



## Roda da Fortuna

Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo  
Electronic Journal about Antiquity and Middle Ages

Andréia Rosin Caprino<sup>1</sup>

### A dinastia valentiniana no olhar da historiografia (369-382)

The Valentinian Dynasty in the Eyes of Historiography (369-382)

---

#### **Resumo:**

Neste artigo, apresentamos um quadro político-religioso geral sobre o contexto da segunda metade do século IV d.C. romano, apontando para a dinastia valentiniana (364-392) na visão historiográfica. Jerônimo de Stridon (347-420), um autor cristão que passou por diversas regiões da Antiguidade, conviveu com figuras importantes da época e foi um grande erudito, produziu uma Crônica, na qual traduz a Crônica de Eusébio de Cesareia (260-339) e continua a narrativa, ampliando-a até os seus dias. A história se inicia com o passado hebraico e finda com os valentinianos. Antes de nos determos na descrição que o autor faz dessa dinastia, pretendemos, no momento, expor um panorama historiográfico a respeito dela. Para tanto, utilizamo-nos de autores que entendem o período tardo-antigo sob a ótica de transformações em detrimento da ideia depreciativa de caos no mundo romano que teria levado à queda do Império no século seguinte.

#### **Palavras-chave:**

Legitimação política; dinastia valentiniana; Jerônimo.

#### **Abstract:**

In this article, we present a general political-religious framework on the context of the second half of the fourth roman century AD, pointing to the Valentinian dynasty (364-392) in the historiographical vision. Jerome of Stridon (347-420), a christian author that visited several regions of Antiquity, lived with important figures of the time and was a great scholar, produced a Chronicle in which he translates the Chronicle of Eusebius of Caesarea (260-339) and continues the narrative, extending it to his days. The history begins with the Hebrew past and ends with the Valentinians. Before we dwell on the author's description of this dynasty, we intend, for the moment, to present a historiographical panorama about it. To do so, we use authors who understand the Late Antiquity period from the point of view of transformations to the detriment of the ideology of chaos in the Roman world that would have led to the fall of the Empire in the following century.

#### **Key-words:**

Political legitimation; Valentinian dynasty; Jerome.

---

<sup>1</sup> Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História pela UFPR. Bolsista CNPq. Email: [andreiarosincaprino@gmail.com](mailto:andreiarosincaprino@gmail.com)

Segundo os estudos tradicionais da história romana, os séculos III e IV d.C. possuíram elementos responsáveis pela gradativa destruição da unidade político-administrativa, social, cultural e econômica de Roma e os territórios por ela comandados, os quais constituíam o “Império Romano”, até chegar à queda definitiva desse “Império” em 476. Os elementos seriam os sucessivos enfrentamentos pelo poder político, as gradativas “invasões bárbaras” em território romano, as regionalizações crescentes, as crises econômicas, entre outros fatores.<sup>2</sup> Realmente ocorreram profundas transformações nessa duração, contudo, elas fizeram parte de um processo, o qual certamente não culminou no fim de uma era histórica (Idade Antiga) e início de outra mais importante (Idade Média). Além disso, não pensamos que o período que antecedeu tal processo tivera relevância maior, conforme fica manifesto pela denominação dada ao século II como “Era de ouro”.<sup>3</sup>

Em contrapartida, entendemos os séculos III e IV, da mesma forma que a tardo - antiguidade, como um período altamente heterogêneo, agregador de especificidades próprias e, portanto, rico em si mesmo. É nesse intuito que tencionamos trabalhar dentro de uma parte do recorte referido, a saber, a segunda metade da quarta centúria, no espaço romano. Tem-nos chamado a atenção a presença de certos aspectos nesse ambiente que se modificam entre si, assim como alteram o contexto em que vivem: falamos da conexão da religião com a política - particularmente, o vínculo do cristianismo com o poder imperial.

No século IV o cristianismo recebeu enorme proporção muito devido, acreditamos, à sua inserção na política e na sociedade através da “aceitação” pelos imperadores. O Edito de Tolerância de Galério em 311, a política religiosa de Constantino e o Tratado de Milão por ele elaborado com Licínio dois anos depois, abriram caminho para a convivência pacífica com o cristianismo,

---

2 Grande expoente desse pensamento é o historiador inglês Edward Gibbon (1737-1794). Na obra *Declínio e Queda do Império Romano*, produzida entre 1776 e 1788, em acordo com os parâmetros iluministas, Gibbon defende que ocorreu o fim do mundo antigo quando houve a desagregação do Império Romano do Ocidente em 476 e começou uma era obscura, a Idade Média. Um dos fatores responsáveis pela decadência do Império teria sido o cristianismo. O autor influenciou várias gerações de historiadores, que consideraram o período que vai do século III ao V de maneira pejorativa. Alguns nomes e obras importantes são: Jacob Burckhardt, “The age of Constantine the great”; Theodor Mommsen, “História de Roma” e Mikhail Rostovtzeff, “História de Roma” (as referências completas encontram-se na Bibliografia).

3 A expressão “Era de ouro” ou “Século de ouro” pressupõe que o século II d.C. romano fora melhor que o III d.C., pois teria possuído maior estabilidade e unidade no governo e administração imperiais. Em contraste ao brilhantismo dos anos cem, os anos duzentos foram, nessa perspectiva, marcados por conflitos políticos, militares, culturais e econômicos, constituindo o início do processo de declínio da civilização romana ocidental. “Dessa forma, observamos que a denominada *crise* do século III, culminada com a temporária fragmentação política do *orbis romanorum* e a conseqüente redução da autoridade imperial romana em detrimento de poderes de cunho regional, teve o seu germen no século II, naquele que muitos vêem como o *século de ouro* da civilização romana.” (Frighetto, 2009: 109).

considerado até então como *religio illicita* (religião ilícita).<sup>4</sup> Deste momento em diante, exceto pela governação de Juliano “o Apóstata”<sup>5</sup>, a religião cristã fez frente ao paganismo, tornando-o até mesmo “inadequado” à política imperial.

Além do embate entre pagãos e cristãos, houve querelas envolvendo as heresias na ambiência cristã, as quais alcançaram os governantes romanos, que muitas vezes defendiam um ou outro cristianismo. Referimo-nos especialmente aos credos niceno e ariano, oficialmente divididos no Concílio de Niceia em 325, onde o primeiro foi considerado a única forma correta de entender e aceitar a fé cristã (Jesus Cristo é Deus) e o segundo foi rejeitado (Jesus Cristo é inferior a Deus). Jose Orlandis esclarece-nos a respeito das decisões dogmáticas do Concílio de Niceia:

El concilio I de Nicea (325) significó un triunfo rotundo para los defensores de la ortodoxia, entre los cuales destacaban el obispo español Osio de Córdoba y el diácono – luego obispo – de Alejandría, Atanasio. El concilio definió la divinidad del Verbo, empleando un término que expresaba de modo inequívoco su relación con el Padre: homoousious, “consustancial”. El “Símbolo” niceno proclamaba que el Hijo, Jesucristo, “Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado” es “consustancial” al Padre (Orlandis, 1985: 48).

O Concílio de Niceia não alterou completamente a realidade de disputas religiosas da tardo-antiguidade, contudo estabeleceu uma ideia dogmática oficial: apenas o cristianismo niceno seria o correto, aquele assinado por 318 bispos em junho de 325 (confirmado pelo *Augustus* Constantino), o qual defendia a total igualdade entre o Filho – Jesus Cristo, e o Pai, sem qualquer distinção de natureza e substância, mesmo que fosse uma subordinação ínfima do Deus Filho ao Deus

---

4 Uma *religio illicita* se aproximava da condição de *superstitio* (superstição) e, portanto, não era reconhecida pelo poder político-religioso. Esse foi o caso do cristianismo até a divulgação do Edito de Milão, em 313; a partir de então, passou a ser considerado como *religio licita*. Para o judaísmo, Givan Ventura da Silva afirma o seguinte, com base em Feldman: “Do ponto de vista oficial, o judaísmo sempre foi encarado, pelo menos até o governo de Justiniano, como uma *religio licita*, o que garantia aos seus seguidores o gozo de certos favores imperiais.” (Ventura da Silva, 2006: 242).

5 “El nuevo y efímero emperador (361-363) quiso aprovechar la debilidad interna de la Iglesia para rehabilitar la tradición y cultos paganos, que habían intentado ya suprimir sus predecesores. Pero probablemente Juliano no pretendía restaurar el paganismo tradicional, sino más bien imponer una nueva religión ligada a las costumbres religiosas de los griegos y romanos. Este componente helénico es importante para comprender la política religiosa de “el Apóstata”, como luego se le llamó en la historiografía cristiana por haber renegado de la religión cristiana y haberse convertido de nuevo “en secreto” al paganismo, cuando éste ya se perseguía.” (Gonzalo Bravo, 1998: 583.)

Pai.<sup>6</sup>

Mesmo que o evento (Concílio de Niceia) esteja mais próximo ao começo dos anos 300 do que do final, sua influência se estendeu por todo o século. Talvez tenha até se tornado mais forte nas décadas seguintes, uma vez que as decisões do Concílio não prestigiaram na prática o seu cumprimento, muito menos no momento imediatamente posterior à sua divulgação, quando as ideias e dogmas estavam mais interpenetrados do que seriam depois, justamente porque as definições de ortodoxia estavam em nascente elaboração.

Por outro lado é curioso observar que várias heresias continuaram dos anos 30 para frente, assim como outras surgiram. Uma prova disso é que Jerônimo de Stridon, Ambrósio de Milão, entre outros, escreveram trabalhos de apologia ao cristianismo<sup>7</sup>, tarefa já realizada por Eusébio de Cesareia e até mesmo antes dele (por Orígenes no século III, como ilustração). É claro que os contextos são diversos, pois 50 ou 60 anos revolvem toda uma estrutura, ademais, não sabemos se a motivação primeira da formulação das obras jeronimianas visava à justificativa e exaltação de um cristianismo correto, contudo sabemos que ele falou a respeito. Para além disso, Jerônimo fez a sua versão da Crônica eusebiana, o que indica que tanto o estilo quanto o conteúdo da narrativa ainda tinha valor nos anos 380, ou ao menos ansiava ter.

O bispo Eusébio de Cesareia (260/65-339) foi o primeiro indivíduo que empreendeu uma crônica cristã. (Galán Sanchez, 1994: 41; Sánchez Salor, 2006: 35). A divulgação inédita da sua obra foi por volta de 324/25 d.C., em seguida o autor estendeu a narrativa dos eventos até o ano de 330. Em 380/81, Jerônimo continuou a descrição dos fatos a partir do ano de 331 e ampliou-a até 382.

---

6 “En una fecha incierta a partir del 318, brotó la controversia arriana [...]. Para el colucianista Arrio sólo el Padre es Dios; Él sólo inengendrado, eterno, sabio, bueno, inmutable. Se halla separado del hombre por un infranqueable hiato, y no hay posible mediación entre ellos. Dios no puede crear al mundo directamente, sino a través de un agente, el Lógos, él mismo creado para crear el mundo. El Hijo de Dios es pre-existente al tiempo y al mundo [...], y a toda criatura [...], un ser intermedio entre Dios y el mundo, la perfecta imagen del Padre, ejecutor de su pensamiento, creador del mundo de la materia y del espíritu. En sentido metafórico, puede llamársele Dios, Lógos, Sabiduría [...]. Empero es una criatura [...], la primera criatura de Dios a través de la cual todas las restantes criaturas salieron a la existencia. No está hecho de la esencia del Padre [...], sino de la nada [...], por lo que a los arrianos se les llamó exucantianos, o de la voluntad del Padre antes de todo tiempo concebible, pero en el tiempo. No es eterno y, por ende, “hubo un tiempo en que él no era” [...]. Ni es inmutable, sino sujeto a las vicisitudes del ser creado [...]”. (Gurruchaga, 1994: 19-22).

7 “La literatura apologética tenía como objetivo primordial la vindicación de la verdad Cristiana y estaba dirigida a lectores ajenos a la Iglesia. Hubo obras de apologética antijudía, y en ellas la argumentación se fundaba sobre todo en el Antiguo Testamento, para demostrar, partiendo de él, que Jesús era el Mesías anunciado por los Profetas, que la Iglesia es el nuevo Israel y que el Cristianismo realiza la plenitud de la Ley”. (Orlandis, 1985: 32). De maneira geral, o termo *apologista* é usado no campo da Teologia para designar aquele que defendia a fé cristã diante dos judeus e pagãos; enquanto o termo *polemista* refere-se ao que defendia a fé cristã em meio aos próprios cristãos, combatendo heresias.

Portanto, Jerônimo dá continuidade à obra de Eusébio; contudo, pensamos que o padre latino foi muito além do trabalho de tradução e ampliação de uma obra: ele imprimiu a sua percepção dos acontecimentos.

A Crônica é dividida em duas partes, a primeira contém um índice da história dos povos antigos mais notáveis segundo Eusébio (caldeus, assírios, hebreus, egípcios, gregos e romanos), e a segunda parte apresenta quadros sincrônicos organizados em colunas paralelas, junto a rápidas informações sobre os principais acontecimentos da história sagrada e profana desde o nascimento de Abraão (2016-2015 a.C.) até o ano de 382 d.C.

Conforme observa o filólogo Eustaquio Sanchez Salor (Sánchez Salor, 2006: 33), o item principal do subgênero da crônica é a cronologia. É interessante enfatizar que a crônica cristã não relata somente as datas dos fatos históricos cristãos, como também apresenta os acontecimentos pagãos, já que se pretende universal; para tanto há um retrocesso no tempo, que abarca eventos antigos ao do presente da escrita. A respeito da intenção em se produzir essas obras, o autor afirma:

La Crónica tiene sobre todo una finalidad apologética. Una de las acusaciones que se hacía contra la doctrina cristiana por parte de la filosofía pagana en el siglo IV era la de que se trataba de una doctrina nueva sin la tradición y antigüedad que tenían otras religiones de pueblos antiguos. Por ello, el cristiano tiene que demostrar que los hechos del pueblo de Dios tienen la misma antigüedad y entidad cronológica, y consiguientemente histórica, que los de otros pueblos importantes de la antigüedad. Y en este sentido juegan un papel importante las Crónicas. En efecto, en las Crónicas cristianas se recogen hechos tanto del pueblo de Israel, primero, y luego del cristiano, como de otros pueblos [...]; y se recuerda que los hechos del pueblo escogido por Dios sucedieron en los mismos momentos en que sucedieron hechos conocidos de otros pueblos de la antigüedad; se recurre, en efecto, con frecuencia a isocronismos; de manera que si se concede credibilidad a los hechos de los otros pueblos, no hay razón para negársela a los del pueblo de Israel, que ocurrieron al mismo tiempo [...] (Sánchez Salor, 2006: 34).

Do término dos relatos cronológicos de Eusébio até o fim dos relatos de Jerônimo existe um período de aproximadamente 50 anos. Em meio século muitas coisas mudam, e tantas outras continuam. O excerto transcrito acima é direcionado a ambos os eruditos em suas elaborações das crônicas. Será que em um lapso de 50 anos os objetivos seriam os mesmos segundo deixa transparecer Sanchez? E se essencialmente forem os mesmos – a defesa da religião cristã – por que motivo ainda era necessário fazê-lo, uma vez que o cristianismo estava teoricamente mais consolidado na sociedade romana do que na época de Eusébio?

Além disso, o que motivou Jerônimo a retomar a crônica eusebiana décadas após sua propalação? Por que quis continuá-la? Poderíamos responder apressadamente que realizou esse trabalho porque era cristão, ambicionava à justificativa do cristianismo no meio religioso e político e pretendia a aceitação do mesmo pelos pagãos. Isso não consiste em equívoco, mas é possível que seja simplista; precisamos mergulhar na época jeronimiana para alegarmos ser essa sua intenção fundamental.

Outro aspecto que diferencia o relato cronístico de Jerônimo em relação ao de Eusébio nos é suscitado por Pedro Juan Galán Sanchez (Galán Sanchez, 1994: 54), também filólogo, quando defende que se para Eusébio a cronologia era mais importante que os fatos; para Jerônimo é o contrário. Devido a essa constatação, o primeiro produziu uma Cronografia, e o segundo fez uma Crônica propriamente, uma vez que se interessava pelo relato em si:

Jerónimo comienza a dar más importancia a los elementos históricos respecto de los puramente cronológicos. En Jerónimo las noticias históricas interesan ya por sí mismas, y el desarrollo narrativo es bastante mayor. Sin dejar de ser cronografía, la obra comienza a tener pretensiones historiográficas. (Galán Sanchez, 1994: 54)

O trabalho de Jerônimo seria ainda original porque foi muito além da tradução:

Pero la obra de Jerónimo no es una mera traducción de la de Eusebio. Se trata más bien de una refundición y una continuación de la anterior. El propio autor señala en el prefacio de su Crónica que hay que distinguir en ella tres partes: desde Abraham hasta la conquista de Troya es una traducción fiel de Eusebio; desde la toma de Troya hasta el año 20 del imperio de Constantino (325) es una refundición; desde el año 20 de Constantino hasta su tiempo, es decir, hasta la muerte del emperador Valente y primer año de Teodosio (379), es una continuación, obra exclusivamente de Jerónimo. Así, pues, la segunda, y, sobre todo, la tercera parte de Jerónimo suponen un claro elemento de originalidad. Jerónimo, aquí, ya no es un mero trasunto de Eusebio. La Crónica, en sus manos, comienza a ir por nuevos derroteros. (Sánchez Salor, 2006: 36).

No contexto de disputas religiosas dentro do cristianismo e da busca pela formatação de uma doutrina correta, o poder político, de modo semelhante, não encontrava coesão por longo tempo. A instabilidade governamental era bem presente e a busca pela consolidação da autoridade de determinado *imperator* era constante. O território romano era vasto, as pressões externas (ameaças de

“invasões”) e internas (usurpações) eram grandes e fazia-se necessário gerenciar tantas dificuldades. Uma das formas de buscar a solidificação do poder imperial foi a criação do regime da Tetrarquia por Diocleciano – o qual influenciou a estruturação do poder durante o século IV, em que quatro governantes administrariam o *orbis romanorum* (mundo romano), contudo haveria a sujeição dos outros três ao “Augusto maior”. Tal ideia foi executada e teve vantagens e desvantagens, como inúmeras elaborações teóricas quando adaptadas à aplicação.

Gilvan Ventura da Silva e Norma Musco Mendes afirmam que a Tetrarquia constituía-se em “um sistema de governo que tornava praticamente irreversível a divisão do Império entre dois ou mais titulares como uma maneira de otimizar a administração e defesa do amplo território controlado pelos romanos”. (Ventura da Silva; Musco Mendes, 2006: 198). Por outro lado, houve constantes disputas por maior autoridade entre vários tetrarcas ao longo de todo o período em que esteve vigente tal sistema.

Nesse ínterim, desenvolvia-se o Dominato, “uma modalidade específica de sistema político-ideológico que vigorou no Império Romano entre fins do século III e fins do século V” (Ventura da Silva; Musco Mendes, 2006: 193), o qual pode ser caracterizado, segundo Gilvan Ventura da Silva e Norma Musco Mendes como:

[...] entidade política fundada numa dinâmica particular de interação entre o Estado e a sociedade que se desenvolveu como uma estratégia reguladora diante de uma grave situação de instabilidade política com a finalidade de gerir as pressões externas e as dissensões internas. (Ventura da Silva; Musco Mendes, 2006: 197)<sup>8</sup>

Inserida no cenário aludido acima, encontra-se a dinastia valentiniana, que permaneceu no poder dos anos 60 aos 90 do século IV. Ela teve início no ano de 364 (Frighetto, 2012: 120), quando Flávio Valentiniano foi aclamado imperador pelos chefes do exército em Niceia. Isso decorreu após a morte de Joviano e o subsequente vácuo do poder imperial. Valentiniano desenvolveu uma carreira militar exemplar nos governos de Juliano e de Joviano, mesmo que não tenha recebido maior destaque. Um mês depois da nomeação, ele proclamou seu irmão Valente como Augusto na *pars orientalis* do mundo romano, o qual exercera as funções de protetor sob os reinados de Juliano e Joviano e tribuno do estábulo (Frighetto, 2012: 120) sob Joviano. Nesse período houve uma separação mais concreta de cunho administrativo e militar entre as partes ocidental e oriental do *orbis romanorum*, ao mesmo tempo em que a tradição de divisão de poder imperial foi resgatada, como expõe Renan Frighetto:

---

<sup>8</sup> Em detrimento do termo “Estado”, preferimos o uso de “poder imperial romano”.

[...] Valentiniano I retomou a antiga tradição severiana, tetrárquica e constantiniana de partilhar o poder imperial com outro Augusto elegendo para esta função o seu irmão Flávio Valente [...]. Contudo, a nova partilha da autoridade imperial foi mais profunda que as até então realizadas: para além da habitual divisão jurisdicional amparada na hierarquia entre os Augustos, um Sênior e o outro Junior, a partilha proposta em 364 incluía, também, a repartição efetiva das províncias, das legiões, dos funcionários da administração civil e dos recursos adquiridos nas regiões controladas por cada um dos Augustos. (Frighetto, 2012: 120).

Gonzalo Bravo defende que ao nomear Valente, Valentiniano restabelecia a linha dinástica que durante quase três décadas governou o Império (365-392). Além disso, afirma, tratava-se de uma família de militares e oficiais de origem panônia, com convicções cristãs (Gonzalo Bravo 1998: 585), mas não fanáticos contra os pagãos. As ações dos dois primeiros imperadores valentinianos com relação ao cristianismo foram distintas, conforme demonstram Jean Daniélou e Henri Marrou:

O [governo] de Valentiniano (364-375) corresponde a um período de restabelecimento e de estabilização: no Ocidente, este imperador, pessoalmente cristão e niceno, mas pouco inclinado a entrar nos debates teológicos, aparece sobretudo preocupado com reunir todas as forças do Império diante dos bárbaros; no plano religioso, adota uma atitude pacífica e tolerante; deixa em seus lugares nas províncias latinas em que a ortodoxia nicena é – com exceção do Ilírico - fortemente majoritária, aqueles poucos bispos homeus impostos por Constâncio. No Oriente porém seu irmão Valente, que designou como sócio no fim do mês (364-378), faz figura, como Constâncio [337-361], adota o arianismo mitigado dos homeus, tal qual fora definido em Constantinopla no ano de 360, e torna difícil a vida não apenas aos anomeus mas aos homeusianos e aos partidários de Nicéia [...]. (Jean Daniélou; Henri Marrou, 1973: 271)

Quem sucedeu o reinado de Valentiniano em 375 foi seu filho Graciano, por aclamação legionária. Simultaneamente, as legiões da Ilíria nomearam Valentiniano II, (Frighetto, 2012: 124) meio irmão de Graciano, como Augusto, com apenas quatro anos de idade. A política religiosa de Graciano foi bem mais restrita que a de seu pai, pois defendia com fervor o credo niceno e chegou a condenar várias heresias. Um dos maiores problemas desse período foi a questão dos godos, os quais reclamavam o ingresso concreto nos territórios romanos (Frighetto, 2012: 124) A fim de combater os godos nas regiões balcânicas, Graciano indicou o hispano-romano Teodósio como mestre da infantaria, talvez devido às suas habilidades militares. Posteriormente, Teodósio veio a tornar-se Augusto.



A adversidade em relação aos “povos bárbaros” não foi uma exclusividade desse momento; Valentiniano I, por exemplo, já enfrentara sérias dificuldades contra os alamanos, os francos e os saxões. Com efeito, a penetração dos “bárbaros” no mundo romano era uma realidade existente desde pelo menos o século III, mas agora alcançava forte proporção.

Jerônimo vivenciou esse período de agitações político-institucionais e nos legou as suas impressões do ponto de vista cristão na Crônica que produziu. Apontaremos resumidamente a sua trajetória de vida. Sofrônio Eusébio Jerônimo (Eusebius Sophronius Hieronymus) nasceu aproximadamente em 347 em Stridon, na Dalmácia, e faleceu no ano de 419 ou 420, em Belém. Produziu uma vasta gama de obras que inclui trabalhos de dogmática, exegese e comentários bíblicos, homilia<sup>9</sup>, cartas, elogio fúnebre, biografia, tradução e história. Alguns teólogos o descrevem da seguinte maneira:

Dos gigantes do quarto século nenhum é tão interessante como Jerônimo. Interessante não por sua santidade, como Antônio, o eremita, nem por sua intuição religiosa, como Atanásio, nem por sua firmeza contra a injustiça, como Ambrósio, nem tampouco por sua devoção pastoral, como Crisóstomo, mas por sua luta gigantesca e interminável com o mundo e consigo mesmo. Mesmo sendo conhecido como “São Jerônimo”, ele não era destes santos a quem foi dado gozar nesta vida a paz de Deus. Sua santidade não foi humilde, amável e doce, mas orgulhosa, grosseira e amarga. Jerônimo sempre desejou estar acima do humano, e por isso não tinha paciência com os que lhe pareciam ser indolentes, nem com os que de alguma maneira ousavam criticá-lo. Entre as muitas pessoas que foram objeto dos seus ataques impiedosos estavam não só os hereges, os ignorantes e os hipócritas, mas também João Crisóstomo, Ambrósio de Milão, Basílio de Cesareia e Agostinho de Hipona. Os que se atreviam a criticá-lo eram simplesmente “asnos de duas patas”. (Justo Gonzalez, 1985: 155)

Quanto ao caráter, Jerônimo era de temperamento facilmente irritável, enfermidades e severo ascetismo aumentaram essa facilidade de irritação. Para os outros, era agressivo e impetuoso, mordaz, irônico e ferino; em relação a si mesmo era suscetível a elogios, sensível a censuras, ciumento e rancoroso. [...] Mas é unânime concordar que não faltava à justiça e à caridade para com amigos e inimigos. Sem dúvida alguma, Jerônimo foi o mais erudito dos Padres latinos da Igreja, e legou uma herança insubstituível por muitos séculos ao Ocidente e à Idade Média. (Introd. da Ed. Paulus a São Jerônimo - Apologia contra os livros de Rufino, 2013: 17)

---

9 Carlos Verdete comenta que Jerônimo possui uma produção literária de 63 volumes de comentários e mais de cem homilias sobre o significado das Escrituras. (Verdete, 2009: 156.)

Não sabemos se Jerônimo foi exatamente como os autores o apresentam, se sua trajetória foi tão conflituosa, sua personalidade difícil ou até mesmo se fora odiado em seu tempo. Sabemos, sim, que essa foi a impressão que vários de seus leitores de época posterior tiveram a respeito dele. Confrontaremos as afirmações sobre o personagem, sejam elas positivas ou negativas aos olhos da literatura, com a nossa própria percepção ao longo da caminhada de pesquisa. Admitimos ser essa uma tarefa complexa, porém temos acesso a várias de suas obras, algumas com boas traduções, possuímos estudiosos que se debruçaram/debruçam sobre autores contemporâneos a Jerônimo, como Ambrósio de Milão e Agostinho de Hipona, e especialistas os quais estão voltados ao século IV romano e ao cristianismo tardo-antigo.

Tudo o que temos até o momento, sem ainda adentrar profundamente no pensamento do autor, são indícios sobre sua vida e perfil<sup>10</sup>. Quando bem jovem, Jerônimo foi a Roma para estudar gramática, retórica e filosofia. Foi nessa época que entrou em contato com diversos autores clássicos latinos – e foi intimamente influenciado por eles deste momento em diante – e que teve por mestre o gramático Donato, além do colega de estudo Rufino de Aquileia. Pouco antes de sair de Roma, foi batizado no cristianismo. Passou um tempo na Gália, local em que provavelmente se interessou pelo ascetismo (forma de pensamento e de vivência que considera o autocontrole e a disciplina do corpo e do espírito como caminho para se chegar a Deus), e depois ficou um período em Aquileia, envolvido com pessoas que levavam vida ascética, entre os quais estava seu amigo Rufino.

Em 373-74, Jerônimo resolveu dirigir-se a Jerusalém para fazer uma peregrinação, contudo teve grave doença e ficou em Antioquia. Ali ouviu os discursos de Apolinário, bispo de Laodiceia, e aprendeu intensamente o grego. Nesta região passou a dedicar-se com maior afinco pelo estudo das Escrituras Sagradas. Depois disso, viveu como eremita por três anos no deserto de Cálcis, na fronteira oriental da Síria, onde aprendeu também a língua hebraica com um monge judeu. Após essa experiência, partiu para Constantinopla, outro local em que teve vivências marcantes: ali ouviu os sermões de Gregório Nazianzeno, fez amizade com Gregório de Nissa, se entusiasmou por Orígenes, e foi ordenado presbítero por Paulino de Antioquia, reconhecido pelo bispo Dâmaso.

Em 382 voltou a Roma e se tornou secretário de Dâmaso, até 385. Ali participou de um Sínodo, e foi encarregado pelo bispo de revisar textos latinos da

---

10 As informações desse parágrafo e dos três seguintes foram retiradas dos seguintes trabalhos: Altaner; Stuiher: 1988; Justo Gonzalez: 1985; Hamman: 1985; Introd. a São Jerônimo – Apologia contra os livros de Rufino: 2013.

Bíblia, trabalho que o ocupou ao longo de muitos anos, por estender-se como projeto pessoal. Disso resultou a Vulgata, uma nova tradução das Escrituras Sagradas ao latim, autenticada posteriormente pelo Concílio de Trento (1545-1563). Em Roma participou como protagonista de um grupo de ascetas destinado à meditação religiosa e ao estudo das Escrituras. Do grupo faziam parte mulheres da alta aristocracia romana, entre elas a viúva Albina e sua filha Marcela, Marcelina (irmã de Ambrósio), Assela, Paula e a filha Eustóquio. As duas últimas tiveram uma relação de intensa proximidade com Jerônimo.

Caminhando para o fim de suas viagens, conduziu-se a Alexandria, e depois se estabeleceu definitivamente em Belém, em que executou grande obra monástica. Com a ajuda de Paula, construiu três mosteiros de mulheres e um de homem, este dirigido por ele. Também criou estadias para peregrinos, com espaço de ensino ligado ao mosteiro, onde ensinava os clássicos. Em Belém, além do exposto, se envolveu em discussões religiosas acirradas, como na controvérsia origenista<sup>11</sup> e na querela pelagiana<sup>12</sup> (na qual se opôs a Rufino).

Conforme mencionado anteriormente, a obra jeronimiana que serve de fundamento à nossa pesquisa é a *Crônica*, a qual teve sua escrita iniciada por volta de 380-381. Além da própria importância que ela possui por constituir-se em uma expressão da fé cristã, para Jerônimo Roma ocupava um lugar preponderante dentro da história universal (Galán Sanchez, 1994: 54).

Dessa maneira, pensamos que é possível estudar mutuamente a questão política e religiosa, e entender a interferência de uma na outra sob o governo

---

11 “No Concílio de Constantinopla [381] foi condenada também a doutrina de Orígenes (185-255), chefe da escola catequética de Jerusalém, um dos grandes filósofos cristãos. [...] O origenismo, considerado por Epifânio [bispo de Salamina] como heresia, baseava-se nas seguintes teorias: a. a criação eterna e o número infinito de mundos sucessivos; b.a preexistência platônica das almas e sua queda nos corpos, a modo de castigo por faltas anteriores (reencarnação); c.a corporeidade dos anjos; d.a negação da eternidade do inferno; restauração universal, com a redenção do Diabo [...]; e.a negação da ressurreição da carne; f.a subordinação do Filho ao Pai; g.a subordinação do Espírito Santo ao Filho; h.o Filho só age nos seres racionais, e o Espírito Santo, nos santos; i.a interpretação alegórica da Bíblia, ou seja, transposição simbólica do conteúdo verbal, para se descobrir um sentido bíblico diferente”. (João Ribeiro, 1989: 54-55).

12 “Essa controvérsia, que irrompeu no início do século 5º, trouxe a lume uma série de questões sobre a natureza humana, o pecado e a graça. Até então, a igreja havia testemunhado um número relativamente pequeno de discussões acerca da natureza humana. A controvérsia pelagiana mudou isso e garantiu às questões associadas à natureza humana um lugar próprio entre os temas discutidos na igreja ocidental. A controvérsia girou em torno de dois indivíduos: Agostinho de Hipona e Pelágio [...] pontos principais da controvérsia: (1) o conceito de “livre-arbítrio”; (2) o conceito de pecado; (3) o conceito de graça; (4) o conceito das bases para a justificação”. (McGRATH, 2007: 94). “[...] Pelágio ensinava que não se precisa da graça para se salvar, basta a vontade individual [...]. Assim, para ele, não existia o “pecado original” – julgava impossível que a alma criada por Deus trouxesse consigo um pecado que não cometera. Daí ser contra o batismo e, consequentemente, a remissão dos pecados. [...] Santo Agostinho, para refutar esta heresia, dizia que “todos os homens pecaram em Adão, nascem com o pecado original e estão enfraquecidos por ele, mas conservam o livre-arbítrio. Portanto, é necessário o batismo para reaver a graça”. (João Ribeiro, 1989: 33).

valentiniano. No entanto, a dinastia valentiniana não é descrita por ele em sua Crônica durante todo o período que reinou (364-392), mas apenas dos anos 369 a 382, recorte cronológico ao qual nos detemos.

Há muitos aspectos a serem destrinchados e lapidados quanto à relação da fonte com seu contexto, e no que diz respeito às próprias questões internas da Crônica, as quais não deixam de revelar, também, seu momento político-religioso de produção. Uma das questões centrais da pesquisa que desenvolvemos atualmente diz respeito a analisar os motivos que levaram Jerônimo a retomar a Crônica eusebiana e transformá-la em uma obra com características peculiares. Diante do quadro teórico no qual a religião cristã estava mais consolidada na sociedade romana, em comparação a meio século antes, por que o ‘pai latino’ viu como necessidade enfatizar a antiguidade do cristianismo e também vinculá-lo à política imperial?

Mais particularmente, por que o autor da Crônica reforçou as ações cristãs da dinastia valentiniana, ao terminar o relato da obra com ela? Acreditamos que, para esta última indagação, o caminho mais plausível seja que Jerônimo pretendia legitimar o poder dos valentinianos em meio às tensões e instabilidades político-institucionais e religiosas em que estavam. Contudo, por que ele escolheu essa dinastia para ser legitimada? Essas são as questões centrais que têm nos guiado na pesquisa em andamento.

### **Considerações finais**

Entendemos a relevância de Jerônimo inserido no período que viveu: época de instabilidade política e de tentativas contínuas de fortalecimento do poder, anos herdeiros do Concílio de Niceia e intensos nas disputas religiosas dentro do próprio cristianismo. Além dessas razões, escolhemos trabalhar com o erudito por ele continuar e transformar a Crônica eusebiana, tornando-a uma obra inédita. Pensamos que a Crônica de Eusébio reflete certos elementos contextuais dos anos constantinianos, assim como estendemos tal compreensão para a Crônica jeronimiana em relação a seus governantes contemporâneos, os valentinianos.

Interessamo-nos em estudar especificamente a dinastia valentiniana (claro que não em sua plenitude e pormenores) devido à impressão que temos de que ela não aparece na historiografia com a mesma saliência que a dinastia anterior, a constantiniana, e a posterior, teodosiana. Pensamos que observá-la poderá nos ajudar a trazer à luz questões que contribuam para a ruptura de generalizações a respeito da tardo-antiguidade.

Temos consciência de que não é possível acessar o panorama detalhado desse

período, no entanto a visão de determinado autor - e mais do que isso, uma testemunha da época, um indivíduo que viveu e sentiu os acontecimentos, é altamente preciosa ao nosso desejo de nos aproximarmos, mesmo que separados por quase dois milênios, de alguns eventos e ideias da segunda metade do século IV romano. Estudar essa obra nos ajudará a entender a importância dos governantes valentinianos no contexto de crescimento do cristianismo, bem como a vinculação da religião cristã à política imperial.

Todas essas questões estão no bojo da Antiguidade Tardia, época em que nada era cristalizado e os mais diversos aspectos da vida estavam em contínua movimentação. Estreitando para as ambiências política e religiosa, ratificamos o caráter renovador do período tratado. Acompanhando as mudanças contextuais, Jerônimo emitiu a sua interpretação nas obras que produziu, e a sua maneira de olhar o mundo estava de acordo com os parâmetros do cristianismo. Contudo, não podemos dizer que todos os pensadores cristãos dos séculos IV e V tinham as mesmas preocupações e pressupostos idênticos ao expressar suas ideias. Entender a atuação do erudito e a construção da sua obra revela-se um desafio instigante para nós.

## Referências

### Fontes

*Bíblia Sacra Vulgata* (2007). São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil.

Hieronymus. *Chronicun*. Disponível em  
[http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0347-0420\\_Hieronymus\\_Chronicun\\_MLT.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0347-0420_Hieronymus_Chronicun_MLT.pdf)

São Jerônimo (2013). *Apologia contra os livros de Rufino*. São Paulo: Paulus.

### Bibliografia

Altaner, B.; Stuiber, A. (1988). *Patrologia: vida, obras e doutrina dos Padres da Igreja*. São Paulo: Paulinas.

Blázquez Martínez, J. M. (1997). El cristianismo, religión oficial. *Historia 16*, año XXI, 56-65.

Blázquez Martínez, J. M. (1995). La política imperial sobre los cristianos. De la Tetrarquía a Teodosio. In: Fernández Ardanaz, S.; López Monteagudo, G.; Lozano, A.; Piñero, A. *Cristianismo primitivo y religiones mistericas*. Madrid: Cátedra.

- Bobbio, N.; Matteucci, N.; Pasquino, G. (2010). *Dicionário de Política*. Vol. 2, Brasília, Ed. UnB.
- Bravo, G. (1998). *Historia del mundo antiguo, Una introducción crítica*. Madrid: Alianza Editorial.
- Burckhardt, J. (1983). *The age of Constantine the great*. Los Angeles, California: California Press.
- Daniélou, J.; Marrou, H. (1973). *Nova História da Igreja*. Vol. I. Petrópolis: Vozes.
- Frazão, A. C. (1993). O nascimento da Historiografia cristã no IV século. *Calíope*. Presença Clássica, Rio de Janeiro, n. 9.
- Frighetto, R. (2012). *A Antiguidade Tardia – Roma e as Monarquias Romano-Bárbaras numa época de transformações, Séculos II-VIII*. Curitiba: Juruá.
- Frighetto, R. (2007). Algunas consideraciones sobre las construcciones teóricas de la centralización del poder político en la Antigüedad Tardia: cristianismo, tradición y poder imperial, In: *História: Entre el pesimismo y la esperanza*. Viña del Mar: Altazor.
- Frighetto, R. (2009). *A longa Antiguidade Tardia: problemas e possibilidades de um conceito historiográfico*, In: *Programa de Estudos Medievais. (Atas da VII Semana de Estudos Medievais)*. Brasília: UNB.
- Frighetto, R. (2015). Símbolos e rituais: os mecanismos do poder político no reino hispano-visigodo de Toledo (séculos VI-VII). Porto Alegre: *Revista Anos 90*, v.22, n.42, p.239-272.
- Galán Sanchez, P. J. (1994). *El género historiográfico de la chronica – las crónicas hispanas de época visigoda*. Cáceres: Universidad de Extremadura.
- Gibbon, E. (2005). *Declínio e Queda do Império Romano*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Gonzalez, J. L. (1985). *A era dos gigantes. Uma história ilustrada do cristianismo*. Vol. 2. Trad. de Hans Udo Fuchs. São Paulo: Vida Nova.
- Hamman, A. (1985). *Os padres da Igreja*. São Paulo: Paulinas.
- Haykin, M. A. G. (2012). *Redescobrimos os pais da igreja, quem eles eram e como moldaram a igreja*. Tradução de Francisco W. Ferreira. SP: Ed. Fiel.

- Ibáñez, J. M. N. (2010). *Cristianismo y profecias de Apolo*. Madrid: Trotta.
- Marrou, H. I. (1979). *Decadência romana, ou Antiguidade Tardia?* Lisboa: Aster.
- Martin, M. S. G. (1993). A Linguagem Legitimando O Poder: O Imperador Teodosio. In: *VIII Reunião anual da SBEC*. Niterói - RJ.
- Martin, M. S. G. (1993) Oriente e Ocidente Na Antiguidade Tardia. In: *XIV Semana de Estudos Clássicos*. Rio de Janeiro - RJ.
- Martin, M. S. G. (1991). Paganismo e Cristianismo Na Antiguidade Tardia. In: *XII Semana de Estudos Clássicos*. Rio de Janeiro.
- Martin, M. S. G. (1990). O Nascimento da Historiografia Cristã No IV Seculo. In: *VI Colóquio de História da Ciência*. Campinas - SP.
- Martin, M. S. G. (1990). Providencialismo e Universalismo Nos Historiadores Cristãos do IV Século. In: *XI Simpósio Nacional de Estudos Clássicos*. Rosario - Argentina.
- Martin, M. S. G. (1990). Antiguidade Tardia e Cristianismo. In: *VI Reunião da SBEC/IV Simpósio de História Antiga e Medieval*. Belo Horizonte - MG.
- McGrath, A. E. (2007). *Teologia Histórica. Uma introdução à História do Pensamento Cristão*. São Paulo: Cultura Cristã.
- Mendes, N. M. (2006). O sistema político do Principado, In: *Repensando o Império Romano - Perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Vitória: Edufes.
- Momigliano, A. (2004). As origens da historiografia eclesiástica, In: *As raízes clássicas da historiografia moderna*. Bauru: Edusc.
- Mommsen, T. (2003). *História de Roma*. 4 vols. Madrid: Turner.
- Orlandis, J. (1985). *Historia breve del cristianismo*. Madrid: Rialp.
- Pereira, M. H. d. R. (1967). Ideias morais e políticas dos romanos, In: *Estudos de História da cultura clássica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Pohlmann, Janira Feliciano (2016). *Uma identidade cristã-nicena: Graciano e Valentiniano II sob a pena de Ambrósio, Bispo de Milão (374-397 D.C.)*. 2016. 243f. (Doutorado em História). Curitiba, UFPR.
- Quasten, J. (1961). *Patrologia, Hasta el concilio de Nicea*. Madrid: Biblioteca de Autores

Cristianos.

Resano, E. M. (2014). La divindad y el culto imperiales en la legislación romana desde el período constantiniano hasta época teodosiana - 312-455. In: *Arys*: n.12.

Ribeiro Jr., J. (1989). *Pequena história das heresias*. São Paulo: Papirus.

Rostovtzeff, M. (1977). *História de Roma*. Rio de Janeiro: Zahar.

Rouche, M. (1980). *Os Impérios Universais – Séculos II a IV*. Lisboa: Dom Quixote.

Sánchez Salor, E. (2006). *Historiografía latino-cristiana: princípios, contenido, forma*. Roma: L'erma di Bretschneider.

Silva, G. V. d. (2006). A relação Estado/Igreja no Império Romano (séculos III e IV). In: *Repensando o Império Romano - Perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Vitória: Edufes.

Silva, G. V. d.; Mendes, N. M. (2006). Diocleciano e Constantino: a construção do *DOMINATO*. In: *Repensando o Império Romano – Perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Vitória: Edufes.

Silva, G. V. d. (2001). O fim do mundo antigo: uma discussão historiográfica. *Revista Mirabilia*.

Verdete, C. (2009). *História da Igreja Católica. Das origens até ao Cisma do Oriente-1054*. Vol. I. Lisboa: Paulus.

Véronique, S. (org.) (2011). *Os historiadores*. Tradução Christiane Gradwohl Colas. São Paulo: Editora Unesp.

Veyne, P. (2009). *Quando o nosso mundo se tornou cristão*. Texto & Grafia: Lisboa.

Winkelman, F. (2003). Historiography in the Age of Constantine, In: *Greek and Roman historiography in Late Antiquity*, G. Marasco (ed.). Boston: Brill.

**Recebido:** 31 de outubro de 2017

**Aprovado:** 16 de fevereiro de 2018