (BROCK, 1973: 11-12).

Muito embora, na Síria, os anacoretas dominassem a cena, exercendo um verdadeiro fascínio sobre a população devido às inúmeras mortificações às quais se submetiam, o cenobitismo não tardou a se impor nos meios monásticos, o que não significou, em absoluto, o súbito desaparecimento da anacorese, pois, nos séculos seguintes, continuamos a ter notícia de ascetas cujo prestígio derivava das proezas corporais das quais eram capazes, a exemplo de Simeão, o Jovem, que, em meados do século VI, inspirado pelo exemplo de seu antecessor, Simeão, o Estilita, instalou-se no topo de uma coluna, nos arredores de Antioquia. Em que pese a resiliência do anacoretismo, tudo leva a crer que a primeira geração de monges após Juliano Sabas já tendesse a se reunir em comunidades e a habitar em mosteiros, à semelhança do que sucedia no Egito e na Palestina. A transição de uma fase à outra é difícil de ser reconstituída, mas deve ter implicado, no início, a disposição das *hirta* (celas) ao redor da cela do líder. Ao mesmo tempo, estabeleciam-se atividades comuns das quais a principal era a oração cumprida todos os dias, um traço distintivo do monacato sírio quando comparado ao egípcio e ao palestino, uma vez que, nos conventos (*laurae*) do Egito e da Palestina, os monges costumavam orar em conjunto apenas nos finais de semana (PATRICH, 1995: 23-24). À medida que

a tendência associativa se reforça entre os monges da Síria e da Mesopotâmia, a arquitetura monástica vai se tornando também mais complexa, com o surgimento de *coenobia* que são mais do que um mero agrupamento de celas, comportando, em certos casos, um conglomerado de alojamentos, por vezes sob a forma de cabanas e grutas, e recintos para refeição e preces coletivas, além de zonas de cultivo, em se tratando de um mosteiro no qual se praticasse a agricultura. Nem sempre os mosteiros sírios contavam com uma igreja própria, o que obrigava os monges a frequentar a igreja do vilarejo mais próximo, realidade que deve ter favorecido a interação com as comunidades vizinhas (HULL, 2006: 184 *et seq.*).

Na *Antiocheia*, isto é, na zona rural (*khora*) de Antioquia, submetida primeiramente ao bispo da Síria-Coele e mais tarde, em época bizantina, ao da Síria Primeira, região que se estendia por quilômetros além do perímetro urbano, incluindo zonas elevadas, como o Monte Amano, a Oeste, o Maciço do Calcário e o Monte Sílios, a Leste, os mais antigos vestígios arqueológicos associados ao cristianismo começam a emergir apenas no início do século IV, limitando-se a uma *domus ecclesiae* em Jabal al-‘Ala’ e a um punhado de inscrições com alusão à figura de Cristo (HULL, 2006: 161). Por essa época, vestígios de mosteiros propriamente ditos ainda são raros, tornando-se mais evidentes no registro arqueológico a partir do século V, quando vemos então, nas aldeias do Maciço do Calcário, um extenso platô que cobria uma área de 120 km no sentido Norte-Sul e 60 km no sentido Leste-Oeste, a proliferação de assentamentos monásticos em locais visíveis¹². Em algumas circunstâncias, é possível acompanhar a trajetória destes sítios desde um eremitério original até uma organização espacial mais elaborada, de maneira que o assentamento se converte pouco a pouco num mosteiro (HULL, 2016: 106). O incremento arquitetônico e a especialização do ambiente construído encontram-se

¹² Uma dúvida que sempre assalta os arqueólogos diz respeito à identificação de determinado sítio como um mosteiro, o que nem sempre é uma tarefa fácil. Segundo Hull (2016: 93), essa dificuldade pode ser contornada mediante a aplicação de algumas variáveis: oração, contemplação, serviço religioso comunitário; cercamento do espaço; e produção de excedentes agrícolas, atividades que, de alguma forma, se exprimem por meio da arquitetura e da organização espacial. Quando estas variáveis se combinam no sítio, é quase certo que estejamos diante de uma comunidade monástica.

certamente associados a um grau superior de institucionalização, razão pela qual o mosteiro cedo passa a desempenhar outras funções que não apenas a de um ambiente reservado à oração e à meditação, tornando-se também uma escola na qual os noviços – muitos deles iletrados – poderiam ser instruídos nas primeiras letras e uma unidade produtiva, o que garantia não apenas a subsistência de seus membros, mas também algum excedente, negociado com as comunidades ao redor (RUBENSON, 2008: 646). Conforme esclarece Ashkenazi (2014: 750-751), esse último fator, inclusive, é tomado por alguns autores como decisivo para a consolidação do cenobitismo no norte da Síria, uma vez que a multiplicação dos *coenobia* no Maciço do Calcário teria sido estimulada pelo *boom* econômico da região devido ao investimento, a partir do século IV, na produção de vinho e azeite¹³.

A despeito da escassez de dados arqueológicos acerca dos mais antigos mosteiros da *Antiocheia*, temos conhecimento, por meio das fontes literárias, da existência de diversas instituições dessa natureza já na primeira metade do século IV, com destaque para o mosteiro de Gindaro, fundado na década de 330, na planície de Afrin, e o mosteiro de Teleda, situado na planície de Dana, uma experiência tão bem sucedida que ensejou, um pouco depois, a criação de um segundo estabelecimento monástico (GATIER, 2013: 85-86). Uma peculiaridade dos mosteiros do norte da Síria, em contraste com os egípcios e palestinos, é o fato de não contarem, salvo algumas exceções, com muralhas defensivas, o que sugere um intercâmbio regular com as cidades e aldeias vizinhas (PRICE, 1985: xix-xx). De acordo com Hull (2016: 95-96), os *coenobia* da zona setentrional da Síria foram erguidos, em sua maioria, no topo das colinas, mas nas imediações das áreas de povoamento. Cerca de 50% dos mosteiros encontravam-se localizados a cerca de 1km de distância das aldeias, ao passo que 80% situavam-se dentro de um raio de 2km. Essas evidências nos permitem supor que os mosteiros da *Antiocheia* eram

¹³ Para informações suplementares sobre a exploração da cultura da uva e da oliva nos altiplanos do norte da Síria, consultar De Giorgi (2016: 115 *et seq.*).

instituições bastante integradas à sociedade e à economia locais e não fortalezas nas quais os monges se encerrariam à procura de tranquilidade e, naturalmente, de segurança, hipótese reforçada, como vimos, pela ausência, em muitos sítios monásticos, de igrejas próprias, o que levaria os monges a frequentar o serviço religioso na aldeia. Essa porosidade dos mosteiros com o seu entorno certamente deu margem a uma dinâmica bastante peculiar de interação dos monges com a população, criando-se entre eles laços insuspeitos de solidariedade e dependência, como vemos por ocasião do Levante das Estátuas.

4. A investida dos leões da montanha

O Monte Sílpios, acidente geográfico situado a 506 metros acima do nível do mar, foi o local escolhido pelos Selêucida para erguer a acrópole quando da fundação de Antioquia, em 300 a.C.¹⁴, demarcando, assim, o limite ocidental do perímetro urbano, ao passo que o oriental era assinalado pelo Orontes. A vertente da montanha voltada para a cidade, por contar com uma inclinação menos íngreme, favoreceu, na sua faixa inferior, a ocupação regular mediante a construção de residências e termas (DOWNEY, 1961: 17). Já na faixa superior, as grutas e reentrâncias passaram a abrigar, na época tardia, os monges, em busca de um lugar mais propício à meditação, longe do burburinho da *pólis*, a exemplo de Zenão, um funcionário do *cursus publicus* (o correio imperial) que, após a morte de Valente, em 378, se transferiu para uma das cavernas do Monte Sílpios, “onde viveu como eremita para purificar sua alma e conservar constantemente tenso seu olhar e poder representar a visão das coisas divinas”, como registra Teodoreto (*História Religiosa*, 12.2). Outro anacoreta ilustre que habitava a montanha era Macedônio, dito “Crisófago”, ou seja, “comedor de cevada”. Adepto de um estilo de vida itinerante, Macedônio viveu como asceta durante setenta anos, tendo operado

¹⁴ A localização da acrópole de Antioquia sobre o Monte Sílpios foi contestada por Gunnar Brands (2010: 7-8), para quem a existência de um santuário remontando à época helenística no declive sudoeste do Monte Estaurino indicaria ser este o local escolhido pelos Selêucida para fundar sua cidadela. No entanto, devido à ausência de novas escavações, o assunto continua em aberto.

inúmeras curas, exorcismos e profecias que fizeram dele um dos mais ilustres *theioi andrés* do norte da Síria (THEOD., *Hist. Rel.*, 13.1-3). Muito embora Teodoreto priorize, em sua narrativa, os monges que praticavam a ascese de modo individual e solitário, não devemos supor que o Monte Sílprios não contivesse, nas últimas décadas do século IV, comunidades monásticas consolidadas ou em vias de consolidação, conclusão que a própria biografia de João Crisóstomo desautoriza.

Por volta de 371/372, num contexto de recrudescimento da investida de Valente contra os nicenos e de notável aumento do interesse dos habitantes do norte da Síria pelo ascetismo (LEROUX, 1975: 31), João decide abraçar a carreira monástica, dirigindo-se então ao Monte Sílprios, onde passa a conviver com outros monges num mosteiro ou, pelo menos, num eremitério coletivo, ocasião na qual recebe a assistência de um monge dito “o Sírio”, responsável pelo seu treinamento (LIEBESCHUETZ, 2011: 130)¹⁵. O assentamento, ao que parece, era composto por cabanas ou celas adjacentes ocupadas individualmente durante a noite e parte do dia. Embora os monges gozassem de bastante autonomia, de acordo com as tradições do monacato sírio, cujas primeiras regras foram elaboradas apenas no século V, não resta dúvida que os ascetas com os quais João Crisóstomo convivia, ao contrário, por exemplo, de Zenão, não poderiam ser descritos como anacoretas em sentido estrito, pois eram chamados a executar atividades coletivas, como orações e recitações dos salmos, além de reunir-se para tomar a refeição diária, feita no início da noite. Um elemento que reforça o cunho institucional da comunidade era a atenção dedicada às tarefas agrícolas e artesanais, uma vez que os monges não apenas mantinham a si mesmos com o fruto do seu trabalho, como também produziam algum excedente, destinado ao sustento dos pobres (KELLY, 1995: 30-31). Cumpre acrescentar que, em diversas homilias pronunciadas após sua

¹⁵ A permanência de João no Monte Sílprios durou cerca de seis anos, os dois últimos consumidos em total isolamento no interior de uma caverna, onde passava noites sem dormir, devotado ao estudo das Escrituras. Segundo Paládio de Helenópolis (*Dial.*, 5), os rigores aos quais João se submeteu terminaram por arruinar seus rins e sistema gástrico, o que o obrigou a retornar a Antioquia, evento que coincide com o regresso de Melécio, seu mentor espiritual, à cidade após uma temporada passada no exílio por determinação de Valente.

ordenação como presbítero, João menciona a existência de *coenobia* instalados no Monte Sílpios, como demonstra Festugière (1959, p. 329 *et seq.*).

Todos esses indícios assinalam, por um lado, a vitalidade do monacato no norte da Síria nas últimas décadas do século IV e, por outro, uma forte concentração de anacoretas e cenobitas no Monte Sílpios, um elemento da paisagem natural que desde a época de fundação de Antioquia mantinha com a cidade uma relação de estreita dependência, uma vez que a montanha, em seus níveis inferiores, era regularmente ocupada pelos habitantes. Essa conexão entre a *pólis* e o Monte Sílpios não foi, de modo algum, rompida no século IV, ocasião em que os ascetas, seja na condição de anacoretas ou de cenobitas, começaram a habitar o cume da montanha, uma vez que, como vimos, o monacato sírio, mesmo na sua fase de maior institucionalização, quando vemos se multiplicar os mosteiros, nunca deixou de exibir uma vocação eminentemente solidária, de maneira que o intercâmbio e a comunicação entre monges, aldeões e cidadãos eram acontecimentos banais. Nesse sentido, talvez seja possível formular a hipótese segundo a qual os monges do Monte Sílpios, longe de serem *outsiders* pelo fato de viverem fora do perímetro urbano, na zona extra muros, e por adotarem um *modus vivendi* bastante peculiar, eram parte integrante do cotidiano da cidade, como nos permite concluir João Crisóstomo em *Adversus oppugnatores vitae monasticae*, um tratado escrito logo após seu retorno do Monte Sílpios, no qual o autor toma a defesa dos monges que, tendo por hábito se dirigir a Antioquia com o propósito de recrutar noviços, despertavam com isso a ira dos pais, que não hesitavam em repeli-los com violência. Desse ponto de vista, merece seguramente reparo a afirmação de Liebeschuetz (2011: 106) segundo a qual a presença, na Síria, de monges nos recintos urbanos fosse um acontecimento excepcional. A despeito desse exemplo, que denuncia uma relação conflituosa entre os monges e a população urbana, como bem observa Hunter (1988: 8), nem sempre a visita dos monges à cidade era motivo de irritação ou medo, mas antes de alívio e proteção, como vemos durante o Levante das Estátuas, quando os ascetas do Monte Sílpios se mobilizam em defesa dos acusados.

A intervenção dos monges em Antioquia acontece num momento de extrema aflição para os antioquenos: o da instalação do tribunal presidido por Cesário e Elébico, os dois emissários encarregados da investigação por Teodósio. As audiências, segundo Libânio (*Or.* 21.7), tiveram lugar no quartel-general de Elébico, para onde foram conduzidos os ex-magistrados e os decuriões detidos (*Lib.*, *Or.* 22.20). O julgamento se dividiu em duas partes, a primeira delas dedicada aos interrogatórios e a segunda ao anúncio das sentenças. A prisão dos acusados provocou intenso alvoroço na cidade, atraindo uma multidão que se reuniu diante do edifício (*Lib.*, *Or.* 21.8). Como era habitual no Império Romano, as sessões do tribunal, ao menos nos casos mais rumorosos, costumavam atrair uma pletera de espectadores, incluindo familiares, amigos e vizinhos, que buscavam, por meio de gritos, vaias e aplausos, interferir na decisão dos juízes (BRYEN, 2012: 774), de maneira que a corte de justiça era um ambiente saturado de barulho e de movimento. Com frequência, ouve-se falar, nas fontes, de mulheres que se dirigiam aos tribunais, não apenas com o propósito de tributar apoio aos acusados, mas também de despertar, com suas súplicas, a compaixão dos juízes (BABLITZ, 2007: 123). Em Antioquia, é um cenário como esse que Libânio (*Or.* 22.22) e João Crisóstomo (*Hom. de stat.*, 13.2-3) nos permitem vislumbrar ao descreverem a aglomeração diante das portas do tribunal. Em desespero, mulheres se lançavam ao chão, rolando e gritando enquanto eram escoltadas pelos soldados encarregados de manter a ordem, o que proporcionava um espetáculo, no mínimo, deprimente¹⁶. Enfim, a atmosfera que cercava o julgamento era de profunda comoção, pois os antioquenos se mostravam bastante apreensivos quanto ao destino, não apenas dos acusados, mas da própria cidade. Do lado de fora do tribunal, sem se envolver diretamente com o desespero que tomava de assalto as mães e irmãs dos réus, os espectadores permaneciam calados, clamando em silêncio pela misericórdia divina, como nos informa João Crisóstomo (*Hom. de stat.*, 13.1-2):

¹⁶ Para mais informações sobre o papel das mulheres no Levante das Estátuas, consultar Silva & Silva (2018).

Naquele dia, como era pesada a tristeza! Como é brilhante a calma do presente! Aquele dia foi o dia no qual aquele temível tribunal se instalou na cidade e abalou o coração de todos, e fez o dia não ser melhor do que a noite. Não porque os raios de Sol foram extintos, mas porque o desalento e o medo obscureceram seus olhos [...]. Quando a maioria da cidade fugiu devido ao medo e ao perigo, refugiando-se em lugares secretos, nos desertos e nas grutas, o terror acoçando-os por todos os lados, e as casas estavam vazias de mulheres, e o fórum de homens, e uns dois ou três apenas apareciam para andar juntos através do fórum, e mesmos esses circulavam como se fossem autômatos, nesse momento eu me dirigi ao tribunal de justiça a fim de ver o resultado desses acontecimentos. E aí, contemplando os remanescentes da cidade reunidos, eu me maravilhei com o fato de que, embora uma multidão se encontrasse na porta, havia o mais profundo silêncio, como se não houvesse ninguém ali, todos olhando uns para os outros. Ninguém ousando perguntar nada ao seu vizinho ou ouvir nada dele, pois cada um olhava seu vizinho como suspeito, uma vez que muitos, tendo sido arrastados, contra toda expectativa, do meio do fórum, se encontravam agora confinados lá dentro [...]. Assim, todos nós voltávamos os olhos para o céu e estendíamos nossas mãos em silêncio, esperando o auxílio do céu e implorando a Deus que defendesse aqueles que estavam sendo trazidos a julgamento, que amolecasse o coração dos juízes e que tornasse suas sentenças misericordiosas.

João Crisóstomo, nessa passagem, nos revela toda a aflição dos habitantes de Antioquia em virtude da instalação do tribunal, uma vez que qualquer um poderia ser prontamente denunciado e levado a julgamento, o que significava não apenas a morte iminente, já que, segundo o Direito romano, o *crimen maiestatis* dava ensejo a tal penalidade, mas também a possibilidade de o acusado ser submetido a sessões de tortura, não importando sua categoria social (SANTALUCIA, 1988: 288). Em tal contexto, o silêncio descrito por João Crisóstomo seria uma reação mais do que previsível por parte daqueles que optaram por permanecer na cidade, temerosos de se verem de um momento para o outro arrolados no inquérito. Todavia, no relato *a posteriori* feito pelo pregador, o silêncio adquire outra função: a de favorecer a contrição, o recolhimento e a introspecção dos espectadores, que, em face da calamidade, se veem compelidos a clamar pelo auxílio divino. Segundo João Crisóstomo (*Hom. de stat.*, 13.5), nem as orações silentes dos populares nem os lamentos ruidosos das mulheres foram capazes de demover os juízes da sua intenção de julgar os acusados com a máxima severidade. Ao término do julgamento, no aguardo da decisão final de Teodósio, os prisioneiros foram acorrentados e

enviados à prisão, um recinto sem teto contíguo ao *bouleuterion*, no qual foram mantidos por vários dias, amontoados e sem espaço suficiente para dormir ou comer¹⁷. No trajeto até a prisão, tiveram de atravessar o fórum, o epicentro da cidade, expondo-se assim à visão de todos, o que tornava a cena ainda mais dramática e humilhante, pois muitos dos réus eram pessoas respeitáveis, que já haviam ocupado cargos relevantes na administração municipal e patrocinado jogos e festivais (IOH. CHRYS., *Hom. de stat.*, 13.6).

É nesse estado de ansiedade, quando todas as esperanças de clemência já se encontravam praticamente perdidas, que intervêm os ascetas do Monte Sílpios, como narra João Crisóstomo (*Hom. de stat.*, 17.3):

Embora estivessem encerrados muitos anos em suas celas, sem o pedido ou o conselho de ninguém, ao virem uma nuvem pairar sobre a cidade, deixaram suas cavernas e cabanas e se reuniram de todas as direções, como se fossem muitos anjos descendo do céu [...]. Quando se aproximaram dos magistrados [i. é, de Cesário e Elébico], falaram com franqueza em favor dos acusados, e estavam prontos a derramar seu sangue e deitar por terra suas cabeças, de modo que pudessem resgatar os prisioneiros dos terríveis eventos que os aguardavam. Eles também declararam que não iriam partir até que os juízes houvessem poupado os habitantes da cidade.

A intervenção dos monges em favor dos acusados era, na interpretação do pregador, um ato de pura caridade que demonstrava a empatia desses homens para com os habitantes de Antioquia, pois se encontravam dispostos a sacrificar a própria vida a fim de evitar a execução dos réus. Valendo-se do carisma do qual gozavam como *mimesis* dos anjos e fazendo uso da *parrhesia*, da fala franca e direta, um dos principais atributos dos filósofos greco-romanos, dos profetas hebreus e dos apóstolos, vão além da mera *supplicatio*, pois confrontam abertamente Cesário e Elébico, de modo a impedi-los de punir quem quer que fosse. Uma situação

¹⁷ Devido à situação precária na qual se encontravam, os prisioneiros receberam de Elébico permissão para ocupar o recinto do *bouleuterion*, que contava com um teatro coberto e um pátio interno convertido num jardim de inverno, no qual floresciam parreiras, figueiras e outras árvores frutíferas. Segundo Libânio (*Or.* 22.31), a transferência foi decisiva para a mudança no humor dos prisioneiros, que agora já podiam sorrir, erguer um brinde ou entoar canções, estratégias empregadas com o propósito de diminuir a tensão enquanto esperavam a resposta do imperador acerca do pedido de perdão recomendado pelos emissários imperiais.

semelhante nos é reportada por Teodoreto (*Hist. Relig.*, 13.7), que descreve um encontro de Macedônio com os emissários imperiais em plena ágora¹⁸. Na ocasião, o anacoreta os teria exortado a dizer ao imperador que ele era um simples homem, dotado da mesma natureza daqueles que o haviam ofendido, e que era muito fácil refundir estátuas de bronze, mas seria impossível devolver a vida àqueles cujos corpos tivessem sido destruídos. A despeito do teor anedótico do relato, destinado a enaltecer a figura de Macedônio, por quem Teodoreto nutria profunda admiração, não resta dúvida que o monge se encontrava entre os que desceram o Monte Síprios para negociar com Cesário e Elébico, talvez na condição de líder da comitiva. Seja como for, o importante é compreender como a atuação dos monges, segundo o relato tanto de João Crisóstomo quanto de Teodoreto, revela um dos seus principais atributos: a *philanthropia*, ou seja, o cuidado e a atenção para com o gênero humano que, nesse caso, é representado não apenas pelos arrolados no inquérito, mas por toda a cidade, pois os monges são alçados à condição de defensores da *pólis*, uma função que, supunha-se, deveria ser desempenhada pelos filósofos e sofistas pagãos, como declara João (*Hom. de stat.*, 17.5), não sem uma ponta de ironia:

Onde estão agora aqueles vestidos com roupas surradas, exibindo uma longa barba e portando um cajado na mão direita, os filósofos do mundo, que são mais abjetos em disposição que os cães sob a mesa, e que tudo fazem em benefício do seu estômago? Todos esses homens abandonaram a cidade, todos fugiram às pressas, e se esconderam em cavernas. Mas apenas eles [i. é, os monges], que de fato, por obras, manifestam o amor pela sabedoria, apareceram sem medo no fórum, como se nenhum mal houvesse se apoderado da cidade. E os habitantes da cidade fugiram para as montanhas e desertos, mas os cidadãos do deserto correram para a cidade, demonstrando por seus feitos aquilo que, nos dias anteriores, eu não desisti de dizer, que a verdadeira fornalha não será capaz de causar dano ao homem que vive uma vida virtuosa. Isso é a filosofia da alma, superior a todas as coisas e a todos os eventos prósperos ou adversos.

¹⁸ O encontro de Macedônio com Cesário e Elébico é transmitido por Teodoreto em sua *História Eclesiástica* (5.19). Segundo Downey (1961: 432), o apelo do monge teria sido dirigido, em especial, a Elébico, mas, pelo relato de Teodoreto, fica claro que Macedônio estava se dirigindo aos dois emissários imperiais e não apenas a um deles.

No trecho acima, João Crisóstomo explora uma vez mais um dos seus principais temas de reflexão: a comparação entre o filósofo e o monge, assunto sobre o qual havia discorrido longamente no *Adversus oppugnatores*. Todavia, o enfoque do pregador é aqui ligeiramente distinto, pois a ênfase não recai tanto na alma virtuosa e desapegada dos monges, mas na sua condição de líderes e porta-vozes da cidade, uma atribuição que durante séculos coube aos rétores, filósofos e sofistas, convocados amiúde a atuar como porta-vozes e embaixadores da *pólis* junto aos círculos imperiais, como a própria carreira de Libânio demonstra¹⁹. Além disso, os monges surgiam agora como substitutos dos *decuriões* e dos *honorati*, ou seja, dos administradores municipais, que, assim como os filósofos, teriam ido embora, em lugar de permanecer na cidade e tomar a defesa dos seus habitantes (IOH. CHRYS., *Hom. de stat.*, 17.5). Apesar de todos os contratempos provocados pelo Levante das Estátuas, João não perde a oportunidade de fustigar os pagãos e ao mesmo tempo reafirmar a primazia do cristianismo em Antioquia, apresentando os monges como indivíduos que, embora habitando as montanhas, teriam mais apreço pela *pólis* do que os filósofos e notáveis locais, o que faria deles defensores da cidade em termos físicos, ao passo que os mártires e santos o seriam em termos espirituais, assunto do qual tratamos em certa ocasião (SILVA: 2017). Todavia, como prefiguração terrena dos santos, os monges atuariam, em vida, como baluartes de Antioquia, continuando a desempenhar o mesmo papel após a morte. Ao realizar o encômio dos monges, o pregador tem por objetivo convertê-los em heróis capazes de edificar, com o seu comportamento, toda a cidade, como vemos no excerto abaixo, no qual antecipa o efeito que o apelo dos monges produziria na corte de Teodósio:

Isso [i. é, a intervenção dos monges] irá adornar nossa cidade mais do que a coroa mais brilhante. E o que aconteceu aqui, o imperador irá agora ouvir. Sim, a grande cidade [i. é, Constantinopla] irá ouvir, e o mundo inteiro, que os monges que habitam em Antioquia são homens que demonstraram uma franqueza apostólica. E quando suas cartas forem lidas na corte, todos os homens admirarão sua magnanimidade. Todos os homens chamarão nossa

¹⁹ Acerca dos vínculos de Libânio com as autoridades imperiais, em especial com Juliano, consultar Wiemer (2014),

cidade de bendita e nós nos livraremos de nossa má reputação. E será conhecido em todos os lugares que o que aconteceu não foi trabalho dos habitantes da cidade, mas de estrangeiros e de homens corruptos. E que o testemunho dos monges é uma evidência suficiente do caráter da cidade. [...] E esse não foi o único resultado que colhemos do julgamento, mas também uma abundância de sobriedade e mansidão. E nossa cidade imediatamente se converteu num mosteiro (IOH. CHRYS., *Hom. de stat.*, 17.6-8).

De acordo com João Crisóstomo, a divulgação da notícia segundo a qual Antioquia havia sido redimida mediante a intercessão dos monges seria um poderoso argumento em favor de uma cidade cujos habitantes eram tidos como frívolos e inclinados à insolência e à rebeldia, como comprovam as duras críticas de Juliano aos antioquenos no *Misopogon*, elaborado em resposta às zombarias dirigidas contra o imperador, que, sentindo-se ofendido, havia tomado a decisão de instalar-se em Tarso logo após a conclusão da campanha da Pérsia, na qual veio a perder a vida²⁰. Na tentativa de eximir seus compatriotas de qualquer responsabilidade pelo Levante, João atribui a culpa a estrangeiros e pessoas dissolutas, ou seja, a indivíduos estranhos à *pólis*, uma vez que seria inconcebível que uma cidade capaz de produzir homens tão virtuosos como eram os monges do Monte Síprios pudesse cometer tamanha atrocidade contra a autoridade imperial. João estabelece uma associação direta entre Antioquia e os seus ascetas, de maneira que o *ethos* da *pólis* poderia ser aquilatado pela têmpera dos seus anacoretas e cenobitas, cujo exemplo amplificaria a fama da cidade, neutralizando sua má reputação. Mais que isso, a atuação dos monges teria representado um autêntico *turning point* no processo de cristianização, assinalando quem doravante exerceria a liderança em Antioquia: não os filósofos, sofistas e decuriões, mas os monges que, embora pobres e desvalidos, eram indivíduos dotados da nobreza dos leões (IOH. CHRYS., *Hom. de stat.*, 17.5). Nesse caso, João se vale da metáfora do leão com o propósito de acentuar as virtudes dos monges, pois, o leão, na Antiguidade, era um animal dotado de coragem, destemor e sabedoria, além de ser um símbolo

²⁰ Sobre o contexto de elaboração do *Misopogon* e os argumentos empregados por Juliano para censurar os habitantes de Antioquia, consultar Silva (2013).

muito comum da justiça. Associado à luz devido à sua cor dourada e à juba imponente que ostentava, o leão, supunha-se, nunca fechava os olhos, permanecendo sempre alerta (BECKER, 2007: 165). Na condição de “leões” do Monte Sílpios, os monges estariam sempre prontos a socorrer a *pólis*.

5. Considerações finais

Malgrado os argumentos de João Crisóstomo, para quem a intervenção dos ascetas do Monte Sílpios em favor dos envolvidos no Levante das Estátuas foi decisiva, na medida em que os emissários imperiais teriam sido praticamente compelidos a acatar a vontade dos monges, adiando assim a proclamação das sentenças até que o imperador houvesse se posicionado, sabemos, pelo testemunho de Libânio (*Or.* 21.8), que Cesário mostrava-se desde o início inclinado a recomendar a absolvição dos réus. De fato, na noite do dia no qual as audiências tiveram início, o sofista havia estado com o *magister officiorum*, que o recebeu de modo amável e respeitoso, compartilhando com ele o desejo de que o julgamento fosse concluído da maneira mais branda possível e autorizando-o, inclusive, a visitar os prisioneiros. Por esse motivo, o socorro dispensado pelos monges deve ser interpretado como mais uma variável em meio a tantas outras que concorreram para que o inquérito findasse sem derramamento de sangue. O mesmo raciocínio pode ser aplicado à embaixada de Flaviano a Teodósio, assunto que João explora na *Homilia XXI*, a última da série sobre o levante, quando se esmera em celebrar o retorno vitorioso do bispo à sua sé, cumulando-o de elogios, como seria de se esperar. De qualquer modo, a principal intenção de João Crisóstomo ao narrar a visita dos monges a Antioquia num momento de extrema aflição para a cidade era difundir a mensagem de que os monges não deveriam ser tratados como *outsiders*, mas como indivíduos solidários à *pólis* e, mais que isso, como seus guardiães e protetores, o que, sem dúvida, aumentaria o seu prestígio e exigiria demonstrações de efusiva gratidão.

Ao contrário da opinião corrente segundo a qual os monges constituiriam uma ameaça aos antioquenos, em virtude das gestões que faziam na tentativa de

atrair para a vida monástica meninos e rapazes, subtraindo-os assim do convívio familiar, assunto que deu ensejo à redação do *Adversus oppugnatores*, conforme aludimos, os monges seriam pessoas dotadas não apenas de sabedoria, como adeptos que eram da “verdadeira” filosofia (i. é, o cristianismo), mas de uma surpreendente coragem e de um profundo amor pela cidade e sua gente, encontrando-se dispostos até mesmo a se sacrificar em benefício de Antioquia. Numa conjuntura amplamente desfavorável, quando os filósofos, sofistas, decuriões e *honorati* falharam, os monges permaneceram atentos ao destino da *pólis*, empreendendo uma ação que, não obstante o seu caráter excepcional, como também eram excepcionais as circunstâncias que a requeriam, nos convida a examinar mais detidamente os vínculos que uniam os ascetas e cenobitas do norte da Síria às cidades e aldeias. Ainda que os ascetas sírios fossem conhecidos pelo seu primitivismo e pela aversão às comodidades da civilização, como assinalam Vööbus (1958: 153), Brock (1973: 11-12) e Patrich (1995: 22), é necessário avaliar a trajetória do movimento monástico de modo a captar não apenas as suas variantes, mas também as transformações às quais esteve sujeito ao longo do tempo. Quanto a isso, o que o relato de João Crisóstomo acerca da intervenção dos monges no Levante das Estátuas nos sugere é um nexos estreito entre os anacoretas e cenobitas do norte da Síria e as populações vizinhas, o que dá margem a deslocamentos de ambas as partes, pois se os habitantes não hesitam em dirigir-se aos monges sempre que necessário, estes últimos, por sua vez, não se encontram, em absoluto, alheios àquilo que acontece ao seu redor, mostrando-se dispostos a deixar o refúgio das suas celas, *coenobia* e eremitérios sempre que a situação assim o exigisse.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL:

JOHN CHRYSOSTOM. The homilies on the statues to the people of Antioch. In: SCHAFF, P. (ed.). *Nicene and post-Nicene Fathers*. Translation and notes by W. R. W. Stephens. Peabody: Hendrickson, 2004, p. 315-489. t. IX.

JOHN CHRYSOSTOM. *A comparison between a king and a monk. Against the opponents of the monastic life.* Translated with an introduction by David. G. Hunter. Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1988.

LIBANIUS. To Caesarius, master of offices. In: _____. *Selected orations.* Edited and translated by A. F. Norman. Cambridge: Harvard University Press, 1977, p. 349-373. v. II.

LIBANIUS. To Ellebichus. LIBANIUS. In: _____. *Selected orations.* Edited and translated by A. F. Norman. Cambridge: Harvard University Press, 1977, p. 375-407. v. II.

PALLADIUS. *Dialogue on the life of St. John Chrysostom.* Translated and edited by Robert T. Meyer. New York: Newman Press, 1985.

TEODORETO DE CIRO. *Historia de los monjes de Siria.* Introducción, traducción y notas de Ramón Teja. Madrid: Trotta, 2008.

THEODORET. *The Ecclesiastical History.* In: SCHAFF, P.; WACE, H. (Ed.). *Nicene and post-Nicene fathers.* Text translated by Blomfield Jackson. Peabody: Hendrickson, 2004, p. 33-159. v. 3.

OBRAS DE APOIO:

ASHKENAZI, J. (2014). Holy man versus monk: village and monastery in the Late Antique Levant: between hagiography and Archaeology. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 57, 745-765.

BABLITZ, L. (2007). *Actors and audience in the Roman courtroom.* London: Routledge.

BAKER, D. A. (1968). Syriac and the origins of monasticism. *Sage Journals*, v. 86, i. 285, 342-353.

BECKER, U. (2007). *Dicionário de símbolos.* São Paulo: Paulus.

BERARDINO, A. (org.) (2002). *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs.* Petrópolis: Vozes.

BRANDS, G. (2010). Hellenistic Antioch on the Orontes: a status quo. *Analolu ve Çevresinde Ortaçag*, 4, 1-18, 2010.

BROCK, S. P. (1973). Early Syrian asceticism. *Numen*, v. 20, fasc. 1, 1-19.

BROWN, P. (1990). *Corpo e sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

BROWNING, R. (1952). The role of the theatrical claque in the Later Roman Empire. *The Journal of Roman Studies*, 42, 13-20.

BRYEN, A. Z. (2012). Judging empire: courts and culture in Rome's Eastern provinces. *Law and History Review*, 30, 771-811.

BUGIULESCU, M. (2018). The organization and role of monasticism in the Christian Church constitution and activity. *Bogoslovni vestnik*, v. 78, n. 2, 523-541.

CANER, D. F. (2012). "Not of this world": the invention of monasticism. In: ROUSSEAU, P. (ed.). *A companion to Late Antiquity.* Oxford: Wiley-Blackwell, 589-600.

CANER, D. (2002). *Wandering, begging monks: spiritual authority and the promotion of monasticism in Late Antiquity.* Berkeley: University of California Press.

DE GIORGI, A. (2016). *Ancient Antioch: from the Seleucid Era to the Islamic conquest.* Cambridge: Cambridge University Press.

DOWNEY, G. (1961). *A history of Antioch in Syria.* Princeton: Princeton University Press.

- FESTUGIÈRE, A. J. (1959). *Antioch païenne et chrétienne: Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*. Paris: de Boccard.
- FRENCH, D. R. (1998). Rhetoric and the rebellion of A. D. 387 in Antioch. *Historia*, Bd. 47, H. 4, 468-484.
- GATIER, P. L. (2013). *La christianisation de la Syrie: l'exemple d'Antiochène*. Topoi, suppl. 12, 61-96.
- GRIFFITH, S. H. (1998). Asceticism in the church of Syria: the hermeneutics of early Syrian monasticism. In: WIMBUSH, V. L.; VALANTASIS, R. (ed.). *Asceticism*. Oxford: Oxford University Press, 220-245.
- GRIFFITH, S. H. (1994). Julian Saba, "Father of the monks" of Syria. *Journal of Early Christian Studies*, v. 2, n. 2, 185-216.
- HARMLESS, J. W. (2008). Monasticism. In: HARVEY, S. A.; HUNTER, D. G. (ed.). *The Oxford handbook of Early Christian Studies*. Oxford: Oxford University Press, 493-517.
- HULL, D. (2016). A spatial and morphological analysis of monastic sites in the Northern Limestone Massif, *Syria. Levant*, n. 40, i. 1, 89-113.
- HULL, D. (2006). *The Archaeology of monasticism: landscape, politics and social organisation in Late Antique Syria*. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Departamento de Arqueologia da Universidade de York, York.
- HUNTER, D. G. (1988). Introduction. In: JOHN CHRYSOSTOM. *A comparison between a king and a monk. Against the opponents of the monastic life*. Lewiston: The Edwin Melle Press, 1-68.
- JONES, A. H. M. (1964). *The Later Roman Empire (284-602)*. Oxford: Basil Blackwell, v. II.
- KELLY, J. N. D. (1995). *Golden Mouth: the story of John Chrysostom, ascetic, preacher, bishop*. Ithaca: Cornell University Press.
- KRAWIEC, R. (2008). Asceticism. In: HARVEY, S. A.; HUNTER, D. G. (ed.). *The Oxford handbook of Early Christian studies*. Oxford: Oxford University Press, 764-785.
- LEROUX, J. M. (1975). Saint Jean Chrysostome et le monachisme. In: KANNENGISSER, Ch. (éd.). *Jean Chrysostome et Augustin*. Paris: de Boccard, 125-144.
- LIEBESCHUETZ, J. H. W. G. (2011). *Ambrose & John Chrysostom: clerics between desert and Empire*. Oxford: Oxford University Press.
- LIEBESCHUETZ, J. H. W. G. (1972). *Antioch: city and imperial administration in the Later Roman Empire*. Oxford: Clarendon Press.
- MARKUS, R. A. (1997). *O fim do cristianismo antigo*. São Paulo: Paulus.
- MONTERO, S. (1997). *Diccionario de adivinos, magos y astrólogos de la Antigüedad*. Madrid: Trotta.
- O'GRADY, J. (1994). *Heresia: o jogo de poder das seitas cristãs nos primeiros séculos depois de Cristo*. São Paulo: Mercuryo.
- PATRICH, J. (1995). *Sabas, leader of Palestinian monasticism*. Washington: Dumbarton Oaks Research Library.
- PETIT, P. (1955). *Libanius et la vie municipale a Antioche*. Paris: Paul Geuthner.
- PRICE, R. (1985). M. Introduction. In: THEODORET OF CYRRHUS. *A history of the monks of Syria*. Collegeville: Cistercian Publications, ix-xxxvii.
- QUIROGA PUERTAS, A. J. (2016). *De statuis: las fuentes cristianas sobre la "Revuelta de las Estatuas"*. *Hispania Sacra*, 68, 467-475.

- RADKE, D. (1988). *John Chrysostom, on the statues: a study in crisis rhetoric*. Dissertação (Mestrado em Artes e Comunicação) – Programa de Pós-Graduação em Artes e Comunicação da Portland State University, Portland.
- RUBENSON, S. (2008). Asceticism and monasticism. In: NOBLE, T.; SMITH, J. (ed.). *The Cambridge History of Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 673-668.
- SANTALUCIA, B. (1998). *Diritto e processo penale nell'Antica Roma*. Milano: Giuffrè.
- SILVA, G. V. (2017). Os mártires como protetores espirituais da "pólis": João Crisóstomo e a cristianização de Antioquia (séc. IV d.C.). In: CARVALHO, M. M.; FUNARI, P. P. A.; CARLAN, C. P.; PAPA, H. A. (org.). *Religiões e religiosidades na Antiguidade Tardia*. Curitiba: Prismas, 91-114.
- SILVA, E. C. M. (2015). Os espaços de justiça em Antioquia: o dicastério e o bouletério. *Romanitas*, 6, 125-138.
- SILVA, G. V.; SILVA, E. C. M. (2018). A participação feminina no Levante das Estátuas, em Antioquia (387 d.C.). *Hélade*, v. 4, n. 1, 88-103.
- SILVA, G. V. (2013). Un imperatore in cerca della città perfetta: Giuliano e l'immagine di Antiochia nel Misopogon. *Chaos et Kosmos*, 14, 1-20.
- VAN DE PAVERD, F. (1991). *St. John Chrysostom: the homilies on the statues*. Roma: Orientalia Christiana Analecta.
- VÖÖBUS, A. (1958). *History of asceticism in the Syrian Orient*. Louvain: Secrétariat du CorpusSCO, v. 1.
- WIEMER, H. U. (2014). Emperors and empire in Libanius. In: VAN HOOFF, L. (ed.). *Libanius: a critical introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 187-219.