UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas
Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas

A correspondência entre São Jerônimo e Santo Agostinho:

Tradução e estudo
(Edição bilíngue)

Versão corrigida

Autor: Felipe de Medeiros Guarnieri
Orientador: Prof. Dr. Sidney Calheiros de Lima

Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Letras Clássicas.

SÃO PAULO

2016

Para
D. Paulo Evaristo Arns
eruditissimus καθηγητής

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradeço sobretudo a Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), que financiou essa pesquisa, e que foi muito paciente nas prorrogações solicitadas para terminarmos a dissertação. Sem o auxílio financeiro da agência, providenciado através de uma bolsa de mestrado, esse projeto não teria dado frutos;

Agradeço também toda equipe do Programa de Pós-Graduação (PPG) do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas (DLCV), que me acolheu durante todo o período da pesquisa;

O meu orientador, o professor Dr. Sidney Calheiros de Lima, do DLCV da USP, *exemplum maius*, sempre respeitoso ao meu papel como pesquisador, dando-me total liberdade para trilhar meus caminhos intelectuais próprios, agradeço tanto pelos conselhos e pela paciência nas tantas revisões e correções desta dissertação, quanto pelas discussões acerca do trabalho;

Os professores Drs. Elaine Cristina Sartorelli, Marcos Martinho dos Santos, ambos do DLCV da USP, e o Prof. Dr. Luciano César Garcia Pinto, do DL da Unifesp, agradeço por terem gentilmente aceito participar das bancas de qualificação e defesa, trazendo contribuições inestimáveis sobre o texto. Sem as críticas, os apontamentos e os comentários oferecidos por eles, esta dissertação não teria atingido os mesmos resultados;

Ao professor Dr. Alexandre Hasegawa, *humanissimus magister*, do DLCV da USP, agradeço tanto a possibilidade de participar nos grupos de estudo das *Odes* de Horácio, que contribuíram para que eu aperfeiçoasse minha leitura do idioma latino, quanto a prontidão em acompanhar a minha pesquisa;

Os professores Drs. João Angelo Oliva Neto, Paulo Martins, Martin Dinter, Adriano Scatolin, todos do DLCV da USP, e o professor Lorenzo Mami, do DF da USP, que ministraram os cursos que realizei durante o PPG, agradeço pelas aulas, através das quais pude tomar passos mais seguros no estudo do texto que aqui se apresenta;

O padre Guabiraba, de Araçatuba, agradeço por ter se prontificado *omnium officiorum caritate* a ler e a julgar minha tradução;

Agradeço de coração aberto a minha família: minha mãe Malu, meus tios Sylvia e Sérgio, minha prima Fernanda: foram eles que me deram as oportunidades e o apoio para persistir nesse trabalho até o fim;

Grace Jamelli, mulher admirável e adorada, por me ensinar a ser livre, por ter aparecido na minha vida como um *coup de foudre*, assim se tornando a melhor e mais importante parte da mesma: *qui amant ipsi sibi somnia fingunt*;

Os meus amigos, *scelerum capita*, agradeço pelo companheirismo nos momentos de euforia e de desespero: Arthur Hussne, Bárbara Costa, Bruno Federowski, Caio Grossi, Carlos Liguori, Cecília Urgatemendía, Daniel Akrabian, Fernando Schirr, Filipe Chamy, Guilherme Bakunin, Gustavo Borghi, João Lyra, Kenji Matsuzaka, Leandro Barbas, Newton Thisted, Paulo Scheuer, Tadeu Andrade, Vitor Margato;

Enfim, a todos que estiveram ao meu lado, empresto as breves palavras de Jerônimo de Estridão: *incolumes vos, et memores mei, Domini nostri Iesu Christi tueatur clementia, fratres vere sancti*.

RESUMO

Esta dissertação compreende a tradução, descrição, análise e anotação crítica das cartas que compõem a correspondência, produzida de ca. 394/395 a 419, entre Aurélio Agostinho (Tagaste, atual Souk Ahras, 354 - Hipona, atual Annaba, 430/431), presbítero e posteriormente bispo em Hipona, e Eusébio Jerônimo (Estridão, atual Liubliana, 331 - Belém, 419/420), monge então residente em Belém. Esta dissertação também compreende um estudo introdutório dessa correspondência, dividido em duas partes: uma interpretação de elementos nas cartas à luz do gênero epistolar helenístico, sua teoria e prática, conforme estas foram descritas tanto por outros escritores gregos e latinos, antigos e cristãos, quanto por críticos modernos; em seguida, uma contextualização histórica do texto, por sua vez fundamentada nos estudos da correspondência e na historiografia moderna, com enfoque na biografia de nossos autores, os quais viveram em uma época marcada por questões caras ao desenvolvimento da patrística latina como a discussão acerca da interpretação e tradução das Sagradas Escrituras, o combate às heresias, e, mais importante, o papel político e social da Igreja Católica na busca por uma doutrina cristã unívoca e ortodoxa durante a Antiguidade Tardia.

Palavras-chave: Epistolografia Antiga; Retórica; Antiguidade Tardia; Patrística; Jerônimo de Estridão; Agostinho de Hipona.

ABSTRACT

This dissertation comprehends the translation, analysis, and critical annotation of the letters that compose the correspondence of Aurelius Augustine (Thagast, modern day Souk Ahras, 354 - Hippo Regius, modern day Annaba, 430/431), presbyter and then bishop of Hippo, with Eusebius Jerome (Stridon, modern day Ljubliana, 331 - Bethlehem, 419/420), a monk then living in Bethlehem, and which were changed between the years of ca. 394/395 and 419. This dissertation also comprehends an introductory study, in two parts, of the correspondence: first, an interpretation of elements from it in light of the Hellenistic epistolary genre, according to its theory and practice, as described both by Greek and Roman, ancient and christian writers, and by contemporary scholars; afterwards, a historical analysis of the text, supported by studies of the correspondence and modern historiographic scholarship, with emphasis on biographies of our authors, who lived in an age marked by important causes to the development of Latin Patristics, such as the correct interpretation and translation of the Holy Scripture, the battle against heresies, and most importantly the political and social role played by the Church, in the search for a unified, catholic and orthodox christian doctrine during Late Antiquity.

Key-words: Ancient Epistolography; Rhetoric; Late Antiquity; Patristics; Jerome of Stridon; Augustine of Hippo.

ÍNDICE

Nota liminar. Critérios, Métodos e Sumário	5
Abreviações	14

INTRODUÇÃO

I. Jerônimo e Agostinho, escritores de cartas

I. A. Aspectos preliminares	
I. A. 1. O <i>officium epistulare</i>	21
I. A. 2. O estudo antigo de epistolografia	22
I. A. 3. O estudo moderno de epistolografia	23
I. B. Estrutura	
I. B. 1. Definindo a carta	26
I. B. 2. Método e materialidade	27
I. B. 3. Partes	28
I. B. 4. Tópicos	32
I. B. 5. Tamanho	33
I. B. 6. Assuntos	34
I. B. 7. Alguns elementos estruturais das cartas cristãs	35
I. C. Estilo	
I. C. 1. O <i>sermo</i>	37
I. C. 2. Princípios da <i>elocutio epistularis</i>	38
I. C. 3. O <i>genus medium dicendi</i>	40
I. C. 4. Cartas de amizade e cartas de ofício	41
I. C. 5. A <i>elocutio epistularis</i> na correspondência entre Jerônimo e Agostinho	43
I. C. 6. Alguns elementos estilísticos das cartas cristãs	48
I. D. Funções	
I. D. 1. As situações da epistolografia	49
I. D. 2. Epistolografia e retórica	50
I. D. 3. Algumas funções das cartas cristãs	52

I. E. Contextos	
I. E. 1. <i>A religio amicitiae</i>	55
I. E. 2. <i>A caritas</i> cristã	57
I. E. 3. <i>Caritas maior</i>	60
I. E. 4. O problema do ἡθος cristão	63
I. E. 5. O <i>sermo humilis</i> cristão	65
I. E. 6. Uma <i>disputatio</i> na correspondência entre Jerônimo e Agostinho	67
I. F. Conclusão	68

II. Jerônimo e Agostinho, correspondentes

II. A. Antes da correspondência	
II. A. 1. Apresentação	107
II. A. 2. Agostinho antes da correspondência	108
II. A. 3. Jerônimo antes da correspondência	117
II. B. Primeiro período da correspondência, ca. 394/395-405	
II. B. 1. Alípio, o <i>alter ego</i>	123
II. B. 2. O incidente em Antióquia	125
II. B. 3. O problema da mentira contra os maniqueus	129
II. B. 4. O problema da Lei contra os donatistas	130
II. B. 5. A controvérsia origenista	135
II. B. 6. Uma “espada lambuzada de mel”	138
II. B. 7. Os “ferrões da indignação”	139
II. B. 8. A questão da <i>auctoritas</i> e o <i>exemplum</i> dos apóstolos	141
II. B. 9. <i>Veritas</i> e <i>auctoritas</i> na tradução das Escrituras	148
II. B. 10. Uma interrupção abrupta	152
II. C. Ínterim, 405-412/415	
II. C. 1. A condenação dos donatistas	153
II. C. 2. A investida dos bárbaros	155
II. D. Segundo período da correspondência, 412/415-419	
II. D. 1. A origem da alma do homem e a conclusão do apóstolo Tiago	156
II. D. 2. A polêmica pelagiana	159
II. D. 3. Agostinho e Jerônimo contra Pelágio	164
II. D. 4. Uma interrupção premeditada	168
II. E. Problemas de correio	169

II. F. Conclusão	172
------------------------	-----

EPISTVLAE MVTVAE / CARTAS

PRIMEIRO PERÍODO [394/395-405]

I.	Aug. Ep. 28	209	[394/395]
II. - III.	Cartas perdidas Aug. <i>subscripta salutatio</i> e Hier. Ep. B	223	[ca. 397]
IV.	Aug. Ep. 40	224	[ca. 397]
V.	Aug. Ep. 67	238	[402]
VI.	Hier. Ep. 102	242	[402]
VII.	Hier. Ep. 103	250	[402-404]
VIII.	Aug. Ep. 71	254	[402]
IX.	Carta perdida Aug. Ep. C	264	[402-403]
X.	Hier. Ep. 105	265	[403]
XI.	Aug. Ep. 73	275	[403/404]
XII.	Aug. Ep. 74 <a Presídio>	294	[403/404]
XIII.	Hier. Ep. 112	398	[404]
XIV.	Hier. Ep. 115	344	[404]
XV.	Aug. Ep. 82	348	[405]

SEGUNDO PERÍODO [412/415-419]

XVI.	Hier. Ep. 126 <a Marcelino e Anapsíquias>	399	[412]
XVII.	Aug. Ep. 166 sobre a origem da alma do homem.....	409	[415]
XVIII.	Aug. Ep. 167 sobre a conclusão do apóstolo Tiago	452	[415]
XIX.	Hier. Ep. 134	480	[416]
XX.	Aug. Ep. 180 <a Oceano>	485	[416]
XXI - XXIV.	Cartas perdidas Hier. Ep. D, Aug. Ep. E, Hier. Ep. F e Hier. Ep. G	494	[416]
XXV.	Aug. Ep. 19*	495	[416]
XXVI.	Hier. Ep. 141	503	[418]
XXVII.	Hier. Ep. 142	507	[418]
XXVIII. - XXIX.	Cartas perdidas Hier. <i>scripta</i> e Aug. Ep. I	510	[418]
XXX.	Hier. Ep. 143	512	[419]
XXXI.	Aug. Ep. 202A <a Optato>	517	[419]
*	Aug. <i>Retract.</i> 2,45	540	[427-431]

Concordata Epistularum	547
Bibliografia	549
Posfácio. Conflitos de gerações	571

NOTA LIMINAR

Critérios, Métodos e Sumário

Esse trabalho é fruto de uma pesquisa de mestrado que durou em torno de três anos, com financiamento da FAPESP, e cujo objetivo foi traduzir, do latim para o português, as cartas trocadas entre Jerônimo de Estridão (331 - 419/420) e Agostinho de Hipona (354 - 430), escritas entre os anos de 394/395 a 405 e de 412/415 a 419. Nossa versão é bilíngue e inédita em nosso idioma, se baseia nos oito volumes da *Correspondance* de São Jerônimo editados e traduzidos para o francês pelo professor e padre Jérôme Labourt (1874 - 1957), publicados entre os anos de 1949 e 1963 na coleção Budé, pela editora parisiense Les Belles Lettres; as únicas exceções são as cartas Aug. *Ep.* 180 e Aug. *Ep.* 19*. Esta última descoberta apenas em 1975 por Johannes Divjak, entre outras 28 cartas inéditas, cujos textos foram publicados pela primeira vez no volume 88 do *corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* (CSEL) seis anos depois.

O texto de Labourt foi, por sua vez, baseado na última edição crítica da epistolografia de Jerônimo, a de Isidore Hilberg, publicada nos anos de 1910, 1912 e 1918 nos volumes 54, 55 e 56 do CSEL (triade completada por um índice em 1998, preparado por Margit Kamptner). Ainda que tomemos como referência edições da epistolografia jeronimiana, é preciso citar aquelas das cartas de Agostinho: a princípio, o trabalho de Alois Goldbacher, o responsável pela edição crítica da epistolografia agostiniana nos volumes 34,1, 34,2, 44, 67 e 68 do CSEL, publicados nos anos de 1895, 1904, 1911 e 1923 respectivamente; e a revisão que dela faz atualmente Klaus Detlef Daur, em publicação na série latina do *corpus christianorum, series latina* (CCL). Até então, três volumes de Daur foram publicados nos anos de 2004, 2005 e 2009, que perfazem as cartas de número 1-139 do bispo de Hipona. Importante também salientar que as cartas trocadas entre os escritores foram reunidas em uma edição impressa em 1931 por Joachim Schmid no volume 22 do *Florilegium Patristicum*.

Outrossim, tivemos em mãos sempre duas edições modernas da correspondência para nos orientar durante o trabalho: a do professor Alfons Fürst, da Westfälische-Wilhelms Universität Münster, intitulada *Epistulae mutuae/Briefwechsel*, com tradução para o alemão, publicada em 2002 em dois tomos como volume 41 das Fontes Christiani, pela editora alemã Brepols, e cujo texto por sua vez é baseado nos volumes de Alois Goldbacher; e a edição da professora Carole Fry, da Université de Genève, intitulada *Lettres croisées entre Jérôme et Augustin*, com tradução para o francês, publicada em 2010 pela Les Belles Lettres em conjunto com as Éditions J.-P. Migne, e cujo

texto é igualmente baseado nos volumes de Labourt (é no texto publicado na edição dela, porém, que baseamos nossa tradução das cartas Aug. *Ep.* 180 e *Ep.* 19* e de *Retract.* 2,45 de Agostinho no apêndice). Além disso, recorreremos, sempre que necessário, aos textos dos volumes XXII (epistolografia jeronimiana, total de 154 cartas) e XXXIII (epistolografia agostiniana, total de 268 cartas) da Patrologia Latina publicados por Jacques-Paul Migne em 1864, que, no caso das cartas de Jerônimo, é baseado no texto de Domenico Vallarsi, preparado entre 1766 e 1772; e, no das cartas de Agostinho, baseado no texto dos monges beneditinos de Saint Maur, preparado em 1768.

A correspondência mútua de Agostinho e Jerônimo perfaz supostamente trinta e uma cartas; usamos este advérbio pois, neste caso, não podemos saber ao certo quantas cartas de fato compõem esse *corpus*; o texto que temos nos chegou incompleto. Nove dessas cartas são de Agostinho para Jerônimo (Aug. *Ep.* 28; 40; 67; 71; 73; 82; 166; 167; 19*), nove de Jerônimo para Agostinho (Hier. *Ep.* 102; 103; 105; 112; 115; 134; 141; 142; 143), nove estão perdidas (Aug. *subscripta salutatio*; *Ep.* C; E; I e Hier. *Ep.* B; D; F; G; *scripta*), e quatro são para outros correspondentes (Aug. *Ep.* 74 *ad Praesidium*; Hier. *Ep.* 126 *ad Marcelinum*; Aug. *Ep.* 180 *ad Oceanum*; Aug. *Ep.* 202A *ad Optatum*). Os autores teriam trocado, portanto, vinte e sete cartas entre si (treze de Agostinho, contra catorze de Jerônimo), das quais uma terça parte foi perdida.

O conjunto das cartas que traduzimos pode ser disposto em dois períodos distintos, os quais se confundem com contextos e discussões bem demarcados: quinze cartas, doze supérstites e três perdidas, escritas entre ca. 394/395 a 405 (Aug. *Ep.* 28; 40; 67; 71; 73; 74; 82 e Hier. *Ep.* 102; 103; 105; 112; 115, mais cartas perdidas Aug. *subscripta salutatio*, Hier. *Ep.* B e Aug. *Ep.* C), e também compostas nos contextos da polêmica donatista (no caso de Agostinho) e origenista (no caso de Jerônimo); e dezesseis cartas, dez supérstites e seis perdidas, escritas entre 412 e 419 (Aug. *Ep.* 166; 167; 180; 19*; 202A e Hier. *Ep.* 126; 134; 141; 142; 143, mais perdidas Hier. *Ep.* D; F; G; *scripta* e Aug. *Ep.* E; I), todas as quais se dão no contexto da polêmica pelagiana.

Por fim, as mensagens supérstites trocadas entre os autores estão em sua maioria encerradas nos volumes III, V, VII e VIII da *Correspondance* de Labourt, com duas exceções, conforme mencionamos acima: a carta Aug. *Ep.* 180 *ad Oceanum* e a carta Aug. *Ep.* 19* *ad Hieronymum*, ambas as quais não encontram textos correlatos sequer na epistolografia jeronimiana, mas que aparecem em todas as edições mais recentes da correspondência (embora a carta Aug. *Ep.* 202A não esteja presente nestas edições, optamos por traduzi-la, uma vez que ela se encontra na edição de Labourt, e visto que também há texto correlato para ela na epistolografia jeronimiana, a saber, Hier. *Ep.* 144). Há outras cartas nas quais Agostinho menciona suas cartas com Jerônimo, quais Aug. *Ep.* 169 a Evódio e Aug. *Ep.* 190 a Optato, mas nenhuma delas encontra texto correlato no *ordo*

epistularum jerominiano. Não encontramos em nenhuma das edições modernas uma resposta para esta situação, nem o motivo de Aug. *Ep.* 202A não estar mais incluída nas edições recentes da correspondência entre os autores, ou sequer a razão desta ser a única dentre essas três cartas — Aug. *Ep.* 169; 180; 190 — que segue entre as cartas de Jerônimo.

*

Nossa dissertação se estrutura em duas partes: um estudo introdutório, que está dividido em dois capítulos, seguido da tradução anotada das cartas, esta acompanhada dos textos originais.

De início, o estudo introdutório da correspondência foi feito em vista de situar o leitor e apresentar-lhe alguns pressupostos e preliminares de leitura. Esta parte introdutória se concentrou em analisar, de maneira geral, as cartas trocadas entre Jerônimo e Agostinho na chave do gênero epistolar helenístico e da historiografia.

No primeiro capítulo, intitulado “Jerônimo e Agostinho, escritores de cartas”, analisamos alguns aspectos e vínculos que as cartas trocadas entre os autores guardam com a teoria e a prática da epistolografia na Antiguidade, apoiados em alguns autores que estudaram a correspondência entre Jerônimo e Agostinho, assim como naqueles que refletiram sobre o gênero epistolar, neste caso tanto as fontes antigas — os tratadistas helenísticos, os rétores, os próprios escritores de cartas — quanto os pesquisadores modernos; buscamos enfatizar os distintos elementos genéricos presentes nas cartas, os quais se devem uns à tradição da epistolografia helenística e outros à tradição da epistolografia cristã, em especial aquela que está se desenvolvendo então no contexto da cristandade latina.

No segundo capítulo, intitulado “Jerônimo e Agostinho, correspondentes”, apresentamos um histórico da correspondência mútua entre os autores, enfatizando os temas lá discutidos, os quais explicamos e contextualizamos com o apoio de biografias dos autores; de historiadores que estudaram o período em que esses viveram, a saber, a passagem do século IV ao V da era cristã, a qual se encerra no recorte temporal que se convencionou chamar na academia de *Spätantike*, *Late Antiquity* ou Antiguidade Tardia*; e de outros estudiosos da correspondência.

Depois do estudo introdutório, apresentamos nossas traduções anotadas, parte principal de nosso trabalho: as “*Epistulae Mutuae* (Cartas)”, as quais são precedidas cada uma por uma introdução individual e também por sua versão original em latim. São trinta e dois textos no total, abarcando as vinte e duas epístolas supérstites e menções às nove perdidas, por vezes conjuntas. Como apêndice, apresentamos um excerto das *Revisões* de Agostinho onde são mencionadas Aug.

Ep. 166-167 a Jerônimo. Aqui, a situação das notas merece breve comentário: não apenas referenciais, mas também elucidativas e, por vezes, discursivas; nelas, parte da análise das cartas já está contida. Recorremos a esta estratégia por concluir que seria adequado, ainda que se constituísse em um risco, construir uma espécie de *metatexto* para trabalhar um gênero que é essencialmente metalinguístico e autoreferencial.

Apresentamos, após as traduções, uma *Concordata Epistularum*, na qual elaboramos um censo com todas as edições da correspondência que utilizamos, desde a Patrologia Latina.

Após, seguem-se as referências bibliográficas utilizadas na pesquisa, tanto de autores antigos quanto de modernos.

Por fim, anexamos um posfácio, intitulado “Conflitos de gerações”, escrito exclusivamente para a versão corrigida da dissertação.

*

A fortuna crítica sobre a correspondência entre Jerônimo e Agostinho é extensa, remontando ainda à Antiguidade, e uma leitura compreensiva dela é tarefa inexequível. Com efeito, poder-se-ia redigir uma tese sobre o assunto. Sobre as cartas trocadas entre nossos autores escreveu já Paulo Orósio, logo após a morte do bispo de Hipona, e há um rol considerável de leitores famosos dessa correspondência, entre os quais Tomás de Aquino, Petrarca, Martinho Lutero e Erasmo de Roterdã. Esta fortuna, entretanto, foi, até tempos recentes, domínio de teólogos, que se concentraram em leituras conteudísticas das cartas e pouco disseram sobre seus aspectos formais e estruturais. Disso não escaparam os patronos modernos dos estudos sobre nossa correspondência, a saber, M. Molkenbuhr (1796), S. C. W. Bindsbøll (1825), J. A. Möhler (1839), e F. Overbeck (1877). Ralph Hennings (1994), cuja impositiva discussão, *Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus und ihr Streit um den Kanon des Alten Testaments und die Auslegung von Gal. 2, 11-14* (Londres: Brill, 1994), que é inteiramente dedicada às discussões de um único período da correspondência, representa o zênite desta tradição.

Os pesquisadores que procuraram analisar as cartas dos autores à luz do gênero epistolar são mais recentes: foi Donatien De Bruyne, em seu artigo pioneiro “La correspondance échangée entre Augustin et Jérôme”, publicado em 1932 na revista *Zeitschrift für neutestamentlich Wissenschaft*, quem praticamente inaugurou essa vertente. A mesma leitura foi posteriormente empreendida, com grande ênfase e riqueza de detalhes, por Alfons Fûrst (1999) em sua tese de livre docência (*Habilitationsschrift*), intitulada *Augustins Briefwechsel mit Hieronymus* (Münster: JAC, 1999), de

longe a obra mais completa já escrita sobre nosso objeto de estudo: ela nos serviu de fundamento para boa parte de nossas conclusões (curiosamente, Fürst não dá grande atenção a essa vertente em sua tradução de 2002, voltando a demorar-se em intrincadas querelas teológicas). Após Fürst, Carole Fry também se aprofundou nos aspectos epistolográficos da correspondência em sua edição das *Lettres croisées* (2010), e somos imensamente gratos, em especial às notas da professora, por chamar nossa atenção para os aspectos linguísticos do texto com que trabalhamos. Mais recentemente, Jennifer Ebbeler — em artigos de 2007 e 2009, e em sua magnífica obra *Disciplining Christians* (Oxford: Oxford University Press, 2012) — envereda pelo mesmo caminho, sendo de longe a mais importante pesquisadora contemporânea da correspondência de Agostinho no que diz respeito às funções e aos contextos das cartas deste autor, em especial ao problema da *amicissima reprehensio* que discutimos ao longo da introdução.

Dado este cenário, tivemos de recorrer a outros pesquisadores para nosso estudo de gênero, entre os quais citamos: Stanley K. Stowers, autor de *Letter writing in Greco-Roman Antiquity* (Philadelphia: The Westminster Press, 1986) e Patricia A. Rosenmeyer, que escreveu *Ancient Epistolary Fictions* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), ambos os quais nos fizeram enxergar os liames da construção e função social das cartas na Antiguidade; Abraham J. Malherbe em *Ancient Epistolary Theorists* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 1988), por oferecer uma antologia inestimável dos tratadistas helenísticos que discutiram a epistolografia; e, finalmente, Michael Trapp em *Greek and Latin letters* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), por elucidar os diversos aspectos formais e tópicos das cartas, trazendo bibliografia adicional. A própria Ebbeler está ancorada nesses autores.

O estudo histórico, por sua vez, coloca um problema: a fortuna crítica, inclusas as obras de Fürst (1999; 2002) e Fry (2010), colocou um grande peso neste aspecto no que concerne às cartas finais trocadas entre os autores, as quais estão intimamente ligadas à polêmica pelagiana. Não houve, infelizmente, o mesmo cuidado no tocante às cartas iniciais; em relação ao seu contexto, apenas Cole-Turner (1980), até onde pudemos conferir, procurou relacioná-las às polêmicas donatista e maniqueia. Ainda que seja um ponto de acordo que os contextos em que as cartas foram escritas sejam de grande importância para as discussões (e mesmo para questões relativas ao gênero) que nelas se encerram, carecemos de uma obra totalmente dedicada ao tema.

Isso não quer dizer que nossa correspondência não tenha recebido atenção dos historiadores: pelo contrário, ela sempre foi amplamente discutida em estudos sobre Antiguidade Tardia e cristianismo antigo. Dito isso, recorreremos, nessa parte do estudo, a esse tipo de pesquisa historiográfica. Nessa empresa, seguimos John Norman Davidson Kelly (1909 - 1997), cuja

biografia de Jerônimo, *Jerome: His life, writings, and controversies* (Londres: Duckworth, 1975), parece nos trazer o monge de Belém de volta à vida, com todas as suas ansiedades, angústias e imperfeições; e Peter Brown, pioneiro nos estudos sobre Antiguidade Tardia, cuja obra *The world of Late Antiquity* (Nova Iorque: W. W. Norton & Co., 1971;1989) persiste firme em sua interpretação, e cuja biografia de Agostinho, *Augustine of Hippo* (Berkeley: Un. of California Press, 2013) nada deve à *vita Augustini* de Paulo Orósio em nível de detalhes e talento narrativo. Utilizamos também as obras de Henry Chadwick, *The Early Christian Church* (Londres: Penguin, 1967) e J. N. D. Kelly em *Early Christian Doctrines* (Londres: continuum, 1977), para aspectos gerais do período, além de, em menor grau, livros de H.-I. Marrou (1938; 1955), Averil Cameron (1993a; 1993b), e Stefan Rebenich (2012). Ademais, acadêmicos contemporâneos como John James O'Donnell (1991) e Mark Vessey (2012) têm também buscado contextualizar a discussão de Jerônimo com Agostinho em temáticas mais amplas concernentes às obras e vida dos autores.

Os textos com os quais trabalhamos foram anteriormente analisados, no Brasil, pelo bispo Dom Paulo Evaristo Arns em obra a que devemos imensa estima e louvor, *A técnica do livro segundo São Jerônimo*, tese de doutorado defendida pelo autor na Sorbonne no ano de 1953, e enfim publicada em nosso país, em tradução para o português de Cleone Augusto Rodrigues, em 2007 pela editora Cosac Naify. O brilhante estudo de Arns abrange toda a obra de Jerônimo, tratando do suporte material em que seus livros foram escritos até a difusão e o arquivamento dos documentos, não deixando de discutir as cartas que o autor trocou com Agostinho. Vale dizer também que um dos temas específicos do primeiro período da correspondência, a saber, a discussão sobre a tradução das Escrituras para o latim, foi amplamente discutido pelo professor Luciano César Garcia Pinto em sua tese de doutorado, "*A escritura não é o nada: Comentários bíblicos de Jerônimo e Agostinho ao Gênesis e o efeito-texto*", defendida na Unicamp em 2013.

Explicitados alguns dos autores que nos conduziram em nossa pesquisa, devemos deixar claro que nosso objetivo foi elaborar um estudo introdutório da correspondência travada entre Jerônimo e Agostinho. Vale ressaltar que a extensão dos textos traduzidos, coadunada com o prazo exíguo de um mestrado, não nos deixou produzir uma análise exaustiva, a qual demandaria um trabalho à parte. Que o leitor judicioso tenha a benevolência de nos perdoar se todos os problemas tratados não foram completamente resolvidos: afinal, os próprios autores que estudamos raramente chegam a algum acordo em suas cartas.

Naturalmente, o leitor terá questionado qual a justificativa desse trabalho. Respondemos com as palavras que Plínio, o Jovem, dirigiu a seu amigo Fusco Salinator:

utile in primis, et multi praecepiunt, vel ex Graeco in Latinum vel ex Latino vertere in Graecum. quo genere exercitationis proprietas splendorque verborum, copia figurarum, vis explicandi, praeterea imitatione optimorum similia inveniendi facultas paratur; simul quae legentem fefellissent, transferentem fugere non possunt. intellegentia ex hoc et iudicium acquiritur.

“Em primeiro lugar é útil, e conselho de muitos, verter do grego para o latim, ou do latim para o grego. Com esse tipo de exercício, prepara-se a precisão e riqueza das palavras, a abundância de expressões, o vigor da exposição, e, além disso, por meio da imitação dos melhores modelos, uma aptidão para encontrar analogias; ao mesmo tempo, não pode escapar a um tradutor algo que tenha talvez passado despercebido de um leitor. Através desse dever, adquire-se tanto experiência como senso crítico”.

(cf. Plin. *Ep.* 7,9,1-2)

Acreditamos que nossa versão será útil sobretudo a outros estudiosos de epistolografia antiga e de literatura cristã. O caráter inédito de nossa tradução por si já nos parece justificativa suficientemente boa.

Quanto ao método de tradução que utilizamos, poderíamos, para expressá-lo, recorrer ao próprio Jerônimo de Estridão. Em uma carta endereçada a seu amigo Pamáquio, o Estridonense expõe o que, para ele, seria o *optimum genus interpretandi*, o “melhor gênero de tradução” — ou “interpretação”, pois o trabalho tradutório parece nunca prescindir do interpretativo para o autor. Jerônimo adota uma metodologia de rica fortuna: apoiado nos *maiores* da tradição latina, sobretudo em Cícero (cf. Cic. *Opt. gen. orat.* 13-14; *Fin.* 3,15), ele considera:

ego enim non solum fateor, sed libera voce profiteor me in interpretatione Graecorum absque Scripturis Sanctis, ubi et verborum ordo mysterium est, non verbum e verbo sed sensum exprimere de sensu. habeoque huius rei magistrum Tullium, qui Protagoram Platonis et Oeconomicum Xenofontis et Aeschini et Demosthenis duas contra se orationes pulcherrimas transtulit. [...] Terentius Menandrum, Plautus et Caecilius veteres comicos interpretati sunt: numquid haerent in verbis, ac non decorem magis et elegantiam in translatione conservant? quam vos veritatem interpretationis, hanc eruditi κακοζήλιαν nuncupant.

“Eu, por minha vez, não apenas confesso, mas declaro em alto e bom som que, ao traduzir os gregos — exceto nas Santas Escrituras, onde a ordem das palavras é também mistério —, eu não o faço exprimindo palavra por palavra, mas o sentido a partir do sentido. Nessa empresa tenho por mestre Túlio, que traduziu o *Protágoras* de Platão e o *Econômico* de Xenofonte, e dois belíssimos discursos de Ésquines e Demóstenes, um contra o outro. [...] Terêncio traduziu Menandro; Plauto e Cecílio, os velhos comediógrafos: será que eles se agarram às palavras, ou não seria, antes, a adequação e a elegância delas aquilo que eles conservam na tradução? O que vós chamais de verdade da tradução, os homens letrados chamam de *má imitação*”.

(cf. Hier. *Ep.* 57,5)

Do mesmo modo que o monge de Belém, procuramos *non verbum e verbo sed sensum exprimere de sensu*, “não exprimir palavra por palavra, mas o sentido a partir do sentido”, adaptando o texto latino para o português, atentando para a exatidão das palavras, deixando as possíveis ambiguidades e imperfeições do original, mas cientes das limitações e especificidades da nossa língua. Jerônimo e Agostinho foram grandes escritores de sua época e estilistas inequívocos do latim tardio; foi preciso dar conta, no texto, tanto do aspecto artístico quanto do acadêmico. No entanto, uma tradução interpretativa, acompanhada de aparato crítico, teve humildemente de prevalecer. Decidimos, no caso, preservar o “tu” e suas conjugações presentes no original, sempre para diferenciá-lo do “ele”, “vós”, e dos apelativos.

Tendo optado por uma versão sintática e morfologicamente a mais próxima possível do original, isto é, que estivesse ancorada na língua de saída, foi preciso, no entanto, empreender algumas modificações para tornar o texto coerente, fluido, compreensível e legível em bom português. Procuramos adaptar alguns provérbios de acordo com ditados populares de nossa língua. No que diz respeito ao registro vocabular, adaptamos também algumas passagens para deixá-las mais altas, como quando Jerônimo ou Agostinho citam autores clássicos (cujo latim, aos olhos deles, também era “vetusto”, como é o português de Camões para nós — aqui as traduções de Odorico Mendes vieram bem a calhar), ou para deixá-las mais popularescas, caso de quando os autores incorporam anedotas e servem-se, por vezes, até do baixo calão.

Traduzimos essa coletânea tendo em mente tanto o leitor erudito, estudioso de Patrística ou de epistolografia antiga, quanto o leigo, que porventura a lerá primeiramente por gosto; àquele, sua *curiositas* pode ser alimentada através do estudo e das notas, nas quais citamos e traduzimos a maioria das fontes mencionadas, além de trazer informações complementares que porventura fugiram do escopo do trabalho. O caráter algo variado do estudo se justifica pela gama vastíssima de assuntos abordados pelos autores em suas cartas mútuas, nas quais o leitor encontrará discussões de linguagem, teologia, filosofia, filologia, morfologia, sintaxe, estilística, crítica textual, edótica, codicologia, paleografia, metodologia de tradução, observações sobre a vida monástica, sobre o cenário político e cultural da época, sobre o próprio gênero epistolar... Ainda que nossa análise tenha se centrado em um estudo da correspondência a partir de sua relação com o gênero epistolar e com questões de história, foi necessário dar atenção para essas tantas outras temáticas, de maneira a elucidar essa imensa gama de assuntos discutidos pelos autores. Sendo assim, nosso objetivo, ao redigir o estudo das cartas e as notas, foi sempre elucidar a coletânea que é o centro de nossa pesquisa; procuramos nunca ultrapassar essa fronteira.

Por fim, mais um adendo sobre o texto traduzido. O leitor perceberá o excesso de travessões e parênteses, o português por vezes truncado, não só em cartas de Jerônimo, mas sobretudo nas de Agostinho. Adotamos esse tipo de pontuação e estilo para recriar os efeitos da sintaxe por vezes tortuosa dos autores, que no latim se dá pela abundância de subordinações, pela localização incomum das palavras, por pronomes mal referenciados (os quais suplementamos, nalgumas vezes, com chevrons), por construções estranhas de períodos, por interjeições e comentários à parentética que não raro invadem a narração. Não há como saber se tais problemas se devem à distração dos copistas desse *corpus epistularum* — a tradição manuscrita da correspondência não é homogênea, chegou-nos incompleta e ainda contém diversas cartas adicionadas em momentos diferentes† — ou a uma oralidade sempre à espreita em cartas que foram ditadas. Seja como for, trata-se de uma estratégia que privilegia a aproximação do texto epistolar com o *sermo*, uma modalidade de uso da palavra que pretende imitar uma conversa familiar (que, no caso dos nossos autores, está longe de ser simples, porém). Nosso *modus operandi* é inspirado, assim, nos próprios autores antigos que escreveram sobre a epistolografia, os quais diversas vezes definiram-na como uma das partes de uma conversação com uma pessoa ausente.

* O conceito de Antiguidade Tardia como hoje o compreendemos foi construído a partir de Peter Brown em *The world of Late Antiquity* (1971;1989), mas o termo foi cunhado, ainda no século XIX, por Jacob Burckhardt como “spätantike Zeit” em sua obra *Die Zeit Konstantins des Großen* (1853), sendo retomado por Alois Riegl nos dois volumes de *Die spättrömische Kunstindustrie* (1901-1902). Entendemos por Antiguidade Tardia o conjunto de processos históricos ao redor da bacia mediterrânea, no território que vai do Império Romano até o Persa, definidos dentro de um período de transição, do século III ao VIII d. C., entre o mundo antigo e o medieval. A Antiguidade Tardia caracteriza-se pela lenta dissolução do mundo mediterrâneo que oferecia raízes políticas e ideológicas ao mundo antigo; trata-se, assim, de um termo aparentado de “Late Empire” ou Império Tardio, noção estabelecida por Gibbon (1776-1789) e estudada por Jones (1962). Entra em cena um conjunto de mutações, redefinição de fronteiras e de valores, mudanças que consistem na abertura de uma nova sociedade e de novas identidades, cujo registro era ainda desconhecido, e em cuja dinâmica o cristianismo se desenvolve e se solidifica. Uma síntese histórica do conceito e do período em discussão está em Clark (2011).

† Excursos sobre a constituição da tradição manuscrita da correspondência estão em Hennings (1994) p. 63-106, 335-383. Fürst (1999) p. 235-247 faz uma síntese da história da recepção da correspondência; id. (2002) p. 87-93 resume a história impressa. Lietzmann (1958) e Divjak (1983) são boas fontes para a formação estrutural da correspondência de Agostinho; Conring (2001) para a de Jerônimo.

ABREVIACÕES

As abreviações de autores antigos seguem o padrão universal presente nos dicionários e serão explicitadas apenas na Bibliografia.

As abreviações de periódicos seguem o padrão da *Année Philologique*. Discriminamo-las:

AASF	<i>Annales Academiae Scientiarum Fennicae</i> . Helsinki.
ACR	<i>Australasian Catholic Record</i> . Sydney.
AEcR	<i>American Ecclesiastical Review</i> . Washington, DC.
AJP	<i>American Journal of Philology</i> . Baltimore.
ASEs	<i>Annali di Storia dell'Esegesi</i> . Bologna.
AuA	<i>Antike und Abendland Zeitschrift</i> . Berlin.
AugSt	<i>Augustinian Studies</i> . Villanova.
BeO	<i>Biblia e Oriente</i> . Milano.
BJRL	<i>Bulletin of the John Rylands Library</i> . Manchester.
BLE	<i>Bulletin de Littérature Ecclésiastique</i> . Toulouse.
BN	<i>Biblische Notizen</i> . Bamberg.
BNJ	<i>Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher</i> . Berlin.
CBQ	<i>Catholic Biblical Quarterly</i> . Washington, DC.
CCL	<i>Corpus Christianorum. Series Latina</i> . Turnholt.
CM	<i>Classica et Medievalia</i> . Copenhagen.
CrSt	<i>Cristianesimo nella Storia</i> . Bologna.
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i> . Vindobonae.
CUAPS	<i>Catholic University of American Patristic Studies</i> . Washington, DC.
DCG	<i>Didactica Classica Gandensia</i> . Bruxelles.
EH	<i>Entretiens Hardt. Vandœuvres</i> .
FaCh	<i>Fathers of the Church</i> . Washington, DC.
FC	<i>Fontes Christiani</i> . Freiburg.
GCS	<i>Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte</i> . Berlin.
HStCP	<i>Harvard Studies in Classical Philology</i> . Harvard.
HThR	<i>Harvard Theological Review</i> . Harvard.
JAC	<i>Jahrbuch für Antike und Christentum</i> . Münster.
JECS	<i>Journal for Early Christian Studies</i> . Baltimore.
JRS	<i>Journal of Roman Studies</i> . Cambridge.
JTS	<i>Journal of Theological Studies</i> . Cambridge.
KEK	<i>Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament</i> . Göttingen.
LC	<i>Letras Clássicas</i> . São Paulo.
LCL	<i>Loeb Classical Library</i> . London.
LEC	<i>Library of Early Christianity</i> . Philadelphia.
MAug	<i>Miscellanea Agostiniana</i> . Roma.
MMGH.AA	<i>Monumenta Germaniae Historica: Auctores Antiquissimi</i> . Hannover
MS	<i>Modern Schoolman</i> . Saint Louis.
NA	<i>Nuntius Aulæ</i> . Wynewood.
NTS	<i>New Testament Studies</i> . London.
PF	<i>Papyrologica Florentina</i> . Florentiae.
PG	<i>Patrologiae cursus completus. Series Graeca</i> , ed. J.-P. Minge. Parisiis.
PL	<i>Patrologiae cursus completus. Series Latina</i> , ed. J.-P. Minge. Parisiis.

<i>QJS</i>	<i>Quarterly Journal of Speech</i> . London.
<i>RAM</i>	<i>Revue d'Ascétique et de Mystique</i> . Toulouse.
<i>RBen</i>	<i>Revue Bénédictine de critique, d'histoire et de littérature religieuses</i> . Maredsous.
<i>RCF</i>	<i>Revue du Clergé Français</i> . Paris.
<i>REAug</i>	<i>Revue des Études Augustiniennes</i> . Paris.
<i>RechAug</i>	<i>Recherches Augustiniennes</i> . Paris.
<i>REL</i>	<i>Revue des Études Latins</i> . Paris.
<i>RFNS</i>	<i>Rivista di Filosofia Neo-Scolastica</i> . Milano.
<i>RHE</i>	<i>Revue d'Histoire Ecclésiastique</i> . Louvain.
<i>RM</i>	<i>Rheinisches Museum für Philologie</i> . Köln.
<i>RSPT</i>	<i>Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques</i> . Paris.
<i>RSR</i>	<i>Recherches de Sciences Religieuses</i> . Paris.
<i>RUO</i>	<i>Revue de l'Université d'Ottawa</i> . Ottawa.
<i>SBEC</i>	<i>Studies in the Bible and Early Christianity</i> . Lewiston.
<i>SBL</i>	<i>Sources for Biblical Study</i> . Atlanta.
<i>SBLSP</i>	<i>Society of Biblical Literature Seminar Papers</i> . Atlanta.
<i>ScC</i>	<i>Scuola Cattolica</i> . Milano.
<i>SCh.</i>	<i>Sources chrétiennes</i> . Paris.
<i>SE</i>	<i>Sacris Erudiri</i> . Oudenburg.
<i>SJOT</i>	<i>Scandinavian Journal of the Old Testament</i> . Helsinki.
<i>STA</i>	<i>Studia et Testimonia Antiqua</i> . Bavariae.
<i>STAC</i>	<i>Studien und Texte zu Antike und Christentum</i> . Tübingen.
<i>StPatr</i>	<i>Studia Patristica</i> . Berolini.
<i>TBAW</i>	<i>Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft</i> . Tübingen.
<i>Teubner</i>	<i>Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana</i> . Stutgardiae et Lipsiae.
<i>ThQ</i>	<i>Theologische Quartalschrift</i> . Tübingen.
<i>TU</i>	<i>Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur</i> . Berlin.
<i>VetChr</i>	<i>Vetera Christianorum</i> . Bari.
<i>VigChr</i>	<i>Vigiliae Christianae</i> . Amsterdam.
<i>ZKG</i>	<i>Zeitschrift für Kirchengeschichte</i> . Stuttgart.
<i>ZKTh</i>	<i>Zeitschrift für Katholische Theologie</i> . Wien.
<i>ZNW</i>	<i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft</i> . Berlin.
<i>ZPE</i>	<i>Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik</i> . Bonn.

Atentamos também para alguns textos de referência utilizados ao longo da dissertação:

<i>ACF</i>	<i>Bíblia Sagrada baseada no Texto Recebido, Almeida Corrigida e Fiel</i> .
<i>AugA</i>	<i>Augustine through the Ages. An Encyclopedia</i> . Grand Rapids (cf. Fitzgerald).
<i>Blaise</i>	<i>Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens</i> . Turnhout (cf. Blaise).
<i>LSJ</i>	<i>A Greek-English Lexicon</i> . Oxford (cf. Liddell-Scott).
<i>LS</i>	<i>A Latin dictionary based on Andrews' edition of Freund's Latin dictionary</i> . Oxford (cf. Lewis & Short).
<i>LThK</i>	<i>Lexikon für Theologie und Kirche</i> , 11 vols. Freiburg, Basel, Wien (cf. Kasper).
<i>NDPAC</i>	<i>Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane</i> , 3 vols. Genova-Milano (cf. Di Berardino).
<i>NTG</i>	<i>Novum Testamentum Graece Nestle-Aland XXVIII editionem</i> (NA28 - 2012). Stuttgart.
<i>Otto</i>	<i>Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer</i> (Teubner). Lipsiae (cf. Otto).
<i>PCBE</i>	<i>Prosopographie Chrétienne du Bas-Empire</i> , 2 vols. Paris (cf. Mandouze; Pietri).
<i>PLRE</i>	<i>The Prosopography of the Later Roman Empire</i> , 4 vols. Cambridge (cf. Jones).
<i>Schrevelius</i>	<i>Lexicon manuale Graeco-Latinum et Latino-Graecum</i> . Parisiis (cf. Schrevelius).

Septuaginta *Septuaginta Rahlfs-Hanhart editionem alteram* (RH2 - 1979). Stuttgart.
Vulgata *Biblia Sacra iuxta vulgata versionem Weber-Gryson V editionem* (WG5 - 2007). Stuttgart.

Seguem também as abreviações dos textos bíblicos, canônicos e deuterocanônicos:

Abd	Obadias	Jos	Josué
Act	Atos dos Apóstolos	Jud	Carta de Judas
Agg	Ageu	Lam	Lamentações
Am	Amós	Lc	Evangelho de Lucas
Ap	Revelação (Apocalipse)	Lev	Levítico
Bar	Baruque	1-2	Macabeus
1-2 Chr	Livros das Crônicas	Mal	Malaquias
Col	Carta de Paulo aos Colossenses	Mc	Evangelho de Marcos
1-2 Cor	Cartas de Paulo aos Coríntios	Mich	Miqueias
Ct	Cântico dos Cânticos	Mt	Evangelho de Mateus
Dan	Daniel	Nah	Naum
Dt	Deuteronômio	Neh	Neemias
Eccl	Eclesiastes	Num	Números
Eph	Carta de Paulo aos Efésios	Os	Oseias
Esd	Esdras	Phil	Carta de Paulo aos Filipenses
Est	Ester	Phm	Carta de Paulo a Filemo
Ex	Êxodo	Pr	Provérbios
Ez	Ezequiel	Ps	Salmos
Gal	Carta de Paulo aos Gálatas	1-2 Ptr	Cartas de Pedro
Gen	Gênesis	3-4	Livros dos Reis
Hab	Habacuque	Rom	Carta de Paulo aos Romanos
Hbr	Carta de Paulo aos Hebreus	Ru	Ruth
Is	Isaías	1-2 Sam	Samuel
Jac	Carta de Tiago	Sap	Livro da Sabedoria
Jdc	Juízes	Sir	Sirach
Jdt	Judite	Soph	Sofonias
Jer	Jeremias	1-2 Th	Carta de Paulo aos Tessalonicenses
Jo	Evangelho de João	1-2 Tim	Carta de Paulo a Timóteo
1-3	Cartas de João	Tit	Carta de Paulo a Tito
Job	Jó	Tob	Tobias
Joel	Joel	Zach	Zacarias
Jon	Jonas		

Todos os trechos da Bíblia citados em português são da ACF. Textos e termos em latim, grego e hebraico foram traduzidos por nós, salvo quando especificamos o tradutor; termos em grego citados no texto original latino foram mantidos sem transliteração, e a eles apusemos notas explicativas. Textos e termos em línguas modernas permanecem no original, sem tradução.

As fontes para o *corpus* textual que traduzimos estão todas elencadas nas referências bibliográficas.

τοῦτο λογίζεσθω ὁ τοιοῦτος, ὅτι οἱοί ἐσμεν τῷ λόγῳ δι' ἐπιστολῶν ἀπόντες,
τοιοῦτοι καὶ παρόντες τῷ ἔργῳ.

2 Cor 10:11

INTRODUÇÃO

I. Jerônimo e Agostinho, escritores de cartas

I. A. Aspectos preliminares

I. A. 1. O *officium epistulare*

Quando Agostinho e Jerônimo passaram a se corresponder em idos de 394/395, a prática de escrever cartas precedia de longa tradição no mundo helenístico¹. Não é por menos que os textos trocados entre eles se distinguem por acréscimos, modificações e supressões de princípios do gênero epistolar, esses que em grande parte se devem ao fato de esses autores serem cristãos². Neste capítulo, estudaremos os vínculos que essa correspondência guarda com a epistolografia antiga.

É evidente que uma carta não se encerra em suas características genéricas, e procuraremos demonstrar a particularidade da correspondência trocada entre os dois autores ao longo de nossa dissertação. No entanto, o gênero epistolar antigo apresenta um caráter bem marcado, que permaneceu em larga parte constante ao longo da Antiguidade, e que precisa ser decodificado. Isso nos é importante por duas razões: primeiro, as cartas apresentam diversos elementos estruturais, estilísticos, funcionais e contextuais que são convencionais ao gênero e que têm efeito retórico importante na construção deste; segundo, e mais interessante, ver-se-á que a relação conturbada que Agostinho travará com Jerônimo se deve, é nossa conclusão, a estratégias discursivas que estão além da epistolografia, e a deslizes na observação de algo que os antigos chamavam de *officium epistulare*, “dever epistolar³”.

Pertence ao *officium epistulare* tanto a série de elementos estruturais, quanto os princípios e preceitos pertencentes à epistolografia antiga, de modo que todas as cartas, independente de terem sido escritas por escritores cultos ou incultos, apresentam “convenções epistolares profundamente elaboradas” pela tradição, nas palavras da historiadora Patricia Rosenmeyer⁴. O gênero epistolar então se configura, como qualquer outro gênero discursivo, em uma tensão entre o “narrador implícito” e o sujeito histórico⁵. Sendo assim, devemos salientar que os elementos convencionais existentes em uma carta, tais como o tratamento da distância, que motiva a correspondência; a necessidade de se corresponder com frequência e de usar o tom apropriado; e mesmo sua estruturação em três partes, devem-se antes de tudo ao costume e à tradição. Como afirma também Jennifer Ebbeler, trata-se de um “conjunto articulado de leis” que governam a prática de escrever cartas⁶ e que deve ser observado de acordo com os objetivos de determinado autor.

I. A. 2. O estudo antigo de epistolografia

A sobrevivência e persistência das regras do gênero epistolar desde a Grécia Antiga até a Antiguidade Tardia se deve em grande parte à prática de escrever cartas, e não a uma teorização do gênero, que nada mais foi que a sistematização gradual da prática. A escola apresentou-se como o meio ideal de preservação das convenções da epistolografia: nela, aprendia-se a escrever cartas por uma questão sobretudo social, de poder se inserir e se mobilizar em uma sociedade profundamente hierarquizada que era a do mundo helenístico⁷. Sendo assim, mais do que escrever uma carta, era preciso saber escrevê-la de maneira apropriada, convencionando o texto de acordo com a situação em que o escritor de cartas se encontrava⁸.

Muito do que sabemos sobre epistolografia antiga vem de quatro conjuntos distintos de fontes: primeiro, manuais de retórica nos quais a discussão sobre epistolografia era comumente relegada a um excuro, indício de que não pertencia propriamente a uma *Ars rhetorica*; nesta categoria elencamos o περὶ ἐρμηνείας, ou *De elocutione* de Pseudo-Demétrio de Faleros⁹ (sec. III a. C. - I d. C.) e o capítulo vigésimo sétimo da *Ars rhetorica* de Caio Júlio Vítor¹⁰ (fl. sec. IV d. C.), chamado *De epistulis*.

Em segundo lugar, temos manuais escolares dirigidos a estudantes do ensino “médio” e “superior”, junto ao *grammaticus* e ao *rhetor*, caso de τύποι ἐπιστόλικοι, “tipos de cartas”, de Pseudo-Demétrio (sec. II a. C. - III d. C.)¹¹, no qual são elencados vinte e um tipos de cartas; e de ἐπιστολιμαῖοι χαρακτῆρες, “formas epistolares”, de Pseudo-Libânio¹² (sec. IV - VI d. C.), manual no qual este professor elenca quarenta e uma situações epistolares. Vale dizer que ambos foram encontrados entre os papiros de Oxyrhyncus no Egito, sinalizando que provavelmente foram de fato utilizados na escola¹³.

Em terceiro lugar, temos pequenos guias de epistolografia destinados aos estudantes profissionais que pleiteavam um cargo de *magistratus ab epistulis*, isto é, o funcionário público encarregado da correspondência oficial, caso de uma carta do sofista grego Filóstrato de Lemnos¹⁴ (ca. 190 - 230), endereçada a seu discípulo Aspásio; e outra de Gregório de Nazianzo¹⁵ (ca. 329 - 389/90), arcebispo de Constantinopla, a seu discípulo Nicóbulo. Ambos os textos trazem discussões sobre o gênero epistolar que são mais densas que as propostas dos manuais supracitados.

Em quarto lugar — e isso nos interessa especialmente —, encontramos diversas observações dos próprios escritores de cartas, os quais certamente estavam familiarizados com os preceitos do gênero¹⁶, buscando, por meios práticos, soluções para problemas ocasionais¹⁷. Aqui, encontramos Cícero, Sêneca, entre outros.

Assim, se Jerônimo e Agostinho mostram familiaridade com as convenções do gênero, é porque certamente aprenderam os preceitos básicos da arte de escrever cartas lendo manuais de epistolografia e de retórica na escola, escrevendo cartas em sua vida pública e, bem, lendo e imitando as cartas de Cícero e Plínio, o Jovem¹⁸. Essas fontes são seguras para fornecer o estofo teórico para a nossa discussão; dentre elas, devemos dar atenção especial para Pseudo-Demétrio de Faleros, o primeiro testemunho sobre epistolografia, e para Caio Júlio Vítor, por ter sido contemporâneo aos interlocutores de nossa correspondência e, como coloca a tradutora Carole Fry, “a voz da escola” no século IV¹⁹.

Devemos salientar que as observações dos testemunhos antigos, sobretudo os autores de manuais, se concentram nos aspectos práticos da epistolografia: eles têm pouco ou nada a dizer seja sobre a estrutura das cartas, área que devemos explorar empiricamente, seja mesmo sobre quaisquer regras sistemáticas que regessem o gênero epistolar. Os autores antigos estavam mais preocupados com a busca pelo estilo mais adequado à epistolografia: buscavam esclarecer algo que poderíamos chamar de “retórica epistolar”. Como bem colocou Malherbe, a teoria da epistolografia não apresenta um sistema de regras às quais os autores devessem obedecer, mas uma série de preceitos a partir dos quais eles poderiam criar algo próprio e autoral²⁰.

I. A. 3. O estudo moderno de epistolografia

Até muito recentemente, os estudos de epistolografia antiga eram dominados por um “impulso de categorização” que remete à obra do *scholar* mais influente na área, o austríaco Gustav Adolf Deissmann. Este autor procurou demonstrar, no início do século XX, que a epistolografia antiga constituía um gênero discursivo próprio, distinto da retórica, e assim estabeleceu uma divisão binária e antitética entre a *Epistel*, que seria uma carta somente no formato, e uma *Brief*, que seria uma carta de fato²¹. Para Deissmann, a *Epistel* caracteriza-se por ser artificiosa, erudita, duradoura, de linguagem e estilo próximos do discurso de oratória; são cartas de intenção pública e “literárias”, podendo *parecer* ter a forma de uma carta, mas, no entender do autor, seriam obras fictícias mais próximas da linguagem de um poema ou de uma peça de teatro, quais as missivas dos escritores cultos gregos e latinos. *Briefe*, em contrapartida, são individuais, de foro privado, confidenciais e efêmeras, ocasionais, sem grande cuidado de estilo; registro “real” e puro da fala, elas formariam as cartas propriamente ditas, mensagens sem valor artístico, situação que, na visão de Deissmann, seria aquela das cartas de Paulo e dos demais apóstolos, cuja linguagem o teórico pretendeu mostrar ser mais próxima da *κοινή*, a variante popular do grego, e do latim vulgar que abundam nos contratos, testamentos, convites, notícias, recibos, listas de impostos e demais documentos do dia-a-dia,

preservados em papiro. Deissmann propôs uma tipologia binária na qual se pode entrever influência de um romantismo hegeliano, a qual opõe arte e natureza, artificialidade e vida, e que foi mais nociva que benéfica ao estudo da epistolografia. Deve-se a Deissmann, porém, o esforço inestimável e pioneiro de descolar o gênero epistolar da arte da oratória, buscando desvencilhá-lo das análises retóricas medievais e renascentistas e assim estabelecer as leis próprias das cartas, segundo os testemunhos antigos que se concentraram na epistolografia.

Na década de 90, o historiador Martin Luther Stirewalt buscou substituir a divisão binária de Deissmann por uma tipologia que partisse da situação, *letter-setting*, em que se escrevia uma carta, as quais segundo o autor podem ser “normativas, estendidas, ou fictícias²²”. O pesquisador propôs um novo espectro, mas não conseguiu extirpar a tradição iniciada por Deissmann: os estudos em epistolografia continuaram a operar segundo um “impulso de categorização”, fomentando a noção que algumas cartas são “históricas”, passíveis de serem interpretadas como fontes, ao passo que outras são “fictícias”, meros joguetes artificiais desconectados de seu contexto. Estudos mais recentes, como os de Altman, Stowers e Rosenmeyer²³, mostraram que a epistolografia antiga é muito mais rica e complexa, de modo que uma leitura bidimensional ou mesmo uma categorização dela não dá conta de interpretá-la.

O historiador da epistolografia cristã Stanley K. Stowers mostrou que há diversas ocorrências, nas cartas do apóstolo Paulo, em que se manipulam os mecanismos e as prerrogativas do gênero epistolar — a “retórica da epistolografia”, por se assim dizer —, de modo que o produto nunca é totalmente “puro” ou “autêntico” da maneira antitética como colocava Deissmann²⁴. Stowers advogou que seria mais interessante adotar uma metodologia menos atomística e mais funcional, que levasse em conta tanto os contextos sociais e culturais da epistolografia, quanto o papel desta na construção e mediação de relações de amizade à distância e *in absentia*. Embora o historiador se concentre nas cartas cristãs do Novo Testamento, o estudante de epistolografia antiga, seja no período clássico ou no tardio, encontra em Stowers um precedente; em sua obra se fundamentaram posteriormente especialistas no período cristão tardio, como Conybeare sobre as cartas de Paulino de Nola, Cain sobre as primeiras cartas de Jerônimo, e Ebbeler sobre as cartas de Agostinho²⁵. Nossa metodologia neste capítulo, portanto, é em grande parte devedora de Stowers, que mostrou com segurança a natureza essencialmente “literária” (ou “retórica”) do texto epistolar. Como coloca Ebbeler: “da mesma maneira que um autor podia criar significados ao manipular a retórica epistolar, ele também podia fazê-lo ao manipular as convenções da troca epistolar²⁶” — não menos pelo fato de os autores nunca poderem ter certeza, naquela época, se suas cartas circulariam publicamente ou não.

Antes de iniciarmos nossa análise, devemos dizer abertamente o que *não* pretendemos realizar neste capítulo introdutório. Não entraremos em uma discussão sobre a formação do gênero epistolar²⁷, nem sobre as diversas tradições da epistolografia²⁸, tampouco problematizaremos o fato de existir ou não uma teoria do gênero epistolar na Antiguidade²⁹: todas estas questões fogem ao escopo do trabalho. Para efeitos didáticos, tivemos de considerar a epistolografia helenística como uma só, e trabalhamos principalmente com a escrita da cartas *per se*, isto é, de missivas que de fato foram escritas por pessoas reais e históricas para serem enviadas e lidas por pessoas reais e históricas, que é o caso da correspondência entre Jerônimo e Agostinho. É esta corrente que entendemos por “epistolografia helenística”, distinguindo-a da cristã, ainda que esta surja a partir dessa e permaneça sempre conectada às suas convenções. Não há, entretanto, necessidade de problematizá-las em relação a outras tradições que lhes são relacionadas mas que se desenvolveram de modo paralelo, como a carta poética de Horácio e Ovídio e o romance epistolar grego; a única outra tradição que aparecerá adiante é a da epistolografia filosófica, pois trata-se de uma grande influência para os cristãos, principalmente por intermédio da pregação paulina³⁰. Ademais, trabalharemos quase que somente com escritores antigos: foge de nossos objetivos o exame da *ars dictaminis* medieval, que estabelece diretrizes e prerrogativas muito mais rigorosas — e muito mais próximas da oratória³¹ — para a estrutura e o estilo das cartas do que aquelas que existiam na Antiguidade. Buscar interpretar as cartas de Agostinho e Jerônimo a partir da obra de autores medievais e renascentistas seria, a nosso ver, anacrônico³². Deles, emprestamos apenas a nomenclatura utilizada para nomear as partes da carta e algumas considerações esparsas quanto ao estilo.

Consideramos também que é possível tirar os preceitos e princípios dos tratadistas e escritos antigos de contexto, uma vez que aqueles constituem, no entender do professor Marcos Martinho dos Santos, como vislumbres de uma teoria da epistolografia³³, ainda que esta tenha sido fruto da prática e nunca tenha sido sistematizada ou anexada ao ensino da retórica, ao menos não durante a Antiguidade³⁴. A estrutura da carta é outra, e a nomenclatura usada para defini-la também. No entanto, entendemos que os princípios que governam o texto epistolar, no que diz respeito ao estilo, são os mesmos que se aplicam à construção de uma conversa, um discurso mais solto que aquele da oratória, com a importante ressalva de que o diálogo epistolar é uma ruptura de um diálogo “normal”, por se assim dizer³⁵. Mas tais princípios estilísticos não deixam de ser, funcionalmente, os mesmos da retórica³⁶; e, se o são, isso aponta para a proeminência da arte do discurso no mundo helenístico³⁷. Isto não deixa de ser verdade para os autores cristãos³⁸: não podemos perder de vista que nossos autores eram, no caso de Agostinho, um ex-rétor, e, no de Jerônimo, alguém com sólida

formação na arte do discurso. Sendo assim, as cartas trocadas entre eles sobreviveram graças ao seu valor “literário” e por terem sido coligidas, editadas e copiadas: elas são performances textuais sofisticadas cujos autores trabalharam o melhor de seu estilo, em vista tanto de seus contemporâneos quanto de seus pósteros.

I. B. Estrutura

I. B. 1. Definindo a carta

A carta na Antiguidade consiste em um dos veículos mais significativos de comunicação; na realidade, trata-se da única tecnologia disponível então para se contactar uma pessoa distante. Ela parece ter surgido junto com a escrita³⁹. De início, é a necessidade que faz a carta nascer: ela é escrita quando não é possível suprir de outra maneira a distância que separa os interlocutores: com ela, o autor busca “atravessar os mares nas quinas que entrecortam as ondas, enquanto, quais vagas por vagas, os instantes da vida se esvaem⁴⁰”. A carta deve funcionar como uma “ponte” que liga os interlocutores, fazendo com que eles se apresentem fisicamente um ao outro — ou pode ser criticada por ser incapaz de realizar esse efeito⁴¹. Nossos correspondentes não cansam de se lembrar o quanto Hipona estão distantes um do outro⁴². A carta atua, assim, como um substituto, ainda que débil, para uma conversa presencial⁴³. O próprio Agostinho diz a Jerônimo:

“Tão especiais, porém, ao menos entre as cartas que puderam chegar até nossas mãos, me parecem as tuas palavras, que de todos meus desejos nada me seria mais aprazível que não sair mais do teu lado, se eu pudesse!”⁴⁴

Esta é uma afirmação recorrente e quase incontestada na Antiguidade. Há uma única exceção para esta regra, e ela se encontra nas cartas de Paulino de Nola (ca. 354 - 431), autor cristão que vai considerar a troca epistolográfica superior à conversa presencial com um amigo, como se o contato pela letra fosse capaz de unir, às vezes um sacramento, dois cristãos um com o outro e com Deus, algo que a materialidade da presença física não poderia jamais fazer⁴⁵. A concepção de Paulino, no entanto, é radicalmente estranha até para sua época. No caso de nossos correspondentes, Agostinho envia cartas a Jerônimo primeiramente por não poder conversar pessoalmente com ele⁴⁶.

Pseudo-Demétrio de Faleros e Pseudo-Libânio afirmam que a carta é uma das partes de um diálogo⁴⁷. Esta noção é tópica na Antiguidade e é retomada por Agostinho e Jerônimo: o diálogo epistolar é aquele travado por pessoas ausentes umas das outras⁴⁸; é por isso, diz Ambrósio de Milão, que a carta foi inventada⁴⁹. A definição também é paradigmática para o diálogo travado entre

Agostinho e Jerônimo: a relação dos autores nunca saiu do plano da epistolariedade, isto é, os autores nunca se conheceram pessoalmente. Só conversaram a distância.

Dito isso, o gênero epistolar se diferencia de outros gêneros discursivos justamente por ser um *diálogo escrito*, isto é, uma espécie de conversa escrita, e não falada. Isso faz com que o discurso de um autor seja bem diferente do que seria se falasse presencialmente⁵⁰. Seu estilo deve ser aquele de uma conversa, deve ter naturalidade, mas deve ser algo mais cuidado, justamente por ser grafado e enviado “como um presente⁵¹”.

I. B. 2. Método e materialidade da carta

É muito difícil precisar no que consiste a “epistolaridade” de uma carta, isto é, o uso de suas propriedades formais para se criar uma mensagem⁵². A própria denominação do objeto “carta”, em latim e em grego, é polissêmica e aponta para várias formas epistolares⁵³. A carta podem ser tanto *epistula*, ἐπιστολή, quanto *litterae*, γράμματα, simples “palavras”; mas também pode ser *tabula*, δέλτος, ou *liber* ou *libellus*, βύβλος ou βιβλίον, indicando o formato, o material, e por vezes o assunto da carta; nalgumas vezes encontramos *scripta*, “escritos”, ou *opera*, “obras”, em momentos nos quais os autores não distinguem suas cartas do resto de seus textos⁵⁴. No entanto, as denominações *epistula* e *litterae* são ubíquas na Antiguidade, e nossos autores não são exceção a esta regra⁵⁵. Eles também usam *exemplaria*⁵⁶, indicando que as cartas enviadas eram cópias de documentos mantidos em seus arquivos pessoais⁵⁷.

Pode-se escrever, *scribere*, γράφειν, ou ditar, *dictare*, ὑπαγορεύειν, ou ainda coligir, *colligere*, συντάσσειν, as palavras em uma carta. Ainda que *scribere* seja o verbo mais abundante nas cartas entre Jerônimo e Agostinho, ou mesmo em qualquer carta antiga, é seguro afirmarmos que ele significa antes “compor” que propriamente “escrever” de punho próprio⁵⁸. Ora, sabemos disso pois os tratadistas antigos recomendavam que se assinasse uma carta, indício de que ela não era escrita de punho próprio. O verbo *scribere* não tem especificação: ele é usado para indicar o fato de uma carta ser um documento *escrito*, e não que seu próprio autor a escreveu⁵⁹. O ditado parece ter sido o método mais utilizado pelos autores antigos; certamente por Jerônimo e Agostinho, em suas cartas e noutras obras⁶⁰. No caso de Jerônimo, é provável que sua preferência pelo ditado se devesse à crescente cegueira no final da vida⁶¹; no caso de Agostinho, o método se dá em razão de seus constantes compromissos eclesiásticos, fator que não raro contribuiu no atraso de suas respostas.

Na realidade, os escritores antigos parecem ter escrito poucas cartas autograficamente. Eles as ditavam na presença de *notarii*, secretários ou taquígrafos⁶², que então as anotavam em suas

tabuinhas de cera para depois transpôr o texto, selá-lo e enviá-lo⁶³. Assim, *dictare* por vezes opõe-se voluntariamente a *scribere*, trazendo todos os improvisos e incômodos inerentes àquele método, os quais, nas palavras de Jerônimo, são semelhantes à ansiedade do soldado que deve colocar-se em estado de alerta para a investida inimiga⁶⁴.

O ditado, além disso, é o método mais adequado ao ministro eclesiástico, pois foi o mesmo utilizado pelo apóstolo Paulo⁶⁵. *Dictare* também foi o mesmo método utilizado pelo Espírito Santo ao “ditar” as palavras divinas aos apóstolos. Neste caso, segundo Dom Paulo Evaristo Arns, “a palavra *dictare* conserva o sentido intermediário entre compor e ditar”, e o que se escreve é inspirado pelo Espírito⁶⁶. Agostinho aqui indica que os temas que ele discute com Jerônimo em suas cartas, a saber, questões sobre as Sagradas Escrituras, são “ditados” sobretudo pelo Espírito Santo⁶⁷. Ditar uma carta, assim, é uma maneira de pregar, e o cristão se apresenta como um testemunho da Verdade, não como um autor ou simples intérprete desta.

O suporte material de uma carta também pode variar: ela pode ser escrita em folhas de papiro, *chartae* em latim; ou em folhas soltas rascunhadas, chamadas de *schedae*; em pergaminho feito de pele animal, *membrana* ou *pergamena*; em lingotes de chumbo, τὸ μολύβρινον em grego; também em tábuas de cera ou madeira, as *tabulae* ou *buxus*; denominações que podem, todas elas, significar “carta” por metonímia. É certo, porém, que o papiro foi o suporte mais utilizado a partir do século III a. C., exportado dos rincões dominados pela dinastia Ptolomaica no Egito⁶⁸, de modo que as cartas trocadas entre Jerônimo e Agostinho muito provavelmente foram redigidas em *chartae*⁶⁹. Desta denominação vem a nossa “carta”, naturalmente.

Há outros suportes materiais aludidos por nossos autores — *schedae*, *codex*, *volumen*, *chartula* — mas nenhum deles se refere a uma carta.

I. B. 3. Partes da carta

Tradicionalmente, uma carta é dividida em três partes ou “espaços”: 1) *praescriptio*, geralmente um parágrafo, este que é aberto por uma fórmula de *salutatio*, também chamado de *praefatio*, um prefácio ou cabeçalho de saudação; 2) *res* ou *narratio* (ou mesmo *scriptum*), o assunto em si e a maior parte do texto, de tamanho variado; 3) *postscriptio* ou *conclusio*, geralmente um parágrafo único, seguida de uma *subscriptio*, comumente uma fórmula de conclusão. A *subscriptio* podia ser assinada pelo próprio punho do autor, *manu sua* em latim⁷⁰. Essa nomenclatura, no entanto, não é inequívoca na Antiguidade, tendo sido proposta apenas pelos tratadistas renascentistas⁷¹, posteriormente aprimorada pelos estudiosos modernos. Os latinos usam também outros termos como *exordium* ou *initium* para o início⁷², e *extremum* ou *finis* para a

conclusão⁷³; a nomenclatura para a *narratio* varia muito: para todos os efeitos, ela é simplesmente o *scriptum*, aquilo que motiva a escrita da carta. Há também termos emprestados da fisiologia: a carta é dividida em *caput* ou *frons*, “cabeça” ou “fronte”, *corpus*, “corpo”, e *calx* ou *tergo*, “calcanhar” ou “costas⁷⁴”.

É bom salientar que a estrutura epistolar clássica não é, embora muito comum, onipresente. De fato, mesmo na curta correspondência entre Agostinho e Jerônimo há uma carta que omite a *salutatio* e a *conclusio*, sendo uma simples *narratio*⁷⁵; há outra carta, um bilhete de louvor, condensada em um parágrafo só que dispensa a *narratio*⁷⁶; excetuamos os *libri*, isto é, tratados filosóficos que Agostinho dedica a Jerônimo, nos quais a *salutatio* também está ausente⁷⁷. Mas as exceções à estrutura triádica da epistolografia são muito raras, e a maioria esmagadora das cartas antigas são dispostas em *praescriptio*, precedida de *salutatio*, *narratio*, e *postscriptio*, sucedida pela *subscriptio*, de modo que a ausência e a modulação de qualquer uma dessas partes é significativa e demanda investigação. Dezoito das vinte e duas cartas supérstites restantes de nossa correspondência seguem essa estrutura triádica, nem que seja em apenas um único parágrafo onde todas se misturam. Isso é verdadeiro para duas cartas de parágrafo único, uma de Agostinho para Presídio, e outra de Jerônimo para Agostinho⁷⁸: ambas abrem com *salutationes*, elencam tópicos do gênero, abordam rápidos assuntos e, devemos crer, fecham com assinaturas: ao menos a de Jerônimo possui seguramente uma fórmula de conclusão.

Colocada essa ressalva, a *salutatio* (ou *praefatio*) e a *subscriptio* são dominadas por fórmulas⁷⁹ que devem ser escritas de acordo com a posição social, política e o nível de amizade dos correspondentes⁸⁰. A *salutatio* é o local onde se indicam os interlocutores, e onde se dão as boas-vindas. Nos tempos de Cícero, esperava-se um sóbrio ὁ δεῖνα τῷ δεῖνι [χαίρειν [λέγει]] em grego, *aliquis alicui [salutem [dicit]]* em latim, “um [[envia] saudações] a outro”, frase às vezes seguida por alguma fórmula mais extensa, como πρὸ μὲν πάντων ὑγιαίνειν σε εὔχομαι, ou seja, *ante omnia opto te bene valere [cum tuis omnibus]*, “antes de tudo, quero que estejas bem [com tua família]”; trata-se aqui da formalização de um tópico epistolar: os votos de boa saúde. Todavia, ainda que o aspecto convencional das fórmulas de abertura nas cartas latinas seja evidenciado pelo fato de os romanos terem transformado esse predicado em uma sigla — *S*, *SD* ou *SPD* — e terem somado essa a outra — *SVBEEV*, que significa *si vales bene est; ego valeo*, “se estás bem, tudo bem; eu estou bem” —, o “envia saudações” nem sempre está presente e não é obrigatório; trata-se de um costume⁸¹. Mesmo Agostinho e Jerônimo omitem o *salutem* nalgumas cartas de sua curta correspondência mútua, o primeiro possivelmente para dar um ar de objetividade ao assunto, o segundo talvez pelo mesmo motivo⁸². Adicione-se, no período cristão, adjuntos como *in Domino* e

in Christo, “no Senhor” e “em Cristo”, variados em locuções escatológicas como *in Christi membris* ou *in Christi visceribus*, “nos membros de Cristo” ou “nas vísceras de Cristo”, as quais apontam para a corporeidade do sofrimento na crucificação; tais complementos estão muito presentes nos textos de nossa correspondência⁸³.

As partes da *salutatio* podem ser completadas pelo grau de parentesco: *filius patri*, “do filho ao pai”; pelo cargo: *presbyter papae*, “do presbítero ao padre”; pela posição social: *aliquis imperatori suo*, “um ao seu imperador”; por possessivos: *tuus suo*, “do teu ao seu”, isto é, “do teu querido, ao seu querido”; ou por adjetivos afetivos e superlativos: *caro*, *carissimo*, *dilectissimo*, *sincerissimo* etc., os quais são também muito frequentes nas *salutationes* de todas as cartas de nossa correspondência. No que diz respeito aos verbos, o χαίρειν pode se expandir em πολλά χαίρειν ou πλεῖστα χαίρειν, “envia muitas saudações”, *salutem plurimam dicit* em latim; ou ser substituído por diferentes verbos, caso do εὐψυχεῖν ou εὖ πράττειν, “tenha coragem” ou “fica bem”, nas cartas de consolo, e caso do ὑγιαίνειν, “tem juízo”, nas cartas filosóficas. O próprio apóstolo Paulo mostra familiaridade com a tradição da epistolografia filosófica helenística ao empregar fórmulas na *salutatio*: ele utiliza παρακαλῶ, “eu exorto”, no lugar de χαίρειν, “saudações” em seis de suas catorze cartas⁸⁴. Em algumas, o apóstolo varia a *salutatio* usando diversas flexões do verbo χαίρειν — construindo um jogo entre este verbo e a χάρις, no sentido de Graça cristã⁸⁵.

Na *conclusio*, encontramos, no período clássico, breves termos de despedida como ἔρρωσο, em grego, *vale* em latim, “fica bem”. Variações são comuns, e incluem ἔρρωσθαί σε, ou seja, *cura ut valeas* ou *fac ut valeas*, “cuida em ficar bem”, “age para que fiques bem”, com vocativos, quais *carissime*, “muitíssimo querido”. Muito raramente encontramos (*h*)ave, “até logo”, e *macte virtute*, “boa sorte”. Nas cartas de Cícero, não raro encontramos também *meque diligas* como complemento, “e me ama”, assim como pedidos de saudar alguém próximo.

Ambas essas fórmulas, as da *salutatio* e da *conclusio*, apresentam-se mais ornadas nas cartas dos autores cristãos latinos⁸⁶. O trabalho outrora sóbrio do *praefatio* dá então lugar à elaboração mais rigorosa, meticulosa e, pelo bem do termo, “barroca”, reflexo da ascensão social do cristianismo e do gosto efusivo dos autores cristãos⁸⁷. Trata-se aqui do *officium salutationis* de que fala Jerônimo em algumas cartas a Agostinho⁸⁸. As *salutationes* trocadas entre nossos autores podem ser lidas como um dever de testemunhar a amizade cristã, uma prática de civilismo que faz de um simples sinal uma obrigação de mostrar afeição e respeito ao cargo eclesiástico que o indivíduo ocupa. Preenchê-la corretamente indica a igualdade social entre os interlocutores. A posição política do destinatário, raramente indicada nas cartas antigas (se não se tratassem de cartas de ofício, endereçadas ao imperador, a generais, a cônsules ou a demais funcionários), passa a ser

obrigatoriamente preenchida: *presbyter*, *episcopus*, *consacerdos*, *diaconus* etc. abundam nos cabeçalhos das cartas cristãs, indício da profunda hierarquização do *gradus* eclesiástico. Já inferimos a plenitude de adjetivos como *carissimus*, *sincerissimus*, *beatissimus* (um epíteto reservado a bispos), *desiderantissimus*, em geral no superlativo. Outros adjetivos, como *eximius*, *venerabilis*, *laudabilis*, *religiosus*, *beatus* e *insignis* seguem diretrizes semelhantes às da época clássica e variam de acordo com o destinatário e com a relação social e religiosa entre os correspondentes.

Todavia, o labor excessivo nesta parte parece ser uma constante quase que só na epistolografia de Agostinho e de Paulino de Nola, pois raramente encontramos testemunhos nas cartas Ambrósio de Milão⁸⁹, e o tom oficioso e objetivo reina nas *salutationes* de Jerônimo, em cujas cartas pouquíssimas são as ocasiões e seletos os destinatários que merecem algo mais que um dativo e um *salutem*⁹⁰. Mesmo Agostinho não emprega essa técnica senão a partir de Aug. *Ep.* 21 ao bispo Valério, época em que entra para a hierarquia eclesiástica⁹¹. Aqui se coloca um problema: afinal, teria Agostinho e Paulino formalizado o costume de adornar a *salutatio*? Seja como for, a raridade de *salutationes* afetivas nas cartas de Ambrósio e Jerônimo podem ser devidas a uma escolha de estilo dos autores ou, o que é mais provável, ao fato de elas não terem sobrevivido autóctones, e sim em cópias de arquivo⁹². Era um costume tanto dos próprios autores, a fim de atribuir objetividade às suas cartas, e também hábito dos compiladores posteriores, o fato de amputar o *frons* e a *finis epistulae*, substituindo-o por um simples *Valentiniano Ambrosius episcopus*, “a Valentiniano, do bispo Ambrósio”, por exemplo⁹³, a fim de identificar a carta, como as etiquetas que ficavam para fora dos pergaminhos.

Assim como as fórmulas de *salutatio*, as fórmulas outrora simples da *subscriptio* desaparecem ou são incorporadas em fraseologias mais extensas, também mais adornadas. Esta inovação já é atestada em Paulo de Tarso, fato que se deve, segundo Stowers, à tradição da epistolografia judaica⁹⁴. As *subscriptions* tornam-se marcas identitárias e pastorais, espécies de “carimbos autorais” que, no lugar de simples despedidas, se transformam em fórmulas de conclusão, abundantes em Ambrósio⁹⁵ e Jerônimo⁹⁶; Agostinho raramente as utiliza⁹⁷. Por que motivo isso se dá? Agostinho prescinde delas pois ele se coloca avesso ao *mos epistularum solemnium*; Jerônimo as utiliza por uma questão pessoal, e por mostrar-se um escritor de cartas tradicional. Há, ainda, uma grande ênfase no aspecto da memória em Jerônimo: esse autor muitas vezes finaliza suas cartas com um *memor nostri*, “lembra-te de nós⁹⁸”.

A matéria que se escreve, e a maneira com a qual se escreve na *praescriptio* e na *conclusio* vai depender do assunto introduzido e posteriormente conduzido na *narratio*, naturalmente⁹⁹. No

entanto, estas partes são recheadas de tópicos e lugares-comum do gênero epistolar, de modo que nem sempre é fácil inferir-lhes o assunto sob a espuma do civilismo e da formalidade.

Por fim, uma nota sobre a *subscriptio* escrita de punho próprio pelos autores. Agostinho e Jerônimo comentam o costume de assinar cartas com frequência¹⁰⁰; a falta de uma assinatura autográfica em uma carta que o bispo de Hipona enviou a seu correspondente acabou por criar uma tremenda confusão na correspondência entre os autores¹⁰¹. De fato, a *subscriptio* não é apenas uma medida de bom tom, como é necessária para possibilitar a autentificação da autoria da carta; ela é também um mecanismo de crítica externa do texto, para que fosse possível identificar a autoria segundo a letra do autor¹⁰². Assinar a carta com a própria mão é de suma importância tanto mais por ser atestada nas cartas do próprio apóstolo Paulo¹⁰³.

I. B. 4. Tópicos da carta

Há diversos tópicos e temas recorrentes na epistolografia antiga, próprios de cartas de amizade, mas não se resumindo a elas¹⁰⁴. Nosso objetivo aqui não é analisá-los exaustivamente, senão apontar e interpretar alguns, ao longo do texto, que auxiliem na leitura da nossa correspondência. Stowers dá uma lista expressiva deles¹⁰⁵, os quais podemos reunir em três conjuntos: observações sobre a correspondência; observações sobre a amizade (φιλοφρόνησις; entre elas, o “desejo do correspondente”, πόθος-*topos*, é a mais presente¹⁰⁶); e “presentificação” do correspondente (παρουσία-*topos*)¹⁰⁷.

As observações sobre a correspondência e sobre a “presentificação” do correspondente gravitam, em geral, nas *praefationes* e *conclusiones* da carta. São esses os espaços nos quais os nossos autores tecem comentários sobre o estado atual da troca epistolar¹⁰⁸, recomendam e explicitam os mensageiros (principalmente para provar a autenticidade da carta; chama-se ἀφορμή-*topos*)¹⁰⁹, agradecem as oportunidades de enviar cartas, cumprimentam outras pessoas, enviam cumprimentos de outras pessoas, dão desculpas se não tiveram tempo de responder cartas anteriores, pedem mais cartas e outros escritos do destinatário, sintetizam o que disseram anteriormente, comentam suas outras obras, e retomam cartas de seus correspondentes, por vezes citando-as¹¹⁰; são neles que os autores também confessam desejar a presença física do interlocutor, afirmam poderem ver sua alma ou aparência física através de seus escritos¹¹¹, lamentam não poderem conversar presencialmente com eles, reclamam da distância (física e emocional) que existe entre os interlocutores. As observações sobre a amizade aparecem por toda a carta, uma vez que essa consiste no tema por excelência da epistolografia antiga, questão que esmiuçaremos adiante. Duas cartas de nossa correspondência são quase que inteiramente dedicadas à *amicitia*¹¹².

A *conclusio* é a chave de ouro que deve trancar o texto. Em geral, uma carta termina em uma nota de humildade, de elogio à amizade. Em compensação, “o fim de uma carta, exatamente porque é mais sincero, também pode fazer ricochetear o furor do polemista¹¹³”; com efeito, Jerônimo apresenta incrível destreza em trabalhar esta parte nas cartas enviadas a Agostinho, enviando-lhe ameaças, censuras e provocações¹¹⁴. Os tópicos de conclusão são mais maleáveis na Antiguidade Tardia: um pedido sincero¹¹⁵, uma lamentação¹¹⁶, uma queixa¹¹⁷.

Pertencem também à categoria dos tópicos epistolares a ênfase na dignidade do autor (*dignari*, “ter a dignidade”) e a mitigação de um pedido (*non gravari*, “não considerar um fardo”), muito presentes nas cartas de Agostinho, mas não nas de Jerônimo¹¹⁸.

I. B. 5. Tamanho da carta

Qual é o tamanho ideal de uma carta? Eis uma questão sem conclusão entre os escritores antigos. Nenhum deles diz expressamente qual seria a dimensão ideal de uma carta, e conferimos empiricamente que é grande a desigualdade. Entre as cartas de Agostinho e Jerônimo, há umas de poucas linhas, quais Hier. *Ep.* 141 e 142, e outras imensas, de mais de vinte parágrafos, quais Hier. *Ep.* 112 e Aug. *Ep.* 82. O μέγεθος ou μέτρον em grego, *magnitudo* ou *mensura epistularis* em latim, também chamado de χρεία ou *modus epistulae*¹¹⁹, deve se pautar sobretudo pelo bom senso¹²⁰. Não há uma precisão matemática para a *mensura*; no entanto, os escritores antigos concordam que uma carta deve ser breve.

Pode-se pensar que, no período cristão, os escritores de cartas simplesmente ignoraram esta regra¹²¹ — ora, Agostinho escreve uma carta de trinta e seis parágrafos para Jerônimo! — mas isso não é verdade. Aqui, temos o testemunho do próprio Jerônimo, que chama Aug. *Ep.* 40 de *liber*¹²², coisa que se deve a três fatores: o Estridonense afirma estar incerto se o documento de fato é uma carta (pois alega desconhecer sua autoria), o conteúdo que nela se encerra é polêmico e avesso ao gênero, e o tamanho é relativamente grande para uma missiva. Agora, se Jerônimo chama Aug. *Ep.* 28 e 71 de *libelli*, “livrinhos”, os quais ele já sabe que são cartas, isso se deve à posição irônica do autor em relação também ao conteúdo polêmico e ao tamanho excessivo desses textos¹²³. Ao insistir nessa nomenclatura, o autor deixa implícito que Agostinho não estava obedecendo corretamente as prerrogativas da epistolografia.

É muito comum encontrar Agostinho e Jerônimo refletindo sobre a extensão de suas cartas; trata-se de mais um tópico do gênero. Diversas razões podem fazer o escritor exceder os limites de uma carta: o amor pelas Escrituras, a dor, o medo, o dever, a raiva¹²⁴. Por vezes, o escritor torna-se tão absorvido ao ditar, como se estivesse conversando com seu correspondente, que acaba se

excedendo¹²⁵. Mas de vez em quando uma carta pode ser mais breve do que convém, amiúde pela pressa do mensageiro que levará a carta para o destinatário¹²⁶, ou por outros afazeres que ocupam os escritores¹²⁷, ou pela casualidade do ditado.

Em suma, há fatores internos e externos que determinam o tamanho de uma carta, mas no geral ele deve ser relativamente breve, adequando-se sobretudo ao assunto e ao objetivo do autor¹²⁸.

I. B. 6. Assuntos da carta

Ao tamanho da carta vincula-se uma outra questão: os assuntos mais adequados à epistolografia. Aqui estamos no espaço da *res* ou *narratio*, que não possui um tamanho pré-estabelecido como a *praescriptio* ou a *postscriptio*. De fato, a recomendação do que se deve escrever — ou melhor, do que *não* se deve escrever, o que é mais comum — parece ser condicionada pelo desejo de brevidade no tamanho. Os autores antigos recomendam que não se escreva sobre filosofia e demais matérias técnicas, por exemplo¹²⁹. Quando o assunto é muito técnico e difícil, demanda tempo, ou mesmo se ele é perigoso, a estreiteza necessária à carta não permite que tal matéria seja nela tratada¹³⁰. Assim, se uma carta pretende trabalhar algum tema que foge ao seu escopo, excedendo seu tamanho, ela deixa de ser carta para se tornar um *liber*¹³¹, “livro” ou “tratado”, ou alguma outra coisa¹³². Eis o caso do *liber de optimo genere interpretandi*, a carta Hier. Ep. 57 a Pamáquio¹³³, e dos *libri*, tratados filosóficos, que Agostinho envia a Jerônimo às vezes de cartas, Aug. Ep. 166-167¹³⁴. Esta prática não só era comum entre os cristãos, como precedia de longa tradição nas letras gregas e romanas, ilustrada por autores como Sêneca, o autor das *epistulae morales ad Lucilium*, e Epicuro¹³⁵.

Uma inovação trazida pelos autores cristãos no plano da matéria epistolográfica foi a discussão das Sagradas Escrituras e de teologia, centrada nos patriarcas gregos¹³⁶, coisa muito presente no início da correspondência entre Jerônimo e Agostinho. As cartas trocadas entre os autores abundam em citações da Bíblia, em especial das cartas de Paulo, e de difíceis questões de hermenêutica e exegese, as quais se concentram em duas temáticas principais, que serão esmiuçadas no segundo capítulo: a leitura correta de Gal 2:11-14¹³⁷ e a tradução das Escrituras para o latim¹³⁸ (projeto empreendido por Jerônimo na época). Pode-se afirmar com segurança que estas temáticas seriam vistas com maus olhos por um Cícero, e o próprio Jerônimo julgou o assunto impassível de ser tratado em cartas num primeiro momento. Agostinho justifica sua insistência em discuti-los ao dizer que seu espírito “ferve em partilhar” com Jerônimo suas dúvidas sobre os estudos das Escrituras, de modo que ele não ficará contente com os limites e os assuntos próprios de uma “carta cerimoniosa”, *epistula solemn*is em latim¹³⁹. Quase que vemos o autor indeciso se deve ou não

discutir um assunto polêmico em suas cartas, conforme o mesmo acaba por confessar em uma outra missiva, enviada posteriormente a Jerônimo¹⁴⁰. As últimas cartas trocadas pelos autores, de 416 em diante, são mais adequadas à estrutura tradicional do gênero epistolar e apresentam breves notícias, comentários sobre as heresias e sobre a administração eclesiástica¹⁴¹, sem tocar em problemas de interpretação.

Mas não estamos sendo totalmente justos ao imputar a introdução de assuntos a rigor inadequados somente ao período cristão. Os autores antigos comumente conversavam não só sobre seus afazeres pessoais, como também sobre assuntos administrativos e políticos¹⁴², algo ainda muito comum no tempo de Agostinho e Jerônimo, em que a Igreja se firmava como instituição política no seio do Império. Os autores antigos conversavam até quando nada tinham a dizer em específico¹⁴³. Não há exatamente um “assunto adequado” à epistolografia. O gênero epistolar sempre foi muito flexível nesse ponto. Mais importa é a maneira como o assunto é tratado: que seja com palavras amigáveis e breves, de maneira coesa e simples¹⁴⁴.

Colocado que o tamanho e o assunto de uma carta são interdependentes, veremos no tópico seguinte que ambos são, em certa medida, determinados pela situação do escritor e pelo tipo de carta com que se trabalha¹⁴⁵.

I. B. 7. Alguns elementos estruturais das cartas cristãs

Por fim, é necessário discutir algumas idiossincrasias estruturais da epistolografia cristã latina, pois elas são importantes para compreendermos as funções que as cartas tomarão no contexto do cristianismo. No período cristão, é notável a ubiquidade do apelativo κύριος, latim *dominus*, em português “senhor”, tanto nas *salutationes* quanto no corpo das cartas; igualmente, o título *papa*, afetivo de *pater*, “pai”¹⁴⁶, é bastante disseminado. Esse costume vem já do apóstolo Paulo, que se intitula o “pai” de seus “filhos” na primeira carta aos Tessalonicenses¹⁴⁷. O κύριος era, na Antiguidade, o mesmo que o pai: o chefe da casa, o *paterfamilias* romano, um “rei governando seu reino¹⁴⁸”. Chamar o destinatário de *dominus* não só o reconhecia como um líder da Igreja, como também incidia na *diminutio* do remetente, ao reconhecer-se um súdito do interlocutor e de Deus (*Dominus* é também um dos apelativos de Cristo). Trata-se de um sinal de igualdade (se correspondido) e submissão (no ato do envio): Jerônimo e Agostinho se tratam sempre por “senhores” nas *salutationes*. Por outro lado, caracterizar-se ou caracterizar alguém como δοῦλος θεοῦ, *servus Dei* em latim, “escravo” ou “servo de Deus”, era o mesmo que colocar a si ou o correspondente em uma posição submissa aos olhos do correspondente e de Deus. O apóstolo Paulo com muita frequência se apresenta como “servo de Deus”, mais do que apóstolo, nas *salutationes*

de suas cartas¹⁴⁹. Na epistolografia cristã latina, é raro encontrar esse tipo de autoreferência na *salutatio*, mas ela está presente na parte narrativa e nas conclusões das cartas, em especial quando se refere aos leigos que não ocupavam cargos eclesiásticos¹⁵⁰. No entanto, Paulino de Nola não raro emprega a si a alcunha de *peccator*, “pecador”, nas *salutationes* de suas cartas¹⁵¹; trata-se de uma especificidade deste autor.

Também é comum nas cartas cristãs o apelativo ἀδελφός, *frater* em latim, “irmão” em português, signo de equidade aos olhos de Deus e da comunidade. Paulo também sinaliza muitas vezes estar falando entre irmãos, portanto, entre iguais na fé cristã¹⁵². O apelativo *frater* está presente em todas as *salutationes* de Agostinho a Jerônimo, mas o contrário não é verdadeiro: o bispo de Hipona nunca foi considerado um *frater* por Jerônimo¹⁵³. Faz ele assim por não gostar de Agostinho? É uma interpretação possível. Mas deveríamos atribuir o apelativo *frater*, nas cartas de Jerônimo, apenas a pessoas que ele conhecia pessoalmente? É outra possibilidade, pois todos os “irmãos” e “irmãs” aos quais o autor se refere em suas missivas são pessoas com as quais o autor teve contato presencial¹⁵⁴. É importante salientar que o gênero masculino não é o único depositário destes títulos: as mulheres, também, serão *sorores* e *dominae*, ainda que mais frequentemente *filiae*, “filhas”, ou *famulae Dei*, “serviçais de Deus¹⁵⁵”. A Igreja não deixa a sociedade romana na Antiguidade Tardia menos patriarcal, mas ela antes incorpora esta estrutura na hierarquia eclesiástica.

O emprego abundante de *dominus* e *frater* na epistolografia cristã revela que as interações sociais na época cristã fundamentavam-se nas relações hierárquicas intrafamiliares¹⁵⁶: a Igreja é como uma grande família; Deus é o *Paterfamilias* supremo, e todos os crentes são seus filhos, sendo os ministrantes da Igreja irmãos entre si, mas *domini* dos leigos, estes que, por sua vez, são seus *filii*; assim Jerônimo chama Marcelino e Anapsíquias de “filhos¹⁵⁷”. O objetivo dos cristãos em empregar estes apelativos é buscar uma identidade comunitária e familiar, mas que seja distinta da tradição pagã. Essa busca também é demarcada por adjetivos “cristãos” como *sanctus*, “santo”, que também aparece de maneira recorrente nas cartas de autores desde Paulo de Tarso¹⁵⁸. *Sanctus* é o selo que indica que o destinatário pertence, como o remetente, ao privilegiado grupo do cristianismo católico-ortodoxo. Se ele é *catholicus*, tão mais eminente é nos afazeres de Deus: esse adjetivo o distingue seguramente dos hereges¹⁵⁹. Outrossim, a presença frequente de *merito*, “merecidamente”, e principalmente de *vere*, “verdadeiramente”, na *salutatio*, é uma forma de realçar a posição social e religiosa do correspondente para além de qualquer dúvida: ora, é o mérito que justifica a autoridade do fiel; é a verdade que separa o cristão do heresiarca.

Após essa introdução aos aspectos estruturais da carta antiga, exploremos agora a prática da epistolografia e as funções da carta na Antiguidade, a fim de aprofundar o que afirmamos acima.

I. C. Estilo

I. C. 1. O *sermo*

O problema de qual estilo deve ser adotado em cartas — chamemo-lo de *elocutio epistularis*, em grego λέξις ou ἐρμηνεία — coloca-se já ao designarmos a carta como uma das metades de uma conversa. Uma vez que a carta antiga é tradicionalmente assim definida, convém que ela seja escrita num estilo semelhante a uma ὁμιλία¹⁶⁰, em latim *sermo* ou *sermocinatio*¹⁶¹. Esse termo é bastante polissêmico no latim, mas seu significado geralmente gravita nas noções de “conversa¹⁶²”, “diálogo¹⁶³” (mesmo o diálogo filosófico platônico¹⁶⁴) e “linguagem¹⁶⁵”, e indica um tipo de discurso menos rebuscado que uma *oratio*, o discurso próprio da oratória¹⁶⁶; neste sentido o *sermo* deve se aproximar da fala comum e parecer mais natural que um discurso¹⁶⁷ (mas o termo é tão flexível que na Idade Média se tornará até sinônimo de “palavra¹⁶⁸”). Seja como for, o *sermo*, num sentido mais apropriado de ἐντυχία ou λάλημα em grego, a “conversação comum”, estabelece a primeira baliza do estilo mais adequado às cartas¹⁶⁹, e os testemunhos antigos criticam muito alguns escritores que utilizam um estilo epistolar mais rebuscado às vezes da oratória¹⁷⁰, muito apelativo, ou da *disputatio* filosófica¹⁷¹, muito árido e técnico.

O estilo da carta se pauta, a princípio, por duas ações: o autor informa, ensina ou instrui seu interlocutor — ou seja, é preciso saber “ensinar”, *docere*; é por isso que ela foi inventada, segundo Cícero¹⁷² — mas o autor deve também afagar e brincar com seu correspondente, através de jogos linguísticos, provérbios, citações, cláusulas rítmicas¹⁷³ — ou seja, é preciso saber “agradar”, *delectare*, como convém em uma conversa entre amigos¹⁷⁴. Essas duas funções básicas, coladas ao fato de a carta ser um *diálogo escrito*, condicionam o estilo da carta antiga: independente de o autor ser culto ou não, este deve a princípio seguir algumas convenções e prerrogativas próprias ao gênero¹⁷⁵. Nesta chave, podemos nos aproximar dos preceitos da epistolografia.

Estas funções ganharão contornos diferentes no período cristão, uma vez que *docere* e *delectare* não raro serão excludentes quando se travam discussões mais sérias. Trata-se de um bom critério de medida saber quando o *delectare* se ausenta e os autores rebaixam o discurso, adotando o *sermo humilis* cristão¹⁷⁶: é aqui que a carta deixa de lado as regras do civilismo para discutir as Escrituras e porventura se tornar um *liber*. O próprio Agostinho diz que convém que amigos brinquem em suas cartas, mas não quando o assunto é difícil¹⁷⁷.

Sendo assim, há uma grande ênfase, nas cartas cristãs da Antiguidade Tardia, no emprego do verbo *docere* e derivações substantivadas, qual *doctrina* e *doctor*, traduções latina para os gregos διδάσχειν, διδάσκαλος e διδασκαλία, o “ensinar corretamente¹⁷⁸”. Nesta época, o verbo *docere* acaba por abraçar tanto o sentido de “ensinar” como de “instruir” ou, mais próximo deste termo normatizante em nossa língua, “educar”: *docere* é tirar o cristão da ímpia ignorância e conduzir-lhe pelo caminho correto da fé. Agostinho lembra Jerônimo inúmeras vezes da necessidade de interpretar e ensinar corretamente as Sagradas Escrituras, para que a fé cristã resida em uma *castae fidei auctoritas*, ou seja, em uma “autoridade da verdade pura¹⁷⁹”. É preciso lembrar também que *docere* é a atividade do pregador cristão, atestada pelo apóstolo Paulo, o διδάσκαλος ἐθνῶν, em latim *doctor gentium*, o “professor dos gentios” original¹⁸⁰. Quando se faz necessário discutir a *doctrina*, portanto, os autores devem empregar um estilo baixo, cuja presumida superioridade deve-se à crença de que ele é inspirado pela própria Divindade e não se pode ater às normas e regras ditadas pela retórica de tradição pagã¹⁸¹. A verdade deve prescindir de adornos¹⁸².

No entanto, à exceção de uma parte de nossa correspondência e dos tratados filosóficos que Agostinho dedicou a Jerônimo (mas mesmo nessas há tópicos e temas típicos da epistolografia¹⁸³), a ausência do *delectare* é um caso atípico das cartas trocadas entre eles, as quais em geral se pautam pelos mesmos princípios estilísticos que governavam uma carta de Cícero. Melhor dizendo, tais funções sucumbem ao peso da hierarquia social na Antiguidade Tardia, deixando um aspecto que outrora era de “simplicidade” e “naturalidade” para se tornarem elementos necessários aos *necessitudinis iura*, às leis da cordialidade de que fala Jerônimo em uma de suas cartas¹⁸⁴.

I. C. 2. Princípios da *elocutio epistularis*

Colocadas as funções básicas de *docere* e *delectare* próprias ao *sermo*, eis que a *elocutio epistularis* merece um exame mais detalhado. Há algumas prerrogativas para ela, as quais são amplamente discutidas pelos testemunhos antigos, por serem fundamentais para garantir a boa comunicação epistolar. Elas se devem ao fator mais essencial da carta, o de ser uma *fala escrita*, tensão entre elocução e redação do texto.

Já falamos que o estilo epistolar é distinto daquele da oratória, de modo que um estilo elevado não se adequa a uma carta¹⁸⁵. De início, Pseudo-Demétrio de Faleros salienta que uma carta deve ser escrita no estilo de aspecto fraco [ἰσχνόν εἶδος]¹⁸⁶, mas arremata, ao concluir seu tratado, que o estilo epistolar deve ser antes uma mistura entre os estilos gracioso (ou elegante) [χαρίειν] e fraco [ἰσχνόν]¹⁸⁷. O rétor explica: a estrutura da *elocutio epistularis* deve ter certo grau de liberdade, mas ater-se à brevidade e à clareza, não podendo correr solta¹⁸⁸; deve ter algum adorno, como

provérbios e sinais de afeição¹⁸⁹, que são próprios de uma conversa entre amigos. O autor também critica quebras no discurso, afirmando que estas o tornam obscuro: as quebras são apropriadas a um estilo imitativo e encenado, como o de um ator, mas não às cartas, que são escritas¹⁹⁰.

As outras fontes antigas estão amplamente de acordo com os preceitos dados por Pseudo-Demétrio de Faleros. Os testemunhos mais completos aqui são os de Filóstrato de Lemnos e Gregório de Nazianzo. Gregório indica três princípios fundamentais para o estilo epistolar: a συντομία, *brevitas* em latim, a “brevidade” com a qual se deve escrever em períodos curtos e ágeis¹⁹¹; a σαφήνεια, *claritas* ou *perspicuitas* em latim, a clareza de dicção, interdependente da *brevitas*, pois um discurso demasiado curto torna-se obscuro¹⁹²; e a χάρις, *gratia* em latim, a elegância ou adorno moderado do estilo, elemento que torna a carta mais vívida. Os elementos da *gratia* são semelhantes àqueles propostos por Pseudo-Demétrio de Faleros: primeiro, evitar escrever de maneira pedestre e árida, aquém do que convém a uma conversa entre amigos; então, usar moderadamente provérbios, figuras de linguagem, aforismos e outros elementos para “adoçar o discurso”, antes de maneira bem-humorada que com seriedade (não a fim de construir uma argumentação, portanto¹⁹³).

O que diz Filóstrato de Lemnos segue a mesma linha de raciocínio de Gregório de Nazianzo. Filóstrato concebe o estilo epistolar como, em aparência, uma mistura entre a linguagem pura e erudita; no caso, uma mistura entre o “aticismo”, a imitação do grego da época de Platão¹⁹⁴, e o grego do quotidiano¹⁹⁵. Pseudo-Libânio repete a sentença de Filóstrato em seu tratado: o estilo de uma carta deve ser moderadamente “aticizante”, para que não se torne pomposo¹⁹⁶. Ambos os autores também prezam a *brevitas* e a *claritas*, censurando tanto os períodos longos, pois são exagerados (a não ser quando é necessário usá-los na conclusão da carta, para arrematar o que foi dito), quanto a brevidade excessiva¹⁹⁷. Deve haver equilíbrio entre *claritas*, *brevitas* e *gratia*, a fim de criar um texto bem escrito¹⁹⁸.

Todavia, os autores antigos também chamam a atenção para um paradoxo do estilo epistolar: ele deve *parecer* natural e descuidado, ainda que este aspecto de naturalidade e descuido não pode senão ser fruto de engenho e arte, pois a carta é um objeto escrito, devendo ser assim mais elaborada que a fala comum. Após descrever algumas prerrogativas para tornar o estilo epistolar elegante, Gregório de Nazianzo arremata: “é esse aspecto sem beleza que se deve preservar nas cartas, como se ele fosse próximo da natureza¹⁹⁹”. Mas a única maneira de atingi-lo, o autor sabe, é através do labor de composição. É preciso então que a carta dê a *impressão* de ser simples, que haja um certo *desleixo cuidado*²⁰⁰ no manejo da linguagem ao compô-la. Assim, uma carta bem escrita deve, no que concerne ao discurso que lhe é próprio, ter duas camadas, uma simples e uma elevada,

colocando-se no meio de ambas; a carta deve agradar tanto ao culto quanto ao inculto²⁰¹. A carta deve ser escrita com precisão e técnica, seguir diversas prerrogativas, justamente para dar sob a técnica uma impressão de ser “espontânea e leve²⁰²”.

I. C. 3. O *genus medium dicendi*

Podemos então interpretar a *elocutio epistularis* a partir do *genus medium dicendi* de que fala Cícero no *Orator*, aquele entre o *grandiloquens* e o *tenue*, que “flui em movimento constante, não trazendo consigo nada senão facilidade e uniformidade²⁰³”. A *elocutio epistularis* parte do *sermo plebeius* mas não se limita a ele: na ocasião de autores cultos conversarem entre si, a *elocutio* deve se elevar um pouco, aproximando-se do *sermo urbanus*, contanto que tenha medida. Em suma, a epistolografia converge para aquela preciosa categoria da oratória, ou melhor, do *modus vivendi* dos antigos: o *πρέπων*, em latim *decorum*²⁰⁴, com a distinção de que não há propriamente regras para o estilo epistolar, mas prerrogativas e preceitos²⁰⁵. Mesmo seus princípios, quais a *perspicuitas* e a *brevitas*, de modo algum são exclusivos às cartas: Quintiliano recomenda as duas coisas a todo orador²⁰⁶. *Est modus in rebus*, dizia Horácio; na epistolografia, não deve ser diferente²⁰⁷. Assim, para se escrever bem uma carta, é preciso antes de tudo saber se *escrever* bem no geral, como coloca Júlio Vítor²⁰⁸.

Esta solução, no entanto, ainda que universal a todo texto, guarda especificidades no interior do gênero epistolar, no tocante às funções da epistolografia. Embora os autores antigos concordem que deve haver certas características no tom e no estilo das cartas, a fim de que este sobretudo se distinga do discurso de oratória, não se deve escrever da mesma maneira ao imperador e a um amigo. Outrossim, não se compõe uma carta privativa da mesma maneira que se compõe uma carta dirigida a um público maior. Além de residir na tensão de ser um registro escrito da fala, de modo que sua naturalidade não pode ser senão aparente, o estilo epistolar deve ser adequado à posição social e política de quem escreve, à situação em que o autor se encontra, e ao destinatário a quem a carta é enviada. Quando se escreve a um superior, convém que se eleve um pouco o tom, mas não a ponto da carta tornar-se um discurso sisudo e técnico, próprio de um tratado; a um inferior, pode haver mais liberdade, mas nunca descuido²⁰⁹.

Haverá, assim, diferentes níveis de elocução ou aspectos a serem empregados dependendo de quem escreve a carta, da situação em que este escreve a carta e, logo, da função que a carta toma e do tipo de carta que se escreve²¹⁰. Não é muito diferente, nesse sentido, das funções da retórica: a carta, como texto, também objetiva persuadir²¹¹.

I. C. 4. Cartas de amizade e cartas de ofício

Os melhores testemunhos para nos guiar nesta parte sobre quais níveis de estilo são mais apropriados a determinado tipo epistolar ou contexto epistolográfico são Cícero e Caio Júlio Vítor, embora Agostinho e Jerônimo também façam alusões ao tema. As tipologias de Pseudo-Demétrio e Pseudo-Libânio serão analisadas apenas no próximo tópico, por entendermos que elas dizem respeito a “funções” e não propriamente “tipos” da epistolografia.

O problema dos níveis da *elocutio* reside com frequência em uma variação quantitativa: a carta deve ser *mais* cuidada se escrita a um superior, ainda que obedeça às mesmas regras de uma carta qualquer; ela deve se ater a um certo limite “cerimonioso”, se trata-se de uma primeira carta de recomendação²¹². Dito isso, há três divisões binárias que conhecemos na epistolografia antiga: uma entre *epistulae publicae* e *privatae*, cartas públicas e privativas; outra entre *genus familiare et iocosum* e *negotiosum et grave*; e a terceira, mais afamada, entre *epistulae familiares et negotiales*, “cartas de amizade” e “cartas de ofício”.

A primeira divisão é aludida por Cícero no *Pro Flacco*²¹³ e diz respeito ao público leitor da carta: caso ela se destine a um correspondente ou a um grupo pequeno, sói que ela seja escrita de modo mais íntimo e secreto; caso ela seja destinada a um público maior, deve em geral ser mais cuidada e impessoal. É conhecida, aqui, a tradição de publicar coleções de cartas no mundo antigo²¹⁴; ao longo da história latina, as cartas de Cícero e César gozavam de muita fama²¹⁵. E quanto as cartas trocadas entre nossos autores: foram elas foram publicadas ou escritadas tendo em vista um público maior? Acreditamos que sim. Há menções, nalgumas delas, a um público que ultrapassa um único interlocutor²¹⁶, as quais não só estão nos tratados filosóficos²¹⁷. Lietzmann, Divjak, Hennings, Cain e outros autores discutiram a publicação imediata de algumas coleções de cartas de Jerônimo e Agostinho, quais um conjunto de *epistulae ad Paulam, ad diversos* e *ad Marcellam* do primeiro e algumas das cartas doutrinárias do segundo²¹⁸.

Seja como for, toda carta de Jerônimo apresenta profundo esmero no cuidado do estilo e na autorepresentação do autor, uma vez que, para ele, escrever já era uma maneira de publicar²¹⁹. Esta é uma observação importante, pois Jerônimo e Agostinho, além de dialogarem em um mundo que não tinha a mesma noção de privacidade que nós temos²²⁰, discutiram questões que eram caras à comunidade cristã e provavelmente foram lidas por todos os letrados de então. No entanto, isso não significa que a divisão entre “cartas públicas” e “privadas” deixa de existir: a distinção, assim como a necessidade de adotar prerrogativas distintas em cada uma dessas situações persistem na Antiguidade Tardia, ainda que algumas modalidades da epistolografia cristã acabem por derrubar algumas fronteiras, caso das cartas da pregação de Paulo a comunidades específicas, mas a fim de

serem lidas por todos os cristãos, e também dos *epitaphia* de Jerônimo, os quais são endereçados a indivíduos, ao passo que claramente obras literárias²²¹. Igualmente, se a divisão entre cartas “públicas” e “privativas” não existisse mais, Jerônimo não teria reclamado tanto do fato de uma carta que Agostinho lhe escreveu ter circulado em Roma, antes de chegar a Belém²²². É coerente concluir, portanto, que as cartas foram redigidas tendo em mente um único correspondente (Jerônimo ou Agostinho), mas em vista de serem publicadas futuramente²²³.

A segunda divisão é abordada por Cícero em uma carta a seu amigo Curião. Aqui, é o contexto que determina o assunto e o estilo mais adequado a uma carta: assuntos corriqueiros e domésticos, brincadeiras, notícias pessoais pertencem ao *genus familiare et iocosum*, “gênero amigável e brincalhão”, próprio de tempos de paz; questões sobre política e assuntos mais elevados pertencem ao *genus severum et grave*, “gênero austero e sério”, próprio de tempos turbulentos e de crise, que precluem as brincadeiras próprias do primeiro tipo²²⁴. Agostinho alude a uma divisão binária semelhante em uma carta a Jerônimo, na qual diz querer conversar com ele sobre assuntos que sejam tanto “abertos e planos” como “árdus e difíceis”: ou seja, ele quer trocar cartas com Jerônimo que sejam tanto “amigáveis” quanto “sérias²²⁵”.

A terceira e mais afortunada divisão, aquela que Caio Júlio Vítor propõe entre *epistulae familiares et negotiales*, “cartas de amizade” e “cartas de ofício”, deve-se também ao contexto ou à profissão do autor, por se assim dizer: se a carta é enviada a um amigo, ou se ela configura uma correspondência “cerimoniosa” e “negociosa”, como uma mensagem ao imperador ou a uma pessoa de grande influência. Ambos os tipos certamente se fundamentam nos três elementos elencados anteriormente por Gregório de Nazianzo: brevidade, clareza, e elegância; deve haver, no entanto, diferença no uso destas e no tom. Começamos pela segunda categoria, que Júlio Vítor, com espírito ciceroniano, afirma serem de argumento oficioso e sério: aqui, convém todos os preceitos da oratória, com a exceção de que o discurso de desenrole mais próximo do *sermo*²²⁶. Em cartas de ofício, o rétor admite que se discuta também assuntos mais eruditos, contanto que não se exceda o tamanho ideal de uma carta²²⁷. Por outro lado, às cartas de amizade, Vítor preceitua primeiro brevidade e clareza, mas admite que cartas podem ser “obscuras” a um público que não aquele ao qual elas se destinam, tendo em mente que o interlocutor, a quem a carta deve ser imediatamente compreensível não pode pedir esclarecimentos ao narrador, por estarem ausentes um do outro²²⁸ (parece-nos que este é o caso de algumas referências feitas por Jerônimo a Agostinho, em especial numa carta alegórica enviada em meados de 418²²⁹).

A conclusão de Júlio Vítor é similar àquela de seus antecessores: o estilo da carta deve ter medida: o que diferencia uma *epistula negotialis* de uma *familiaris* é, no fim das contas, uma

severitas maior, “maior austeridade²³⁰”. Cícero dá veredicto semelhante: ainda que o estilo da carta deva permanecer fundamentado no *sermo plebeius*, ele nem sempre é igual; varia de relação para relação²³¹. Assim, o que nos interessa no *De epistulis* de Júlio Vítor não é sua conclusão, que nada traz de novo, mas a riqueza de detalhes trazidos pelo rétor. Devemos nos deter em alguns elementos preceituados às cartas pelo autor: Júlio Vítor recomenda palavras estrangeiras, versos de poesia²³², jogos de palavras, figuras de linguagem, máximas, provérbios, ditos espirituosos, fatos históricos que sejam conhecidos, citações de autores estimados, interpelações da fala como “ei, tu aí!” e “vejo que ris²³³”. Com exceção destes últimos, que eram vistos como vulgarismos na Antiguidade Tardia, todos os outros elementos estão presentes nas missivas trocadas entre Jerônimo e Agostinho. Eles devem ser interpretados como símbolos de legitimação do discurso polido e civilizado, o *sermo urbanus* da correspondência entre homens cultos. Fry chama-os de “automatismos do ritual epistolar²³⁴”.

Por fim, ainda que se preceitue um estilo mais elevado nas “cartas de ofício”, a elocução da carta nunca deve perder de vista seu tom essencialmente amistoso²³⁵. Agostinho parece aludir a isso quando afirma que uma carta que recebera de Jerônimo, embora se veja nela censurado, não deixa de ter um *hilarior quidam vultus*, um “aspecto algo brincalhão”, e uma *hilaritas*, “jocosidade”, que são próprios a uma conversa entre amigos²³⁶. Jerônimo dá a sentença noutra carta: “deve-se conversar com um amigo como um outro de si²³⁷”. Ora, aqui temos o testemunho do próprio Júlio Vítor, novamente: “nunca se deve brigar, muito menos em cartas²³⁸”.

Mesmo nos estilos epistolares de Jerônimo e Agostinho, que estão longe de serem “simples”, o tom raramente se afasta de um princípio de equidade e amistosidade. Jerônimo pode ameaçar, reclamar e atacar Agostinho em suas cartas, mas é sempre a nota da *humilitas* e da *simplicitas* que ele busca em suas conclusões²³⁹.

I. C. 5. A *elocutio epistularis* na correspondência de Jerônimo e de Agostinho

Deixamos uma discussão mais apropriada da *elocutio epistularis* na correspondência entre Jerônimo e Agostinho para o final deste tópico. O estilo de ambos os autores surge de uma tensão entre as regras da epistolografia, especificamente das *epistulae familiares* se assim quisermos, e o fato de eles serem cristãos, isto é, de estarem trabalhando em um gênero de fortuna pagã. É evidente que os estilos dos autores são profundamente diferentes um do outro, mas há traços em comum que estão de acordo com os preceitos que discutimos acima.

De início, uma análise conjuntural dos estilos de nossos autores nos mostra que a pretensão de “naturalidade” e “imediatez” do *sermo* é uma questão problemática, se não especiosa. O *sermo*

plebeius, aquele mais “vulgar”, se já não é adequado para explicar a epistolografia de um Cícero, quão mais a de Jerônimo, autor que circulava em grupos da elite semelhantes àqueles que produziram o Arpinate, e que viveu em um período de gosto pelo esmero linguístico e pelos efeitos retóricos. O fato de tanto Agostinho quanto Jerônimo utilizarem o latim gramaticalmente correto, idioma que não é “artificial” mas não é “natural” também, é outro sinal de que são homens da elite que conversam entre si. Nunca devemos perder de vista que a língua latina utilizada por nossos autores, sendo um reflexo de sua posição social, é uma língua de arte, codificada e, em sua época, *plus ciceronienne que Cicerón*, distante da linguagem popular²⁴⁰.

Poder-se-ia pensar que o *sermo humilis* ou *imperitus* de Paulo de Tarso seria o mais adequado a Jerônimo e a Agostinho em suas cartas. Ora, são raras as ocasiões em que nossos autores o adotam. Em geral, o estilo de nossos correspondentes está distante de um “estilo baixo cristão”, o qual, segundo Peter Auksi²⁴¹, é o parâmetro de que o autor fala a verdade, livre de adornos retóricos. Este *sermo humilis* é reservado aos sermões do bispo de Hipona e propriamente a uma parte da correspondência, que conforma uma *disputatio*, a qual provavelmente teve circulação pública²⁴². Mesmo quando o estilo torna-se *humilis* e *simplex*, “humilde” e “simples”, fazendo-se sentir pelo rebaixamento do discurso — o qual se torna muito repetitivo e quase didático, cheio de subordinações, pronomes mal referenciados e marcadores argumentativos de escola, como *ergo*, *id est*, *quia* e *scilicet* abundantes²⁴³ — o tom geral das cartas trocadas pelos nossos autores se pauta pelas convenções de um *sermo* mais culto, entre o *tenuis* e o *gratiosus* propriamente²⁴⁴. Ora, o próprio Jerônimo reclama do estilo algo pedestre que Agostinho emprega nalgumas vezes, como se ele não fosse adequado às cartas, e sim às missas que ele reza ao povo²⁴⁵. Agostinho tem plena noção de estar então violando os princípios estilísticos da epistolografia, mas para ele é justamente no momento em que se preferem as convenções (ou seja, a aparência) à verdade que as “leis” de uma amizade cristã são violadas²⁴⁶.

Certo, nunca se trata de uma busca por “aticismo” e pureza linguística, como acontecia entre os escritores pagãos que eram contemporâneos a Agostinho e Jerônimo. No vocabulário de nossos autores, encontramos diversos neologismos e termos técnicos eclesiásticos — Agostinho chama alguns de “termos políticos”, *vocabula honorum* em latim²⁴⁷ —; na sintaxe, diversos relaxamentos e conjugações vulgares que revelam a influência da linguagem falada, sem dúvidas pelo fato de as cartas serem ditadas²⁴⁸. Todavia, tanto Agostinho como Jerônimo dispõem seu arsenal estilístico — através de citações, provérbios, jogos de linguagem, períodos longos, até apóstrofes²⁴⁹ — como se fossem golpes com os quais um disputa com o outro. Eles inclusive criticam e imitam a linguagem *um do outro*, em um jogo de gato-e-rato que domina suas primeiras cartas²⁵⁰. *A imperitia dicendi*,

“rudeza na fala”, do apóstolo Paulo seria completamente inaceitável na correspondência mútua de nossos autores, ou melhor, em qualquer correspondência entre autores cultos cristãos do século IV²⁵¹.

Devemos agora demarcar as diferenças entre os autores no plano da *elocutio*. O estilo de Jerônimo é mais breve e claro, construído em períodos curtos, rápidos e contundentes, nunca carente de adorno²⁵²; o autor não abandona sua atitude de esteta; sua linguagem é formada por diversos termos do jargão militar que ele usa para censurar Agostinho²⁵³. O estilo de Agostinho, por outro lado, dado ao gosto da especulação e à elaboração argumentativa, apresenta-se não raro em sucessões de subordinações, períodos longos e conjunções que o torna prolixa e labiríntico, como se a retórica tivesse se lhe tornado uma segunda natureza²⁵⁴; a fim de defender uma *causa*, o autor abusa de termos do jargão escolar e discursa como um orador²⁵⁵. Para um e para o outro, estes serão problemas não só estilísticos, mas morais, algo notado por Erasmo no século XVI em relação à brevidade de elocução na retórica cristã em geral²⁵⁶. Os nossos autores criticam o estilo um do outro por diferentes razões: Jerônimo chama a linguagem de Agostinho de ἐπιχειρήματα, “silogismos escolares”, ou até mesmo de *fabula*, “novela”, distantes da elegância e da simplicidade necessárias na epistolografia²⁵⁷; por sua vez, Agostinho diz que Jerônimo discursa como se estivesse “todo armado”, longe do tom amistoso necessário ao *sermo*, afirmando que isto lhe traz “indignidade²⁵⁸”. Ao criticarem o estilo um do outro, os autores estão, assim, criticando também a conduta do cristão no plano da *amicitia*, a amizade, e da *caritas*, o amor ou a amizade cristã. Nesse sentido, o excessivo não raro traz a suspeita de heresia. Como coloca Fry, essa questão não se traduz na condenação pura e simples da cultura pagã — ora, nossos autores estão longe de fazerem isso — mas na crítica de uma certa forma de afetação estética que desloca o foco do sentido para a forma, da verdade para a aparência: segundo Fry, “é um excesso obnubilante de preocupação estilística que causa o problema, não o uso de elementos pagãos²⁵⁹”, algo que Agostinho parece criticar em Jerônimo²⁶⁰.

Tendo isso em mente, podemos identificar várias das prerrogativas dadas pelos tratadistas antigos, as quais mostram a herança da tradição epistolográfica helenística que nossos autores estudaram na escola e aprenderam lendo as cartas de Cícero e outros autores. As citações, os provérbios e os outros elementos que dão elegância às cartas devem ser interpretados como acenos pelos quais os autores mostram pertencer a uma mesma cultura e civilização, a do mundo romano. Na elaboração do discurso, isso acontece tanto no plano invisível — pelas busca intermitente de brevidade e clareza, e pela crítica quando estas se ausentam — quanto no plano visível — a série de

elementos preceituados por Júlio Vítor e Pseudo-Libânio, uma vez mais. As cartas de nossos autores se pautam pelos princípios da *brevitas*, *claritas* e *gratia*.

Na correspondência mútua de Agostinho e Jerônimo, os principais autores clássicos citados e aludidos são, em ordem decrescente: Cícero, nove vezes²⁶¹; Salústio, cinco vezes²⁶²; Virgílio, quatro vezes²⁶³; Terêncio, também quatro vezes²⁶⁴; Pérsio, uma vez²⁶⁵. O rol não surpreende, pois eram todos autores modelares da escola latina na Antiguidade Tardia. Também há menções à *παλινωδία* de Estesícoro²⁶⁶, ao mito da carne invulnerável de Aquiles²⁶⁷, e a doutrinas filosóficas²⁶⁸.

Há diversos termos estrangeiros, todos do grego, como a própria *παλινωδία* e os *ἐπιχειρήματα* citados acima, os quais figuram no original nas cartas de nossos autores; são quase todos termos técnicos, como *ἀπόρροια*, acerca de uma hipótese sobre a origem da alma, e a *εὐσέβεια* e a *θεοσέβεια*, usados por Agostinho para falar sobre as virtudes e os vícios²⁶⁹. Jogos de palavras, há alguns, a maioria de Agostinho²⁷⁰. Provérbios, há aos montes, quase todos de Jerônimo: “o boi cansado pisa com mais firmeza²⁷¹”; o amigo como um “outro de si²⁷²”; a “espada lambuzada de mel²⁷³”; entre outros, os quais são empregados por serem expressões tradicionais da sabedoria coletiva: através delas, Jerônimo mostra que a verdade de suas palavras é autoevidente. Agostinho já é mais afeito às *clausulae* e às *sententiae*²⁷⁴, máximas que fecham os períodos e são próprias do orador. Todos esses elementos serão analisados com mais detalhes em notas que apusemos à nossa tradução.

Devemos nos demorar um pouco, porém, no que diz respeito ao teor das citações de autores clássicos e dos provérbios. Podemos concluir que eles são muito mais abundantes em Jerônimo, que de fato os utiliza para adornar as suas cartas, a fim de demonstrar sua erudição²⁷⁵. Há inclusive um caso em que ele prefere citar um autor clássico, Pérsio, a uma passagem de teor semelhante, proveniente do Evangelho de Mateus²⁷⁶. Que tais elementos são ornamento não quer dizer que eles não são fundamentais para a construção do sentido das cartas: as passagens que Jerônimo tira de Virgílio (Dares contra Entelo), Cícero (Aníbal contra Quinto Máximo) e Pérsio (a *mantica*), assim como os provérbios do “boi cansado”, do “amigo como um outro de si”, e da “espada lambuzada de mel” servem todos como ameaças e corretivos da conduta de Agostinho, como veremos no capítulo seguinte. Por outro lado, são poucas as citações que encontramos em Agostinho, a maioria delas de Cícero, Salústio e Terêncio. Devemos atribuir esta situação à ignorância do autor? É certo que sua erudição estava longe do conhecimento enciclopédico de Jerônimo, mas esta resposta não nos é suficiente. Agostinho nos parece mais cuidadoso ao citar os autores pagãos, e assim o faz, na maioria das vezes, somente quando a passagem é útil para a sua argumentação. É com esse espírito que ele trabalha o argumento estoico-ciceroniano para a filologia de *fides* em uma carta²⁷⁷; o

exemplo de Lúcio Catilina, emprestado de Cícero e Salústio, como um homem no qual se encontravam vícios e virtudes²⁷⁸; e os exemplos de figuras de linguagem, *tropicae locutiones* em latim, tirados do *De oratore* e das *Geórgicas* em outra carta²⁷⁹. Os versos de Terêncio e a noção da *παλινῳδία*, por outro lado, parecem ser empregados à guisa de provérbios.

É interessante notar que grande parte das passagens citadas de autores clássicos estão, na maioria das vezes, acompanhadas de passagens bíblicas, a fim de “purificá-las”. Isso é verdadeiro sobretudo para Jerônimo, que as cita com abundância. Assim, o combate entre Aníbal e Quinto Máximo e alguns versos das *Geórgicas* de Virgílio são seguidos por uma anedota do Velho Testamento, do segundo livro do profeta Samuel²⁸⁰. Outrossim, os “Barceus vagantes” da *Eneida*, citados noutra carta, logo são corrigidos por uma passagem do Gênesis²⁸¹. Dito isso, nossos correspondentes aludem também a outros autores cristãos, mas curiosamente pouco empregam passagens de suas obras nas cartas²⁸² (embora elas sejam citadas com muita frequência). Por qual razão isso acontece? Acreditamos que é porque tais obras seriam autoevidentes um ao outro²⁸³.

Mas sob a artificialidade e elegância, produto dos automatismos da arte do discurso, há sempre a brutalidade do acaso presente no método de composição dos autores, o ditado, que não raro “atropela” a fala e preserva cacoetes que nem mesmo os copistas puderam expurgar: em algumas cartas de Agostinho, preservam-se até locuções verbais vulgares²⁸⁴; noutras, a sucessão rápida de frases curtas e à parentética parece conservar antes os vícios inconscientes da fala que surgir do *desleixo cuidado* sobre o qual falamos acima²⁸⁵.

Em suma, podemos concluir que os estilos dos autores em suas cartas está longe de ser “simples²⁸⁶”: se ele fica colado ao *sermo*, trata-se de uma convenção do gênero, e pelo fato de os autores ditarem suas cartas. Se o estilo se rebaixa ou se eleva, depende do contexto em que os autores conversam: eles modulam suas elocuições segundo os seus objetivos. De resto, há fatores sociais, estruturais e casuais que escancaram o problema da epistolografia ser uma *escrita da fala*, rendendo-lhe uma dupla camada de artificialidade. Um exame mais detalhado do estilo epistolar de nossos autores, ou melhor, de todos os autores modelares da epistolografia antiga nos mostraria que a “naturalidade” e a “amistosidade” da *elocutio epistularis* só pode ser, na realidade, produto de meticulosa elaboração artística, seja por ser escrita, seja por ser composta por autores versados na arte do discurso.

C. 6. Alguns elementos estilísticos das cartas cristãs

Há alguns elementos estilísticos que identificamos em nossos estudos da correspondência entre Agostinho e Jerônimo, os quais se devem ao fato de os autores serem cristãos conversando em um período de institucionalização política da Igreja e universalização da doutrina católica.

Nas cartas de Agostinho, abundam termos como *recta fides* ou *rectitudo fidei*, *auctoritas*, *dignitas* e *canonicus*, e, sobretudo, *veritas*²⁸⁷. Eles são indícios da busca por uma “verdade” unívoca, isto é, uma leitura correta das Escrituras, que possua tanto a *auctoritas* política do *gradus* eclesiástico, e a dos eventos recordados nas Escrituras Sagradas, quanto a indubitabilidade de uma solução racional, *certa ratio*, da reflexão filosófica — uma verdade que esteja acima de todas as particularidades, e assim de todas as suspeitas de heresia. Na realidade, este parece ser o grande projeto da vida do autor²⁸⁸.

Um aspecto interessante abundante na epistolografia cristã tardia, mas não exclusivo dela, é o uso de substantivos abstratos, acompanhados por um possessivo — *tua* ou *vestra* — que se tornam como que apelativos morais, fórmulas de polidez com que os autores cristãos se tratam reciprocamente²⁸⁹. Esses apelativos, como *dilectio*, *intelligentia*, *eruditio*, *sinceritas*, *beatitudo*, *voluntas*, *caritas*, *prudentia*, *sanctitas*, *fraternitas*, *germanitas*, *benignitas*, *benevolentia*, *reverentia* e *dignatio*²⁹⁰ são metonímias que adquirem valor pronominal no texto, e também indicam com qual disposição de ânimo se deve ler determinada passagem, como se sinalizassem ao leitor mensagens como: “leia isso com amor”, ou: “preste atenção no que lhe digo”. Quando Jerônimo interpela Agostinho ao dizer *optime novit prudentia tua unumquemque in suo sensu abundare*, “de resto, tua prudência sabe muito bem que cada um conhece bem seu próprio modo de pensar²⁹¹”, ele não só está censurando o seu correspondente, como também estabelece uma imagem. O uso desses apelativos transforma a carta em um teatro de alegorias, um campo de batalha de emoções e de escolhas éticas, estéticas e políticas²⁹². É patente, ainda, que a maioria dos apelativos, os mais efusivos, são utilizados por Agostinho para Jerônimo, ora para exortá-lo, ora para repreende-lo²⁹³. O monge de Belém só vai se dirigir a seu correspondente como *tua prudentia*, ameaçando-o e inferindo que sua interpretação das Escrituras é incorreta; *tua eruditio*, de modo zombeteiro; *tua reverentia* (apenas no segundo período da correspondência); e sobretudo *tua dignatio*, “tua dignidade”, em alusão ao poder político que o episcopado conferia à Agostinho²⁹⁴. Há ainda o uso singular de *tua corona* em uma única carta, um apelativo da terminologia dos mártires²⁹⁵.

É justamente como um homem eminente que Agostinho, na condição de bispo de Hipona, fala em suas cartas. Analisemos, então, algumas das funções da epistolografia.

I. D. Funções

I. D. 1. As situações da epistolografia

É evidente que, de início, as cartas existem, mais do que qualquer outro gênero discursivo, para construir e manter relações a distância e *in absentia* entre amigos. Ancorados nesta função, foi através da prática de escrever cartas que os valores definidos como mais adequados à epistolografia — flexibilidade de estrutura e estilo, naturalidade, moderação, maior liberdade — acabaram lentamente se tornando característicos desse gênero. Na Antiguidade, o gênero epistolar então passou a ser visto como um gênero de escrita essencialmente amigável²⁹⁶. Utilizar uma *elocutio* colada no *sermo* — a conversa íntima, direta, imediata — mas que tenha a elegância própria do *sermo urbanus* partilhado pelas elites é colocá-la no plano da amizade.

Mas, se as funções básicas de uma carta na Antiguidade são primeiramente *docere* e *delectare*, o crescente grau de importância da epistolografia no âmbito profissional, assim como os diferentes objetivos de cada autor fará com que as cartas adquiram diversas outras funções que, em última instância, representam as relações sociais do mundo helenístico²⁹⁷. Isso acontece porque a epístola, sendo uma das metades de uma conversa, “imita” as mais diversas situações nas quais um sujeito pode dialogar com seu interlocutor: em momentos de alegria, de tristeza, de exortação, de censura, de correção... Os autores antigos, entre os quais estão mesmo Cícero e Caio Júlio Vítor ao terem proposto dividir as cartas entre dois tipos, logo perceberam que as diversas “situações” da epistolografia, por serem ancoradas no mundo real, eram bastante diferentes umas das outras e pediam, assim, estilos, níveis de elocução distintos e até modulações estruturais diferentes.

Aqui se coloca um problema: entendido que a carta dá voz às dinâmicas das relações sociais, e sabemos que estas abarcam também o ódio, o escárnio, a inveja e a malícia, que incorrem em brigas, rixas e querelas, é possível encontrar, em muitas ocasiões, um ar suspeito na missiva, como se o seu escritor desconfiasse que a voz amistosa fosse, na realidade, apenas uma máscara dissimulando gestos na verdade hostis. Esse é o caso das primeiras cartas trocadas entre Jerônimo e Agostinho: o primeiro sente-se ofendido e provocado pelo segundo, enquanto este critica muito a posição de seu correspondente. Uma carta de conteúdo hostil era com frequência vista como um abuso do gênero epistolar e refletia, assim, um abuso proposital de seu autor ou a ignorância deste quanto às leis da epistolografia. A humildade e a simplicidade devem, assim, sempre pautar o tom da carta: os correspondentes devem conversar como amigos, isto é, como iguais²⁹⁸, não havendo, a princípio, lugar para críticas mais contundentes.

I. D. 2. Epistolografia e retórica

As duas tipologias mais completas que nos chegaram da Antiguidade foram preservadas nos manuais de Pseudo-Demétrio, os τύποι ἐπιστόλικοι, e de Pseudo-Libânio, as ἐπιστολιμαῖοι χαρακτῆρες. Estes autores não propõem uma cartilha de regras a ser seguida, mas uma taxonomia de acordo com ações, situações e contextos típicos da epistolografia²⁹⁹. Em busca de analisar as cartas de Agostinho e Jerônimo segundo a teoria antiga do gênero epistolar, objetivando assim apresentá-las de maneira próxima a como os próprios contemporâneos dos autores as teriam lido, empregamos amplamente as listas dos autores nas análises individuais que fizemos da cada carta³⁰⁰.

Dito isso, Pseudo-Demétrio elenca vinte e um aspectos [εἶδη] nos quais uma cartas pode ser escrita. São eles:

1. φιλικός, de amizade;	12. ἄξιοματικός, de súplica;
2. συστατικός, de recomendação;	13. ἐρωτηματικός, de inquérito;
3. μεμπτικός, de culpa;	14. ἀποφαντικός, de declaração;
4. ὀνειδιστικός, de repreensão;	15. ἀλληγορικός, de alegoria;
5. παραμυθητικός, de consolação;	16. αἰτιολογικός, de satisfação;
6. ἐπιτιμητικός, de censura;	17. κατηγορικός, de acusação;
7. νουθετητικός, de admonição;	18. ἀπολογητικός, de desculpa, ou carta apologética;
8. ἀπειλητικός, de ameaça;	19. συγχαρητικός, de congratulação;
9. ψεχτικός, de invectiva;	20. εἰρωνικός, de ironia;
10. ἐπαινετικός, de louvor;	21. ἀπευχαριστικός, de agradecimento.
11. συμβουλευτικός, de conselho;	

Estes são, portanto, vinte e um aspectos possíveis de dar a uma carta, separados pelo autor em formas [ἰδεῖαι] acompanhadas de um breve esboço do arranjo e do conteúdo [τάξις καὶ λόγος] de cada uma³⁰¹. Já Pseudo-Libânio elenca quarenta e uma situações [προσηγορίαι] pertinentes à composição de cartas³⁰², as quais:

1. παραινετική, parenética (persuasão e dissuasão), ou de conselho;	12. μεταμελητική, arrependimento;
2. μεμπτική, culpa;	13. ὀνειδιστική, repreensão;
3. παραχρητική, pedido;	14. συμπαθητική, compaixão;
4. συστατική, recomendação;	15. θεραπευτική, conciliação;
5. εἰρωνική, ironia;	16. συγχαρητική, congratulação;
6. εὐχαριστική, agradecimento;	17. παραλογιστική, desprezo;
7. φιλική, amizade;	18. ἀντεγχειλητική, contra-acusação;
8. εὐχτική, desejo;	19. ἀντεπιστατική, resposta;
9. ἀπειλητική, ameaça;	20. παροξυντική, provocação;
10. ἀπαρνητική, negação;	21. παραμυθητική, consolação;
11. παραγγελματική, ordem;	22. ὕβριςτική, ofensa;
	23. ἀπαγγελτική, relato;

24. σχετλιαστική, ira;	33. ἀναθετική, consulta;
25. πρεσβευτική, diplomacia;	34. ἀποφαντική, declaração;
26. ἐπαινετική, louvor;	35. σχωπτική, escárnio;
27. διδασχολική, instrução;	36. μετριαστική, submissão;
28. ἐλεγχτική, reprovação;	37. αἰνιγματική, enigma;
29. διαβλητική, difamação;	38. ὑπομνηστική, sugestão;
30. ἐπιτιμητική, censura;	39. λυπητική, lamentação;
31. ἐρωτηματική, inquérito;	40. ἐρωτική, amor;
32. παραθαρρυντική, encorajamento;	41. μιχτή, mista.

Essa última situação, a mista, alerta que a tipologia da epistolografia antiga, ao menos nos testemunhos que temos dela, resiste a constituir uma taxonomia sistemática: o próprio Pseudo-Demétrio afirma, no início de seu manual, que o tempo pode produzir mais tipos de cartas³⁰³. Sendo assim, a comparação com as tipologias propostas nesses manuais logra uma aproximação imperfeita e tentativa.

É no campo das funções da carta que encontramos os traços mais contundentes da epistolografia em relação à retórica³⁰⁴. O pesquisador de literatura clássica deve estar familiarizado com a clássica divisão tripartite da arte do discurso³⁰⁵: o *genus deliberativum*, o discurso deliberativo [γένος συμβουλευτικός] ou suasório, típico da assembleia ou do Senado, onde se decide a procedência de uma ação futura, a fim de persuadir ou dissuadir o ouvinte de tomar uma atitude; o *genus iudiciale* [γένος δικανικός], ou discurso judicial, o da corte e do fórum, a fim de debater se um ato é ou não é justo; e o *genus laudativum*, o discurso exortativo ou epidêitico [γένος ἐπιδεικτικός], usado em celebrações como festas, casamentos e funerais; alguns rétores admitiram que estas categorias eram artificiais e tendiam mesmo a se sobrepor³⁰⁶.

A experiência oratória, ou ao menos uma educação que levasse em conta a retórica, oferecia ao escritor de cartas ferramentas para o manejo das convenções do gênero epistolar e para a construção de seu texto. Sendo assim, as cartas pertencentes às categorias da amizade e da recomendação são muito próximas da epidêitica, o gênero discursivo mais afortunado na epistolografia helenística, segundo Stowers³⁰⁷; o mesmo vale para as categorias que orbitam nas noções de louvor e responsabilidade³⁰⁸ — isto é, as cartas de louvor, culpa, invectiva, congratulação, desculpa e agradecimento. Pertencem ao discurso deliberativo as cartas de conselho, de admonição, de censura, repreensão e consolação. Todos esses tipos podem ser utilizados como meios de exortação. O tipo “exortativo” da epistolografia, que também gravita nas noções de louvor e culpa, é importantíssimo pois estas categorias — o ato de “dar” e “tirar” a dignidade de uma pessoa — são basilares para o bom funcionamento da sociedade antiga³⁰⁹. Do discurso judicial,

podemos aproximar a carta de acusação (carta de contra-acusação em Pseudo-Libânio). Os outros tipos não se encaixam muito bem na nomenclatura da retórica e dizem respeito à tradição pragmática da epistolografia, que é independente daquela³¹⁰.

I. D. 3. Algumas funções das cartas cristãs

Foram as cartas parenéticas, aquelas mais próximas da epidêitica, que se tornaram exemplares para uma tradição específica da epistolografia: a da carta filosófica³¹¹. Uma vez que a carta é o meio pelo qual se dialoga com pessoas ausentes, e vez que ela se baseia na linguagem simples e direta, foi quase natural que os filósofos antigos empregassem-na como um instrumento de instrução moral e doutrinação. É com zelo semelhante, na esteira dos epicuristas e estoicos, que os escritores cristãos escreverão de início, com o objetivo central de converter os hereges à verdade de Cristo³¹². Paulo, os outros apóstolos e os primeiros cristãos como Inácio de Antióquia (ca. 35/50 - 98/117), Policarpo de Esmirna (ca. 69 - 155/160) e Clemente de Alexandria (ca. 150 - ca. 250) assim trabalharam mais precisamente com missivas protrépticas, aquela parte do discurso exortativo que convoca as pessoas a adotar um novo estilo de vida³¹³. As cartas tornaram-se desde o princípio um grande, de fato o mais importante instrumento para os primeiros cristãos pregarem e difundirem sua fé e articularem-se no mundo³¹⁴.

De fato, a epistolografia cristã nunca vai perder esse “zelo missionário”, mas as cartas já haviam adquirido muitas funções mais específicas na época de nossos correspondentes, tornando-as distantes da epistolografia protréptica paulina, cuja retórica surgiu em momentos de crise e de perseguição. Para Agostinho e Jerônimo, Paulo representa uma influência de conduta e pregação mais que de estilo e estrutura, os quais se devem maiormente à epistolografia helenística³¹⁵. Nossos autores assim variam seu estilo de acordo com as situações em que se encontram.

Fundamentalmente, a maioria das cartas trocadas entre Agostinho e Jerônimo são cartas de amizade, as φιλικαί ou *epistulae familiares*³¹⁶, pois contêm tópicos próprios desse tipo. Todavia, o conteúdo que nelas se coloca nos força a especificá-las. Três tipos de carta “deliberativa”, as de culpa — uma carta de admoção³¹⁷, da parte de Agostinho, a fim de obrigar Jerônimo a repreender um erro de interpretação das Escrituras; uma carta mista de desculpa³¹⁸, consolação³¹⁹ e censura³²⁰, também da parte de Agostinho, a fim de conciliar-se com Jerônimo e repreende-lo ao mesmo tempo; e são de repreensão algumas cartas que Jerônimo também escreve a Agostinho, pois se sente moralmente ofendido por ele³²¹ — dominam o primeiro período de correspondência entre os autores. Jerônimo também produz uma brilhante carta de acusação, ou melhor, contra-acusação, uma espécie de *adversus Augustinum* que funciona como uma contra-*causa* emulando satiricamente

o discurso de seu correspondente³²². Ambos os autores também mostram destreza ao elaborar simples relatos ou respostas, presentes entre as cartas finais trocadas por eles³²³; o mesmo para curtas e efusivas cartas de agradecimento e de louvor³²⁴. Há também exemplos de uma carta de recomendação, escrita por Jerônimo³²⁵; de uma carta de desculpa, escrita por Agostinho³²⁶; e uma carta de satisfação, da parte de Jerônimo³²⁷.

É importante ressaltar que a taxonomia das funções epistolares não é sistemática. Na Antiguidade Tardia, sociedade em que o cristianismo já era religião oficial do Império e os bispos eram homens de grande poder político, encontramos a rearticulação, ou mesmo violação, dos limites do gênero epistolar nesse quesito. De início, uma carta pode se tornar mais oficiosa e “pública”, por se assim dizer: um padre estava ligado à sua comunidade e à Igreja. Baxter cita diversos tipos de “cartas formais”, *litterae formatae*, comuns na troca epistolar mais oficiosa da Igreja³²⁸. Assim, petições, satisfações, polêmicas, defesas de interpretações, crenças e práticas, cartas de exortação à vida monástica tornam-se funções comuns nas cartas de epistológrafos cristãos latinos como Ambrósio, Agostinho e Jerônimo³²⁹. Podemos citar ainda o uso de cartas como invectivas, atas de sínodos e concílios, panfletos de doutrina, éditos, tratados e sermões³³⁰. Mesmo o *epitaphium*, a carta de consolação, adquire toda uma tonalidade nova no período cristão: sendo um subgênero do louvor, no qual se elabora um elogio fúnebre enquanto se impele o lutuoso para a vida cristã, os autores cristãos usavam o *epitaphium* para pregar os ensinamentos de Cristo³³¹. Esses autores usaram suas cartas também para louvar e censurar uns aos outros³³², discutir a administração da Igreja, articular as bases de uma doutrina católica, interceder pela comunidade eclesiástica.

Sendo assim, é muito comum encontrar Agostinho utilizando termos e jargões do vocabulário jurídico³³³, e Jerônimo os do vocabulário militar. O fato de o primeiro empregar muitas vezes um estilo epistolar que imita o discurso jurídico explica-se pelo seu cargo de bispo (Agostinho era um personagem público que atuava no mundo político); por uma característica própria da polêmica cristã; e pelos vícios linguísticos provenientes de sua carreira como rétor. A profusão de palavras vindas do vocabulário militar, no caso de Jerônimo, parece vir já da postura do autor, não menos política, em combater as heresias como o “velho soldado”, posição que se deve a uma *disputatio*. É possível encontrar, ainda no estilo desse autor, ecos da crescente militarização do Império: ele parece escrever como um historiador da época, o general Amiano Marcelino (325/330 - 391)³³⁴. Apontamos e discutimos esses elementos nas introduções individuais de cada carta.

No mais, Jennifer Ebbeler, especialista na epistolografia agostiniana, tem demonstrado em artigos e livros que a relação conturbada entre nossos autores deve-se em partes ao fato de o bispo

de Hipona ter introduzido tópicos de censura, repreensão e admonição em cartas que são essencialmente de amizade (e endereçadas a uma pessoa que ele se correspondia pela primeira vez, devemos adicionar), uma vez que aqueles eram tradicionalmente reservados a pessoas com quem o correspondente tinha uma relação prévia e turbulenta³³⁵. A pesquisadora indica que Agostinho, assim, estava conscientemente violando as prerrogativas do gênero epistolar, e ainda adiciona que o autor introduziu tais tópicos a fim de admoestar e censurar um erro de interpretação de Jerônimo como se este fosse uma atitude repreensível, pois entre os cristãos não deve haver diferença entre palavra e ação: “pense o tal isto, que, quais somos na palavra por cartas, estando ausentes, tais seremos também por obra, estando presentes³³⁶”. Assim, um erro de interpretação de Jerônimo equivaleria a uma ferida na comunhão universal da *caritas*, a amizade cristã³³⁷. É nessa chave que vai se dar a *disputatio* entre os autores, a qual discutiremos no tópico seguinte.

No entanto, cartas típicas de amizade ainda são trocadas amplamente, e, como discutimos em tópicos anteriores, tornam-se bastante mais elaboradas na Antiguidade Tardia, refletindo a ascensão social do cristianismo e a origem, ainda que não aristocrática, “educada” da maioria dos bispos³³⁸. Sendo assim, encontramos, nas cartas trocadas por nossos autores, dois cristãos eruditos e educados devendo conversar entre si, a princípio, como *amigos*, isto é, como *iguais*, e assim devendo seguir os códigos de conduta próprios da *religio amicitiae*, as “leis da amizade”. É nela, enfim, que reside o “dever epistolar” que mencionamos no início do capítulo: reflexo turvo, pois interrompido, de uma conversa amigável no mundo real, a carta está mergulhada em jogos de etiqueta, poder, e anelo; como coloca Trapp: “de modo calculado ou não, os escritores controlam seu estilo e a maneira como se apresentam aos seus correspondentes, à luz da posição social deles mesmos e de seus correspondentes, e do tipo de relação que eles estão tentando cultivar³³⁹”. O período cristão não é exceção a essa regra.

Portanto, o gênero epistolar, assim como as mudanças que os cristãos trazem a ele, deve ser contextualizado, pois as convenções da epistolografia são, em parte, as mesmas das relações sociais. Cartas, na medida em que “refletem” as dinâmicas das relações sociais, são dominadas por expectativas e regras de conduta. Uma função importante da carta, assim, é identitária: trocá-las é uma maneira de inserir-se e mover-se social e politicamente no mundo; elas são também o campo ideal para a construção do ἦθος, o “caráter”, do escritor³⁴⁰.

I. E. Contextos

I. E. 1. A *religio amicitiae*: construir redes de contatos

Se a finalidade de uma carta na Antiguidade é em origem informar uma pessoa ausente, sua função será, por meio escrito, conduzir as relações sociais em um mundo cuja hierarquia tem raízes profundas e firmes, e cujo valor mais importante é cristalizado na representação ou imagem que uma pessoa tem aos olhos de seus pares, no jargão jurídico a honra objetiva: falamos da *dignitas*, a qual traduziremos por dignidade³⁴¹. Esta pressupõe, na epistolografia, que um autor represente-se de maneira sobretudo adequada a sua posição social, política e, no período cristão, religiosa, mas também de modo amigável, para que assim se obtenha fé para a veracidade do que se diz. Na realidade, a professora Elaine Sartorelli indica que a *dignitas* é uma prerrogativa a todo gênero discursivo, do contrário a mensagem convencionada levanta a suspeita de não ser legítima e dar-se por qualquer outro motivo, qual a inveja, o ódio, e o desprezo³⁴². No caso do gênero epistolar, quando um autor adota um discurso que não é amigável, ou seja, que não pressupõe uma conversa entre iguais, ou quando prescinde das convenções próprias da epistolografia, tais situações consequentemente são vistas como violações do “dever epistolar” e das “leis da cordialidade” sobre as quais falamos acima.

Segundo Stowers, havia três conjuntos centrais de relações sociais na Antiguidade³⁴³. Em primeiro lugar, relações hierárquicas entre subordinados e superiores, exemplificadas pela relação do *patronus* com seus *clientes*: enquanto a aristocracia intercedia pelo povo, preenchia os cargos públicos das cidades e cuidava das finanças públicas, a população lhe honrava com estátuas, memoriais e inscrições; este sistema permanece em larga parte imutado até o século IV, período em que os *curiales*, os funcionários públicos da burocracia imperial, dão lugar aos bispos e presbíteros na gerência dos municípios. Em segundo lugar, havia relações entre pares, baseadas nas convenções da amizade. Em terceiro e último lugar, encontramos as relações intrafamiliares, as quais combinam características dos dois primeiros conjuntos: tratam-se de interações hierárquicas baseadas na supremacia do *paterfamilias*, mas que se fundamentam no ideal de *amicitia*.

Coadunados a esses três tipos de relações, Stowers destaca dois processos morais basilares para o bom funcionamento da sociedade antiga. O primeiro deles fundamenta-se na dupla ação de louvar e censurar os hábitos, ações e o comportamento de determinada pessoa, isto é, dar e tirar a reputação ou dignidade. Louvar significa confiar a *dignitas* a alguém, reconhecendo-lhe a eminência; censurar, por outro lado, incorria em extrair a *dignitas* de um homem, considerando-lhe *indignus*, causando-lhe vergonha, tratando-o como um inferior. O segundo processo moral, por sua

vez, baseia-se na dupla ação de persuadir e dissuadir o destinatário de qualquer coisa, para se atingir um objetivo qualquer. Na epistolografia, na medida em que a prática reflete as dinâmicas sociais, a centralidade da persuasão explica-se pela importância de construir uma imagem crível e plausível de si e dos outros, adequada aos *status* dos escritores na vida real, e a fim de convencer o leitor da carta da veracidade do que foi dito ou escrito. A fórmula *mihi crede*, “acredita em mim”, por exemplo, aparece já amiúde em cartas de Cícero³⁴⁴.

Em partes, é na necessidade de mostrar respeito, isto é, portar-se com *dignitas*, onde se situa o *officium epistulare*, o qual, por sua vez, pretende imitar o *officium* da vida real, o “dever” de tomar determinada conduta que seja adequada com a posição social e política do autor. O sistema maior que proporcionará esse *officium*, tanto o “real” quanto o epistolar, desses dois processos de legitimação do *status quo* — um exortativo, quando se louva ou censura uma pessoa; e o outro suasório/deliberativo, quando se tenta persuadi-la — e que consequentemente os sustenta advém do conceito antigo de *ἐταιρεία*, o ideal grego de amizade, que acaba influenciando na ideia de *amicitia*, ou mais propriamente *religio amicitiae*, as leis não-ditas que regulam as interações sociais entre pares no mundo romano. O princípio da amistosidade, por se assim traduzir, está presente na maioria esmagadora das cartas antigas, até mesmo em cartas a superiores, aquelas que devem ser mais elaboradas e devem levar em conta o primeiro conjunto de relações hierárquicas³⁴⁵. No entanto, a *ἐταιρεία*, que era exclusivamente masculina, não tinha papel político central no mundo hiperurbanizado e massificado dos tempos helenísticos e romanos: em seu lugar, a *amicitia* latina (cujo parentesco é antes com a *φιλία* grega³⁴⁶) não enfatizava tanto os sentimentos e afeições do gênero masculino, mas ancorava-se sobretudo nas relações hierárquico-familiares e nas alianças intrafamiliares.

Segundo Cícero, a amizade é a união em “tudo que é humano e divino”³⁴⁷. Diferente dos gregos, os latinos consideravam a *amicitia* a base de sua política: toda relação social no mundo romano deveria se regular através dela³⁴⁸. Ambos esses processos, o de louvar/censurar e o de persuadir, nuclear para a construção do *ἥθος* do escritor, estão fundamentados na *dignitas* e assim intrinsecamente ligados um ao outro na *amicitia*. Do mesmo modo, as funções derivadas da categoria da epidêitica — conselho, exortação, dissuasão, ou mesmo a repreensão, a censura e a admonição — dada a centralidade da persuasão para se construir um modelo crível de si e do outro, são igualmente importantes para a prática epistolográfica. Por exemplo, é na *amicitia* que se sustenta um tipo específico e muito importante de carta ao longo de toda a Antiguidade, a carta de recomendação, *συστατική* em grego ou *commendaticia* em latim³⁴⁹. Ela representa o símbolo mais fiel e honesto da amizade, pois uma pessoa intercede em favor de outra, falando em nome da

dignitas de um terceiro. Para o homem antigo, era importantíssimo tanto retratar-se como ser retratado favoravelmente, em especial por homens importantes. Uma descrição negativa traria dificuldades no convívio social; uma descrição positiva, ao contrário, poderia abrir portas; uma descrição ofensiva e falaciosa incorreria na ira do retratado, pois atentaria contra a sua *dignitas*, subestimando a correção de sua conduta³⁵⁰.

Desse modo, era muito raro encontrar censura e repreensão em cartas que fossem essencialmente de amizade, pois esses tópicos entram em confronto com a *dignitas*. Na Antiguidade, o tom das cartas, devendo ser amistoso, não raro se caracterizava pela bajulação do correspondente. Stowers nota que mesmo cartas de admonição, as quais buscam a μετάνοια (a mudança de juízo) do interlocutor, se escreviam geralmente quando a relação entre os autores já era previamente tensa³⁵¹. A censura, não importa no que fosse e qual fosse o motivo, sempre implicava em um juízo desfavorável da outra parte e assim era evitada em cartas, pois poderia parecer um abuso do meio epistolar.

No entanto, essa questão deve ser problematizada no tocante à correspondência cristã, em especial a agostiniana, a partir de um outro ideal de amizade, a *caritas* ou “caridade”.

I. E. 2. A *caritas* cristã: identidade e articulação política na Antiguidade Tardia

O objetivo dos cristãos ao se corresponderem por meio de cartas era, desde o início, o mesmo de seus antecessores pagãos: por um lado, construir redes de contatos e articular-se política e socialmente no mundo helenístico; por outro, construir uma “identidade” própria que os distinguisse como grupo, como fizeram os epicuristas e estoicos³⁵². O que os diferencia é a procura de uma identidade holística que subjulgasse a individualidade e exclusividade dada pela *civitas*, a “cidadania” que ligava o homem romano aos valores de seu mundo, por uma identidade construída em ideais pan-cristãos universalizantes, comunitários, e que fossem distintos daquela³⁵³. As modificações introduzidas nas cartas cristãs, as quais vimos trabalhando até então, se devem basicamente a esse objetivo de construir uma identidade e de converter quem ainda não pertencia a ela; um objetivo que o cristianismo emprestou da tradição da epistolografia filosófica³⁵⁴. As cartas de exortação, tão importantes para os cristãos, têm sempre o fim de contribuir para a vida em comunidade, e não na conquista individual da virtude; melhor dizendo, esta se dá somente através da articulação dos cristãos como um grupo.

Inicialmente, os autores cristãos evitaram utilizar os denominadores φίλος, latim *amicus*, em suas cartas, pela fortuna pagã que os termos carregavam³⁵⁵, preferindo, como mostramos ao discutir a estrutura da carta, denominadores emprestados do vocabulário familiar. Isso também acontece

porque os evangelizadores, além de descenderem das tradições da epistolografia judaica (como as romanas, elas enfatizaram as relações hierárquico-familiares³⁵⁶) buscam um ἥθος comunitário, não individual. Os cristãos se viam como uma “terceira raça”, advinda dos judeus, mas não exatamente pertencente a esse povo, e nem aos gregos ou romanos tampouco. Um documento elucidativo nesta busca por uma definição comunitária e avessa aos valores greco-romanos é a carta a Diogneto, escrita por um cristão anônimo do século II ou III d. C.³⁵⁷. A definição supralocal e supraterrena do que é “ser cristão” está nas origens do cristianismo.

Assim, a epistolografia foi o meio utilizado pelos cristãos para articularem sua identidade. As cartas, uma vez que eram o meio pelo qual era possível construir e manter relações *in absentia*, se tornam o suporte textual ideal para o cristianismo, de modo que esta religião pode ser definida inicialmente como um “movimento de escritores de cartas³⁵⁸”. Stowers estima mais de nove mil cartas supérstites de cristãos na Antiguidade, muitas das quais descendem da Antiguidade Tardia. Se não fosse pela epistolografia, os cristãos não teriam conseguido se articular e se solidificado como um grupo. Não se é de espantar que a maioria dos textos do Novo Testamento já são epistolográficos: não só as cartas de Paulo de Tarso, mas também os Evangelhos são, embora prescindam das convenções do gênero epistolar helenístico, textos fundamentalmente “epistolares”. O mesmo para a Revelação de João e os Atos dos Apóstolos, os quais contêm, em seu corpo, cartas. A função do Novo Testamento como um todo é anunciar a vinda de Cristo, levando as “boas novas” a todos os homens³⁵⁹.

Paulo foi o grande epistológrafo e pregador cristão do Novo Testamento. Pode-se dizer que os vários sectos do cristianismo que surgiram durante a Antiguidade descendem todos, em última instância, de diferentes interpretações das cartas do apóstolo; ele é sempre a pedra de toque, no que diz respeito ao modelo de conduta do pregador, dos autores patrísticos³⁶⁰. De Paulo a Cassiodoro, os grupos cristãos, ao trazerem visões de mundo articuladas, e a oferecerem cada qual uma identidade de grupo, almejaram suplantam a *civitas* latina, mas fizeram isso de maneira tão diferente que surgiram diversos “cristianismos” cada qual com características ligeiramente diferentes das dos demais³⁶¹. Até a cristianização do Império, o ἥθος cristão não existe senão como uma sensação abstrata de ser fundamentalmente um seguidor de Cristo e, sobretudo, um *não-romano*.

Será somente ao longo do século IV e V que um grupo cristão específico, o católico, buscará se firmar às custas da exclusão de outros sectos, fundamentando-se em uma unidade doutrinária e religiosa. Jerônimo, Agostinho e Ambrósio estão no epicentro desse processo, e a correspondência travada pelos dois primeiros se dá em um período de crises, cismas e polêmicas, em especial contra os donatistas e pelagianos, as quais discutiremos no segundo capítulo.

Assim, com a cristianização do Império e com a consequente institucionalização da Igreja e ascensão social de seus membros, a *amicitia* passou novamente a influenciar as relações sociais³⁶². Indício disso é que há, na epistolografia cristã latina e à semelhança da epistolografia clássica, uma grande ênfase na *dignitas* e no *meritus*, o “mérito” — o indício de que a *dignitas* é ilibada — dos escritores eminentes do cristianismo, homens preocupados com sua figura pública e com as dinâmicas políticas da época³⁶³. Em referência, a nosso ver irônica, à posição social de seu correspondente, veremos que Jerônimo chama Agostinho de *tua dignatio* e *tua reverentia* copiosas vezes³⁶⁴. Através da *amicitia*, a cristandade instalou-se no campo sócio-político do mundo helenístico (ou, como diria Agostinho, a *civitas Dei* fez-se a *civitas terrena*).

Mas sempre existirá uma tensão entre o estrangeirismo inerente de “ser cristão” frente ao “ser romano”, uma vez que os valores da cristandade haviam se desenvolvido em oposição aos valores helenísticos. Desse modo, os autores cristãos do século IV apresentam em suas cartas um ἥθος dialético e em si contraditório: um social e individual, representado na *dignitas*, na esteira das convenções da epistolografia e dos valores sociais que sustentavam essa prática; e um comunitário, essencialmente cristão, que a princípio se coloca contra os valores nutridos pelo Império e, notadamente, pela retórica³⁶⁵. Em outras palavras, o contexto da epistolografia cristã latina reside em uma tensão intrínseca entre a busca de uma identidade particular e uma universal, as quais são, segundo a tradição, excludentes: ora, a *dignitas* deve ser a princípio baseada na *civitas*, e não na religião.

Os cristãos devem, para solucionar esta oposição, modificar as regras de conduta e expectativas que até então regiam as relações epistolares, assim expandindo os limites do gênero. Na Antiguidade Tardia, a *religio amicitiae* toma então novos contornos, religiosos e também sociais, que se amalgamam com a *caritas*, um tipo essencialmente cristão de amizade³⁶⁶. Agostinho dá uma formulação simples para o significado de uma *amicitia* cristã: *ubicumque fratrem diligitis, amicum diligitis*, “sempre que tu amas um irmão, tu estarás amando um amigo³⁶⁷”. Assim, a *caritas* vincula-se também aos ideais de *fraternitas* e *germanitas*, “fraternidade” e “irmandade”, e também de *benevolentia*, os quais, por sua vez, descendem da noção de ἀγάπη ou amor, que de fato é o “cumprimento da Lei” e a “única virtude” segundo o apóstolo Paulo, a lei maior do cristianismo³⁶⁸. A verdadeira amizade cristã é aquela na qual o próprio Deus juntou os amigos, unidos na comunhão do Espírito³⁶⁹: nela, o amigo se entrega totalmente a seus companheiros, devendo-lhes completa fé, pois a união pela *caritas* representa a união com Deus³⁷⁰. Igualmente, a verdadeira amizade, segundo Agostinho, pressupõe que amigos aprendam e ensinem uns aos outros mutuamente, e assim corrijam os erros um do outro³⁷¹. Assim, é prerrogativa da *caritas* que se ame ao próximo como a

um irmão, que se fale a verdade (*veritas*)³⁷² com franqueza e sinceridade (*sinceritas*)³⁷³, que haja liberdade (*libertas*)³⁷⁴ para conversar sobre o que quer que o seja de maneira aberta (*aperte*), que se aceite humildemente a repreensão de um amigo, ainda que ela seja aplicada com austeridade (*severitas*) quando se desvia do mau caminho³⁷⁵.

É certo que o dever de repreender um amigo é algo já presente no ideal de *amicitia* ciceroniana. Mas na *caritas* cristã, esta se faz uma necessidade e é ainda mais grave: mais do que uma relação de amizade, a observância da *caritas* confunde-se com a conduta correta de determinado autor como um cristão, ou seja, com sua ortodoxia³⁷⁶. Agir em detrimento dela incorria no esvaziamento da *dignitas* do correspondente, na suspeita de heresia e na consequente deslegitimação de seu discurso, devendo este ser assim legitimamente censurado e corrigido. Agostinho vai criticar muito a postura “toda armada”, e mesmo a resistência de Jerônimo em respondê-lo³⁷⁷.

Em suma, os primeiros autores cristãos haviam, desde a época de Paulo, concluído que as noções de *amicitia* e *caritas* eram antitéticas. A primeira se sustentava no mundo social e político, mergulhado nos valores romanos; a segunda, na medida em que se colocava em oposição a esses, sustentava-se pela união na fé ortodoxa e na busca de irmandade, simplicidade e humildade. A *religio amicitiae* proibia a censura em cartas de amizade, e não raro se caracterizava pela efusividade e pelo tom adulatário ao correspondente. Todavia, os autores cristãos do século IV procuraram aliar os conceitos de *amicitia* e *caritas*, modificando, como vimos acima, os próprios aspectos das dinâmicas sociais, que se refletem em mudanças estruturais, estilísticos e funcionais no gênero epistolar, a fim de criar um *officium*, tanto na vida social quanto na epistolografia, que fosse tanto “latino” quanto “cristão”. Na latinidade, Ambrósio de Milão foi o teórico pioneiro desse processo³⁷⁸.

I. E. 3. *Caritas maior*: além da *religio amicitiae*

Fürst, Ebbeler e Rebenich mostraram que o ideal corretivo e “disciplinante” da *caritas*, aplicada mutuamente por amigos, é central para o pensamento agostiniano, sendo tanto imprescindível para o desenvolvimento moral do próprio autor quanto bastante inovador e controvertido para o gênero epistolar³⁷⁹. Mesmo autores cristãos da Antiguidade Tardia, exemplos de Gregório de Nazianzo e Jerônimo, continuaram a evitar admonições, repreensões e censuras em suas cartas a amigos, tendo procurado convencionar a *caritas* à *amicitia*³⁸⁰. O ideal agostiniano de *caritas* descende em partes da influência de Paulo de Tarso e de Ambrósio na pregação do autor³⁸¹, e em partes de sua formação neoplatônica (e ciceroniana-estoica): para ele, a razão, o debate e a

correção mútua eram prerrogativas das relações de amizade³⁸². Equivale dizer que o código de conduta aventado por Agostinho em um debate cristão é fundamentalmente aquele da heurística filosófica, proposto por Platão no *Górgias*³⁸³ e retomado por Cícero no *De finibus*. Citamos a passagem do Arpinate, a qual será importante para compreendermos a rixa que surge entre Agostinho e Jerônimo em suas cartas:

“Por essa razão, as repreensões entre pessoas que discutem não devem ser respondidas com o vitupério, a queixa, o insulto, mesmo a fúria; as contendas e rixas que surgem na obstinação pela disputa me parecem indignas para a filosofia [...] ora, não é possível discutir sem que haja repreensão, tampouco se pode discutir na presença da fúria e da obstinação”.³⁸⁴

A *caritas* agostiniana não se opõe à *amicitia* pagã como acontecia entre os autores do cristianismo primevo, mas representa a busca de sua reinterpretação³⁸⁵, conforme afirmamos acima. Em grande parte, os termos *amor*, *amicitia*, *caritas* e *dilectio* são sinonímicos para o bispo de Hipona³⁸⁶; o problema de Agostinho era com a amizade mundana, que se pautava pela artificialidade dos gestos³⁸⁷. Para o autor, a amizade é antes uma questão de espírito que de matéria: a legitimidade de uma censura está na pureza do coração de um cristão e na confiança de que ele fala a verdade, de modo que corrigir o erro de um amigo não representa um ataque à dignidade do correspondente³⁸⁸. Usaremos o termo *caritas* tão-somente para diferenciá-lo da noção que Jerônimo tem de *amicitia*, a qual ainda está intimamente ligada aos ideais pagãos da *religio*.

A *caritas* agostiniana procura ultrapassar os limites colocados pelo gênero epistolar: para o bispo de Hipona, uma censura franca é permitida, ou melhor, é necessária em uma conversa entre amigos, como o próprio autor enfatiza em suas cartas a Jerônimo³⁸⁹. Afinal, as diferentes formas de repreender alguém de um erro moral — a admonição, a repreensão, e a censura — são mecanismos legítimos em qualquer tipo de discurso, e amplamente utilizados na tradição da epistolografia filosófica e protréptica cristã desde tempos de Paulo. Agostinho interpreta a legitimidade da repreensão em uma relação amistosa do ponto de vista medicinal: ela é necessária para que uma pessoa seja curada de um erro, como um homem se cura de uma doença³⁹⁰.

Agostinho propõe um novo código epistolar baseado na *caritas*, na presença da qual o autor vai se dar o direito de introduzir tópicos avessos à tradição do gênero epistolar, assim conscientemente violando as convenções da *amicitia*³⁹¹. Imbuído do espírito de Paulo de Tarso³⁹², o bispo de Hipona introduz então a “repreensão amigável³⁹³” e a “censura franca” como *topoi* inovadores de *epistulae familiares* e, no entender do próprio Agostinho, essencialmente cristãos,

também à maneira de um *officium*. Esta inovação não se limitou à correspondência dele com Jerônimo, mas também aparece em cartas ao gramático Máximo e a Paulino de Nola; a censura franca figura até mesmo em uma pseudo-carta de consolação, na realidade uma carta de satisfação na qual Agostinho se recusa a escrever um *epitaphium*, enviada a Cornélio (interlocutor que os pesquisadores identificaram com o antigo protetor do bispo, Romaniano). Nela, Agostinho justifica sua recusa sob o pretexto de Cornélio buscar a lisonja e não um paliativo para a sua dor, e ao mesmo tempo censura-o por seu comportamento errático e imoral (Romaniano, recém enviuvado, estava namorando outras mulheres)³⁹⁴.

Nas cartas de nossos autores, portanto, encontramos uma tensão entre os ideais de *amicitia*, cujas leis balizavam o velho *mos epistularum*, e de *caritas*, ora adaptada àquela, nas cartas de Jerônimo, ora contrastante, nas cartas de Agostinho, este que foi, no entender de Carolinne White, o grande teórico da “amizade cristã” em seu tempo³⁹⁵. Em nenhum outro lugar Agostinho expressa tão bem a tensão entre a *amicitia* e a *caritas*, e assim entre os valores pagãos e os valores cristãos, que nesta passagem de sua mais longa carta a Jerônimo:

“[...] no caso de haver passagens em tuas obras que venham a me incomodar, eu já confiei a ti a minha preocupação, desejoso de que todos mantenham em relação a mim um princípio que eu também mantive em relação a ti: que, se suspeitarem de qualquer coisa reprovável em meus textos, que não a escondam nas profundezas do coração; que não a repreendam entre outros, a fim de se calarem em minha presença; estimo que é antes numa situação tal que se golpeia a amizade, que são violadas as leis da cordialidade. Afinal, eu não sei se podemos considerar ‘cristãs’ as amizades nas quais mais vale o provérbio popular, ‘o favor produz amigos; a verdade, o ódio’, que o dito eclesiástico, ‘leais são as feridas feitas pelo amigo, mas os beijos do inimigo são enganosos’”.³⁹⁶

Outrossim, Agostinho diz querer de Jerônimo uma *caritas maior* para que possam repreender um ao outro sem que com isso eles se sintam ofendidos³⁹⁷, mas seu correspondente responderá com a *iracundia*, *contumelia* e *maledicentia* que Cícero havia censurado no *De finibus*. Jerônimo não aceita que haja uma censura em cartas de amizade, não conseguindo diferenciar entre uma crítica de conduta e uma chamada ao confronto³⁹⁸, de modo que as cartas de Agostinho lhes foram tomadas como uma polêmica disfarçada. Aos olhos do monge de Belém, como notou Ebbeler, a noção agostiniana de *caritas* parecia estranhamente epicurista — uma “espada lambuzada de mel” —, pois escondia censuras graves sob a retórica epistolar da amizade³⁹⁹. Mas Jerônimo não estava de todo errado: a “repreensão amigável” é uma estratégia típica de Agostinho para que ele possa corrigir os erros de outros⁴⁰⁰.

A *caritas* agostiniana também pressupunha uma conversa entre iguais, ou seja, entre *fratres*, mas que estivesse imbuída dos valores cristãos e que pudesse assim prescindir dos onerosos códigos de conduta devidos à *religio amicitiae*. Neste impasse, que se deve fundamentalmente a concepções diversas de amizade e assim dos objetivos de uma relação epistolar, encontra-se a chave para interpretarmos a rixa que veremos surgir entre os autores. Ao longo de todas as cartas trocadas entre nossos eles, Agostinho aparece como um cristão que procura se livrar das convenções sociais da *religio amicitiae*, ao passo que Jerônimo mostra-se como um fiel observador desta.

I. E. 4. O problema do ἥθος cristão: polêmica e censura

Entendemos ἥθος como a construção de uma imagem de si que, no caso do cristianismo, torna-se invariavelmente uma imagem universal do cristão pois, como há um único Deus e uma única Verdade, deve haver uma única conduta correta cristã, a qual deve ser imitada por todos os fiéis. Partimos da definição clássica de Aristóteles: o ἥθος é a “representação moral do orador”, utilizada, ao lado da argumentação, o λόγος, e da emoção, a πάθη, para se persuadir o interlocutor⁴⁰¹. Uma vez que a carta se faz tradicionalmente inimiga da platitude declamatória e da minuciosidade argumentativa, é o ἥθος, uma vez mais, que se faz coração na epistolografia. É na sua autorepresentação, engendrada pelo discurso, que o locutor se legitima e faz com que suas palavras sejam legítimas.

No período cristão, comportamento moral e discurso, ação e palavra, se ligaram de uma maneira que não fora possível outrora. É verdade que, na retórica antiga, já havia uma relação de dependência entre o método discursivo de um orador e sua vida. Um homem que discursa bem reflete um homem que vive de maneira correta, algo condensado em uma frase de Cícero: *qualis autem homo ipse esset, talis eius esse sermonem*, “qual seja o próprio homem, tal seja a sua conversa⁴⁰²”. Quintiliano afirma que as qualidades de um orador são fundamentais para que ele venha a persuadir sua audiência, algo que no mundo latino se dizia *facere fidem*, “fazer a fê”, ou “criar confiança⁴⁰³”.

Para os cristãos, essa *fides*, antes resultado de uma negociação discursiva entre orador e audiência, passa agora a fazer parte do plano moral e religioso. Os *verba* se colam então à *res*, e o modo de falar se torna um espelho do espírito do homem⁴⁰⁴. “Pois do que há abundância no coração, disso fala a boca⁴⁰⁵”, de modo que um discurso bem escrito e correto na perspectiva da fé reflete a conduta boa e correta de um cristão. Esta conduta deve ser simples [*simplex*], humilde [*humilis*], pura [*munda*], e deve ter *caritas*; do mesmo modo, o estilo também deveria ser simples, humilde, puro e amoroso. Trata-se, aqui, mais que um mecanismo de persuasão, mas de uma

profissão de fé, uma prova tanto da autenticidade da interpretação quanto da integridade moral do autor. Sendo assim, quaisquer vícios de linguagem correspondem a faltas morais, ou a pecados do autor cristão. Um erro de interpretação é sinal de que o autor pode ser um herege.

O orador cristão deve falar e agir de modo verídico pois a Verdade é uma, simples e pura, e é ela que, autosuficiente, legitima o seu discurso. Ele atua como um testemunho dela, devendo provar, por meio de sua conduta, que é o mensageiro apto a receber e pregar a Palavra, e que sua leitura ou interpretação das Escrituras é a única correta, estando todas as outras erradas, pois diferentes e assim excludentes. Sartorelli indica, a partir da noção de *Apostolikon*, a apresentação do apóstolo como um “eu enviado” (um “protetor da verdade”, nas palavras de Jerônimo⁴⁰⁶), visto que “a passagem de leitor das Escrituras a pregador da Verdade não pode ser senão uma missão⁴⁰⁷”. O intérprete das Escrituras coloca-se como veículo da autoridade das Escrituras e dos pais da Igreja⁴⁰⁸, cuja interpretação correta é um *officium*, pois através dela depende a salvação dos homens e a remissão dos pecados — e assim, na visão de Agostinho, o próprio bem-estar e unidade da Igreja como instituição, a qual ele deve salvaguardar na condição de bispo, descendente dos apóstolos. Trata-se também de uma “missão”, portanto, comunicar e corrigir qualquer erro de interpretação por meio de qualquer gênero do discurso, pois a autoridade das Escrituras deve estar acima das convenções sociais nas quais o gênero epistolar se sustenta. O ἥθος do autor cristão deve assim apresentar total submissão à autoridade de Deus e da Bíblia, ao mesmo tempo em que exige total adesão de seus ouvintes que, ao dar-lhe razão, estão dando razão também a Deus.

Em contrapartida, a discórdia colocada por um “falso mestre” pressupõe a insurgência e a desobediência morais que devem ser acusadas, corrigidas, repreendidas e, se necessário, aniquiladas⁴⁰⁹. Para provar que as demais falas estão erradas e investir-se da autoridade de único intérprete das Escrituras, um autor cristão deve portanto lançar mão de diversas estratégias de legitimação de seu discurso e deslegitimação do discurso do outro. A primeira e principal delas é justamente a alegação de que a sua fala é “anti-retórica”, livre de convenções, e assim reflete sua simplicidade, pureza e humildade⁴¹⁰ contra todas as expectativas e contra todo o mundo, como se o autor falasse sozinho, uma “voz clamando no deserto⁴¹¹”. Dessa forma, aquele que defende o contrário inadvertidamente discute e age de uma maneira que não é “simples”, falando de maneira artificiosa e ludibriosa, de modo que sua opinião “de trevas” devesse ser derrotada pela “luz da verdade” caso fosse revelada; o adversário assim é alguém desprovido do Espírito Santo e, em última instância, um herege que usa de artimanhas para seduzir os incautos através de palavras e ensinamentos falsos. A ignorância de um inimigo, como coloca Sartorelli, longe de ser inofensiva, “transforma-o automaticamente numa ‘ferramenta do Diabo’, ou seja, o que poderia ser somente

falta de informação converte-se de imediato em intencionalidade maligna contra toda a Verdade⁴¹²”. Doravante, ele deve ser derrotado no “campo de batalha das Escrituras”.

O objetivo de legitimação de uma determinada interpretação implica consequentemente na deslegitimação do discurso do outro. No período cristão, isso se dá tanto no plano estético quanto no ético: é preciso, na presença de um debate, desconstruir o ἥθος do adversário ao passo que se constrói um ἥθος favorável a si mesmo, ou seja, “simples” e “puro” contra o comportamento sofismático e pecaminoso de seu interlocutor. A segunda estratégia utilizada pelo autor cristão, portanto, é a emulação satírica do discurso do adversário, a qual é atestada por uma carta específica de Jerônimo em nossa correspondência⁴¹³. Devemos concordar com Sartorelli, ainda que a leitura da autora seja centrada na retórica seiscentista dos tempos da Reforma, que o discurso então adquire caráter panfletário e propagandístico, essencialmente humorístico, “na medida em que empresta algo de jocoso a um discurso de outra forma pesado, e assim, torna-o mais leve⁴¹⁴”. Outrossim, a crítica do estilo, que ao mesmo tempo é descrito como mal elaborado — os ἐπιχειρήματα de Agostinho — mas contraditoriamente como sobre-elaborado e assim capaz de ludibriar os ignorantes⁴¹⁵ é um meio de ridicularizar o discurso do adversário.

Esta conclusão coloca um problema: como discutir desse jeito em cartas ou mesmo entre cristãos, uma vez que um ataque está longe de ser amoroso, e Jesus falara, segundo consta no Evangelho de Lucas, que é preciso amar nossos inimigos⁴¹⁶? Certo, Jerônimo pressupunha um leitor indulgente e não admite leituras diferentes da sua. Agostinho é diferente. Aqui, a *caritas* e a *sinceritas* servem, para o bispo, como as sanções pelas quais uma discussão adquire legitimidade: é possível que amigos discordem, discutam, até mesmo briguem, desde que haja amor e união na fé, para que os hereges também não atribuam que um desacordo se deva a uma rixa pessoal⁴¹⁷. Ainda assim, a tensão entre as estratégias de uma polêmica e as prerrogativas da *amicitia* não desaparece, pois em uma discussão é preciso defender uma interpretação própria como se ela fosse a verdade, usando de todos os recursos. Assim, Jerônimo empregará estratégias pesadas de deslegitimação semelhantes às que utilizara contra outros adversários ao discutir com Agostinho, mas antes vejamos se o discurso de nossos correspondentes, mesmo nestas ocasiões, atém-se ao “estilo baixo” típico dessas discussões.

I. E. 5. O *sermo humilis* cristão

De início, o “estilo baixo” (*sermo humilis*) cristão, baseado no *sermo imperitus* de Paulo de Tarso, aparecer-nos-ia como o mais adequado à epistolografia cristã, pois através dele um autor cristão poderia construir um ἥθος simples, e a carta é o suporte ideal para mostrar e comunicar este

de maneira fiel. Ademais, Pseudo-Demétrio já havia indicado que o estilo mais adequado às cartas é o ἰσχνός, o *sermo tenuis*. Um “estilo baixo”, assim, deveria ser desprovido de artifícios retóricos, esses “espólios do Egito” sobre os quais fala Agostinho no *De doctrina christiana*⁴¹⁸, sem os quais um leitor seria capaz de medir a integridade moral do interlocutor. Como indica Sartorelli, “afirmar que escreve *sine tropo et sine sophismate* é, portanto, a primeira prova oferecida pelo autor cristão de que fala a língua da Verdade⁴¹⁹”. E, de fato, o *sermo humilis*, ainda que não caracterize o todo da correspondência travada entre Agostinho e Jerônimo, aparece nos momentos em que nossos autores discutem as interpretações das Escrituras.

A realidade é entretanto mais complexa que a teoria, devido às reiteradas convenções do gênero e a questões sociais, as quais discutimos anteriormente. A carta escrita por pessoas com *dignitas* deve ser também elegante e assim empregar elementos de *ornatus* próprios de um *sermo urbanus* entre amigos cultos. Isso é bastante conspícuo na epistolografia cristã do século IV, em especial em nossa correspondência, sobretudo nas cartas de Jerônimo. Ainda que este autor reivindique “simplicidade” e “humildade” para si e pratique a *diminutio sui* ante Agostinho, ele o faz tanto por necessidades sociais, quanto por estar na condição de um monge que fala com um bispo⁴²⁰. Entendemos, todavia, que o Estridonense age aqui de maneira irônica, a fim de censurar o estilo “professoral” e, assim, a posição profissional, religiosa e social de Agostinho como um cristão filosofante, como um bispo sem mérito, e como um jovem que quer fazer frente à autoridade de um velho, corrompendo a *religio amicitiae* que deveria governar o discurso epistolográfico⁴²¹. Dito isso, é seguro afirmar que o estilo de Jerônimo está longe de “simples” e convencionamos a imagem de um autor erudito e experiente na retórica e na epistolografia, que emprega de maneira abundante citações de autores clássicos e provérbios. O mesmo pode ser dito de Agostinho, que mostra familiaridade com tópicos do gênero e, quando os viola, fá-lo para construir períodos longos e difíceis, próprios dos discursos filosóficos.

Resta-nos concluir que a epistolografia cristã do século IV possui uma contradição inerente, reflexo de uma dialética identitária, entre o fato de os autores serem *latinos*, ou seja, de se expressarem em uma língua e um gênero que é dominado por convenções, e de eles serem *cristãos*, ou seja, de enxergarem que aqueles convenções, e os valores que estas carregam, os quais são em última instância incompatíveis com o cristianismo. Sendo assim, nossos autores, ao criticarem o estilo um do outro pelo excesso de elaboração e consequentemente censurarem suas respectivas condutas morais, portando-se como a alternativa contrária e corretiva para os erros de cada um, fazem-no como estratégias discursivas de deslegitimação da palavra do adversário, as quais são

típicas da polêmica cristã, um gênero que passa a ser realizado por meio de cartas nesta época, modificando os limites da epistolografia.

I. E. 6. Uma *disputatio* na correspondência entre Jerônimo e Agostinho

Na Antiguidade Tardia, a carta começou a ser utilizada como um meio pelo qual os autores cristãos podiam discutir e polemizar sobre diferentes interpretações das Escrituras⁴²². É neste espírito que se dará o primeiro período de correspondência entre nossos autores: como uma *disputatio*, uma disputa ou polêmica.

Um autor cristão de temperamento difícil como Jerônimo não raro adota em suas cartas uma posição combativa, minaz e irônica, antes a fim de vencer seus adversários em uma discussão que de conseguir um consenso mútuo. Devemos compreender o tom agressivo do autor como aquele próprio de um polemista cristão *avant la lettre* em um debate, o qual não é só dialógico, mas também dialético, ou seja, delimitado entre oposições binárias, entre as quais se deve escolher uma posição; não pode haver meio-termo⁴²³. Igualmente, isso significa colocar o ἥθος do autor cristão no campo do *genus deliberativum*, onde há um adversário e o uso do discurso visa a conquistar o favor de certa hipótese, que invariavelmente faz às vezes da Verdade. Neste caso, a função de *docere* que toma proeminência nas cartas cristãs, prescindindo do *delectare*, tomará também contornos do *movere* ou *flectere*, como se a discussão fosse uma verdadeira briga ou lamentação, elevando o tom do discurso para que o correspondente seja afetivamente convencido. Nesse sentido, algumas das primeiras cartas trocadas entre nossos autores apresentam mecanismos próprios das polêmicas. Podemos elencar a *diminutio sui*, que também é prerrogativa da *caritas* e da posição dos autores (Jerônimo, no caso, manipula essa expectativa ao se diminuir ante Agostinho, que era bispo⁴²⁴), a ameaça e o ataque pessoal (nas cartas de Jerônimo, emergente em um vocabulário altamente militarizado, algo que não escapou ao entendimento do bispo, que o censura por isso⁴²⁵), a acusação do adversário de ter cometido um crime ou pecado, mesmo uma heresia⁴²⁶, o uso do baixo calão⁴²⁷, a redefinição e a desqualificação do ponto de vista do adversário (algo que Jerônimo faz copiosamente⁴²⁸), a crítica do estilo, a chamada de autoridades terceiras — um “rol de testemunhos”, no dizer do Estridonense⁴²⁹ — para se apoiar a interpretação, a obrigação de se publicar uma interpretação que se julga verdadeira (pois uma contenda às escondidas traz também a suspeita de heresia)⁴³⁰.

É verdade que a maioria desses exemplos partem de Jerônimo, que de fato enxergou a discussão como uma *disputatio in illum* e chamou uma das cartas de Agostinho de *liber*, um dos materiais tradicionais para se publicar polêmicas na Antiguidade Tardia⁴³¹. Por sua vez, Agostinho

nega insistentemente que seu objetivo é criar uma polêmica⁴³², mas o tom empregado pelo autor nas primeiras cartas é repreensivo, de confronto; seus pedidos de desculpa parecem ser antes colocados por precaução que por sinceridade, e seu desejo de ser repreendido implica seu objetivo de repreender um erro de Jerônimo⁴³³. O Estridonense também diz não querer brigar⁴³⁴, mas enxerga a discussão segundo a imagem de um combate corporal. A resistência deste autor em firmar uma relação de amizade com seu correspondente, para além da “dissimulação” de Agostinho, deve-se também à suspeita de que este era um herege, com quem um cristão ortodoxo como Jerônimo nunca poderia construir laços de amizade⁴³⁵. Para Agostinho, há uma diferença essencial na *disputatio* epistolar travada com Jerônimo, porém: nela, não se trata de um “herege” brigando com um “fiel”, mas supostamente “amigos” discutindo e repreendendo, quando necessário, a conduta um do outro.

A mudança está no método, não no objetivo: para Agostinho, toda disputa é positiva, pois ela leva à Verdade. O bispo de Hipona argumenta segundo uma *causa*, um “processo jurídico”, através da produção de *indicia*, “indícios”, para provar uma tese. Isso não quer dizer que ele não busca confrontar Jerônimo.

Visto que a análise da correspondência travada entre Jerônimo e Agostinho cartas à luz do gênero epistolográfico nos levou dos aspectos estruturais aos estilísticos e então aos discursivos, acabamos por entrar invariavelmente no conteúdo das cartas, o qual será elucidado no capítulo seguinte, em que traçaremos um histórico da correspondência. Concluamos, portanto, esta primeira parte, de teor formalista, do trabalho.

I. F. Conclusão

Harald Hagendahl, em seu monumental *Augustine and the Latin Classics*, diz do bispo de Hipona que “poucos contribuíram tanto para remover a cristandade do espírito do mundo antigo⁴³⁶”. Procuramos mostrar, na leitura comparativa da correspondência entre nossos autores com as convenções do gênero epistolar antigo que, se o juízo de Hagendahl é correto, ele só mostra um lado da questão. Autores de fato estranhos a seu tempo, Agostinho e Jerônimo ficam inerentemente ligados ao mundo em que viveram. Se por um lado eles apresentam o mesmo rigor negativo em relação à tradição pagã, por outro eles representam expoentes de uma nova corrente, caracterizada por uma visão menos preconceituosa do pensamento e da literatura helenística⁴³⁷. Dito isso, acreditamos que a correspondência mútua dos autores pode ser interpretada a partir de uma tensão entre a tradição pagã da epistolografia helenística e uma nova, nutrida pela tradição cristã, cujo fundador é Paulo de Tarso; uma tensão que emerge em diferentes concepções de códigos de conduta

e de relações de amizade, simbolizadas pelo “conservador” Jerônimo e pelo “liberal” Agostinho, por se assim dizer.

O cristianismo trouxe diversas modificações importantes para o gênero epistolar, mas muitas das características materiais, estruturais, estilísticas, e funcionais da epistolografia helenística permaneceram em larga parte imutadas ao longo da Antiguidade, de modo que a epistolografia cristã latina está intrinsecamente ligada à tradição do gênero epistolar antigo. É notável que Agostinho e Jerônimo usavam o mesmo papiro que Cícero usou para escrever suas cartas; estruturavam suas missivas da mesma maneira; abordavam tópicos e temas semelhantes (dos quais os mais notáveis são o πόθος, a παρουσία, e o ἀφορμή), ainda que tenham dado outro teor a eles⁴³⁸; adotavam níveis de elocução e estilos regidos pelos mesmos princípios reguladores do *sermo urbanus* e não do *humilis* (ora, Jerônimo chega a dizer que o estilo epistolar de Paulino de Nola é semelhante ao do Arpinate⁴³⁹!); compuseram algumas de suas cartas segundo funções tradicionais na Antiguidade (uma carta de recomendação, uma carta de louvor, cartas de censura, tratados epistolares); e continuaram a utilizar a troca epistolar como principal meio de articular-se política e socialmente entre seus pares, ou seja, como o suporte ideal para a construção do ἦθος e das relações de *amicitia*. Alguns dos princípios epistolares, no que concerne à estrutura e ao estilo, tornaram-se senão “onerosos” em um momento em que acabam por configurar mais que peças artificiosas de adorno, sim testemunhos de civilismo (as citações de autores clássicos), de afeição (o trabalho barroco com as *salutationes* e *subscriptions*) e de retidão da fé. É verdade que, enquanto a discussão de passagens bíblicas torna-se recorrente nas cartas cristãs do século IV, a maneira com que Agostinho propõe discutir Gal 2:11-14, através de uma *disputatio* na presença da *amicissima reprehensio*, é inovadora. Mas nossas pesquisas nos levaram a concluir que tanto Jerônimo (principalmente) quanto Agostinho permanecem atrelados a lugares-comuns da epistolografia, de modo que ambos presumem que há algo errado quando o texto epistolar não está adequado às prerrogativas do gênero. Nossa conclusão não deve surpreender: afinal, ambos os autores se formaram segundo os mesmos ideais de um Quintiliano, e provavelmente aprenderam a escrever cartas com apoio de manuais semelhantes aos de Pseudo-Demétrio e Pseudo-Libânio.

A presença de elementos genéricos, e a crítica de quando eles se ausentam, é sintoma de que a *religio amicitiae*, na qual se sustentava a epistolografia, permaneceu forte — mas não incontestada, como procuramos mostrar no tópico anterior — ao longo da Antiguidade Tardia. Os aspectos estruturais, convencionais, estilísticos e funcionais genéricos da epistolografia que elencamos podem ser interpretados dentro da única categoria sociológica da *amicitia*, e assim do contexto fundamental da epistolografia, o de construir e manter redes de contatos. No mundo

antigo, inclusive no período cristão, ler, escrever e enviar uma carta, portanto, era uma maneira de situar a si e a a um outro, ou a si contra um outro no mundo social e político. Mesmo o início e o fim de uma carta, as partes mais formulaicas dela, ou seja, a *praescriptio*, onde os renascentistas localizaram a *captatio benevolentiae*, e a *postscriptio* são partes essenciais para o balanço daquela e assim importantes para o autor modular seu ἥθος, como defendemos desde o início⁴⁴⁰. É na *salutatio* e na *conclusio* que o autor estabelece seu vínculo de amizade (e de fé) com seu destinatário, adaptando-a segundo seus objetivos. O ἥθος amigável de Agostinho, assim, já se deixa entrever na efusividade de suas *salutationes*; o ἥθος temperamental de Jerônimo, na frieza e artificialidade de suas *conclusiones*. As inovações e tensões trazidas na correspondência desses autores se devem fundamentalmente a um ideal racional e disciplinante de *caritas* que se colocasse diferente dos valores pagãos.

Ebbeler tem demonstrado que a ênfase dada por Agostinho ao ideal corretivo e censurável da *caritas* cristã é sinal de que o autor buscava se livrar dos protocolos do *officium epistulare* e expandir os limites do gênero epistolar. A estranheza de um *mos epistularum augustinianus* embrionário não está propriamente na introdução da admoção, da censura e da repreensão em cartas (ora, estas eram abundantes entre os filósofos), mas no fato de estes tópicos serem introduzidos nas cartas de amizade: ao agir assim, Agostinho estava de certa forma *obrigando* seu correspondente a posicionar-se; deixar de responder pareceria falta de educação. Segundo Ebbeler, a maior originalidade de Agostinho como um escritor de cartas pode ser encontrada nas expectativas (algo ingênuas) do autor em iniciar um diálogo epistolar “corretivo” no qual ele e Jerônimo censurariam um o erro do outro para que assim progredissem mutuamente na *vita Christiana*⁴⁴¹. O objetivo do bispo de Hipona, assim, era nada menos que reinventar as *epistulae familiares*, tornando-as cartas que podemos chamar de *epistulae caritatis (cum reprehensione)*, “cartas de caridade (com repreensão)”.

Aspectos formais, como a ausência de fórmulas de conclusão nas cartas do bispo e a manipulação dos tópicos das cartas de amizade, revelam a mesma sanha que o bispo de Hipona apresentava em relação às demais áreas do conhecimento: Agostinho buscava “cristianizar” a tradição epistolográfica de acordo com sua própria concepção de amizade cristã. Esta situação encontrou grande resistência da parte de Jerônimo. Através da análise de indícios formais de suas cartas a Agostinho — a escassez de tópicos de amizade, o tom agressivo, a postura fria, polida e distante, as *salutationes* secas, a abundância de fórmulas de conclusão —, podemos inferir que este autor não estava interessado em dialogar, ao menos não dessa forma, com o bispo de Hipona.

Mas que motivos Agostinho teria para “disciplinar” Jerônimo? E como ele procede para convencer seu correspondente da legitimidade e da pureza de suas intenções? Um mecanismo, que exploramos acima, é o *Apostolikon*: a *auctoritas* precedente do pregador episcopal, isto seja, o *nuntius* cristão. A fim de explorarmos mais a fundo essa conclusão, a rica correspondência mútua entre Jerônimo e Agostinho não pode se limitar a uma leitura dos vínculos que ela guarda com o gênero epistolar helenístico. É preciso agora contextualizá-la.

Acreditamos que falamos o suficiente sobre o λόγος, o campo da construção do gênero discursivo; entremos agora no campo do ἔργον, da “ação”, para substanciar os elementos que apontamos acima. Desse modo, vamos conhecer um pouco desses homens, ancorados no ἦθος que cada um atribui a si e a seu correspondente, para assim tentar descobrir as razões que levaram um a entrar em contato com o outro, e a maneira como conduziram sua relação epistolar.

NOTAS

¹ Stowers (1986) p. 17-47; Malherbe (1988) p. 2-7; Rosenmeyer (2001) p. 1-35, “towards the end of the fifth century and after, letters are sometimes mentioned in a way which suggests that they are perfectly ordinary and normal methods of communicating [...] letters were written by writers of both high and low social classes, and by hired scribes of varying skill [...] these epistolary habits continued uninterrupted into Roman and then Christian times” (citação nas p. 31-32).

² Stowers (1986) p. 21-22; Fürst (2002) p. 74-80; Fry (2010) p. XVI-XVII, “les lettres qui constituent la correspondance échangée par Jérôme et Augustin se présentent sous une forme péritextuelle qui se distingue du modèle classique par des ajouts, des modifications et des suppressions”. As modificações apontadas pela autora — metonímias caracterizantes às vezes de apelativos, *salutationes* mais extensas, fórmulas de conclusão mais rígidas, emprego de epítetos emprestados das hierarquias familiares, flexibilização da extensão das cartas, citação de passagens da Bíblia — não são específicas somente das cartas trocadas entre esses autores, mas, como procuraremos demonstrar nessa introdução, também estão presentes nas cartas cristãs do século IV. Como distinções desta correspondência, Fry entretanto apresenta duas conclusões que são, a nosso ver, improcedentes: a supressão da data epistolográfica como uma novidade, pois este é elemento que atestamos somente na epistolografia ciceroniana; e o ajunte de um cabeçalho como *epistula Augustini Hieronymo*, “carta de Agostinho a Jerônimo”, como outra, pois é coisa que está presente em todo *textus receptus* de qualquer escritor cristão cuja obra epistolográfica esteja publicada na Patrologia Latina, e a qual, a autora confessa, deve-se provavelmente antes “à des copistes soucieux de clarté” do que aos próprios autores.

³ Usaremos a definição de Jerônimo: *epistolare officium est de re familiari aut de quotidiana conversatione aliquid scribere et quodammodo absentes inter se praesentes fieri, dum mutuo, quid aut velint aut gestum sit, nuntiant, licet interdum confabulationis tale convivium doctrinae quoque sale conditur*, “o dever epistolar consiste em escrever algo sobre a amizade ou o dia-a-dia, e de algum jeito fazer presentes as pessoas ausentes, enquanto elas contam umas às outras o que querem ou o que aconteceu; convém aí temperar um tal encontro coloquial também com o sal da doutrina”. Os melhores estudos sobre esse impasse estão em Ebbeler (2007) e id. (2012) p. 65-80 e 101-150.

⁴ Rosenmeyer (2001) p. 5, “the most personal and intimate letter depends on highly stylized epistolary conventions for its form, while the more literary productions are still inevitably connected to an individual, his addressee, and his society”; também em Koskeniemi (1956) p. 88-95; Thraede (1970) p. 1-4; Stowers (1986) p. 17-20; Stirewalt (1993) p. 87; Trapp (2003) p. 4.

⁵ Rosenmeyer (2001) p. 5, “epistolary technique always problematizes the boundaries between fiction and reality. While this issue is not limited to the epistolary genre — lyric poetry, for example, creates a different ego upon each occasion of reperformance — it has a huge impact on our reading of letters”.

⁶ Ebbeler (2007) p. 302, “the practice itself was governed by a clearly articulated set of rules: write back frequently, maintain confidentiality when it was expected, use an appropriate tone, avoid excessive length, and so forth”.

⁷ Malherbe (1988) p. 6, “that the basic characteristics of the private letter are so faithfully preserved from the fifth century B.C. can only be explained as partly due to school instruction and the guides to letter writing”; Trapp 2003 p. 38, “it is a plausible assumption that this general acceptance, and the subsequent stability of epistolary formulae over time, owed something to elementary instruction in schools”. Há evidências concretas e suficientes de que a epistolografia era ensinada nas escolas romanas, mas os pesquisadores discutem em que estágio a matéria se encaixava. Alguns defendem que a epistolografia já era matéria do primeiro ensino, das crianças com o *praeceptor litterarum*, como simples exercício que visava a familiarização do estudante com a estrutura e os preceitos epistolares — hipótese que encontra suporte em cartas em papiro encontradas em Oxyrhynchus. Outros defendem que ela entrava apenas no segundo ensino, aos jovens de 12 a 15 anos com o *grammaticus*, com recurso ao exercício de “personificação” [προσωποποιία] incluso nos προγυμνάσματα como os de Teão de Alexandria, contemporâneo de Quintiliano (cf. II, 115, 22 Spengel); v. Kennedy (1972) p. 312-327 e 615-616 — hipótese que encontra suporte nas observações de Caio Júlio Vítor. Por fim, alguns estudiosos avançam que era apenas no ensino com o *rhetor* e no ensino profissionalizante, isto é, aos estudantes que pretendiam se especializar no cargo público *ab epistulis*, em escrever cartas oficiais para o Império, que a epistolografia tornava-se de fato matéria independente de estudo — hipótese na qual se encaixam os manuais de Pseudo-Demétrio e Pseudo-Libânio e as discussões de Filóstrato de Lemnos e Gregório de Nazianzo. Há, porém, quem defenda que o ensino de epistolografia estava presente em todas as etapas da educação romana, com fins diferentes. V. Schneider (1954) p. 573-574; Kennedy (1963) p. 269-273; mais recentes, Russell (1983) p. 106-128; White (1986) p. 189-192; Swain (1996) p. 33-42; Rosenmeyer (2001) p. 32-33, “[i]t is likely that basic epistolary composition was taught in some schools at an early stage, perhaps with the help of rudimentary collections of model letters, and presumably concentrating on grammar and form rather than niceties of style”. V. Stowers (1986) p. 32-35 para uma opinião contrária; o historiador acredita que “letter writing was learned in the secondary stage of education”, somente.

⁸ É a conclusão de Trapp (2003) p. 37-38, “given that the need to be able to write acceptable letters, both for the socially lowly to deal with their superiores and rulers, and for the élite to maintain its social and political networks, was not new with the arrival of the Roman Empire, it is highly likely that the same educational provision [de epistolografia] was also made rather earlier”; e p. 42-43, “for the educated élite, accustomed in general to judging and being judged on verbal ability, it mattered to be able to write *elegantly* (and to recognize and appreciate elegant writing by others), and to follow the rules at a much higher level of sophistication”. V. também Swain (1996) p. 33-42.

⁹ Texto em Malherbe (1988) p. 16-19 apud Roberts (1932).

¹⁰ Texto em Malherbe (1988) p. 62-65 apud Halm (1863); Giomini & Celentano (1980). Estes últimos editores supõem que Júlio Vitor teria se apoiado nas obras de Júlio Ticiano, um rétor que, no século III, foi discípulo de Frontão (cf. Sid. Ep. 1,1,2). Kennedy (1994) p. 278 demonstra que a *Ars rhetorica* de Vitor também inclui, entre suas fontes, os tratados retóricos de Hermágoras, Marcomano, Áquila Romano, Cícero e Quintiliano.

¹¹ Texto em Malherbe (1988) p. 30-41 apud Weichert (1910). O título latino que se apôs a este texto, *De generibus epistularum*, é possível, embora o próprio Pseudo-Demétrio não seja preciso no que diz: ele não deixa claro se há vinte e um γένοι, gêneros, τύποι, tipos, ou εἶδη, aspectos, de cartas. Título melhor, a nosso ver, seria *De exemplaris epistularum* — *exemplar* é uma das possibilidades de tradução para τύπος (cf. Schrevelius p. 867; um outro é *effigies*) — pois é justamente isso que Pseudo-Demétrio elenca, *exemplaria* de cartas a partir de seus diferentes tipos e aspectos, com uma breve descrição de cada. Diz o autor: θεωρῶν σε φιλοτίμως ἔχοντα πρὸς φιλομάθειαν ἐπραγματευσάμην διὰ τινων συστήσειν ἰδεῶν καὶ πόσας καὶ ἅς ἔχουσι διαφοράς, καὶ χαθάρπερ δεῖγμα τῆς ἐκάστου γένους τάξεως ὑποδέδεικα προσεχθήμενος μερικῶς τὸν περὶ ἐκάστου λόγον, “vendo que tu estás ansioso em tua sede por conhecimento, tomamos a empreitada, por meio de formatos [ἰδεῶν], de organizar e delimitar algumas especificidades [διαφοραί], tanto as que as cartas apresentam quanto as que possuem, assim como um exemplo [δεῖγμα] do arranjo de cada gênero [τῆς ἐκάστου γένους τάξεως] ao oferecer, em adição, e delimitando individualmente o motivo [λόγος] de cada um desses (cf. Ps.-Dem. *proem.*). V. Stowers (1986) p. 52-53, “this unknown author we refer to as Demetrius provides a brief description and sample letter for each type [...] the handbooks provide brief descriptions of ideal types of letters”.

¹² Texto em Malherbe (1988) p. 66-81 apud Weichert (1910). Acreditamos que o título tradicional do texto de Libânio é impreciso. Ora, o gramático afirma que ὁ μὲν ἐπισταλτικὸς χαρακτήρ ποικίλος τε καὶ πολυσχιδὴς ὑπάρχει, “a forma epistolar se apresenta variada e composta em várias partes” (cf. Ps.-Lib. 1). Há, portanto, apenas *uma* forma, χαρακτήρ, epistolar, que será dividida em um grande número de προσηγορίαι, estas que, no caso, não são “tipos” propriamente ditos mas “situações” — o equivalente latino é *appellationes* (cf. Schrevelius p. 719). Pseudo-Libânio não está preocupado em estabelecer τύποι ou εἶδη próprios às cartas, como faz Pseudo-Demétrio, mas sim em arrolar diversas “situações” que podem aparecer, acreditamos, em uma mesma carta; por conseguinte, seu tratado não entra em conflito com aquele outro, mas o complementa, pois os autores estão abordando a carta sob diferentes aspectos. Seguindo essa interpretação, pudemos utilizar o manual de Pseudo-Libânio para identificar diferentes προσηγορίαι em uma mesma carta de Jerônimo ou de Agostinho. Ademais, Stowers (1986) p. 52-53 diz: “Libanius has forty-one ‘styles’ of letters. These are not model letters [como em Pseudo-Demétrio] but nuggets of reasoning, often in the form of a rhetorical syllogism, which gives the gist of the kind of letter [...] [L]ibanius does not mean ‘style’ either in the ancient or closely related modern sense; [his] interest is in describing kinds or types of letters”; Trapp (2003) p. 44-45 é feliz em nomear o tratado de Pseudo-Libânio como “On letter form”.

¹³ Não sabemos qual era a relação exata entre os manuais e a prática epistolográfica na Antiguidade. Cartas-modelo em papiro, que se enquadram em uma tipologia semelhante à de Pseudo-Demétrio, as mais famosas das quais são o *Papyrus Bononiensis* 5 (PBon 5), o “papiro de Bologna” (in Malherbe 1988 p. 44-57) e a carta do estudante Teão a seu pai (in Deissmann 1927 p. 201-204) foram encontradas no Egito, em Oxyrhyncus, e datam dos séculos III-IV d.C.; ambas demonstram a familiaridade dos autores com as convenções do gênero epistolar. Todavia, seria apressado concluir que a prática reflete, aqui, qualquer teoria sistemática. O mais provável é que tanto os autores menos instruídos das cartas em papiro quanto os tratadistas antigos se fundamentassem em uma mesma tradição epistolográfica. É no que acredita Brinkmann (1909); Weichert (1910) p. XIX-XX; Olsson (1925) p. 7-10; Keyes (1935) p. 44; Koskenniemi (1956) p. 62-63; mais recentes, Parsons (1980) p. 3-6; White (1986) p. 189-191 e 213-217; Stowers (1986) p. 32-35; Kennedy (1994) p. 207-208; Rosenmeyer (2001) p. 33-34; Trapp (2003) p. 37-38. Malherbe (1988) p. 4-6 argumenta que o manual provavelmente usado pelo autor do PBon 5 destinava-se a ensinar os estudantes do ensino básico a escrever cartas, ao passo que o de Pseudo-Demétrio mirava um público mais especializado. Sobre os papiros de Oxyrhyncus, v. Trapp (2003) p. 7-11 para discussão e bibliografia.

¹⁴ Texto em Malherbe (1988) p. 58-61 apud Gallay (1969).

¹⁵ Texto em Malherbe (1988) p. 42-43 apud Kayser (1871).

¹⁶ Keyes (1935) p. 44; Koskenniemi (1954) p. 92-107.

¹⁷ A epistolografia foi prática que se deu a observações metatextuais mais que outras formas de escrita na Antiguidade, (salvo, talvez, a lírica e a elegia). V. Thraede (1970) p. 27-47 e 65-74; Trapp (2003) p. 46 “the letter is in any case a notably reflexive form — letter-writers find it easy enough to comment on the process while in the midst of it at the best of times”.

¹⁸ Marrou (1948) p. 59-61 e 85-96; Stowers (1986) p. 32-35; Cameron (1993b) p. 63, “[bishops] were usually drawn from the educated upper classes and had often had a thorough training in the classical rhetoric that formed the main content of higher education”, e p. 136-144.

¹⁹ Fry (2010) p. 463-464, “[Victor] n’est qu’un artigraphe, un faiseur de manuels scolaires [...] c’est son manque d’originalité qui fait ici l’essentiel de son intérêt, car il se fait pour nous l’exact transmetteur d’un savoir d’école que ne parasite nul esprit de création. Ce qu’il affirme peut par conséquent être considéré comme constitutif d’une vulgate oratoire familière à un enseignement largement répandu”. A escola cristã, fundamentada no estudo das Escrituras coadunado com uma leitura “vacinada” dos autores clássicos, é um fenômeno recente no século IV, que surge gradualmente na geração de Agostinho e Jerônimo, parcialmente devido aos esforços de ambos, e que se consolida com o *Vivarium* de Cassiodoro no século VI, no reinado do general godo Teodorico; v. Marrou (1948) p. 127-151; Cameron (2011) p. 41-42; Brown (2013) p. 263-265.

²⁰ Malherbe (1988) p. 5, “the handbooks on various levels reflect the traditional and typical elements of letter style [...] they did not intend to set forth detailed norms or forms, but presented a framework which allowed for individual creativity”.

²¹ Deissmann (1927) p. 227-228.

²² Stirewalt (1993) p. 1.

²³ Altman (1982); Stowers (1986) p. 17-20; Rosenmeyer (2001) p. 5-12.

²⁴ Stowers (1986) p. 20, “Deissmann’s antithesis between the natural and the conventional was typical of nineteenth—and early twentieth-century Romanticism”; Rosenmeyer (2001) p. 7, “the idea that Paul’s letters were written with a wider public in mind, that they followed strict epistolary conventions and formulations, or that they were specifically written to outlast their author, was untenable to scholars of Deissmann’s generation”.

²⁵ Conybeare (2000); Cain (2009); Ebbeler (2007), id. (2009) e id. (2012).

²⁶ Ebbeler (2009) p. 270-273 e id. (2012) p. 23, “in the same way that an author could generate meaning by manipulating epistolary rhetoric, he could do so by manipulating the conventions of letter exchange”.

²⁷ Altman (1982) p. 190-200; Stowers (1986) p. 51-57.

²⁸ Rosenmeyer (2001) p. 39 em diante; Trapp (2003) p. 3-5 e 12-34 para algumas dessas correntes.

²⁹ Malherbe (1988) p. 2-11 (texto e notas) debate se realmente existiu uma teoria da epistolografia na Antiguidade. Stowers (1986) p. 34 menciona, porém, que Filóstrato de Lemnos havia autorado um tratado sobre epistolografia, hoje perdido.

³⁰ Pfeleiderer (1885); Stowers (1986) p. 41-47; Auksi (1995) p. 110-143.

³¹ Curtius (1953) p. 75-76.

³² O leitor encontrará uma boa síntese do estilo da *ars dictaminis* em Santos (1999); Tin (2005); Ueding & Steinbrink (2011) p. 65-68.

³³ Santos (1999) p. 46, “mas é possível dizer que a arte do ditado [*ars dictaminis*], se não floresce com os escritores de artes mais antigos, jaz de algum modo embrionária nestes; é o que se pode concluir com Cícero”.

³⁴ Koskeniemi (1956) p. 18-53; Kennedy (1963) p. 54-62 e 69-74; Stowers (1986) p. 34, “[l]etter writing remained only on the fringes of formal rhetorical education in antiquity” e p. 52, “the letter-writing tradition was essentially independent of rhetoric”; White (1986) p. 189-191; Malherbe (1988) p. 2-4, “epistolary theory in antiquity belonged to the domain of the rhetoricians, but it was not originally part of their system” (citação na p. 2); Reed (1997) p. 171-193; Trapp (2003) p. 45-46, “it is perhaps remarkable, given the volume of rhetorical writing that survives from antiquity, how relatively few these discussions of epistolography are [...] it rather looks as if theoretical discussion of the topic (as opposed to basic practical instruction) was not an entirely inevitable part of mainstream education, just as the letter never quite made the grade as a major subject for ancient critical attention”.

³⁵ Kennedy (1972) p. 487-514; Fry (2010) p. XV, “les anciens [...] ont parfaitement compris que discours et lettres sont gouvernés par des règles rhétoriques identiques à ceci près que, si le discours veut la présence immédiate des acteurs de la communication, la lettre ne sert qu’à suppléer l’impossibilité de cette immédiateté”.

³⁶ Reed (1997) p. 182, “[t]here is no inherent formal relationship between the basic theory of epistolary structure and the technical teachings about rhetorical arrangement [a *dispositio*]. The similarities may be explained by the fact that language is often used pragmatically in different genres to do similar things. More importantly, the epistolary theorists and letter writers say nothing explicit about structuring letters according to a rhetorical arrangement”.

³⁷ Stowers (1986) p. 33, “Greco-Roman culture regarded the well-delivered and persuasive speech as the most characteristic feature of civilized life”.

³⁸ Sider (1972) p. 126 diz de Tertuliano, que também foi rétor: “classical rhetoric provided much more than a stimulus to stylistic ornamentation. Rather, the canons of invention and disposition affected the structure of his argument and the movement of his thought”.

³⁹ Testemunhos poéticos da Antiguidade, dos quais o mais antigo é um fragmento do *Palamedes* de Eurípides, apontam que a escrita fora inventada “para que os homens que não cruzaram o mar soubessem, em sua própria casa, do que acontece no mundo” (cf. Eu. *Pal.* fr. 578,3-5 Nauck apud Rosenmeyer 2001 p. 26). Segundo Tertuliano, os romanos atribuíam a invenção da escrita, *litterae*, a Mercúrio, que também era deus do comércio e dos mensageiros: *primus litteras Mercurius enarraverit; necessarias confitebor et commerciis rerum et nostris erga Deum studiis*, “o primeiro a narrar por escrito foi Mercúrio; confesso que isso é necessário tanto ao comércio de bens quanto a nossos estudos perante Deus” (cf. Tert. *Cor.* 8,2). Ao que parece, a epistolografia surgiu tão logo o homem antigo colocou-se a escrever: tanto a correspondência pública como a privada parecem ter sido consequências da invenção da escrita. V. Harris (1989) p. 65-115; Stirewalt (1993) p. 6-15; Rosenmeyer (2001) p. 28, “it is unlikely that we will ever be able to pinpoint the exact moment of the discovery of letter writing, but we can connect historical letters with the general spread of literacy in antiquity”.

⁴⁰ Em latim, *scribimus atque rescribimus, transeunt mare epistulae et findente sulcos carina, per singulos fluctus aetatis nostrae momenta minuuntur* (cf. Hier. *Ep.* 60,19).

⁴¹ Trapp (2003) p. 39, “a letter can be welcomed and praised as a true image of the person who sends it, faithfully expressing his character, and bringing him vividly before the mind’s eye; or it can be disparaged (in disappointment or mock modesty) as an unsatisfying stopgap, sadly incapable of working that same effect. According to the vantage-point of the moment, letters can thus be seen either as a bridge, linking the two parties, or as an unwelcome reminder that they are after all inescapably divided”.

⁴² *avidum sensuum tuorum*, “a avidez que tenho de tua presença física” (cf. Aug. *Ep.* 28,5); *quod a me tam longe absunt sensus corporis tui, per quos adire possit ad animum tuum animus meus*, “a sensação da tua presença física está longe demais para que minha alma possa se aproximar da tua” (cf. Aug. *Ep.* 71,2); *quam in tam longinquo tuae caritatis absentiam, ut vix possim meas dare, vix recipere litteras tuas*, “a ausência de tua caridade, tão distante que mal posso te enviar cartas minhas, e mal posso receber as tuas” (cf. Aug. *Ep.* 166,1); também em Aug. *Ep.* 9,1; 27,1; 31,3; 205,1. Em Jerônimo: *ad nos enim, tantis maris atque terrarum a te divisos spatiis, vix vocis tuae sonus pervenit*, “a nós, enfim, tantos são os mares, tantas são as terras que nos separam de ti que o som da tua voz mal nos chega” (cf. Hier. *Ep.* 112,18).

⁴³ Aqui também temos um testemunho de Cícero em carta enviada a Cornificio no ano de 52 a. C.: *quid mihi iucundius, quam, cum coram tecum loqui non possim, aut scribere aut te aut tuas legere litteras?*, “algo me é mais agradável que — já que não posso falar presencialmente contigo — te escrever ou ler cartas tuas”? (cf. Cic. *Fam.* 12,30,1); e um de Sêneca: *si fieri posset, quid sentiam, ostendere quam loqui mallet*, “se pudesse ser assim, eu preferiria te mostrar antes o que sinto do que falá-lo a ti” (cf. Sen. *Ep.* 75,1).

⁴⁴ *tantae autem mihi in litteris tuis, quae in manus nostras venire potuerunt, apparent litterae, ut nihil studiorum meorum mallet, si possem, quam inhaerere lateri tuo*. (cf. Aug. *Ep.* 73,5). Noutra carta, Agostinho diz: *quotidie praesentem te habere vellem, cum quo loquerer quicquid vellem*, “eu queria, se isso me fosse possível, te ter aqui todos os dias, falar contigo sobre o que eu quisesses!” (cf. Aug. *Ep.* 166,1).

⁴⁵ Conybeare (2000) p. 67, “contact through letters [...] came to be considered as superior to the enjoyment of the physical presence of a friend”; Ebbeler (2009) p. 273.

⁴⁶ *vide quid faciant terrae ac maria quae nos corporaliter dirimunt. si haec epistola mea quam legis, ego essem, iam mihi diceret quod quaesivi: nunc vero quando rescribes? quando mittes? quando perveniet? quando accipiam?*, “vê o que fazem as terras e os mares que fisicamente nos separam! Se essa carta minha que lês fosse eu mesmo, logo me dirias o que perguntei; mas agora, quando a responderás? Quando a enviarás? Quando ela chegará? Quando a receberei?” (cf. Aug. *Ep.* 73,7). A interpretação que Fürst (1999) p. 113-114 dá ao tópico da *παρουσία* em Agostinho e Jerônimo no tocante a um contraste entre a superioridade do espírito pela letra e a submissão da carne na matéria parece-nos um erro de interpretação das citações. Este ideal está presente em Paulino de Nola, mas não em nossos correspondentes.

⁴⁷ εἶναι γὰρ τὴν ἐπιστολὴν οἷον τὸ ἕτερον μέρος τοῦ διαλόγου, “[que] a carta é uma das duas metades do diálogo” (cf. Dem. 223); também Pseudo-Libânio: ἐπιστολὴ μὲν οὐ ἔστιν ὁμιλία τις ἐγγράμματος ἀπόντος πρὸς ἄποντα γινομένη καὶ χρειώδη σκοπὸν ἐκπληροῦσα, “a carta, então, é uma conversa escrita de uma pessoa ausente a outra pessoa ausente, e com um fim particular em mente” (cf. Ps.-Lib. 2)

⁴⁸ *colloquium* (Aug. *Ep.* 28,1) e *litteraria conlocutio*, “diálogo epistolar” (cf. Aug. *Ep.* 40,1). Noutras cartas, *epistolare colloquium* (cf. Aug. *Ep.* 29,1) e *epistolica confabulatio* (cf. Hier. *Ep.* 32,1).

⁴⁹ *epistolarum genus propterea repertum, ut quidam nobis cum absentibus sermo sit, in dubium non venit*, “não resta dúvidas que o gênero epistolar foi inventado para que nos fosse de fato possível conversar com pessoas ausentes” (cf. Ambros. *Ep.* 66,1).

⁵⁰ Stowers (1986) p. 23, “the letter is adaptable to a wide range of circumstances and purposes but always has the characteristic of being a ‘communication’ between people who are separated. That makes the rhetoric of consoling someone or persuading someone to do something quite different than it would be if the person were present”.

⁵¹ δεῖ γὰρ ὑποκατεσκευάσθαι πῶς μᾶλλον τοῦ διαλόγου τὴν ἐπιστολὴν· ὁμὲν γὰρ μιμεῖται αὐτοσκεδιάζοντα, ἡ δὲ γάφεται καὶ δῶρον πέμπεται τρόπον τινά, “é necessário que a carta seja um pouco mais culta que um diálogo: ora, este imita a fala imediata, ao passo que aquela é escrita e enviada como um presente” (cf. Dem. 224).

⁵² O termo “epistolarity” é cunhado por Janet Gurkin Altman, e a definição é da autora, cf. Altman (1982) p. 4.

⁵³ A pluralidade semântica, os métodos de composição e os suportes materiais de escrita da carta são abordados por Stirewalt (1993) p. 67-87; Rosenmeyer (2001) p. 19-35 e Trapp (2003) p. 6-11. V. também Arns (2007) p. 21-32 e nele o interessante testemunho de Agostinho de Hipona ao desculpar-se de ter usado pergaminho, um material mais ordinário que o papiro, para escrever uma carta a Romaniano: *non haec epistula sic inopiam chartae indicat, ut membranas saltem abundare testetur. tabellas eburneas quas habeo, avunculo tuo cum litteris misi*, “não é esta carta que vai indicar a falta de papiro, já que ela mostra ao menos que há bastante pergaminho. As tabuinhas de mármore que tenho, enviei-as junto com uma carta a teu tio” (cf. Aug. *Ep.* 15,1).

⁵⁴ *ex quo coepi ad te scribere ac tua scripta desiderare*, “desde que comecei a te escrever e desejar teus escritos [...]” (cf. Aug. *Ep.* 71,1); *Sanctus Innocentius presbyter [...] mea ad dignationem vestram scripta non sumpsit*, “o santo presbítero Inocêncio [...] não levou consigo meus escritos para vossa dignidade” (cf. Hier. *Ep.* 143,1); também Aug. *Ep.* 67,2; 73,2;4 e Hier. *Ep.* 105,5.

⁵⁵ *epistulae sollemniae*, “cartas cerimoniais” e *huic desiderio meo nulla epistula sat est*, “nenhuma carta seria suficiente para esse meu desejo” (cf. Aug. *Ep.* 28,1;5); *plenam epistulam*, “uma carta inteira” (cf. Aug. *Ep.* 40,1;5;8); *audivi pervenisse in manus tuas litteras meas*, “ouvi que chegaste em tuas mãos uma carta minha” (cf. Aug. *Ep.* 67,1); *beatitudinis tuae ad me litterae supervenerunt [...] paene epistulae tuae obliti sumus*, “chegou a mim uma carta de tua bondade [...] quase que esquecemos da tua carta” (cf. Hier. *Ep.* 102,1); *epistulam miseram*, “eu mandei uma carta” (Hier. *Ep.* 103,1); *mea tibi adferretur epistula*, “que minha carta seja leva até ti” (cf. Aug. *Ep.* 71,1-3;6); *crebras epistulas*, “cartas frequentes” (cf. Hier. *Ep.* 105,1-4); também Hier. *Ep.* 112,1;4;6;12;14-15;17-19;21;23; 115 e Aug. *Ep.* 73,1-3;5-7;9; 74,1; 82,1;7;13;17;22;29-30;33;36, para ficar no primeiro período de correspondência: as menções são muitas. O leitor percebeu que traduzimos *epistula* e *litterae* sempre por “carta” sem problematizações.

⁵⁶ Cf. Hier. *Ep.* 102,1 e Aug. *Ep.* 73,1-2; 74,1; 19*,4. V. Arns (2007) p. 62-64.

⁵⁷ Agostinho menciona “cartas arquivadas”, *epistulae conscriptae*, em Aug. *Ep.* 82,30; também em Aug. *Ep.* 71,2, *si forte servata sunt*, “se é que tu guardaste [as cartas]”.

⁵⁸ Arns (2007) p. 50 diz: “mas é muito fácil constatar que *scribere* significa mais facilmente *compor* do que escrever com a própria mão”. Aqui temos o testemunho de Evódio, em uma carta a Agostinho: *det tibi Dominus et gratiam inveniendi, et sapientiam dictandi, et ad nos celeriter scribendi*, “que o Senhor te dê a Graça de encontrar uma solução, e a sabedoria tanto de ditar quanto a de nos escrever rapidamente” (cf. Aug. *Ep.* 158,1). De Cícero em diante, *scribere* é o verbo mais abundante para delimitar a construção da *epistula* ou das *litterae*; nas cartas a Ático, e. g. Cic. *Att.* 9,4,1; 9,10,1 e 12,53. Mas o Arpinate também diz que ditou suas cartas em *Att.* 2,23,1; 5,17,1; 10,3a,1; 13,25,3; 14,21,4, certamente na presença de Tirônio, seu secretário. Pseudo-Demétrio diz que [ἐπιστολαὶ] καθηκόντων μὲν ὡς τεχνικώτατα γράφεσθαι, “[as cartas] devem ser escritas o mais habilmente possível” (cf. Ps.-Dem. *proem.*), mas este autor dirige-se aos estudantes que de fato estavam *escrevendo* as cartas. Quando Gregório de Nazianzo fala, τῶν γραφόντων ἐπιστολας, “entre os escritores de cartas”, ele se refere às pessoas que então pleiteavam um cargo de *magistratus ab epistulis*, o funcionário público encarregado de redigir as cartas ditadas pelo Imperador; o mesmo para Filóstrato de Lemnos, no *De epistulis*, mas este autor não usa o verbo γράφειν mas sim ἐπιστέλλειν, “compor cartas”. A única exceção aqui parece ser Sêneca, em cujas cartas não aparece uma única vez o verbo *dictare* em relação ao método de composição, indicando que aquele texto de fato foi *escrito* por seu autor (ou assim ele quis que concluíssemos).

⁵⁹ Diz Rosenmeyer (2001) p. 22 que “the written nature of the letter may be seen as the only defining feature to survive the massive changes in epistolary technology from antiquity until now”.

⁶⁰ *tibi fides fiat illud me ante dictasse*, “tenha fé de que eu já ditei isso antes”. (Aug. *Ep.* 82,17). Testemunhos de Jerônimo: *tristes haec dictavimus; utinam meremur complexus tuos et collatione mutua vel doceremus aliqua vel disceremus!*, “é com tristeza que ditamos isso: antes pudéssemos te abraçar e num encontro mútuo ensinarmos ou aprendermos algo!” (cf. Hier. *Ep.* 112,1); *hoc ipsum quod loquor, quod dicto, quod scribitur, quod emendo, quod relego*, “aquilo que digo, que dito, que é escrito, que corrijo, que releio” (Hier. *In Gal.* 3,6,10). V. Arns (2007) p. 43-50, “o ditado depende do acaso, pode tornar-se uma temeridade devido à pressa, e representa um perigo para o talento e a doutrina” (citação na p. 48).

⁶¹ Arns (2007) p. 45, “após a doença nos olhos, Jerônimo não pode mais escrever, nem sequer as cartas dirigidas ao papa Dâmaso”. Arns também demonstra que o verbo *dictare* surge na obra jeronimiana entre 378 e 380, mesma época em que ele inicia seus comentários e traduções.

⁶² Arns (2007) p. 50-56. O taquígrafo está presente na redação do comentário da carta de Paulo aos Gálatas, *accito notario*, “na presença do taquígrafo” (cf. Hier. *in. Gal. praef.*; *Ep.* 112,4).

⁶³ Gölzer (1884) p. 244; Wikenhauser (1910) p. 56-57; Arns (2007) p. 43-50.

⁶⁴ [...] *paene in procinctu haec qualiacumque sunt, effutire compellar et tumultuario respondere sermone non maturitate scribentis, sed dictantis temeritate* [...], “[...] como se em estado de alerta sou obrigado a balbuciar essas palavras quaisquer e a responder com uma conversa improvisada, desprovida do aprumo de quem escreve, e com a precipitação de quem dita [...]” (cf. Hier. *Ep.* 112,1).

⁶⁵ Thraede (1970) p. 138 e Aug. *p.* 306, “like others in his position, Augustine normally dictated his letters to a stenographer”. Agostinho desculpa-se pela brevidade de sua carta a Jerônimo, pois não teve tempo de compô-la: *quamquam itaque nos negotiorum alienorum eorumque saecularium curis circumstemur ingentibus* [...], “embora grandes responsabilidades para com outros afazeres, afazeres mundanos, nos cerquem por ora [...]” (Aug. *Ep.* 40,1). Mas Jerônimo também não teve tempo de ditar uma resposta às cartas de Agostinho, devido aos problemas de sua vida pessoal: *sed incidit tempus difficillimum, quando mihi tacere melius fuit quam loqui* [...] *itaque duobus libellis tuis* [...] *ad tempus respondere non potui*, “mas houve um período muito difícil durante o qual eu preferi me calar a falar [...] foi por isso que não consegui responder a tempo aos teus dois livrinhos [...]”

⁶⁶ Wikenhauser (1910) p. 56; Arns (2007) p. 44-45.

⁶⁷ *maius aliquid expeto a benignitate virium tuarum prudentiaque tam docta et otiosa, annosa, studiosa, ingeniosa, diligentia haec tibi non tantum donante, verum etiam dictante spiritu sancto* [...], “eu espero algo maior da bondade das tuas forças, da tua prudência, tão erudita, e da tua diligência plácida, experiente, aplicada e talentosa, e isso não somente de uma ação tua, mas sobretudo das palavras ditadas pelo Espírito Santo [...]” (cf. Aug. *Ep.* 82,2); *illum possim in exponendis epistulis eorum habere spiritum, quem illi in dictando habuerunt* [...], “que eu possa, ao expor suas cartas, ter o mesmo Espírito que eles tiveram ao ditar [...]” (cf. Hier. *Gal.* 3 *praef.*). V. Wikenhauser (1910) p. 56 e Arns (2007) p. 44-45.

⁶⁸ Harris (1989) p. 94-5; Stirewalt (1993) p. 213-214; Rosenmeyer (2001) p. 22-23; Trapp (2003) p. 7-8.

⁶⁹ Arns (2007) p. 22-23 e 28, onde nota que as *chartae* ainda eram preferidas aos *pergamena*, “pergaminhos”.

⁷⁰ Pois então Iul. Vit. *Ars rhetorica* 27: *observabant veteres karissimis sua manu scribere vel plurimum subscribere*, “os antigos costumavam escrever, ou ao menos assinar, de próprio punho a seus amigos mais queridos”.

⁷¹ Henderson (1983) p. 331-355; Murphy (1984) p. 194-268 *passim* e Tin (2005) p. 17-67 *passim*. Os tratadistas medievais haviam dividido a carta em quatro partes: 1) *salutatio*, “saudação”; 2) *exordium*, que na epistolografia antiga é o início da parte seguinte, em que se intenta a *captatio benevolentiae* (essas duas primeiras partes formam o *praefatio* da carta antiga); 3) a *narratio*, correspondente da *res* ou parte central das cartas gregas e latinas; 4) *conclusio*, “conclusão”. Entre as duas últimas, havia uma quinta possível, 5) *petitio*, o “pedido” que também se intenta na *narratio* ou na *postscriptio* de cartas antigas, em especial as do período tardio. O *exordium* ainda era subdividido em a) *principium*, “início”, e b) *insinuatio*, a “insinuação” do assunto que viria a seguir na *narratio*. Que o gênero epistolar foi dividido em mais de três partes, cada uma das quais possuía fórmulas e tópicos próprios, é sinal de que ele se tornou mais codificado conforme foi sistematizado a partir do fim da Idade Média.

⁷² Agostinho, sobre a carta de Paulo aos Gálatas: *et audio paulo superius in eiusdem narrationis exordio*, “e eu o escuto, um pouco antes, no exórdio do mesmo texto” (cf. Aug. *Ep.* 82,24). Devemos acreditar que o fato de Agostinho usar *exordium* indica que ele via a carta como um subgênero da retórica, como acredita Fry (2010) p. 278, n. 137? Não vemos necessidade para tirar essa conclusão. A nomenclatura é comum, e ela sequer despertou a atenção de Fürst (2002).

⁷³ *proinde illud quod in extremo epistulae tuae posuisti*, “por conseguinte, o que colocaste no final de tua carta” (cf. Aug. *Ep.* 73,5); *peto in fine epistulae [...]*, “peço, no fim da carta [...]” (cf. Hier. *Ep.* 112,23).

⁷⁴ *his enim verbis uteris in calce epistulae tuae*, “tu usas essas palavras no fim da tua carta (cf. Hier. *Ep.* 66,15); *in calce epistulae recordatus sum [...]*, “no fim da carta, eu me lembrei [...]” (cf. Hier. *Ep.* 129,1), exemplos dados por Arns 2007 p. 89-91.

⁷⁵ Cf. Hier. *Ep.* 142.

⁷⁶ Cf. Hier. *Ep.* 143.

⁷⁷ Cf. Aug. *Ep.* 166-167. V. Divjak (1984) p. 287.

⁷⁸ Cf. Aug. *Ep.* 74 e Hier. *Ep.* 115, respectivamente.

⁷⁹ Para uma discussão exaustiva das fórmulas de conclusão, v. Koskeniemi (1956); Exler (1976); Cotton (1984) e id. (1985); White (1986), em especial p. 198-219; Cugusi (1989); Trapp (2003) p. 34-42.

⁸⁰ *praefationes ac subscriptiones litterarum computandae sunt pro discrimine amicitiae aut dignitatis, habita ratione consuetudinis*, “os prefácios e as *subscriptiones* das cartas devem se pautar segundo o grau de amizade e a posição social [*dignitas*], tendo em mente a prática tradicional” (cf. Iul. Vit. *Ars rhetorica* 27).

⁸¹ Sêneca, em carta a Lucílio, comenta que *mos antiquis fuit, usque ad meam servatus aetatem, primis epistulae verbis adicere ‘si vales bene est, ego valeo’*, “era costume antigo, conservado até minha época, colocar como primeiras palavras de uma carta: ‘se estás bem, tudo bem; eu estou bem’” (cf. Sen. *Ep.* 15,1). Pseudo-Libânio, ao criticar as longas *salutationes* de sua época, tem opinião semelhante à do estoico romano: προσήκει τῷ γράφειν βουλομένῳ πρὸς τοῦ κατὰ τὴν ἐπιστάλιν χαραχτῆρος μὴ ληρεῖν μήτε μὴν ἐπιθέτοις ὀνόμασι χρῆσθαι [...] ἀλλ’ οὕτως ἀπαρχεσθαι· ὁ δεῖνα τῷ δεῖνι χαίρειν. οὕτω γὰρ ἅπαντες οἱ ἐπὶ σοφίᾳ τε καὶ λόγοις διαπρέψαντες παλαιοὶ φαίνονται πεποιηκότες καὶ δεῖ τὸν ἐκείνων ζηλωτὴν βουλόμενον γίνεσθαι κατόπιν αὐτῶν βαίνειν, “convém, àquele que quer escrever [uma carta], antes de [adotar] qualquer forma epistolar, não tagarelar, nem mesmo empregar apelativos [ἐπιθέτοις] [...] mas começar desse modo: ‘de um a outro, saudações’. Ora, é assim, claramente, que faziam todos os antigos versados no conhecimento e no discurso, e é preciso que quem quer imitá-los siga os seus passos” (cf. Ps.-Lib. 51). V. White (1978) e (1986) p. 219-220.

⁸² Tratam-se das cartas Aug. *Ep.* 28; 40 e Hier. *Ep.* 105; 112.

⁸³ A saber, *in Domino*: Aug. *Ep.* 67; 71; 73; 74; 82; 19*; 202A e Hier. *Ep.* 102. *In Christo*: Hier. *Ep.* 103; 115; 126; 134; 143. *In Christi visceribus*: Aug. *Ep.* 82; 19*. *In Christi membris*: Aug. *Ep.* 180.

⁸⁴ Em Rom 16:3-16, 1 Cor 16:19-21, 2 Cor 13:12-13, Phil 4:21-22, I Th 5:26 e Phm 23-24. Além das cartas de Paulo, a *salutatio* clássica, que pode ser expressa pela fórmula τῷ δεῖνι ὁ δεῖνα χαίρειν, aparece também em Act 15:23; 23:26 e Jac 1:1. V. Schubert (1939) para tais aproximações formalistas, e Stowers (1986) p. 21-22 e 78 para uma discussão das mesmas.

⁸⁵ Schubart (1939); Stowers (1986) p. 21, “Paul and other early Christian writers turn the greeting into a wish for blessing from God”.

⁸⁶ A melhor obra sobre as variações nas fórmulas epistolares e nos pronomes de tratamento é a de Bastiansen (1964).

⁸⁷ Arns (2007) p. 90; Fry (2010) p. XV-XVII.

⁸⁸ Cf. Hier. *Ep.* 103,1; 115.

⁸⁹ Saudações afetivas estão presentes, por exemplo, em Ambros. *Ep.* 10-14; 17-18; 40 todas missivas de ocasião especial, concernentes aos afazeres da Igreja de Milão e endereçadas aos imperadores Graciano, Teodósio e Valentiniano, respectivamente. O bispo de Milão parece adotar um tom neutro na maioria de suas cartas, salvo um *augustissimo* ou *clementissimo* aos imperadores, como em Ambros. *Ep.* 57,1.

⁹⁰ Arns (2007) p. 90 elenca vinte e duas saudações afetivas de Jerônimo, a maioria das quais são destinadas a funcionários do Império, a pessoas que lhe são próximas, ou a homens de grande influência (especificamente a Agostinho): Hier. *Ep.* 36; 63; 84; 88; 99; 102; 103; 105; 106; 112; 114; 115; 134; 138; 141; 143; 151-154 (a *Ep.* 126 a Marcelino e Anapsíquias também tem uma *salutatio* extensa, mas oficiosa). Muitas vezes, Jerônimo sequer usa a *salutatio*, caso de Hier. *Ep.* 121-125.

⁹¹ Cf. Aug. *Ep.* 21,1, *domino beatissimo et venerabili et in conspectu domini sincera caritate carissimo patri Valerio episcopo Augustinus presbyter in domino salutem*, “ao senhor muitíssimo abençoado e venerável e de honesta caridade, aos olhos do Senhor, ao pai muito querido, ao bispo Valério, o presbítero Agostinho saúda em nome do Senhor”.

⁹² Engelbrecht (1893) p. 28; Domerc (1980) vol. I, p. 40-47; Divjak (1984) p. 294.

⁹³ Em Ambros. *Ep.* 21,1; 25,1. A ausência de *salutationes* mais extensas em cartas de Jerônimo pode se explicar também por essa possibilidade, de os originais não terem sobrevivido e às cópias de arquivo serem atribuídas apenas etiquetas com remetente e destinatário, conforme completa Arns (2007) p. 90 acerca de Hier. *Ep.* 20, carta enviada ao papa Dâmaso: “por que razão teria Jerônimo pecado contra tais convenções, até ao escrever para o papa Dâmaso? Segundo creio, as cópias terão sido tiradas do exemplar guardado por Jerônimo, e este, para dar um cunho de objetividade a sua correspondência, omitiu as saudações do início”.

⁹⁴ Em Rom 1:7, *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ*, “a todos os que estais em Roma, amados de Deus, chamados santos: graça e paz de Deus, nosso Pai, e do Senhor Jesus Cristo”, frente a carta de Nabucodonosor citada pelo profeta Daniel em Dan 4:1, “Nabucodonosor rei, a todos os povos, nações e línguas, que moram em toda a terra: paz vos seja multiplicada” (v. Stowers (1986) p. 21).

⁹⁵ Ambrósio em Ambros. *Ep.* 8,15; 16,6; 19,34; 25,9; 26,20; 28,8; 29,24; 30,16 emprega ou deriva a mesma fórmula de conclusão: *vale frater, et nos dilige, quia et nos te diligimus*, “fica bem, irmão, e nos ama, pois nós também te amamos”, ou com *vale fili*, “fica bem, filho”.

⁹⁶ Jerônimo em Hier. *Ep.* 103,2, 115, 134,2, 141 e 143,2 utiliza a fórmula *incolumem te et memorum mei Christus deus noster tueatur omnipotens, domine vere sancte et suscipiente papa* (ou *domine* ou *fili* ou *frater* etc.), “lembra-te de mim, e que Cristo, o Nosso Senhor todo-poderoso, conserve-te incólume, senhor verdadeiramente santo e louvável padre”; semelhantes são as conclusões de Hier. *Ep.* 102,3, 105,5 e 126,3. Na realidade, as únicas cartas de Jerônimo a Agostinho nas quais a fórmula de conclusão está ausente são Hier. *Ep.* 112,23, esta atipicamente desprovida de muitos tópicos do gênero, e Hier. *Ep.* 142.

⁹⁷ Agostinho, em sua correspondência mútua com Jerônimo, utiliza uma fórmula de conclusão apenas em uma carta ao monge de Belém: *memor nostri exaudiaris a Domino in omni sancto desiderio tuo, domine carissime et desiderantissime, et honorande merito frater*, “lembra-te de mim, e que sejas atendido pelo Senhor em todo desejo santo teu, meu senhor caríssimo e queridíssimo, meu irmão digno de louvor” (cf. Aug. *Ep.* 67,3); e em outra a Oceano: *memor nostri Deo vivas*, “lembra-te de nós; vive em Deus” (cf. Aug. *Ep.* 180,5).

⁹⁸ Cf. Hier. *Ep.* 102,3; 103,1; 115; 134,2; 141; 143,2. Segundo Koskeniemi (1956) p. 147, “das *μνεία*-Motiv gehört zu den allerfestesten Bestandteilen der Brief-Phraseologie”.

⁹⁹ Discordamos assim de Arns (2007) p. 90, que afirma que “o início de uma carta, a *frons epistulae*, é um fragmento especial, e não vale como argumento para os problemas suscitados no corpo da carta”.

¹⁰⁰ *propria manu quod scribo, beatitudini tuae scribo*, “o que escrevo de punho próprio, escrevo exclusivamente para tua bondade” (cf. Hier. *Ep.* 153). Agostinho: *pro subscripta salutatione*, “em troca de uma saudação escrita à mão” (cf. Aug. *Ep.* 40,1); *manu mea subnotata exemplaria*, “cópias assinadas de mão própria”, ou “com a própria letra” (cf. Aug. *Ep.* 19*,4). Lembramos da observação de Júlio Vítor na *Ars rhetorica* 27.

¹⁰¹ Cf. Hier. *Ep.* 102,1; 105,3-4 e Aug. *Ep.* 73,1-5.

¹⁰² Wikenhauser (1910); De Bruyne (1929) e id. (1932); Arns (2007) p. 169-170, “um meio de ter certeza da autenticidade dos escritos é a *subscriptio*”; Reynolds & Wilson (2013) p. 39-43.

¹⁰³ Em 1 Cor 16:21; Ga 6:11; Col 4:18; 2 Th 3:17.

¹⁰⁴ Stowers (1986) p. 60, “the letter of friendship was so important to the epistolary tradition that its commonplaces and phraseology widely influenced virtually all levels and types of letter writing”. A melhor obra sobre os tópicos epistolares ainda é a de Thraede (1970), mas v. também Bohnenblust (1905), Koskenniemi (1956) p. 64-87 e 186-200; White (1986) p. 204-213; Trapp (2003) p. 36-38.

¹⁰⁵ Stowers (1986) p. 186.

¹⁰⁶ Thraede (1970) p. 165-173. E. g. *Vt scias in tua colloquia quam olim inardescam, et quam vim patiar, quod a me tam longe absunt sensus corporis tui, per quos adire possit ad animum tuum animus meus*, “[...] para que saibas o quão ardentemente eu desejo conversar contigo desde aquela época, e quão firmemente eu suporto, pois a sensação da tua presença física está longe demais para que minha alma possa se aproximar da tua [...]” (cf. Aug. *Ep.* 71,2). O tópico está intimamente ligado à definição da carta como uma das metades de um diálogo.

¹⁰⁷ *cum quasi tecum loquor, cum vero tuas epistulas lego*, “quando pareço falar contigo, e quando leio tuas cartas” (cf. Cic. *Att.* 8,14); *ego, etsi nihil habeo, quod ad te scribam, scribo tamen, quia tecum loqui videor*, “eu, embora nada tenha a te escrever, escrevo mesmo assim, porque pareço falar contigo” (cf. Cic. *Fam.* 12,53); *te totum in litteris vidi*, “te vi inteiro na carta” (cf. Cic. *Fam.* 16,16,2); *tu mihi ostendis [...] litterae, quae vera amici absentis vestigia, veras notas adferunt*, “tu te apresentas para mim [...] as cartas, que trazem vestígios verdadeiros, e traços verdadeiros de um amigo ausente” (cf. Sen. *Ep.* 40,1); *quasi praesentem alloqui*, “falar como se estivesse presente” (cf. Iul. Vit. *Ars rhetorica* 27); *tam praesens inter absentes, quam per epistulas et adloqui et audire quos diligas*, “estar tanto presente entre ausentes, quanto falar e escutar por cartas aqueles que tu amas” (cf. Hier. *Ep.* 8,1); *ubi tamquam praesenti loquar*, “falar como se estivesse presente” (cf. Aug. *Ep.* 200,3). Outros exemplos em Agostinho: Aug. *Ep.* 29,1; 33,4; 48,4; 80,2; 84,1; 138,1; 145,8; 180,5; 199,54. De resto, esta descrição tornou-se tópica em toda a epistolografia: encontramos-la até em cartas de pessoas menos instruídas, caso de uma de Aquilão a Hieracapolão, do século III d. C., descoberta entre os papiros de Oxyrhynchus, na qual que o autor afirma que “nós teremos a impressão, através de nossas cartas, de que nos vemos pessoalmente”; texto em Stowers (1986) p. 72. V. também Butler & Purves (2003) para as características sinestésicas e sensoriais que a epistolografia revela, tema de estudo fascinante e muito recente.

¹⁰⁸ Comentários sobre a relação epistolar formam um tópico presente em todas as cartas da correspondência mútua entre os autores, geralmente nos parágrafos iniciais de suas cartas. Por vezes a *praescriptio* se estende no parágrafo seguinte, caso de uma carta de Agostinho: *ex quo coepi ad te scribere ac tua scripta desiderare [...] quia ergo duas iam epistolas misi, nullam autem tuam postea recepi, easdem ipsas rursus mittere volui, credens eas non pervenisse*, “desde que comecei a te escrever e desejar teus escritos [...] já que eu te enviei duas cartas mas não recebi nenhuma tua em troca, quis enviar as mesmas novamente, por acreditar que elas não chegaram” (cf. Aug. *Ep.* 71,1-2).

¹⁰⁹ Thraede (1970) p. 117; Koskenniemi (1956) p. 79-87. Os mensageiros das cartas trocadas entre Agostinho e Jerônimo são explicitados em Aug. *Ep.* 28,1; 40,9; 71,1; 73,1; 166,2; 19*,3 e Hier. *Ep.* 102,1; 103,1; 115; 134,1; 143,1. Como falamos no texto, a menção explícita ao mensageiro da carta não é bem um “tópico” epistolar mas, como a *subscriptio*, também uma maneira de provar a autenticidade do documento. O ἀφορμή serve de testemunho para a pessoa que carregava a mensagem.

¹¹⁰ Disso diz Caio Júlio Vítor: *rescribere sic oportet, ut litterae, quibus respondes, prae manu sint, ne quid, cui responsio opus sit, de memoria effluat*, “convém reescrever de modo que se tenha em mãos as cartas que respondemos para que nada que necessita de resposta escape da memória” (cf. Iul. Vit. *Ars rhetorica* 27). Jerônimo e Agostinho seguem esse preceito à risca, inclusive citando largas passagens um do outro, em especial nas cartas Hier. *Ep.* 112 e Aug. *Ep.* 82.

¹¹¹ Cf. Aug. *Ep.* 28,1; 40,1; 71,6. Outros exemplos: Hier. *Ep.* 130,2; 145; 153 e Aug. *Ep.* 194,2; 229,1. A visão da alma do correspondente, variação do πόθος-topos, torna-se tópico epistolar recorrente ao longo de toda história da epistolografia, não apenas na Antiguidade como também em tempos modernos. O bispo cristão Basílio de Cesareia (ca. 330 - 379) o retoma amiúde, exclamando em uma carta ao filósofo Máximo, que εἰχόνες ὄντως τῶν ψυχῶν εἰσιν οἱ λόγοι, “de fato, as palavras são imagens das almas” (cf. Bas. *Ep.* 2;9). Samuel Johnson (1709 - 1784), séculos mais tarde, é mais enfático em uma carta à Sra. Thrale: “in a Man’s Letters you know, Madam, his soul lies naked, his letters are only the mirror of his breast, whatever passes within him is shown undisguised in its natural process” (apud Kermode & Kermode (1995) p. 130). V. Koskenniemi (1956) p. 40-42; Müller (1980).

¹¹² Tratam-se de Hier. *Ep.* 105 e Aug. *Ep.* 73, respectivamente.

¹¹³ Citado de Arns (2007) p. 91.

¹¹⁴ *peto in fine epistulae, ut quiescentem senem, olimque veteranum, militare non cogas, et rursum De vita periclitari. tu qui iuvenis es, et in pontificali culmine constitutus, doceto populos; et novis Africae frugibus Romana tecta locupleta. Mihi sufficit, cum auditore et lectore pauperculo in angulo monasterii susurrare*, “peço, no fim da carta, que não obrigues um velho em inatividade, outrora veterano, a servir novamente o exército e mais uma vez sofrer perigo de vida. Tu, que és jovem e que tens teu lugar no alto escalão pontifical, vá conduzir tuas comunidades e enriquecer os celeiros de Roma com as novas searas da África! Sussurrar num canto do monastério ao lado de um pobrezinho que comigo leia ou que me escute — isso me é suficiente” (cf. Hier. Ep. 112,23); *si autem amicus, qui me primus gladio petiit, stilo repulsus est; sit humanitatis tuae atque iustitiae, accusantem reprehendere, non respondentem. In Scripturarum campo, si placet, sine nostro invicem dolore ludamus*, “agora, se é um amigo aquele que primeiro mostrou-me a espada (e foi repellido pela pena), cabe à tua humanidade e justiça repreender quem acusa, não quem se defende. No campo de batalha das Escrituras, se assim o queres, exercitemo-nos sem ferirmos um ao outro” (cf. Hier. Ep. 115).

¹¹⁵ *sed obsecro te per Dominum, ne te pigeat ad omnia respondere, et praestare mihi, quantum potueris, praesentiam tuam*, “enfim, eu te imploro, em nome do Senhor, não te aborreças em responder a tudo e me oferece, na medida do possível, tua presença” (cf. Aug. Ep. 71,6).

¹¹⁶ *verum tamen illum maluerim aliquo modo mitiorem, quam te isto modo armatiorem*, “no entanto, eu preferiria aquele Jerônimo de algum modo mais manso a te ver, deste modo, todo armado” (cf. Aug. Ep. 73,10); *illa enim caritas quam tecum habere vellem, profecto maior est; sed melius haec minor quam nulla est*, “afinal, a caridade que gostaria de manter contigo é com certeza maior; mas, melhor esta, menor, do que nenhuma” (cf. Aug. Ep. 82,36).

¹¹⁷ *grandem latini sermonis in ista provincia notariorum patimur penuriam*, “passamos por uma grande escassez de copistas da língua latina nesta província [...]” (cf. Hier. Ep. 134,3).

¹¹⁸ *dignari*: Aug. Ep. 28,5; 40,9; 71,6; 73,1;6; 82,15;17;22;33-34; 166,6;8; 167,21. *Non gravari*: Aug. Ep. 28,2; 40,9; 71,2; 166,3; 167,21. Em Jerônimo, há apenas um *non gravari* em Hier. Ep. 134,2.

¹¹⁹ Malherbe (1988) p. 13 e Arns 2007 p. 91-92. Ao passo que o termo *mensura* tem significado singularmente espacial, o *modus*, polissêmico, abarca uma gama de sentidos, todos os quais passam pela ideia de “equilíbrio”. O *modus* é o adequado, o meio, a “temperança”; o *modus* é a tradução latina para o grego *χρεία*, do verbo impessoal *χρή*, “é preciso” ou “convém”.

¹²⁰ τὸ δὲ μέγεθος συνεστάλθω τῆς ἐπιστολῆς, ὥσπερ καὶ ἡ λέξις, “o tamanho [de uma carta] deve ser moderado, assim como o estilo” (cf. Dem. 228).

¹²¹ Segundo afirma Fry (2010) p. XXXIII, “dans ce genre d’opération, la mesure s’impose. Les chrétiens l’ignorent [...] Pour un Père de l’Église, la longueur d’une lettre est sans importance”. Acreditamos que a autora deveria ter demonstrado suas afirmações através de outros autores cristãos, não se atendo somente às cartas de Agostinho e Jerônimo.

¹²² *suggestum [est] caritati tuae [...] quod librum adversus te scriberim Romamque miserim* (Aug. Ep. 67,1), “sugeriram à tua caridade que eu escrevi um livro contra ti e o mandei a Roma”; *satisfacis te contra parvitatem meam librum Romam non misisse*, “tu prestas satisfação dizendo não teres enviado um livro a Roma contra minha pequenez” (Hier. Ep. 102,1) e também *tuam liquidum epistulam non credebam*, “eu não tinha certeza absoluta de que a carta era tua” (Hier. Ep. 105,4). Agostinho protesta: *quod sane scripseram nullum me librum adversus te Romam misisse, ideo scripseram quia et libri nomen ab illa epistula discernebam*, “certo, o que eu te escrevi, que não mandei a Roma nenhum livro contra ti, escrevi desse jeito porque lá eu distinguia o conceito de ‘livro’ de minha carta” (Aug. Ep. 82,33).

¹²³ *tres simul epistulas, immo libellos [...] accepi*, “três foram as cartas, ou melhor, livrinhos [...] que recebi ao mesmo tempo” (Hier. Ep. 112,1). Diz Arns (2007) p. 93 sobre isso: “as controvérsias ocupam os comentários, não as cartas. Devido ao tamanho do texto, ele [Jerônimo] corrige, às vezes, o emprego da palavra *epistula* para *libellus*”.

¹²⁴ Em ordem: *neque enim epistularis angustia evagari longius patiebatur [...] cernis me scripturarum amore raptum excessisse modum epistulae*, “ora, a estreiteza própria a uma carta não permitia que vagássemos muito longe [...] tu me vês tomado pelo amor das Escrituras, excedi o limite da carta” (cf. Hier. Ep. 53,6;9); *neque enim epistulae patitur brevitatis diutius in singulis morari [...] excessi mesuram epistulae, sed non excessi doloris modum*, “ora, a brevidade de uma carta não permite que nos demoremos em detalhes [...] excedi a medida da carta, mas não excedi o limite da tristeza” (cf. Hier. Ep. 57,8;13); *conabor modum non egredi epistulae longioris [...] modum meum egredi*, “tentarei não exceder a extensão de uma carta mais longa [...] passei dos meus limites” (cf. Hier. Ep. 112,1;18). Em Agostinho: *itaque faciam quod ultra solitum modum hanc epistulam porrigat*, “desse modo, farei com que essa carta se estenda além do tamanho costumeiro” (cf. Aug. Ep. 7,3); *unde supra locutus sum plus fortasse quam debui, sed non plus quam timui*, “por isso discorri acima, talvez mais do que precisava, mas não mais do que receava” (cf. Aug. Ep. 73,9); *prolixioris epistulae me confitens debitorem*, “eu me confesso devedor de uma carta mais prolixa” (cf. Aug. Ep. 80,1). Arns (2007) p. 111, n. 65 dá mais exemplos.

¹²⁵ *brevem putabam futuram hanc epistulam, sed nescio quomodo ita mihi dulce factum est in ea progredi ac si tecum loquerer [...]*, “eu pensei que esta carta seria breve, mas não sei como ela se tornou tão agradável para mim que me estendi nela como se falasse contigo” (cf. Aug. *Ep.* 71,6). Antes, *talī viro, a quo tempora quantalibet occupet, nullus sermo prolixus est*, “de um homem honrado, de quem as conversas, seja qual for o tempo que tomem, jamais são enfadonhas” (cf. Aug. *Ep.* 40,1). Outros testemunhos em Hier. *Ep.* 53,9 e Paul. Nol. *Ep.* 20,1. Trata-se também de um tópico, v. Thraede (1970) p. 154-157.

¹²⁶ *conabor [...] et festinanti fratri moram non facere, qui ante triduum, quam profecturus erat, a me epistolas flagitavit*, “tentarei [...] não provocar demora a um irmão apressado, que uns três dias antes de partir insistiu tanto por uma carta a mim” (cf. Hier. *Ep.* 112,1).

¹²⁷ *quanquam itaque nos negotiorum alienorum, eorumque secularium, curis circumstemur ingentibus; tamen epistulae tuae brevitati facile non ignoscerem, nisi cogitarem quam paucioribus verbis meis redderetur*, “embora grandes responsabilidades para com outros afazeres, afazeres mundanos, nos cerquem por ora, ainda assim, eu mal perdoaria a brevidade de tua carta, se não levasse em consideração quão mais breves foram as minhas palavras, às quais ela responde” (cf. Aug. *Ep.* 40,1).

¹²⁸ Gregório de Nazianzo reitera a importância da medida ao escrever uma carta, comparando-a ao alvo mirado pelos arqueiros, mas faz uma admonição quanto à brevidade excessiva: τῶν γραφόντων ἐπιστολὰς, οἱ μὲν μακρότερα γράφουσιν ἢ περ εἰκός, οἱ δὲ καὶ λίαν ἐνδεέστερα· καὶ ἀμφοτέροι τοῦ μετρίου διαμαρτάνουσιν, ὥσπερ τῶν σκοπῶν οἱ τοξεύοντες, ἂν τε εἴσω πέμπωσιν, ἂν τε ὑπερπέμπωσι· τὸ γὰρ ἀποτυγχάνειν ἴσον, καὶ ἀπὸ τῶν ἐναντίων γίνηται. ἔστι δὲ μέτρον τῶν ἐπιστολῶν, ἡ χρεια [modus], “entre os escritores de cartas, há aqueles que escrevem mais do que o apropriado, e também aqueles que são breves em exagero; ambos perdem completamente a medida [τὸ μέτρον], assim como os arqueiros quando perdem o alvo por atirarem por baixo ou por alto: eles erram do mesmo jeito, mas por razões opostas. A medida das cartas [τὸ μέτρον] é o seu objetivo [ἡ χρεια]” (cf. Greg. Naz. *Ep.* 51,1).

¹²⁹ εἰδέναι δὲ χρή, ὅτι οὐχ ἐρμηνεία μόνον, ἀλλὰ καὶ πράγματά τινα ἐπιστολικά ἐστίν. Ἀριστοτέλης γοῦν ὃς μάλιστα ἐπιτετευκέναι δοκεῖ τοῦ [αὐτοῦ] ἐπιστολικοῦ, τοῦτο δὲ οὐ γράφω σοί, φησίν, οὐ γὰρ ἡ ἐπιστολικόν. εἰ γάρ τις ἐν ἐπιστολῇ σοφίσματα γράφει καὶ φυσιολογίας γράφει μὲν, οὐ μὴν ἐπιστολὴν γράφει, “é preciso lembrar, ainda, que, assim como não somente existe um único estilo epistolar [ἐρμηνεία ἐπιστολικά], há também assuntos epistolares específicos [πράγματά τινα ἐπιστολικά]. Aristóteles, ao menos, considerado particularmente hábil como compositor de cartas, diz: ‘eu não te escreverei sobre isso, pois não é adequado a uma carta [ἡ ἐπιστολικόν]’” (cf. Dem. 230). No parágrafo seguinte, Pseudo-Demétrio de Faleros abre outra exceção à filosofia, em elaborar provas de lógica [ἀποδείξεις] quando se quer demonstrar um argumento que é apropriado a uma carta, como o faz Aristóteles ao tratar de política: καὶ γὰρ τὸ ἀποδεικνύμενον αὐτῷ ἐπιστολικόν καὶ ἡ ἀπόδειξις αὐτῇ, “afinal, o assunto que ele aborda é apropriado a uma carta, e assim é a própria prova”. (cf. Dem. 233).

¹³⁰ Agostinho: *non enim potest aut oportet in litteris explicari quanta et quam inexplicabilia mala consequantur, si hoc concesserimus, posset autem oportune minusque periculose demonstrari, si coram inter nos colloqueremur*, “no mais, não se pode, ou sequer convém explicar em uma carta os males, quão graves e quão inexplicáveis, haveriam de seguir caso assentíssemos a essa interpretação; isso poderia ser demonstrado de forma mais oportuna e menos perigosa caso pudéssemos conversar pessoalmente” (cf. Aug. *Ep.* 40,5). Jerônimo: *brevi epistula longas explanare non valet quaestiones*, “uma carta breve não pode explicar questões longas” (cf. Hier. *Ep.* 55,1); *et quia epistularis brevis non potest omnia comprehendere [...] epistularis angustia non patitur longi operis magnitudinem*, “e já que a brevidade da carta não pode abarcar tudo [...] a estreiteza própria a uma carta não permite a magnitude de uma obra longa” (cf. Hier. *Ep.* 133,1;11).

¹³¹ *ad quas [epistulas] respondere voluero, libri magnitudine opus erit*, “se eu quiser respondê-las [as cartas], será preciso um livro inteiro” (Hier. *Ep.* 112,1).

¹³² εἰ γάρ τις ἐν ἐπιστολῇ σοφίσματα γράφει καὶ φυσιολογίας γράφει μὲν, οὐ μὴν ἐπιστολὴν γράφει. “ora, se alguém quiser escrever problemas filosóficos [σοφίσματα] ou questões de ciência natural [φυσιολογία] em uma carta, ele escreve algo, mas não escreve uma carta” (cf. Dem. 231); *latam disputationem brevi sermone comprehendimus, ut non tam epistulam quam commentariolum dictaremus*, “encerramos uma discussão demorada em uma conversa breve, como se ditássemos não uma carta mas um comentariozinho” (cf. Hier. *Ep.* 48,13); *quaeso igitur te, et iterum atque iterum obsecro, ut ignoscas disputatiunculae meae*, “eu te peço, então, e te imploro muitas e muitas vezes que perdoes minha polemicazinha” (cf. Hier. *Ep.* 112,18).

¹³³ *quod genus interpretationis in scripturis sanctis sequendum sit, liber quem scripsit de optimo genere interpretandi* [explicat], “qual seria o melhor método de tradução a se adotar para as santas Escrituras, disso [trata] o livro que escrevi sobre o melhor método de tradução” (cf. Hier. *Ep.* 112,20 e Aug. *Ep.* 82,34). Arns (2007) p. 93 elenca outros treze *libri* de Jerônimo, dentro os quais nove são epítáfios, discursos de consolação escritos em ocasião da morte de conhecidos (Agostinho não tem nenhum desses).

¹³⁴ *itaque duobus libellis tuis*, “aos teus dois livrinhos” (cf. Hier. Ep. 134,1); *in Orientem misi librum*, “enviei meu livro ao Oriente” (cf. Aug. Ep. 202A,1) e *quod duos libros a me missos commemoravit*, “de ele ter mencionado dois livros enviados por mim” (cf. Aug. Ep. 202A,20). Nas *retractationes*, Agostinho elenca nove *libri* que enviou como cartas: *ad inquisitiones Ianuarii libri duo* [Aug. Ep. 54-55 *ad Ianuarius*]; *quaestiones expositae contra paganos, numero sex* [Aug. Ep. 102 *ad Honoratum*]; *liber de Gratia Novi Testamenti* [Aug. Ep. 140 *ad Deogratias*]; *liber de videndo Deo* [Aug. Ep. 147 *ad Paulinam*]; os *libri De origine animae hominis et De sententia Iacobi apostoli* [Aug. Ep. 166-167 *ad Hieronymum*]; *liber de correctione Donatistarum* [Aug. Ep. 185 *ad Bonifatium*] e *liber de praesentia Dei* [Aug. Ep. 187 *ad Dardanum*] (cf. Aug. *Retract.* 2,20;31;36;41;45;48;49).

¹³⁵ Russell (1974) p. 72-79; Trapp (2003) p. 22 e 25-31.

¹³⁶ Sykrutis (1931) p. 200-217, 218-220; Schneider (1954) p. 578; Thraede (1970) p. 186-191; Stowers (1986); Satterthwaite (1997) p. 676-678; Fürst (1999) p. 169; id. (2002) p. 26, “die überkommene antike Briefform wurde inhaltlich gefüllt mit Diskussionen über Bibel und Bekenntnis”.

¹³⁷ Cf. Aug. Ep. 28,3-4; 40,3-7; 82,4-31 e Hier. Ep. 112,3-17.

¹³⁸ Cf. Aug. Ep. 71,3-6; 82,32-35 e Hier. Ep. 112,19-22.

¹³⁹ *hactenus fortasse scribere debuerim, si esse vellem epistularum solemniū more contentus, sed scatet animus in loquelas communicandas tecum de studiis nostris*, “eu deveria talvez parar de escrever por aqui, se quisesse me ater ao costume das cartas cerimoniais, meu espírito, porém, ferve em partilhar contigo algumas palavrinhas acerca de nossos estudos” (cf. Aug. Ep. 28,1).

¹⁴⁰ *ex qua illud mihi suggestum est, cum istam dictarem, quod in hac quoque praetermittere non debui*, “dela [i.e. de Aug. Ep. 28], no momento em que eu a ditava, veio-me a ideia de adicionar algo que não devia deixar de lado [...]” (cf. Aug. Ep. 40,8).

¹⁴¹ Cf. Hier. Ep. 134; 141; 142; 143,1-3 e Aug. Ep. 19*, e mesmo Aug. Ep. 180 dirigida a Oceano, que emprega os exemplos de figuras de linguagem [*tropicae locutiones*] de maneira adequada à escrita de cartas (cf. Dem. 233).

¹⁴² Jerônimo e Agostinho com frequência conversam sobre os afazeres da Igreja em suas cartas, a saber: *vacare autem studiis diligentius quam quae populi audiunt instruendis, propter ecclesiasticas occupationes omnino non possum*, “arrumar tempo livre para me aprofundar em estudos mais elevados que aqueles que o povo é capaz de ouvir é algo que, devido aos afazeres da igreja, não me é absolutamente possível” (cf. Aug. Ep. 73,5); *quamquam enim secundum honorum vocabula quae iam Ecclesiae usus obtinuit*, “[...] segundo os termos políticos que a Igreja, pelo uso, já tornou familiares [...]” (cf. Aug. Ep. 82,33); também o caso do bispo em Oea, cf. Aug. Ep. 71,5-6, e a polêmica pelagiana em Aug. Ep. 19*,2-3. Em Jerônimo: *episcopus es, Ecclesiarum Christi magister [...] tu qui iuvenis es, et in pontificali culmine constitutus, doceto populos*, “tu és um bispo, um diretor das igrejas de Cristo [...] tu, que és jovem e que tens teu lugar no alto escalão pontifical, vá conduzir tuas comunidades” (cf. Hier. Ep. 112,15;23).

¹⁴³ Em diversas cartas de Cícero a Ático, das quais citamos duas: *nihil habebam quod scriberem*, “eu não tenho nada a escrever”, carta que foi motivada pela insônia e pela dor física causadas pela febre (cf. Cic. Att. 9,4,1); *ego, etsi nihil habeo, quod ad te scribam, scribo tamen, quia tecum loqui videor*, “eu, embora nada tenha a te escrever, escrevo mesmo assim, já que pareço falar contigo” (cf. Cic. Att. 10,1).

¹⁴⁴ φιλοφρόνησις γάρ τις βούλεται εἶναι ἢ ἐπιστολὴ σύντομος, καὶ περὶ ἀπλοῦ πράγματος ἔχθεις καὶ ἐν ὀνόμασιν ἀπλοῖς, “uma carta almeja transmitir sentimentos de amizade com breves palavras, e expressar um assunto simples, de maneira simples” (cf. Dem. 231).

¹⁴⁵ τὸν μὲν οὖν μέγεθος τῆς ἐπιστολῆς ὡς πρὸς τὰ πράγματα, καὶ οὐ πάντως τὸ πλήθος καθάπερ κακίαν ἀτιμάζειν καλόν, ἀλλὰ δεῖ καὶ τινὰς ἐπιστολάς ἀπομηχύνειν ἐν χαίρῳ πρὸς τὴν ἀπαιτούσαν χρεῖαν, “o tamanho da carta, portanto, deve atentar ao assunto [τὰ πράγματα], e de maneira alguma deve-se considerar a plenitude de argumentação como uma falta; às vezes é necessário estender algumas cartas além do conveniente, devido ao objetivo [χρεῖα] que se coloca” (cf. Ps.-Lib. 50).

¹⁴⁶ Engelbrecht (1893); O’Brien (1930); Bastiansen (1964); Thraede (1968); Dineen (1929;1995) para os títulos em cartas cristãs; Fürst (1999) p. 119-128 aborda a questão com minúcia. Holder (1997) proporciona um bom exame das cartas de Agostinho. Desconhecemos artigos centrados nas cartas de Jerônimo.

¹⁴⁷ Cf. I Thes. 2:11, καθάπερ οἴδατε, ὡς ἔνα ἕκαστον ὑμῶν ὡς πατὴρ τέκνα ἑαυτοῦ, em português “assim como bem sabeis de que modo vos exortávamos e consolávamos e testemunhávamos, a cada um de vós, como o pai a seus filhos”. Paulo se dá o título de πατὴρ em algumas passagens dos corpos de suas cartas, mas nunca nas *salutationes*, nas quais se apresenta sempre como Παῦλος δοῦλος Χριστοῦ, “Paulo, escravo de Deus”.

¹⁴⁸ Stowers (1986) p. 31.

¹⁴⁹ O apóstolo Paulo se caracteriza como δοῦλος Χριστοῦ nas *salutationes* de 1 Cor 1:1; 2 Cor 1:1; Gal 1:1; Eph 1:1; Col 1:1; 1 Tim 1:1; 2 Tim 1:1

¹⁵⁰ Por exemplo, Agostinho chama o hipodíaco Cipriano de *servus Dei* em duas cartas (cf. Aug. *Ep.* 71,1; 73,1) e dá o mesmo título a um portador de cartas, Lucas, e a dois alunos seus, Timásio e Tiago (cf. Aug. *Ep.* 19*,3).

¹⁵¹ E.g. Aug. *Ep.* 24; 30.

¹⁵² Só na cartas aos Romanos, ἀδελφοί aparece onze vezes (cf. Rom 1:13; 7:1; 7:4; 8:12; 10:1; 11:25; 12:1; 15:14-15; 15:30; 16:17); na carta aos Gálatas, aparece dez vezes (cf. Gal 1:11; 2:4; 3:15; 4:12; 4:28; 4:31; 5:11; 5:13; 6:1; 6:18). Enumerar todas as vezes nas quais o apelativo aparece na epistolografia paulina seria oneroso e cansativo.

¹⁵³ Agostinho chama Jerônimo e outras pessoas de “irmão” em diversas passagens, às vezes mais de uma vez (cf. Aug. *Ep.* 28; 40; 67; 71; 73; 74; 82; 166-167; 180; 19*; 202A). Nas cartas de Jerônimo, apenas os outros, como os portadores de cartas e amigos como Alípio, são chamados de “irmãos”; o título nunca é dado a Agostinho, sempre caracterizado como *papa*, “pai” (cf. Hier. *Ep.* 102; 103; 105; 112; 115; 126; 134; 142; 143).

¹⁵⁴ Em sua correspondência mútua com Agostinho, o título *frater* é dado a Sisínio (cf. Hier. *Ep.* 102,1; 105,1); Pauliniano (cf. Hier. *Ep.* 102,3); Astério (cf. Hier. *Ep.* 103,1); Alípio (cf. Hier. *Ep.* 103,1; 141); Profuturo (cf. Hier. *Ep.* 105,1); Cipriano (cf. Hier. *Ep.* 112,1); Firmo (cf. Hier. *Ep.* 115); Oceano (cf. Hier. *Ep.* 126,3); Orósio (cf. Hier. *Ep.* 134,1); e Eusébio (cf. Hier. *Ep.* 143,2).

¹⁵⁵ Em Agostinho, a carta Aug. *Ep.* 99 endereçada a Itália, dita *sancta famula Dei*, “santa serviçal de Deus”; Aug. *Ep.* 126 endereçada a Albina, uma *domina sancta ac venerabilis famula Dei*, “senhora santa, e venerável serviçal de Deus”; Aug. *Ep.* 150 endereçada a Proba e Juliana, *dominae honore dignissimae merito inlustris et praestantissimae filiae Proba et Iuliana*, “as merecidamente mais dignas em honra dentre as senhoras, as ilustres e eminentes filhas Proba e Juliana”; e Aug. *Ep.* 210 a Felicitas e Rústico, *dilectissima et sanctissima matri Felicitas et frater Rusticus et sorores quae vobiscum sunt*, “a mais amada, a mais santa mãe Felicitas, e o irmão Rústico, e as irmãs que estão convosco”. Em contraste, a maior parte das *salutationes* de Jerônimo a Paula, Marcela e Eustóquio são secas e prescindem de adjetivos. Há duas hipóteses para tentar explicar essa situação: ela se deve ao fato dos arquivistas terem extirpado as *salutationes* das cópias posteriores das cartas do Estridonense, ou a uma escolha estilística do autor.

¹⁵⁶ Bastiansen (1964) p. 20-30;36-43. Vocativos familiares estão presentes no início de todas as cartas trocadas entre Jerônimo e Agostinho, e nas conclusões das seguintes cartas de Jerônimo: Hier. *Ep.* 102,2, 103,2, 126,3, 134,2, 141 e 143,2; em Hier. *Ep.* 105,5, o Estridonense termina com *vale, mi amice carissime, aetate fili, dignitate parens*, “fica bem, meu amigo, muito querido, meu filho em idade e pai em dignidade”. Já Agostinho raramente usa vocativos nas conclusões; o único testemunho em sua correspondência com Jerônimo é na carta Aug. *Ep.* 67, que na realidade é uma fórmula de conclusão.

¹⁵⁷ Cf. Hier. *Ep.* 126,1.

¹⁵⁸ O adjetivo já tem esse sentido identitário e excludente nas cartas do apóstolo Paulo, por exemplo: Τοῖς ἐν Κολοσσαῖς ἁγίοις καὶ πιστοῖς ἀδελφοῖς ἐν Χριστῷ, “aos santos e irmãos santos em Cristo, que estão em Colossos” (cf. Col 1:2) e Ἀσπάζεταισθε πάντα ἅγιον ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, “saudai a todos os santos em Cristo Jesus” (cf. Phil 4:21).

¹⁵⁹ O adjetivo *catholicus*, significa, nesta época, “cristão de fé verdadeira”, o que partilha da *recta fides* ou da *rectitudo fidei*, alinhado à fé ortodoxa e “universal”, sempre oposto ao *haereticus*, ou seja, utilizado em um sentido próximo ao de nosso “fiel” (v. Blaise p. 139 *catholicus*).

¹⁶⁰ A ὁμιλία é a base da λέξις da epistolografia grega, como o *sermo* é a base da *elocutio* da epistolografia latina. A ὁμιλία que se torna o termo específico para uso na explanação das Sagradas Escrituras, aproximando-se do *verbum* latino (simplesmente transliterado, ou sendo traduzido como *tractatus* ou *commentarius*), é entretanto distinta do estilo da carta, ainda que influa nele. Isidoro de Sevilha (ca. 560 - 636) cita aquelas como um tipo de *opusculus*, “pequena obra”, menor que o tomo, *tomus*: [homiliae], *quas Latini uerbum appellant, [p]roferuntur in populis [...] tomi uero, id est libri, maiores sunt disputationes*, “as homilias, que os latinos chamam de *verbum*, são proferidas ao povo [...] por outro lado, os tomos, isto é, os livros, são discussões maiores” (cf. Isid. *Etim.* 6,8,13). O primeiro a utilizá-lo neste sentido, de um comentário escrito como se fosse prosa solta, foi Orígenes, que o diferenciou de λόγος, a *oratio* latina, o discurso formal. De todo modo, o fato de os cristãos terem escolhido ὁμιλία e não outro termo mais específico para denominar seus comentários é indício de que eles almejavam, desde o início, aproximar seus escritos da linguagem popular, e da epistolografia em específico (ora, não é fortuito que o apóstolo Paulo decidiu se expressar através de cartas, quando tinha à mão diversos outros gêneros), na medida em que se distanciavam do latim literário da tradição pagã, aspecto central para compreendermos a formação da identidade cristã antiga; v. Stowers (1986) p. 41-47; Arns (2007) p. 87-89. De fato, o *sermo* aparece, no período cristão, como um tipo de texto de exegese bíblica mais próximo da linguagem comum, que deu no nosso “sermão” e traduz o uso que se faz de ὁμιλία entre os gregos — mas este uso é mais recente que nossos autores, e os “sermões” ou *homiliae* de Agostinho são chamados pelo próprio de *tractatus populares* (cf. Aug. *Ep.* 224,2); v. Fry (2010) p. XXXV.

¹⁶¹ ἐπιστολὴ ἐστὶν ὁμιλία τις ἐγγράμματος, “a carta é uma conversa escrita” (cf. Ps.-Lib. 2); *epistulis conveniunt multa eorum, quae de sermone praecepta sunt*, “às cartas convêm muitos dos preceitos que dizem respeito à conversação” (cf. Iul. Vit. *Ars rhetorica* 27).

¹⁶² Aqui, o *sermo* pode significar uma fala ou conversa (cf. Cic. *Fam.* 9,8,1 *feci sermonem*, “tive uma conversa”); o conteúdo dessa conversa (cf. Plin. *Nat.* 11,19,21 *nunc enim sermo De natura est*, “agora vamos falar sobre a natureza”).

¹⁶³ Varrão define o *sermo* como um discurso entre duas partes: [*sermo*] *non potest in uno homine esse solo, sed ubi oratio cum altero coniuncta*, “[o *sermo*] não pode existir em um homem sozinho, mas quando há um discurso conjunto com outro homem” (cf. Varr. *Ling.* 6,64). Também Isidoro de Sevilha o dá pura e simplesmente como tradução latina do διάλογος grego: *dialogus est collatio duorum uel plurimorum, quem latini sermonem dicunt. nam quos Graeci dialogos vocant, nos sermones vocamus. sermo autem dictus quia inter utrumque seritur*, “o diálogo acontece em um encontro de duas ou mais pessoas, o que os latinos chamam de *sermo*. Pois aquilo que os gregos chamam de diálogo, nós chamamos de *sermo*: diz-se, porém, *sermo* porque se faz uma união entre dois” (cf. Isid. *Etim.* 6,8,3).

¹⁶⁴ Cícero define em alguns locais o *sermo* como o diálogo próprio das conversações entre os filósofos, no sentido desta ser uma modulação oposta àquela própria do discurso do orador: *mollis est enim oratio philosophorum et umbratilis nec sententiis nec verbis instructa popularibus nec vincita numeris sed soluta liberius; nihil iratum habet nihil invidum nihil atrox nihil miserabile nihil astutum; casta verecunda virgo incorrupta quodam modo. itaque sermo potius quam oratio dicitur. quanquam enim omnis locutio oratio est tamen unius oratoris locutio hoc proprio signata nomine est*, “é branda, com efeito, a expressão dos filósofos e fica à sombra, não é armada nem de palavras nem de pensamentos dirigidos ao povo, nem presa em uma cadência, mas solta mais livremente; não tem nada de colérico, nada de odioso, nada de violento, nada de miserando, nada de astuto: casta, respeitável, é como uma donzela intocada, e, dessa forma, antes conversação [*sermo*] do que discurso [*oratio*] é chamada. Pois, ainda que toda fala seja uma *oratio*, apenas a fala do orador foi designada propriamente com o termo *oratio*” (cf. Cic. *Or.* 64); e também *illa enim sunt curricula multiplicium variorumque sermonum in quibus Platonis primum sunt impressa vestigia. sed et huius et aliorum philosophorum disputationibus et exagitatus maxime orator est et adiutus*, “lá [na Academia], com efeito, as calçadas se prestam a múltiplas e variadas conversas; nelas, ficaram marcados, por primeiro, os passos de Platão. Mas, pelas discussões desse e de outros filósofos, o orador não só foi extremamente perseguido, mas também auxiliado” (cf. Cic. *Or.* 12); ambas as traduções são de Sidney Calheiros de Lima. Outros testemunhos do Arpinate: *sermo in circulis, disputationibus, congressionibus familiarum uersetur; sequatur etiam convivia*, “o *sermo* se dá nos grupos de filósofos, nos debates, nos encontros de amigos, segue-se então as festas” (cf. Cic. *Off.* 1,132 e *Or.* 64) e *in quo circulo de philosophia sermo haberetur*, “grupo de filósofos no qual conversavam sobre filosofia” (cf. Nep. *Epam.* 3,3). Mesmo assim, o *sermo* não deixa de ser conversação, e não se aproxima do diálogo filosófico enquanto gênero de escrita, como Cícero parece indicar no *De oratore*: *cuius ingenium variosque sermones immortalitati scriptis suis Plato tradidit, cum ipse litteram Socrates nullam reliquisset*, “cujo talento e conversação variadas Platão legou à imortalidade em seus escritos, uma vez que o próprio Sócrates não deixou uma única palavra escrita” (cf. Cic. *De or.* 3,16,60).

¹⁶⁵ Aqui, o *sermo* significa o conjunto de palavras empregado numa conversa, isto é, o vocabulário ou a linguagem (cf. Cic. *Off.* 1,31,111, *sermone eo debemus uti, qui notus est nobis*, “devemos utilizar uma linguagem tal que nos seja conhecida”; e Hier. *Ep.* 112,20, *tuo tibi sermone respondeo*, “eu te respondo com tua própria linguagem”).

¹⁶⁶ A melhor definição quem dá é Cícero, novamente: *magna vis orationis est duplex, altera contentionis, altera sermonis, contentio disceptationibus tribuatur iudiciorum, contionum senatus; sermo in circulis, disputationibus, congressionibus familiarum versetur*, “a grande força do discurso é dúplice: por um lado vem da *contentio*, por outro do *sermo*. Atribuímos a *contentio* aos debates jurídicos e aos da assembleia no senado; o *sermo* acontece nos círculos sociais, nas discussões, nos encontros entre amigos” (cf. Cic. *Off.* 1,37,132; também Quin. *Inst. orat.* 8,5,15). Inferimos daí que o *sermo* é o contrário da *contentio*, que é a modalidade própria do discurso de oratória. Mais: *sermo est oratio remissa et finimita cottidianae locutioni*, “o *sermo* é uma *oratio* relaxada e mais afim da fala cotidiana” (cf. Auct. *Her.* 3,13,23); Quintiliano dá uma perspectiva comparativa à *oratio*, o “discurso” apropriado às cartas: *est igitur ante omnia oratio alia vincita atque contexta, soluta alia, qualis in sermone et epistulis, nisi cum aliquid supra naturam suam tractant, ut de philosophia, de re publica similibusque*, “portanto, o discurso será, antes de tudo, ou firme e enredado, ou solto, como em uma conversa e em cartas, a não ser que tratem de algo que seja maior que seu escopo natural, como filosofia, política e similares” (cf. Quin. *Inst. orat.* 9,4,19). Muito embora, o *sermo* aparece por vezes como sinônimo de *oratio*, mas este uso parece se encerrar no *De Re Publica* de Cícero, em provável adaptação do vocabulário dos tempos de Cipião Africano (cf. Cic. *Rep.* 1,11,17; 1,13,19; 1,24,38).

¹⁶⁷ Aqui, tanto a linguagem do povo, o *sermo plebeius* ou *vulgaris*, quanto o idioma de uma civilização: chega às vezes a se confundir com este (cf. Cic. *Fin.* 1,1,1 *quae philosophi graeco sermone tractavissent*, “o que os filósofos abordaram na língua grega”; Hor. *A. P.* 57, *cum lingua Catonis et Enni sermonem patrium dictaverit*, “quanto a língua de Catão e Ênio ditou a língua pátria”).

¹⁶⁸ δεός *sermo Graecus est*, “δεός é uma palavra grega” (cf. Cassiod. *in Psalt.* 21,1).

¹⁶⁹ *qualis sermo meus esset, si una sederemus aut ambularemus, inlaboratus et facilis, tales esse epistulas meas volo, quae nihil habent accersitum nec fictum*, “como se fosse uma conversa minha, se estivéssemos sentados ou caminhando juntos, espontâneo e leve, assim quero que sejam minhas cartas, que nada tenham de forçado ou artificial” (cf. Sen. *Ep.* 75,1).

¹⁷⁰ Pseudo-Demétrio de Faleros, ao criticar uma carta de Aristóteles a Antípatro, sentencia que ὁ οὕτως διαλεγόμενος ἐπιδεικνυμένῳ ἔοικεν μάλλον, οὐ λαλοῦντι, “um homem falando assim dá a impressão de estar discursando, e não conversando” (cf. Dem. 225).

¹⁷¹ ὁ δὲ γνωμολογῶν καὶ προτρεπόμενος οὐ δι' ἐπιστολῆς ἔτι λαλοῦντι ἔοικεν, ἀλλὰ μηχανῆς, “o homem que discursa sobre a sabedoria ou faz exortações parece não mais falar em uma carta, mas lecionar” (cf. Dem. 232).

¹⁷² *epistularum genera multa esse non ignoras, sed unum illud certissimum, cuius causa inventa res ipsa est, ut certiores faceremus absentes, si quid esset, quod eos scire aut nostra aut ipsorum interesset*, “tu não ignoras que há muitos tipos de cartas, mas há um absolutamente preciso, por cuja razão a própria atividade foi inventada: para informar as pessoas ausentes, se houver algo sobre nós ou sobre eles que lhes interesse saber” (cf. Cic. *Fam.* 2,4,1).

¹⁷³ Labourt (1963) vol. IV, p. 173-176; Nougaret (1986), p. 116-121. A estrutura rítmica de uma carta se pauta por *cursus*, cláusulas colométricas distintas dos metros poéticos, e que se localizavam nas extremidades de um período, ou em qualquer lugar onde se desejava criar um efeito determinado. Os *cursus* se distinguem por sequências idênticas ou proporcionais de sílabas ou palavras recorrentes em aliteração e assonância, por construções sintáticas parecidas, e por repetição, variação ou oposição de léxico e temática. Dividimo-los em *cursus planus*, o mais comum; *cursus tardus*, que dá peso ao argumento; *cursus velox*, que dá leveza e rapidez ao que se diz; e o *cursus* espondáico, mais austero que o *tardus*. Tanto Jerônimo como Agostinho utilizam *cursus* em sua correspondência: exemplos claros são as *variationes* com *concordia* em Aug. *Ep.* 73,8 e *error* em Hier. *Ep.* 112,7. Embora nossa tradução — e a de Labourt (1963) e a de Fürst (2002) também — pouco tenha atentado a este aspecto, a de Fry (2010) é abundante em notas que chamam a atenção para ele. A nós, foi difícil o suficiente traduzir o texto em prosa. Por não termos atentado a este aspecto formal em nossa tradução, decidimos relegar uma discussão prolífica e técnica a uma pequena nota de rodapé, bastando dizer que o *cursus* tem rica fortuna na tradição epistolográfica latina, tanto a clássica — Cícero, Plínio, o Jovem, Frontão — quanto a cristã — Lactâncio, Minúcio Félix, Cipriano de Cartago, Ambrósio de Milão, e certamente Agostinho e Jerônimo. Ademais, a presença ou ausência do *cursus* têm tanto valor de ornamento quanto de informação no texto. No século IV, como mostra Fry (2010) p. XL, a presença do *cursus* atenta aos preceitos do civilismo; sua ausência, em contrapartida, é com frequência sinal de que o argumento é importante a ponto de prescindir de tais regras. Henderson (1983) p. 336 indica que o *cursus* foi utilizado regularmente na epistolografia oficial, em especial a eclesiástica, durante a Idade Média e na correspondência papal da Renascença, até ser por fim abandonada no século XVI por Pietro Bembo e Jacopo Sadoletto, então secretários do papa Leão X.

¹⁷⁴ Stowers (1986) p. 34-35, “the social contexts for such literary letters is a small circle of intimate aristocratic friends who share advanced rhetorical educations. The purpose is aesthetic entertainment. As Pliny remarks, the first requirement for this kind of literary activity is leisure [...] The subject matter is somewhat different, and traditional aristocratic leisure is replaced by the monastic leisure of the contemplative life [nos tempos cristãos]”.

¹⁷⁵ Diz Rosenmeyer (2001) p. 34 sobre a famosa carta de Teão a seu pai, uma carta em papiro que foi encontrada em Oxyrhyncus, no Egito: “[t]he young Theon shows a startling familiarity with epistolary conventions. He alludes to epistolary formulas by threatening to undermine them [...] as peeved as he is, the child still knows the value of epistolary closing convention”. A carta de Teão está em Deissmann (1927) p. 201-204.

¹⁷⁶ Este é o caso de partes de Aug. *Ep.* 28, 40 e 71, e Aug. *Ep.* 82, uma carta quase que completamente sem adornos. Entre as cartas de Jerônimo, é o caso de Hier. *Ep.* 112, mas esta parece ser escrita ironicamente empregando o próprio *sermo* de Agostinho.

¹⁷⁷ [...] *hilarior quidam vultus litterarum tuarum [...] si autem propter hilaritatem quam esse inter carissimos disserentes decet, putasti dicendum esse ludamus [...]*, “o aspecto algo brincalhão da tua carta [...] no entanto, se foi por brincadeira (convém que ela exista quando amigos próximos discutem) que julgaste conveniente dizer que ‘nos exercitamos’ [...]” (cf. Aug. *Ep.* 82,1-2). Anos antes, Agostinho havia questionado algo semelhante em uma carta ao gramático Máximo: *seriumne aliquid inter nos agimus, an iocari libet?*, “afinal, estamos discutindo algo sério, ou é melhor fazer gracejos?” (cf. Aug. *Ep.* 15,1).

¹⁷⁸ E. g. uma passagem da *Ep.* 102,2 de Jerônimo, na qual o Estridonense exclama *utinam mereremur complexus tuos et collatione mutua vel doceremus aliqua vel disceremus*, “antes pudéssemos te abraçar e num encontro mútuo ensinarmos ou aprendermos algo”, palavras que Agostinho retomará *ipsis litteris* diversas vezes, em Aug. *Ep.* 73,2;3;7 e 82,3. Há também uma grande ênfase de ambos os autores para o verbo *docere* ao caracterizam a atividade do apóstolo Paulo ao longo de Hier. *Ep.* 112 e Aug. *Ep.* 82, resposta a esta.

¹⁷⁹ A expressão *castae fidei auctoritas* está em Aug. *Ep.* 28,2.

¹⁸⁰ Cf. Hier. *Ep.* 112,5 e Aug. *Ep.* 180,4; o próprio apóstolo Paulo assim se intitula na primeira carta a Timóteo, “doutor dos gentios”, pois era ele o encarregado de sua conversão (cf. 1 Tim 2:7).

¹⁸¹ Sartorelli (2005) p. 48.

¹⁸² Cf. Aug. *Doctr. Christ.* 4,27-28. V. Auksi (1995) p. 160-173, “the early patristic period added a topos that remained the trademark of the plain style well into the seventeenth century: truth needs no ornamentation” (citação na p. 163); Fry (2010) p. XIX, “sitôt l’enjeu théologique engagé, plus aucun précepte ne prévaut, sinon celui de la Verité”.

¹⁸³ Em especial no início e no fim de Aug. *Ep.* 166-167, há elogios do correspondente, desejos de conversar com ele pessoalmente, pedidos de que ele esclareça algo que o remetente não consegue, e comentários sobre o tamanho e a escrita do texto (cf. Aug. *Ep.* 166,1;26;28; 167,1;3;14;21).

¹⁸⁴ Cf. Hier. *Ep.* 105,4.

¹⁸⁵ Sêneca, ao discutir o tom, *vox*, adequado às cartas, diz: *quis enim accurate loquitur, nisi qui vult putide loqui? [...] etiam si disputarem, nec supplerem pedem nec manum iactarem nec attollerem vocem, sed ista oratoribus reliquissem*, “afinal, quem fala com precisão, a não ser quem quer falar afetadamente? [...] Mesmo ao discutir, eu não bateria o pé, nem abanaria as mãos, nem levantaria a voz, mas deixaria isso aos oradores” (cf. Sen. *Ep.* 75,1-2).

¹⁸⁶ Traduzimos εἶδος sempre como “aspecto”. Nossa decisão em fazê-lo, embora possa causar o espanto de alguns por estar avessa à tradição, que o vê traduzido em geral como “gênero” ou “forma”, foi tomada com fundamento no *Lexicon* de Schrevelius, que dá os equivalentes latinos *species*, *praestans forma*, *facies* para εἶδος (cf. Schrevelius p. 203). Ademais, entendemos que a origem do termo está em εἶδον, aoristo do verbo ὁράω, “ver”; é assim, entendemos, que o termo diz respeito à epistolografia, à qual é tão importante o aspecto visual de uma carta.

¹⁸⁷ ὁ ἐπιστολικὸς χαρακτήρ δέσται ἰσχύότητος [...] καθόλου δὲ μεμίχθω ἡ ἐπιστολὴ χατὰ τὴν ἐρμηνείαν ἐκ δυοῖν χαρατῆρων τοῦτον, τοῦ τε χαρίεντος καὶ τοῦ ἰσχυοῦ, “o estilo epistolar deve ser fraco [...] em síntese, a carta deve ser, quanto ao estilo [ἐρμηνεία], uma mistura de duas formas [χαρακτήρε], a graciosa [χαρίεις] e a plana [ἰσχυός]” (cf. Dem. 223;235). Pseudo-Demétrio de Faleros estava preocupado em lecionar o uso correto das quatro formas estilísticas do discurso, quanto ao estilo — grandioso, elegante, leve e forçoso (e um quinto, o gracioso ou elegante) — em diversos gêneros de argumentação, *genera dicendi*; o autor assim analisa a epistolografia inicialmente como sucursal do estilo fraco, e por fim como uma mistura entre o fraco e o gracioso. Cícero parece ter conclusão semelhante em mente quando fala, em carta a Peto: *verum tamen quid tibi ego videor in epistulis? nonne plebeio sermone agere tecum?*, “todavia, como eu te pareço em minhas cartas? Eu não uso uma linguagem popular [plebeius sermo] contigo?” (cf. Cic. *Fam.* 9,21,1). O termo ciceroniano parece uma alternativa ao conceito de *tenuis exanguisque sermo*, “discurso fraco e exangue” que o autor adaptou a partir do ἰσχνόν, o estilo fraco ou leve (cf. Cic. *Or.* 76-79 e *De or.* 1,13,57). V. Auksi (1995) p. 48-49; Innes (1995) p. 311-340; Reed (1997) p. 183-184; Ueding & Steinbrink (2011) p. 232-234.

¹⁸⁸ καὶ τῇ συντάξει μέντοι λελυσθω μάλλον· γελοῖον γὰρ περιοδεύειν, ὥσπερ οὐχ ἐπιστολὴν, ἀλλὰ δίκην γράφοντα· καὶ οὐδὲ γελοῖον μόνον, ἀλλ’ οὐδὲ φιλικὸν ἐπιστολαῖς ταῦτα ἐπιτηδεύειν, “outrossim, é preferível que haja um certo grau de liberdade em sua estrutura: ora, é ridículo construir períodos longos como se se estivesse escrevendo não uma carta, mas um discurso forense; isso não só é ridículo, mas também não obedece as leis da amizade [φιλικόν] nas cartas” (cf. Dem. 229).

¹⁸⁹ κάλλος μέντοι αὐτῆς αἶ τε φιλικαὶ φιλοφρονήσεις καὶ πυκναὶ παροιμίαι ἐνοῦσαι· καὶ τοῦτο γὰρ μόνον ἐνεστω αὐτῇ σοφόν, διότι δημοτικόν τι ἐστὶν ἡ παροιμία καὶ κοινόν, “o adorno [κάλλος] da carta, no entanto, consiste em vislumbres de amizade e cortesia [φιλικαὶ φιλοφρονήσεις] e de alguns provérbios: ora, este é o único elemento de filosofia admissível, já que [um provérbio] é a sabedoria do povo, a sabedoria comum” (cf. Dem. 232).

¹⁹⁰ καὶ λύσεις συχναὶ ὅποια ... οὐ πρόπονται ἐπιστολαῖς· ἀσαφὲς γὰρ ἔστι γραφῇ ἡ λύσις [...] ἡ γὰρ τοιαύτη πᾶσα ἐρμηνεία καὶ μίμησις ὑποκριτῇ πρόποι μάλλον, οὐ γραφομένης ἐπιστολαῖς, “quebras frequentes em um período como ‘...’ não são adequadas às cartas: uma quebra torna a escrita obscura [...] Todo esse estilo imitativo é mais adequado a um ator, não a cartas escritas” (cf. Dem. 226).

¹⁹¹ οὔτε μακρότερα γραπτέον, οὐ μὴ πολλὰ τὰ πράγματα, οὔτε μικρολογητέον, ἐνθα πολλὰ [...] ἀμροτέρων φεύγοντα τὴν ἀμετρίαν, τοῦ μετρίου κατατυγχάνειν [...] περὶ μὲν δὴ τῆς συντομίας ταῦτα γινώσκω, “não se deve escrever em demasia, mesmo onde há muito assunto, e nem em escassez, onde há muito a dizer [...] deve-se evitar a desmedida [ἀμετρία] de ambas as situações, e assim conquistar o equilibrado [μετρίος] [...] é isso o que penso sobre a brevidade [συντομία]” (cf. Greg. Naz. *Ep.* 51,2-4).

¹⁹² περὶ δὲ σαφηνείας ἐκεῖνο γνώριμον, ὅτι χρὴ φεύγοντα τὸ λογοειδές, ὅσον ἐνδέχεται, μᾶλλον εἰς τὸ λαλικὸν ἀποκλίνειν, “sobre a clareza, todos sabem que se deve evitar um estilo prosaico [τὸ λογοειδές] o quanto possível, e dar preferência a um conversacional [τὸ λαλικός]” (cf. Greg. *Ep.* 51,4). Também Filóstrato de Lemnos: σαφήνεια δὲ ἀγαθὴ μὲν ἡγεμὼν ἅπαντος λόγου, μάλιστα δὲ ἐπιστολῆς, “clareza, de fato, é apropriada a qualquer tipo de discurso, principalmente em uma carta” (cf. Phil. *De epistulis*).

¹⁹³ τὴν χάριν δὲ φυλάξομεν, εἰ μήτε παντάπασι ξηρὰ καὶ ἀχαρίστα γράφοιμεν καὶ ἀκαλλώπιστα, ἀκόσμητα καὶ ἀκόρητα, ὃ δὴ λέγεται, οἷον δὴ γνῶμῶν καὶ παροιμιῶν καὶ ἀποφθευγμάτων ἐκτός, ἔτι δὲ σκωμμάτων καὶ ἀνιγμάτων, οἷς ὁ λόγος καταγλυκαίνεται· μήτε λίαν τούτοις φαινοίμεθα κατακρώμενοι· τὸ μὲν γὰρ ἀγροῖκον, τὸ ἄπληστον [...] τροπὰς δὲ παραδεξόμεθα μὲν, ὀλίγας δέ, καὶ ταύτας οὐχ ἀναισχύντους. ἀντίθετα δὲ καὶ πᾶρισα καὶ ἰσόκωλα τοῖς σοφισγναῖς ἀπορρίψομεν· εἰ δέ που καὶ παραλάβοιμεν, ὥς καταπαίζοντες μάλλον τοῦτο ποιήσομεν ἢ σουδάζοντες, “nós preservaremos a elegância se não evitarmos escrever de modo completamente árido, sem beleza, sem adorno, sem elegância e sem aparos, num estilo, como se diz, que não permite máximas, provérbios ou aforismos, nem ditos espirituosos ou charadas, coisas que adoçam o estilo; por outro lado, não devemos usá-los freneticamente: não usá-los é enfadonho, usá-los demais é enjoativo [...] Figuras de linguagem, nós as aceitamos, mas apenas algumas que não sejam de mau gosto. Antítesis, comparações e isocolons eu deixo aos filósofos mas, se precisarmos empregá-las, façamo-nos antes com humor que com seriedade” (cf. Greg. *Ep.* 51,5-6). Também Pseudo-Libânio: πληρώσει δὲ τὴν εἰς ἐπιστολὰς χάριν ἱστοριῶν τε καὶ μύθων μνήμη καὶ παλαιῶν συγγραμμάτων καὶ παροιμιῶν εὐστόχων καὶ φιλοσόφων δογμάτων χρῆσις, οὐ μέντοι γε ταύτην διαλεκτικῶς προσακτέον, “mencionar fatos históricos e fábulas dá elegância às cartas, assim como o uso de obras afamadas, provérbios bem colocados, e máximas filosóficas, mas estes não devem ser usados de maneira argumentativa [διαλεκτικῶς]” (cf. Ps.-Lib. 50).

¹⁹⁴ O “aticismo” de que fala Filóstrato de Lemnos (cf. Phil. *De epistulis*) e, depois dele, Pseudo-Libânio (cf. Ps.-Lib. 46-47), é distinto do aticismo da época de Cícero. Este configurava uma corrente da oratória cuja pauta se dava pelo discurso terso e plano, inspirado em Demóstenes (cf. Cic. *Brut.* 285-289); embora nasça desse aticismo, que já apregoa a pureza e o preciosismo linguístico, aquele outro é um conjunto de maneirismos estilísticos, um “sotaque”, que pretende imitar o grego falado no período clássico da Grécia, a partir dos diálogos de Platão, entre outros autores da tradição. O “aticismo” do qual fala Filóstrato é aquele estilo difícil, erudito e preciosista do historiador Plutarco (46 - 120) e do satirista Luciano de Samósata (ca. 125 - ca. 181). V. Swain (1996) p. 17-64; Horrocks (1997) p. 71-86.

¹⁹⁵ δεῖ γὰρ φαίνεσθαι τῶν ἐπιστολῶν τὴν ἰδέαν ἀττικωτέραν μὲν συνηθείας, συνηθεστέραν δὲ ἀττικίσεως καὶ συγγεῖσθαι μὲν πολιτικῶς, τοῦ δὲ ἄβρου μὴ ἀπ᾿δεῖν, “o formato [idéa] das cartas deve, em aparência, ser mais ‘aticizante’ que uma conversa íntima [συνήθεια], mas mais íntimo que o ‘aticismo’, e também composto de acordo com o uso comum [πολιτικῶς], mas sem distar de um estilo delicado [τοῦ ἄβρου]” (cf. Phil. *De epistulis*).

¹⁹⁶ δεῖ δὲ τὸν ἀκριβῶς ἐπιστέλλειν ἐθέλοντα μὴ μόνον τῇ τῆς ὑποθέσεως μεθόδῳ χρῆσθαι, ἀλλὰ καὶ φράσεως ἀρετὴ τὴν ἐπιστολὴν κατακοσμεῖν καὶ ἀττικίζειν μὲν μετρίως, μὴ μέντοι πέρα τοῦ προσήκοντος κομψολογίᾳ χρῆσθαι. ἡ γὰρ ὑπὲρ τὸ δέον ὑψηγορία καὶ τὸ ταύτης ὑπέρογκον καὶ τὸ ὑπεραττικίζειν ἀλλότριον τοῦ τῶν ἐπιστολῶν καθέστηκεν χαρακτήρος, ὥς πάντες οἱ παλαιοὶ μαρτυροῦσι, “convém àquele que almeja compor cartas de maneira hábil que ele não só utilize o método mais adequado ao assunto [τῇ τῆς ὑποθέσεως μεθόδῳ], mas também empregue beleza de linguagem para adornar a carta, e a ‘aticize’, mas com moderação, sem no entanto cair inadequadamente em um estilo pomposo [κομψολογίᾳ]. Ora, um estilo elevado além da conta na expressão, uma linguagem prolixa além da conta a partir daí, e um estilo aticizante além da conta estão todos fora do estilo apropriado às cartas, como demonstram todos os antigos” (cf. Ps.-Lib. 46-47).

¹⁹⁷ τῶν δὲ ἐς μῆχος προηγμένων ἐπιστολῶν ἐξαιρεῖν χρὴ κύκλους, ἀγωνιστικώτερον γὰρ ἢ κατὰ ἐπιστολὴν τοῦτο, πλὴν εἰ μή που ἐπὶ πελευτῆς τῶν ἐπεσταλμένων ἢ ξυλλαβεῖν δέοι τὰ προειρημένα ἢ ξυγγλεῖσαι τὸ ἐπὶ πᾶσι νόημα, “mas convém eliminar os períodos de cartas mais longas, pois usá-los nelas é exagerado demais, a não ser se for necessário, no final do que foi escrito, arrematar o que foi dito ou concluir o argumento” (cf. Phil. *De epistulis*).

¹⁹⁸ χρὴ μέντοι μήτε συντομίαι σαφηνεῖαν διαφθεῖρειν, μήτε σαφηνείας φροντίζοντα ληρεῖν ἀμετρως, ἀλλὰ τοῦ συμμετρου στοκάζεσθαι τοὺς ἀκριβεῖς τοξότας μιμούμενον [...] οὕτως οὔτε τὸ πέρα τοῦ προσήκοντος ληρεῖν οὔτε τὸ βραχύλογίαν ἀσπάζεσθαι δι’ ἀπορίαν καὶ τὸ σαφὲς ἐπικρύπτειν τῶν ἐπιστάσεων ἀνδρός ἐστι λόγιον, ἀλλὰ μόνον τοῦ μετ’ εὐφραδείας τῆς συμμετρίας στοκαζομένου καὶ τὸ λεγόμενον καλῶς σαφηνίζοντος, “no entanto, não se deve destruir a clareza por causa da brevidade, e nem tagarelar sem moderação em vista da clareza, mas mirar a medida certa [συμμετρος] imitando hábeis arqueiros [...] do mesmo modo, um homem versado na arte do discurso [ἀνδρός ἐστι λόγιον] não é aquele que tagarela além do que pede a circunstância, ou abraça a concisão por não saber o que dizer, de modo a obscurecer a clareza de sua mensagem, mas somente aquele que mira, com precisão de linguagem [εὐφραδεία], a medida certa [συμμετρία] e assim expressa com clareza e beleza aquilo que diz” (cf. Ps.-Lib. 49).

¹⁹⁹ τοῦτο κὰν ταῖς ἐπιστολαῖς μάλιστα τηρητέον τὸ ἀκαλλώπιστον καὶ ὅτι ἐγγυτάτω τοῦ κατὰ φύσιν (cf. Greg. Naz. *Ep.* 51,7).

²⁰⁰ Emprestamos a expressão “desleixo cuidado” de Cícero, que descreve o discurso de gênero baixo, em latim *genus tenue*, como *quaedam etiam negligentia est diligens*, “um certo desleixo cuidado” (cf. Cic. *Or.* 78).

²⁰¹ αὕτη τῶν ἐπιστολῶν ἀρίστη καὶ κάλλιστα ἔχουσα, ἡ ἂν καὶ τὸν ἰδιώτην πείθῃ καὶ τὸν πεπαιδευμένον, τὸν μὲν, ὥς κατὰ τοὺς πολλοὺς οὔσα, τὸν δὲ, ὥς ὑπὲρ τοὺς πολλοὺς, καὶ ἡ αὐτόθεν γνώριμος, “a melhor e mais adequada das cartas é aquela que é persuasiva tanto ao homem sem instrução quanto ao homem culto, parecendo, aos primeiros, ter sido escrita de modo inculto; aos segundos, acima disso; mas que seja discernível de imediato” (cf. Greg. *Ep.* 51,4).

²⁰² τῷ γράφειν βουλομένῳ προσήκει μὴ ἀπλῶς μὴδ' ὥς ἔτυκεν ἐπιστέλλειν, ἀλλὰ σὺν ἀκριβείᾳ πολλῇ καὶ τέχνῃ, “convém àquele que quer escrever cartas que não as componha de maneira rudimentar ou indiferente, mas com muita precisão e técnica” (cf. Ps.-Lib. 1); χαθηχόντων μὲν ὥς τεχνικώτατα γράφονται, “é fundamental que [as cartas] sejam escritas o mais habilmente possível [ὥς τεχνικώτατα]” (cf. Ps.-Dem. *proem.*).

²⁰³ A tradução é de Sidney Calheiros de Lima. Citamos: *tria sunt omnino genera dicendi quibus in singulis quidam floruerunt, peraeque autem, id quod volumus, perpauci in omnibus. nam et grandiloqui, ut ita dicam, fuerunt cum ampla et sententiarum gravitate et maiestate verborum, vehementes varii copiosi graves, ad permovendos et convertendos animos instructi et parati – quod ipsum alii aspera tristi horrida oratione neque perfecta atque conclusa, alii levi et structa et terminata – et contra tenues acuti, omnia docentes et dilucidiora, non ampliora facientes, subtili quadam et pressa oratione <et> limata; in eodemque genere alii callidi sed impoliti et consulto rudium similes et imperitorum, alii in eadem ieiunitate concinniores, idem faceti, florentes etiam et leviter ornati. est autem quidam interiectus inter hos medius et quasi temperatus nec acumine posteriorum nec fulmine utens superiorum, vicinus amborum, in neutro excellens, utriusque particeps vel utriusque, si verum quaerimus, potius expers, isque uno tenore, ut aiunt, in dicendo fluit nihil afferens praeter facultatem et aequalitatem aut addit aliquos ut in corona toros omnemque orationem ornamentis modicis verborum sententiarumque distinguit*, “são três, ao todo, os gêneros de eloquência, nos quais, tomados separadamente, alguns se sobressaíram; no entanto, de modo igual em todos eles (que é o que buscamos), pouquíssimos. Pois, por um lado, houve oradores grandiloquentes, por assim dizer, dotados de enorme gravidade quanto aos pensamentos; quanto às palavras, de enorme solenidade; veementes, variados, copiosos, graves, armados e prontos para mover as almas e para fazê-las mudar de direção – nesse gênero, justamente, uns de discurso áspero, pouco vistoso, rude, sem construção periódica nem cadência, outros, de discurso ágil, bem arranjado, bem acabado – por outro lado, há os oradores delgados, agudos, que demonstram tudo e que se preocupam em tornar as coisas claras, não em amplificá-las, de discurso preciso, eu diria, além de conciso e enxuto. Nesse gênero, precisamente, alguns, hábeis com o raciocínio, mas pouco esmerados, e deliberadamente semelhantes aos rudes e aos pouco experientes; outros, nessa mesma magreza, soam melhor, são também graciosos, ostentam flores, inclusive, e se servem de ornatos ligeiros. Entre esses dois, porém, encontra-se um médio e, por assim dizer, temperado, que não se serve nem da agudeza do último, nem do ímpeto do primeiro, é vizinho de ambos, não se sobressai numa coisa nem noutra, toma parte em ambos ou, se o que buscamos é a verdade, antes se afasta de ambos; desse, o discurso flui em movimento constante, não trazendo consigo nada senão facilidade e uniformidade; pode, como em uma guirlanda, aplicar alguns ramos e distinguir a unidade do discurso por meio de ornamentos moderados, tanto de palavras como de pensamentos” (cf. Cic. *Or.* 20-21; também Quint. *Inst. orat.* 4,2). V. também Ueding & Steinbrink, p. 233-234.

²⁰⁴ *ut enim in vita sic in oratione nihil est difficilius quam quid deceat videre. πρέπων appellant hoc Graeci, nos dicamus sane decorum. de quo praeclare et multa praecipiuntur et res est cognitione dignissima. huius ignorance non modo in vita sed saepissime et in poematis et in oratione peccatur*, “pois, do mesmo modo que na vida, também no discurso nada é mais difícil do que perceber o que convém. A isso, os gregos chamam πρέπων; quanto a nós, poderíamos dizer perfeitamente *decorum*. Sobre isso, dão-se muitos e excelentes preceitos e é coisa que merece de fato ser conhecida. Por ignorá-lo, cometem-se muitos erros, não apenas na vida, mas, muitíssimo amiúde, tanto em poesia quanto no discurso” (cf. Cic. *Or.* 70), na tradução de Sidney Calheiros de Lima.

²⁰⁵ Reed (1997) p. 185, “[t]he standard principle of epistolary style seems to be that there was no strictly endorsed stylistic theory”.

²⁰⁶ *nos autem breviter in hoc ponimus, non ut minus sed ne plus dicatur quam oportet*, “nós atribuímos a brevidade ao fato de não dizer menos e nem mais do que o conveniente” (cf. Quint. *Inst. orat.* 4,2,44). Mais adiante: *nobis primus sit virtus perspicuitas, propria verba, rectus ordo, non in longum dilata conclusio, nihil neque desit neque superfluat*, “a nós, a primeira virtude deve ser a clareza, o uso apropriado das palavras, a ordem correta, uma conclusão não muito alongada, que nada esteja em falta ou em excesso” (cf. Quint. *Inst. orat.* 8,2,22).

²⁰⁷ Cf. Hor. *S.* 1,106. Também Pseudo-Demétrio: τὸ δὲ μέγεθος συνεστάλθω τῆς ἐπιστολῆς, ὥσπερ καὶ ἡ λέξις, “o tamanho [de uma carta] deve ser moderado, assim como o estilo” (cf. Dem. 228).

²⁰⁸ *in summa id memento et ad epistolas et ad omnem scriptionem bene loqui*, “resumindo, lembra de discursar bem tanto nas cartas quanto em qualquer texto”. (cf. Iul. Vit. *Ars rhetorica* 27).

²⁰⁹ ἐπεὶ δὲ καὶ πόλεσιν ποτε καὶ βασιλεῦσιν γράφομεν, ἔστωσαν τοιαῦται αἱ ἐπιστολαὶ μικρὸν ἐξηρμέναι πῶς. στοχαστέον γὰρ καὶ τοῦ προσώπου ᾧ γράφεται· ἐξηρμένη μέντοι καὶ οὐχ ὥστε σύγγραμμα εἶναι ἀντ' ἐπιστολῆς, “uma vez que ocasionalmente escrevemos tanto às cidades como a governantes, tais cartas devem ser compostas em um estilo um pouco mais elaborado; afinal, deve-se atentar à pessoa a quem se escreve. Elevar o estilo, porém, não deve levar a um tratado [σύγγραμμα] no lugar de uma carta” (cf. Dem. 234).

²¹⁰ Stowers (1986) p. 22-23, “letters were classified into types according to typical situations and social contexts of letter writing. This meant classification according to typical purposes that letter writers hoped to accomplish”, e p. 53-54, “the theory of epistolary types requires that the writer compose according to generic patterns, which must fit the circumstances of the author’s particular situation in writing”.

²¹¹ τῶν ἐπιστολικῶν τύπων ἐχόντων τὴν θεωρίαν τοῦ συνεστάναι μὲν ἀπὸ πλείονων εἰδῶν, ἀναβάλλεσθαι δὲ ἐκ τῶν ἀει πρὸς τὸ παρὸν ἀρμοζόντων, “segundo a teoria que regula os tipos epistolares, cartas podem ser escritas em diversos aspectos [εἶδη], mas são compostas naqueles que sempre são mais adequados à circunstância” (cf. Ps.-Dem. *proem.*) Aqui cabe comparar com uma passagem da *Retórica* de Aristóteles, que define os três gêneros do discurso segundo a audiência e o objetivo de cada um, a saber: ἔστιν δὲ τῆς ῥητορικῆς εἶδη τρία τὸν ἀριθμὸν: τοσοῦτοι γὰρ καὶ οἱ ἀκροαταὶ τῶν λόγων ὑπάρχουσιν ὄντες. σύγκειται μὲν γὰρ ἐκ τριῶν ὁ λόγος, ἕκ τε τοῦ λέγοντος καὶ περὶ οὗ λέγει καὶ πρὸς ὃν, καὶ τὸ τέλος πρὸς τοῦτόν ἐστιν, λέγω δὲ τὸν ἀκροατὴν [...] τέλος δὲ ἐκάστοις τούτων ἕτερόν ἐστι, καὶ τρισὶν οὖσι τρία, “há, em quantidade, três aspectos da retórica, pois tantos são também os que ouvem os discursos. Ora, o discurso é dividido em três partes: aquele que fala, o assunto sobre o qual ele fala, e àquele para quem ele fala; a finalidade aponta para esse (refiro-me àquele que ouve) [...] há uma finalidade específica para cada um deles, também três [finalidades], pois há três [aspectos do discurso]” (cf. A. R. 1558a-b).

²¹² Cf. Aug. *Ep.* 28,1.

²¹³ Cf. Cic. *Flac.* 37. No nosso entender, esta divisão é puramente pragmática: afinal, escreve-se de uma maneira quando se envia uma carta a um ou poucos indivíduos, e de outra quando se envia a muitos leitores (cf. Cic. *Fam.* 15,21,4). Quintiliano, no início da *Institutio oratoria*, também fala de *epistulae secretae et familiares*, “cartas secretas e de amizade”, realçando o aspecto íntimo deste tipo de correspondência (cf. Quint. *Inst. orat.* 1,1,29).

²¹⁴ Sykrutis (1931) p. 198; Schneider (1954) p. 569-571; Cugusi (1989) p. 415-417.

²¹⁵ Trapp (2003) p. 12-16. Cícero menciona coleções de cartas de Catão o Velho (234 - 149 a. C.) e de Cornélia (fl. sec. II a. C.), mãe de Tibério e Caio Graco (cf. Cic. *Off.* 1,37 e *Brut.* 211). Suetônio usou amplamente as cartas de Cícero e outros autores como documentos históricos (cf. Suet. *Caes.* 9;49;56; *Aug.* 50; *Tib.* 26; *Calig.* 9;23; *Claud.* 3-4;24-25;28;35). Quintiliano, Plínio, o Jovem, e Tácito seguramente leram as cartas do Arpinate; Frontão considerava o conjunto das cartas do orador seu *magnum opus*, mais louvável que seus discursos: *epistolis Ciceronis nihil est perfectius*, “não há nada mais perfeito que as cartas de Cícero” (cf. Fronto II, 158-159 Haines).

²¹⁶ Há possíveis menções à leitura pública de cartas privativas em Aug. *Ep.* 28, onde o Tagastense fala em nome de “toda a esforçada comunidade (*studiosa societas*) da Igreja africana” (cf. Aug. *Ep.* 28,2); o cuidado empreendido em Aug. *Ep.* 82 também é indicio a favor, e nesta carta Agostinho fala tanto de *carissimos nostros*, “nossos amigos mais queridos” (cf. Aug. *Ep.* 82,32) — a afirmação pode muito bem ser tópica, pois se dá num contexto de reflexão geral sobre a amizade — quanto conclui: *rescribe quod visum fuerit ad nos vel alios instruendos*, “responda o que te parecer bom para instruir a nós ou aos demais” (cf. Aug. *Ep.* 82,36). Igualmente, Jerônimo, em Hier. *Ep.* 112, diz: *haec non debent molesta esse lectori*, “essas passagens não devem entediar o leitor” (cf. Hier. *Ep.* 112,8) e a menção ao “leitor prudente” (cf. Hier. *Ep.* 112,20); e em Hier. *Ep.* 134,1: *ceterum aemuli et maxime haeretici, si diversas inter nos sententias viderint [...]*, “de resto, os dissimulados, e sobretudo os heréticos, se encontrarem opiniões divergentes entre nós [...]” (a mesma sentença em Hier. *Ep.* 143,1). O fato de Agostinho mencionar a discussão do *officiosum mendacium* em Aug. *Ep.* 180,2 a Oceano é indicio de que as suas cartas a Jerônimo já circulavam para um público mais amplo, sem falar em Aug. *Ep.* 166-167 que foram redigidas com vistas de publicação. Outros testemunhos de Jerônimo em Hier. *Ep.* 49,3; 77,5; 127,5;14.

²¹⁷ *videte*, “vide” (cf. Aug. *Ep.* 167,3); *propter alios, qui forte haec legerint*, “em vista daqueles que podem vir a ler esta carta” (cf. Aug. *Ep.* 167,10).

²¹⁸ De Bruyne (1932) p. 240-244; Lietzmann (1958) p. 293-296; Divjak (1983) p. 20-23; Hennings (1994) p. 69-76; Fürst (1999) p. 168-173 e id. (2002) p. 87-88, “es ist deshalb davon auszugehen, dass diese Korrespondenz nicht nur in den Archiven der beiden Briefpartner vorhanden war, sondern dass einzelne Briefe oder Briefpartner gruppen auch schon zur Zeit ihres Austauschs zirkulierten”; Cain (2009) p. 13-19. É certo que algumas cartas dos autores circulavam publicamente, como indicam o próprio Jerônimo (cf. Hier. *Vir. ill.* 54; 135) e Possídio no *indiculum* da *vita Augustini* (cf. Poss. *vita Aug.* X 37 (184 Wilmart)).

²¹⁹ *dic, oro te, celandas schedulas scripseras an prodendas? si ut celares, cur scripsisti? si ut proderes, cur celebas?*, “diz, eu te pergunto, tu escreveras as páginas para serem escondidas ou publicadas? Se para esconderes, escreveste por quê? Se para publicares, escondias por quê?” (cf. Hier. *Ep.* 1,1;3,34); também Agostinho: *neque enim hoc scribere ad quemquam deberem, quod semper latere voluisssem*, “ora, eu não deveria ter escrito a qualquer pessoa algo que eu quisesse manter sempre escondido” (cf. Aug. *Ep.* 202A,6). V. Arns (2007) p. 83-84.

²²⁰ Schneider (1954) p. 570-582; Stowers (1986) p. 19, “the distinction between public and private letters are not very helpful”; Fürst (1999) p. 170, “die Verwendung der Briefform als öffentliches Kommunikationsmittel hat zur Folge, daß die in den augustinischen und hieronymianischen Briefsammlung erhaltenen Schriften nicht als Privatbriefe im strikten Sinn angesehen werden können”.

²²¹ Kelly (1975) p. 212-217.

²²² *quicquid mihi scripseris, ad me primum facias pervenire*, “atende a este meu pedido: tudo que vieres a me escrever, cuida para que chegue primeiro a mim” (cf. Hier. Ep. 105,5); [...] *si forsitan litteras scripseris, ante eas Italia ac Roma suscipient, quam ad me, cui mittendae sunt, deferantur*, “[...] se por um acaso vieres a me escrever alguma carta, Roma e Itália irão tomá-la antes que ela seja entregue a mim, a quem foi destinada” (cf. Hier. Ep. 112,18).

²²³ Fürst (1999) p. 170, “dieser Briefwechsel hat vor einem öffentlichen Publikum stattgefunden”; id. ibid. p. 171 nota que é improvável que a correspondência tenha sido publicada pelos próprios autores ainda em vida. Fry (2010) p. XXXIV, “lorsqu’une célébrité ecclésiastique rédige quelque traité de cette sorte [sob a forma de uma carta], elle s’attend à ce qu’il soit lu [...] ainsi, parfaitement conscient de ce qui allait se passer, l’auteur de ce genre de texte écrivait-il au moins autant pour son interlocuteur que pour un public plus large”.

²²⁴ Após delimitar o gênero puramente informativo, em razão do qual a carta foi inventada, Cícero diz: *reliqua sunt epistularum genera duo, quae me magno opere delectant, unum familiare et iocosum, alterum severum et grave. Viro me minus deceat uti, non intelligo. locerne tecum per litteras? civem mehercule non puto esse, qui temporibus his ridere possit. an gravius aliquid scribam? quis est, quod possit graviter a Cicerone scribi ad Curionem, nisi de republica?*, “restam dois gêneros de cartas, que me agradam grandemente, um amigável e brincalhão, e o outro austero e sério. Não consigo concluir qual deles é menos conveniente para eu usar. Brincar contigo nas cartas? Arre, não acredito que há um cidadão sequer que possa rir nos dias de hoje. Talvez escrever algo mais sério? Que há de mais sério que possa ser escrito de Cícero a Curião, a não ser sobre política”? (cf. Cic. Fam. 2,4,1). Noutras cartas, o orador fala de uma tradição específica de cartas para quando as coisas estão bem (seriam as *epistulae genere familiare et iocoso?*), mas que é impossibilitada em tempos de crise, e que *reliquebatur triste quoddam et miserum, et his temporibus consentaneum genus litterarum*, “sobrou um tipo de cartas algo triste e melancólico, adequado à nossa época” (cf. Cic. Fam. 4,13,1); em carta a Ático, retoma a questão do tempo que proíbe um assunto mais leve: *ipse egeo argumento epistularum [...] quae enim soluto animo familiariter scribi solent, ea temporibus his excluduntur; quae autem sunt horum temporum, ea iam contrivimus*, “eu mesmo careço de argumento para as cartas [...] afinal, as coisas que costumam ser escritas amigavelmente quando estamos bem dispostos, estes tempos as excluem; porém, as que pertencem a estes tempos, essas nós já esgotamos” (cf. Cic. Att. 9,4,1; Cic. Fam. 12,30,1). V. Thraede (1970) p. 31,34.

²²⁵ *sive illud apertum et planum sit unde colloquimur sive arduum atque difficile [...]*, “seja quando dialogamos sobre o que é aberto e plano, ou sobre o que é árduo e difícil [...]” (cf. Aug. Ep. 82,2). Essa aproximação ganha favor se observarmos que Agostinho diz um pouco antes, na mesma carta, que quer disputar seriamente no “campo de batalha das Escrituras”, ao passo que Jerônimo o havia chamado para *ludere*, “se exercitar” ou “brincar”, lá. Ele não quer que sua correspondência se encerre nas características genéricas da epistolografia; é o que observa Fürst (1999) p. 167.

²²⁶ *epistulae negotiales sunt argumento negotioso et gravi. in hoc genere et sententiarum pondera et verborum lumina et figurarum insignia compendii opera requiruntur atque omnia denique oratoria praecepta, una modo exceptione, ut aliquid de summis copiis detrahamus et orationem proprius sermo explicet*, “as cartas de ofício caracterizam-se pelo assunto oficioso e sério; neste gênero, é imperativo atentar, com concisão, ao peso das frases, à clareza da dicção, e à excelência das figuras de linguagem, em suma, a todos os preceitos da oratória, com uma breve exceção, que descontemos algo de seus recursos mais elevados e que o discurso se desenrole mais próximo da conversa” (cf. Iul. Vit. *Ars rhetorica* 27).

²²⁷ *si quid etiam eruditius scribas, sic disputa ut ne modum epistulae corrumpas*, “se também escreveres algo mais erudito, discuta-o de modo a não exceder o limite de uma carta” (cf. Iul. Vit. *Ars rhetorica* 27).

²²⁸ *in familiaribus litteris primo brevitatis observanda: ipsarum quoque sententiarum ne diu circumferatur, quod Cato ait, ambitio, sed ita recidantur, ut numquam verbi aliquid deesse videatur [...] lucem epistolis praefulgere oportet, nisi cum consulto clandestinae litterae fiant, quae tamen ita ceteris occultae esse debent, ut his, ad quos mittuntur, clarae perspicuae sint. solent etiam notas inter se secretiores pacisci, quod et Caesar et Augustus et Cicero et alii plerique fecerunt. ceterum cum abscondito nihil opus est, cavenda obscuritas magis quam in oratione aut in sermocinando: potes enim parum plane loquentem rogare, ut id planius dicat, quod in absentium epistolis non datur*, “a primeira coisa a se observar nas cartas de amizade é a brevidade: as frases individuais não devem, também, e como diz Catão, serem muito carregadas de ambição, mas devem ser antes reduzidas na medida em que nunca pareça faltar nelas qualquer coisa [...] convém que a luz brilhe fortemente nas cartas, a não ser que elas sejam secretas de propósito, as quais, porém, devem ser ocultas aos outros, a fim de serem claras e evidentes àqueles a quem são enviadas. Os homens estão acostumados a estabelecer códigos que permaneçam secretos entre si, medida que César, Augusto, Cícero e muitos outros adotaram. De resto, quando não há necessidade de esconder coisa alguma, a obscuridade deve ser evitada nas cartas mais que no discurso ou na conversa comum: ora, tu podes pedir que alguém, que está falando baixo, fale mais alto, algo que não se dá nas cartas de pessoas que estão ausentes” (cf. Iul. Vit. *Ars rhetorica* 27).

²²⁹ Trata-se de Hier. Ep. 142, que precisa ser interpretada para a compreendermos: ela diz respeito à condenação e fuga de Pelágio. Há diversas referências herméticas em outras cartas de Jerônimo, entre as quais o “Calpúrnio Lanário” mencionado no lugar de Rufino em Hier. Ep. 102,3.

²³⁰ *neque dum amputatae brevitati studes, dimidiatae sententiae sit intellegentia requirenda, nec dilatione verborum et anxio struendi labore lux obruenda [...] sed haec, ut dixi, in familiaribus litteris; nam illarum aliarum severitas maior est, “não se deve, ao mirar a concisão e a brevidade [amputata brevitatis], deixar o sentido de uma frase pela metade, nem deixar a luz obscurecer devido à verbosidade ou à ansiedade em construir o texto [...] mas isso, como falei, nas cartas de amizade; a austeridade daquelas outras é maior”* (cf. Iul. Vit. *Ars rhetorica* 27).

²³¹ *verum tamen quid tibi ego videor in epistulis? nonne plebeio sermone agere tecum? quid enim simile habet epistula aut iudicio aut concioni? quin ipsa iudicia non solemus omnia tractare uno modo: privatas causas, et eas tenues, agimus subtilius, capitis aut famae scilicet ornati; epistulas vero quotidianis verbis texere solemus, “todavia, como eu te pareço em minhas cartas? Eu não uso uma linguagem popular [plebeius sermo] contigo? Que afinal uma carta tem de parecido com um discurso judicial [iudicium] ou um deliberativo [contio]? Ora, mesmo nos discursos jurídicos não costumamos tratar tudo de um único modo: os processos privados, em especial os mais frágeis, neles agimos com delicadeza; já nos de pessoas importantes e famosas, com mais preparo; mas costumamos tecer as cartas com palavras do dia-a-dia”* (cf. Cic. *Fam.* 9,21,1).

²³² Estes são muito comuns desde a época de Cícero: o Arpinate cita Homero sete vezes em uma carta a César (cf. Cic. *Fam.* 13,15). Plínio, o Jovem também retoma a elegância de citar versos com moderação em uma carta a Fusco: *fas est et carmine remitti, non dico continuo et longo — id enim perfici nisi in otio non potest —, sed hoc arguto et brevi, quod apte quantas libet occupationes curasque distinguit*, “cumprir citar também algum poema, não digo um contínuo e longo — ora, não se pode citá-lo inteiro a não ser no ócio — mas um astuto e breve, que acentue de modo conveniente os negócios e quinhões” (cf. Plin. *Ep.* 7,9,8).

²³³ *ideo nec historia occultior addenda nec proverbium ignotius aut verbum cariosius aut figura putidior [...] graece aliquid addere litteris suave est, si id neque intempestive neque crebro facias: et proverbio uti non ignoto percommodum est, et versiculo aut parte versus. lepidum est nonnumquam quasi praesentem alloqui, uti ‘heus tu’ et ‘quid ais’ et ‘video te deridere:’ quod genus apud M. Tullium multa sunt*, “assim, não se deve incluir fatos obscuros de história, provérbios desconhecidos nem preciosismos ou figuras de linguagem pedantes [...] é agradável colocar algo em grego, desde que não o faça na hora errada ou com frequência; empregar um provérbio conhecido, também, é muito conveniente, assim como um versinho, ou parte de um verso. Às vezes, é alegre dirigir-se a alguém como se estivesse presente, usando expressões como ‘ei, tu aí!’ e ‘que dizes?’ e ‘veja que ris’: há muitas coisas desse tipo em Cícero” (cf. Iul. Vit. *Ars rhetorica* 27).

²³⁴ Fry (2010) p. XXXV-XXXIX e LI, “d’amitié il ne saurait être question au-delà de l’automatisme d’une civilité épistolaire que l’effusivité chrétienne veut hyperbolique”.

²³⁵ *epistola, si superiori scribas, ne iocularis sit; si pari, ne inhumana; si inferiori, ne superba; neque docto incuriose, neque indocto indiligenter, nec coniunctissimo translatitie, nec minus familiari non amice*, “uma carta, se a escreves a um superior, não deve ser jocosa; se a um igual, não deve ser fria; se a um homem erudito, não deve ser descuidada, e nem indiferente a uma pessoa sem instrução, nem acochambrada a um amigo muito próximo, ou menos amigável a um estranho” (cf. Iul. Vit. *Ars rhetorica* 27). V. Koskeniemi (1956) p. 35-37; Stowers (1986) p. 58-60, “high officials often adopt the manner of friends in their letters even when writing to inferiors or people they do not know personally”; Trapp (2003) p. 40-42. Por fim, outro testemunho: embora Pseudo-Demétrio descreva a carta de amizade, o φιλικός εἶδος, como aquela que ὁ δοχὼν ὑπὸ φίλου γράφεσθαι πρὸς φίλον, “dá a impressão de ser escrita de um amigo para outro”, ele adiciona logo em seguida que γράφουσι δὲ οὐχ οἱ πάντως φίλοι. πολλάκις γὰρ ἐν ὑπάρχουσιν χεῖμενοι πρὸς ὑποδεεστέρους ὑπὸ τινων ἀξιοῦνται φιλικὰ γράφειν χαὶ πρὸς ἄλλους ἰσους, στρατηγούς, ἐπιστρατήγους, διοικητάς, “mas não são, de maneira alguma, apenas amigos que as escrevem. Ora, muitas vezes espera-se que homens ocupando cargos importantes escrevam em tom amistoso [φιλικὰ] a seus inferiores, e também a outros que são seus iguais, como generais, comandantes e governantes” (cf. Ps.-Dem. 1). Salvo uma situação específica, uma carta sempre apresenta um tom amistoso, que, neste gênero, caracteriza-se como neutro.

²³⁶ [...] *hilarior quidam vultus litterarum tuarum [...] si autem propter hilaritatem quam esse inter carissimos disserentes decet [...] “[...] o aspecto algo brincalhão da tua carta [...] se foi por brincadeira (convém que ela exista quando amigos próximos discutem) [...]”* (cf. Aug. *Ep.* 82,1-2).

²³⁷ *sic eum amico, quasi cum altero se, est loquendum* (cf. Hier. *Ep.* 105,2).

²³⁸ *iurgari numquam oportet, sed epistulis minime* (cf. Iul. Vit. *Ars rhetorica* 27).

²³⁹ Aqui, Jerônimo advoga-se simplicidade com mais frequência que Agostinho: *ego simpliciter fateor dignatione tuae*, “eu simplesmente confesso à tua dignidade” (cf. Hier. Ep. 102,1); *ego autem, ut simpliciter fatear dignationi tuae*, “eu simplesmente devo confessar à tua dignidade [...]” (cf. Hier. Ep. 105,1); também *parvitas mea*, “minha pequenez” e o *tuguriunculum*, “casebrezinho” em Hier. Ep. 112,1;5; a *simplicitas* é a condição própria do monge, como discutiremos nos contextos da carta. Já Agostinho porta-se humilde: *id quod tibi per humilitatem meam fraterna caritas indicit*, “algo que a caridade, por intermédio da minha humildade, proclama fraternamente em teu favor” (cf. Aug. Ep. 40,9); também a *humilitas* dos apóstolos em Aug. Ep. 82,22; 180,4. Mas os termos próprios são bastante raros na correspondência mútua dos autores, estando mais presente em seus sermões, comentários e obras de exegese (e.g. Hier. In Gal. praef.). V. Antin (1961) para a ideia de *simplicitas* em Jerônimo.

²⁴⁰ Marrou (1948) p. 129 assevera: “le christianisme est une religion savante et ne saurait exister dans un contexte de barbarie”. Basta lembrar aqui do sonho em que Jerônimo é censurado por Deus, por ser um *ciceronianus*, *non christianus*, “um ciceroniano, não cristão” (cf. Hier. Ep. 22,30). Fry (2010) p. XXX afirma que o latim falado corretamente é, desde os tempos de Cícero, “une marque sociale dont le bon maniement témoignerait de l’appartenance à une elite intellectuelle”. Brown (1989) p. 110 é certo ao julgar Jerônimo: “many of the spokesmen of monastic piety — men like Sulpicius Severus and the brilliant Jerome — tended to look down on the average man. They betray, in their denunciations of the ‘world’, of the corruption of the clergy, and of the life of great cities, a Latin aristocrat’s enduring contempt for the *petite bourgeoisie*, and an ancient longing for the seclusion of a great estate”. V. ainda Cameron (1993a) p. 136-138 e id. (1993) p. 151-169.

²⁴¹ Auksi (1995) p. 21-24 e 67-109; Sartorelli (2005) p. 48.

²⁴² Tratam-se de Aug. Ep. 28,3-4; 40,3-6; 71,3-5 e toda a 82, esta escrita às vezes de um *tractatus*; v. Mohrmann (1932) p. 8-68. Jerônimo guarda o *sermo humilis* para suas cartas-tratado, seus comentários e livros expositivos como o *De viris illustribus*, preferindo um estilo mais “elevado” em suas cartas: mesmo em Hier. Ep. 112, sua *contra-causa* a Agostinho, o esmero linguístico nalgumas partes é muito distinto da argumentação mais pedestre do bispo de Hipona, e o *sermo humilis* lá se coloca antes de maneira irônica que argumentativa; é Jerônimo brincando com o estilo de seu oponente e com a elocução própria da epistolografia.

²⁴³ Somos gratos às notas de Fry (2010) por chamarem a nossa atenção para essas particularidades do estilo epistolar agostiniano, que por vezes o aproximam do *tractatus*. Tentamos preservar tais elementos estilísticos em nossa tradução, mas raramente puxamos notas para indicá-los, a fim de não sobrepesar ainda mais a análise das cartas.

²⁴⁴ Fry (2010) p. 42, n. 41 é sentenciosa: “on aurat remarqué qu’Augustin [...] ne se soucie pas de répéter ce qu’il vient d’affirmer quelques lignes plus haut. Lorsqu’il s’agit de réduire une difficulté de l’Écriture, redondances et lourdeurs n’ont aucune importance, seule la clarté de la démonstration importe [...] le style n’est cependant pas révoqué, puisque la prose en est rythmique, ce qui reste la marque de la plus haute élévation dans l’ordre de l’art prosaïque”. Ainda assim, a pesquisadora às vezes nos parece superinterpretar o texto, como quando enxerga uma *divisio* própria da oratória em Aug. Ep. 82,7; v. Fry (2010) p. 258, n. 46.

²⁴⁵ *neque mihi imperitorum plebeculam concites, qui te venerantur ut episcopum, et in ecclesia declamantem*, “não me incites, ainda, o povinho de ignorantes que te veneram como bispo e te elevam às honras do sacerdócio por causa das tuas declamações na igreja” (cf. Hier. Ep. 112,18).

²⁴⁶ Cf. Aug. Ep. 40,5; 82,2.

²⁴⁷ Cf. Aug. Ep. 82,33.

²⁴⁸ Aqui, Labourt (1963) vol. I, p. LII-LVI. Bassetto (2001) p. 174-175 indica que os vocábulos latinos *carnalis*, *spiritualis*, *regeneratio* e *restauratio* são adaptações dos termos gregos *σαρκικός*, *πνευματικός*, *παλιγγενεσία* e *ἀποκατάστασις*, todos de fortuna estoica, também amplamente usados pelos neoplatônicos. V. também Fürst (2002) p. 86 para alguns neologismos de Agostinho, a maioria dos quais aparece nos tratados filosóficos.

²⁴⁹ Cf. Hier. Ep. 112,9-10 e Aug. Ep. 82,30.

²⁵⁰ *tuo tibi sermone respondeo*, “eu respondo com tua própria linguagem” (cf. Hier. Ep. 112,20). Discutimos essa questão com mais rigor no tópico seguinte, nas funções da carta.

²⁵¹ Cf. Gal 11:6. Stowers (1986) p. 46, “Paul’s style would not have been considered acceptable by these Christian authors if he had written in their day”.

²⁵² Labourt (1963) vol. I, p. LV sobre o estilo de Jerônimo em suas cartas: “quant au style lui-même, il varie selon la nature des lettres et leur object. Les exposés exégétiques sont, bien entendu, d’une simplicité toute didactique; le langage en est aisé, coulant, parfois même un peu lâche. Mais ailleurs — voire en de courts billets — il devient châtié, pour ne pas dire précieux. Jérôme se répand en réminiscences du divin Virgile ou du noble Tullius. Il ne néglige aucune des ressources qu’offrent à qui a appris s’en servir les figures de mots et de pensée [...] le rythme de son art l’emporte au-delà des limites de la modération que semblerait comporter un *sermo* vraiment *pedestris*, au delà même des limites du vraisemblable et parfois du véridique”.

²⁵³ Overbeck (1879) p. 236 foi o primeiro a propor esta interpretação; v. também Fürst (1999) p. 139. O estudo mais sólido sobre a linguagem de Jerônimo ainda é Gölzer (1884); mas v. também Brochet (1905); Courcelle (1943) p. 37-115; Antin (1947); Hagendahl (1958); Conring (2001).

²⁵⁴ Estudos da linguagem de Agostinho, Mohrmann (1932) e id. (1958); Wankenne (1984). Marrou (1955) p. 20 dá um bom juízo do estilo de Agostinho: “si ce grand lettré [Augustin] apparut à ses contemporains comme aussi un grand savant, il faut entendre que cet éloge s’adresse à une érudition de caractère livresque: raretés grammaticales, étymologies plus ou moins ingénieuses, anecdotes mythologiques ou historiques, — Faits et Dits mémorables, — propres à être enchâssés dans le discours pour leur pittoresque ou leur moralité, bizarreries de toute sorte [...]”. Mas devemos confrontar com ele a visão de Baxter (1930) p. XXXIX-XL: “critics and biographers have emphasized his [Augustine’s] early training in rhetoric and his adoption of public speaking as a career, yet their insistence upon the rhetorical nature of his prose is over-done. He does like, at times, to seize hold of a word or phrase in an opponent’s letter, and to play upon the word or the idea for the duration of his reply; he has a fondness for jingle and assonance, and many of his most quoted phrases owe their popularity as much to their balance, point, and rhyme, as to their meaning. But even granting all this, we fall short of accuracy in describing his language as ‘rhetorical’ and in crediting his early and pre-Christian studies with a permanent and unmistakable moulding of his style. In reality, if he be compared with his contemporaries, none has emerged so far from enslavement to rhetoric; no one of them shows less solicitude than he for the frills and flourishes of mere ornament. Of a sober and introspective nature, he is too much in earnest about the truth to be anything but direct, weighty, and unadorned”. Entendemos que a posição “direta, séria e sem adornos” do estilo de Agostinho já é retórica, assim como sua “natureza sóbria e introspectiva” é um construto, uma identidade. O juízo de Baxter está correto, se entendermos “retórico” como o termo é utilizado hoje, mas pisa em falso de acordo com sua concepção antiga, de construção do discurso. No mais, a visão de Baxter é a oposta daquela do próprio Jerônimo, a qual parece-nos mais correta: Agostinho é sim “retórico” na medida em que discursa como um *magister*. O Estridonense põe nu o didatismo, vício de escola, que domina o discurso de seu correspondente.

²⁵⁵ Fry (2010) p. XXV-XXVI diz: “Augustin raisonne comme un orateur judiciaire. Il a le culte de la preuve [...] et ne voit d’efficacité que dans un raisonnement raclé de ses affects”.

²⁵⁶ Diz Sartorelli (2005) p. 48, “é tão indissolúvel a relação entre o que se diz e o que se faz que Erasmo trata de faltas morais num tratado sobre a língua latina. O mau uso da palavra, ou seja, a tagarelice (*garrulitas*, *loquacitas*, *insatiabilis libido* ou *immodica dicendi copia*) é um problema moral, bem como a *destinata malitia*, a mentira”; v. também id. *ibid.* p. 71-72.

²⁵⁷ *ego simpliciter fateor dignationi tuae, licet stilus et tua ἐπιχειρήματα mihi viderentur*, “eu simplesmente confesso à tua dignidade que, ainda que o estilo e os ἐπιχειρήματα parecessem ser teus [...]” (cf. Hier. Ep. 102,1). Jerônimo critica a prolixidade de Agostinho noutra carta: *totius sermonis tui, quem disputatione longissima protraxisti, hic sensus est*, “de todo esse discurso teu, que tu esticaste numa discussão sem fim, eis o sentido” (cf. Hier. Ep. 112,12); novamente: *frequenter enim in longum sermo protractus caret intellegentia; et dum non sentitur, ab imperitis minus reprehenditur*, “um discurso arrastado longamente não raro carece de clareza, e quanto mais confuso menos é ele repreendido pelos ignorantes” (cf. Hier. Ep. 112,15); ainda: *huiusmodi enim in epistola tua tæxis fabulam*, “é dessa estirpe a novela que fazes na tua carta” (cf. Hier. Ep. 112,21).

²⁵⁸ *quaedam ad me in epistula tua legerem tuae indignationis indicia [...] cum te indignatum sensero, nihil aliud quam veniam deprecabor [...] verum tamen illum maluerim aliquo modo mitiorem, quam te isto modo armatiorem*, “alguns indícios de tua indignação na tua carta que mandaste a mim [...] quando eu perceber tua indignação, não suplicarei nada além do perdão [...] no entanto, eu preferiria aquele Jerônimo de algum modo mais manso a te ver, deste modo, todo armado” (cf. Aug. Ep. 73,9-10).

²⁵⁹ Fry (2010) p. XXXVIII, citando o sonho do *ciceronianus* (cf. Hier. Ep. 22,30): “il faut saisir dans cette antinomie non pas la condamnation de la culture classique, mais la critique d’une certaine forme d’affectation esthétique qui déplace le point focal de la parole du sens vers la forme, de la vérité vers le paraître [...] c’est donc bien un excès opacifiant de préoccupation stylistique qui est cause de trouble, et non pas l’usage de choses païennes”.

²⁶⁰ Ao afirmar que *quali eloquio explicata sint, non nimis curo*, “eu não me preocupo muito com o estilo pelo qual as questões foram elucidadas” (cf. Aug. Ep. 167,21), Agostinho coloca a ênfase na *res*, deixando os verba de lado. Estaria ele criticando a preocupação que Jerônimo tem com seu estilo? Acreditamos que sim.

- ²⁶¹ Cf. Hier. *Ep.* 105,2; 126,2 e Aug. *Ep.* 73,4 (também um dito de Catão, o Velho); 82,22;32; 166,14; 167,4; 180,3.
- ²⁶² Cf. Hier. *Ep.* 102,3 e 134,1 e Aug. *Ep.* 166,14; 167,7-8.
- ²⁶³ Cf. Hier. *Ep.* 105,2-3; 126,2 e Aug. *Ep.* 180,3.
- ²⁶⁴ Cf. Hier. *Ep.* 112,2; 143,2 e Aug. *Ep.* 40,3; 82,31.
- ²⁶⁵ Cf. Hier. *Ep.* 102,2.
- ²⁶⁶ Cf. Aug. *Ep.* 40,7; 82,33 e Hier. *Ep.* 102,1; 105,2; 112,18.
- ²⁶⁷ Cf. Aug. *Ep.* 166,3.
- ²⁶⁸ Cf. os *indifferentia* ou ἀδιάφορα em Hier. *Ep.* 112,16 e Aug. *Ep.* 82,14; a discussão da unidade das virtudes e vícios segundo o estoicismo, em Aug. *Ep.* 167.
- ²⁶⁹ ἀπόρροια: Hier. *Ep.* 126,1. εὐσέβεια e θεοσέβεια: Aug. *Ep.* 167,11. Também χιτρός em Hier. *Ep.* 112,22, quando se discutem as traduções das Escrituras.
- ²⁷⁰ *profuturum* com o mensageiro Profuturo em Aug. *Ep.* 28,1; uma tríplice variação de *concordia* em Aug. *Ep.* 73,8; *luditur/illuditur* em Aug. *Ep.* 82,2; *pius deductor/impious violator* em Aug. *Ep.* 82,16; *posterus/posterior* e *minor/major* em Aug. *Ep.* 82,22; *indigner/indignum/indignior* em Aug. *Ep.* 166,28. De Jerônimo, uma tríplice variação de *error* em Hier. *Ep.* 112,6. V. Mohrmann (1958) p. 43-66 para os jogos de linguagem no estilo de Agostinho.
- ²⁷¹ Cf. Hier. *Ep.* 102,2.
- ²⁷² Cf. Hier. *Ep.* 105,2.
- ²⁷³ Cf. Hier. *Ep.* 105,2 e Aug. *Ep.* 82,2.
- ²⁷⁴ Veja-se por exemplo Aug. *Ep.* 73,6.
- ²⁷⁵ *simulque (ut cum venia et honore tuo dixerim) ne solus mihi de poetis aliquid proposuisse videaris, memento Daretis et Entelli*, “e, para dizer com tua licença e sem atentar contra tua honra (e para que não pareças ser o único a me apontar exemplos dos poetas), lembra-te de Dares e Entelo” (cf. Hier. *Ep.* 102,2).
- ²⁷⁶ Cf. Hier. *Ep.* 102,2, conforme indica White (2002) p. 141. A passagem de Mateus é Mt 7:3.
- ²⁷⁷ Cf. Aug. *Ep.* 82,22, a partir de Cic. *Off.* 1,23.
- ²⁷⁸ Cf. Aug. *Ep.* 167,7-8 a partir de Cic. *Catil.* 3,16 e Sall. *Catil.* 5,3.
- ²⁷⁹ Cf. Aug. *Ep.* 180,3, a partir de Cic. *De orat.* 3,38 e Verg. *Geor.* 1,75.
- ²⁸⁰ Cf. Hier. *Ep.* 105,3 a partir de 2 Sam 16:32-40 e 1 Reg 2:7.
- ²⁸¹ Cf. Hier. *Ep.* 126,2 a partir de Gen 16:12.
- ²⁸² Apenas em Hier. *ep.* 112,2.
- ²⁸³ Veja-se por exemplo Hier. *Ep.* 112,20, no qual Jerônimo elenca diversos escritores eclesiásticos; Aug. *Ep.* 180,3;5, carta em que Agostinho menciona Hilário de Poitiers e Cipriano de Cartago. Há muitos outros exemplos e os autores aludem a obras um do outro em suas cartas, ponto que exploraremos no histórico da correspondência.
- ²⁸⁴ E.g. *opinatus fuero*, “eu não teria tido imaginado” (cf. Aug. *Ep.* 73,2); *fueraut ministrata*, “tinham sido ministradas” (cf. Aug. *Ep.* 82,9); *adiuta non fuerit*, “não tiver sido resgatada” (cf. Aug. *Ep.* 82,20); possivelmente um *lucrifacias* no lugar de *lucrifaciat* (cf. Aug. *Ep.* 82,29); *noverat quod*, “sabia que”, em vez de *noverat* com infinito (cf. Aug. *Ep.* 166,10). Jerônimo esquece até de expressar um verbo em Hier. *Ep.* 112,6.
- ²⁸⁵ Veja-se Aug. *Ep.* 19*, por exemplo, enviada no calor da polêmica pelagiana.
- ²⁸⁶ Fürst (2002) p. 80, “bei den Briefen beider Korrespondenten handelt es sich um stilistische und literarische Kunstwerke auf höchstem Niveau”.

²⁸⁷ A *veritas* é termo sempre presente na correspondência de Agostinho a Jerônimo, em especial quando discutem as traduções da Bíblia para o latim, algo que chamam de *veritati latinae interpretare*, “traduzir para a verdade latina”. Há dezenas de menções ao conceito de “verdade” e correlatos nas cartas de Agostinho a Jerônimo, das quais citamos Aug. Ep. 28,3-5; 40,3-5;7-9; 67,2; 71,6; 73,1-6;8-9, em muitas das quais o termo se repete assiduamente; seria laborioso e enfadonho enumerar todas as ocorrências. Na correspondência de Jerônimo, apenas Hier. Ep. 112 cita expressamente a “verdade” repetidas vezes: *tu veritatis tuae saltem unum adstipulatorem proferre debebis*, “tu deverás apresentar ao menos um intercessor para tua verdade” (cf. Hier. Ep. 112,6). V. Dorsch (1911); Schade (1911); Fürst (1994b); Prinznalli (1997); Pinto (2013) para a importância da *veritas* e da *auctoritas* na obra de Jerônimo. Para a importância desse conceito na obra de Agostinho, v. Jouassard (1956); Tábet Ballady (1988b).

²⁸⁸ Cf. Aug. Ep. 73,1 a Jerônimo, *si mihi certa ratione volueris et potueris demonstrare illud ex epistula apostoli [...] te verius intellexisse quam me*, “se quiseses — e puderes — expor, por meio de um argumento definitivo, que tu compreendeste de modo mais verdadeiro que eu o que está na carta do apóstolo [...]”; v. a interpretação que dá Brown (2013) p. 272 ao termo *certa ratio*.

²⁸⁹ Baxter (1930) p. XXXVIII-XXXIX, “the title bestowed by a writer upon his correspondent depends upon the circumstances of their respective relations, the purpose of the letter, and the degree of veneration and respect which the writer thought proper to assume. Epistolary language of the period is exaggeratedly deferential, and the employment of the infinite varieties of honorific terms of address is only symptomatic of the rhetorical and pompous style in vogue among pagans and Christians alike”. Para esse tema, Zilliacus (1949); Bastiansen (1964); Domerc (1980) vol. I, p. 122-136 e vol. II, p. 15-38; Fürst (2002) p. 84-86; Fry (2010) p. XXXVI-XXXVII.

²⁹⁰ Três desses apelativos encontram correlatos nas três virtudes do orador elencadas por Aristóteles (cf. A. R. 1378a). A *prudentia* é a φρόνησις, em cuja falta surge a incorreção; a *benevolentia* é a εὐνοία, que implica na condescendência e na falta de sinceridade do autor; já a *dilectio*, que traduz o grego ἀγάπη (também *caritas*), sendo a única das virtudes cristãs, é correlata da ἀρετή, a “excelência”.

²⁹¹ Cf. Hier. Ep. 102,2.

²⁹² Nesse sentido, os apelativos morais utilizados pelos cristãos têm funções semelhantes àquelas dos substantivos abstratos em caixa alta usados pelos autores do século XVIII na Inglaterra, como Samuel Johnson. Confronte-se, por exemplo, essa passagem que acabamos de citar no texto, um excerto de Hier. Ep. 102,2, com um trecho do Dr. Johnson no vigésimo-terceiro número do periódico *The Rambler*, direcionado aos críticos desta publicação: “[a man] invokes all the powers of criticism, and store his memory with Taste and Grace, Purity and Delicacy, Manners and Unities, sounds which, having been once uttered by those that understood them, have been since re-echoed without meaning, and kept up the disturbance of the world, by a constant repercussion from one coxcomb to another” (apud Greene (2008) p. 184). De fato, Fry (2010) capitaliza todas as ocorrências, qualificando-as de “metonímias caracterizantes”.

²⁹³ *Tua caritas*: Aug. Ep. 28,1; 67,2; 73,1,9; 82,1,3; 166,1. *Tua germanitas*: Aug. Ep. 28,1; 82,1; 19*,4. *Tua intelligentia*: Aug. Ep. 28,5. *Tua benignitas*: Aug. Ep. 40,9; 82,17. *Tua dilectio*: Aug. Ep. 67,1; 167,21; 19*,1. *Tua voluntas*: Aug. Ep. 67,1. *Tua benevolentia*: Aug. Ep. 67,2. *Tua sanctitas*: Aug. Ep. 73,5; 82,32; 19*,1,3. *Tua indignatio*: Aug. Ep. 73,9. *Tua prudentia*: Aug. Ep. 82,6; 166,26. *Tua sinceritas*: Aug. Ep. 82,14; 19*,4. *Tua eruditio*: Aug. Ep. 167,21. A ênfase na *caritas* e na *indignatio* em Aug. Ep. 73 e 82 é claramente em tom de censura; os apelativos *sanctitas* e *sinceritas* em Aug. Ep. 19* dão um tom algo oficioso a esta carta; a *prudentia* é sobretudo mobilizada quando se trata de um problema filosófico.

²⁹⁴ *Tua prudentia*: Hier. Ep. 102,2; 112,3;20; 141. *Tua eruditio*: Hier. Ep. 112,4. *Tua reverentia*: Hier. Ep. 143,1. E sobretudo *tua dignatio*: Hier. Ep. 102,1; 103,1; 105,2; 112,1; 134,1; 143,1; dela diz Zilliacus (1949) p. 47, “einer der allerhäufigsten geistlichen Höflichkeitstitel” do século IV. Jerônimo nunca chama Agostinho de *tua caritas*. Fürst (1999) p. 121-122 chama a atenção para o fato de Jerônimo usar esse apelativo a todo bispo, inclusive Aurélio (cf. Aug. Ep. 27*,1).

²⁹⁵ *tua corona* é usada unicamente em Hier. Ep. 142. V. Zilliacus (1949) p. 105-108; Bastiansen (1964) p. 41.

²⁹⁶ Trapp (2003) p. 40-42, “a letter with hostile contents risks appearing an abuse of the medium. It is therefore not surprising that the letter is often conceptualized, and spoken of by practising letter-writers, as an essentially friendly form”. Este aspecto parece ter se fixado ao longo da tradição, pois “[letters] are in a familiar style because they take the place of easy talk between friends”, em Kermode & Kermode (1995) p. XXI.

²⁹⁷ Stirewalt (1993) p. 1, “letters are as varied in function as are the possibilities of social intercourse”; Rosenmeyer (2001) p. 24-35, esp. p. 27-28, “no writing is an ‘unloaded tool’ whose purpose and function are merely to inform: it is always referential, a reflection of the culture and the purpose which produce it”; Trapp (2003) p. 41, “everyone knows that the moods, tones and purposes of letter-writing are as varied as the moods, tones and purposes of social interaction in general [...] more obviously than many other kinds of writing, letters exist in order to establish and conduct relationships, between senders and recipients”. Stowers (1986) p. 15-16 nos dá uma lista do que era possível fazer por meio de cartas no período cristão: pedir ajuda; louvar ou censurar um comportamento ou ação; iniciar, manter, terminar ou retomar uma relação com uma pessoa ou um grupo; ameaçar alguém; consolar alguém; dar notícias etc.

²⁹⁸ Stowers (1986) p. 29, “friends were to be equals; equality was to characterize the relationship”.

²⁹⁹ Cf. Stowers (1986) p. 56, “the concept of epistolary types provided the ancient writer with a taxonomy of letters according to typical actions performed in corresponding social contexts and occasions”; Reed (1997) p. 174, “ancient typologies [of epistolography] were practical, that is, they served the needs of professional letter writers”.

³⁰⁰ Fomos influenciados, nesta empresa, uma vez mais por Stowers (1986), que faz algo semelhante com os mais diversos autores antigos.

³⁰¹ Cf. Ps.-Dem. *proem*.

³⁰² Cf. Ps.-Lib. 3-4.

³⁰³ γένη μὲν οὖν ἔστιν, οἷς ἐντετυκήμεν, ἐν καὶ εἴχοσι. τάκα δ’ ἂν ἐνέγχοι πολλαπλάσια τούτων ὁ χρόνος [...], “são estes, então, os vinte e um gêneros que conhecemos. Talvez o tempo produza mais que esses [...]” (cf. Ps.-Dem. *proem*.)

³⁰⁴ Stowers (1986) p. 51-57 e Reed (1997) p. 171-176.

³⁰⁵ Seguiremos aqui o livro terceiro da Retórica de Aristóteles (cf. A. R. 1358b) e o livro terceiro da *Institutio oratoria* de Quintiliano (cf. Quint. *Inst. orat.* 3,14-15; 4,1-16).

³⁰⁶ Cf. Quint. *Inst. orat.* 3,4,15-16.

³⁰⁷ Stowers (1986) p. 27-28, “most types of letters used in the Greco-Roman world were associated with the epideitic division of rhetoric. Following Aristotle, the ancients regarded epideictic as the rhetoric of praise and blame. Aristotle said that the purpose of epideictic was to honor or dishonor something or someone”. Exploramos essa questão no tópico sobre os contextos da carta.

³⁰⁸ Stowers (1986) p. 77-80 e 85-87.

³⁰⁹ Stowers (1986) p. 77, “praising and blaming were fundamental activities through which the social construction of the ancient world was maintained. Praise legitimated and effected social structures and constructions of reality [...] In a society where there is deep agreement about ‘the way things ought to be’, those who give praise and blame work to locate each person and thing in their proper place by bestowing honor and causing shame”.

³¹⁰ Reed (1997) p. 174, “the similarities [entre os tipos de cartas e a nomenclatura da retórica] may simply be due to culturally-shared means of argumentation [...] groups within the society (e. g. rhetors and philosophers) may have developed and classified ways of ‘persuading others’ to serve their own needs. Thus, *functions* of judicial, deliberative, and epideictic ‘species’ of rhetoric would likely have been used in various literary contexts such as the letter” (itálico do autor).

³¹¹ Stowers (1986) p. 38-40, “the letter was one of the most characteristic means of expression for ancient philosophy [...] the letter was the literary genre through which the living example of the guide and the shared lives of the teacher and student could best be communicated”.

³¹² Stowers (1986) p. 36, “the kinds of letters that figure most prominently in early Christianity were types used especially by those who pursued the philosophical life”.

³¹³ As técnicas de exortação, sejam o louvor ou a censura, são centrais para as cartas de Paulo aos Coríntios, aos Romanos, aos Gálatas, aos Filipenses, a Tito, a Filemon, enfim, para todas elas, das quais devemos destacar I Tessalonicenses, que é inteiramente parenética. Stowers (1986) p. 23-25; 36-49: “the writings of the so-called apostolic fathers, i.e., the letters of Ignatius and Polycarp and the first letter of Clement, are also primarily letters of exhortation and advice” (citação na p. 43); 112-125: “protreptic writings were important to Christianity because of its strong missionary impulse” (citação na p. 113). Também Aune (1987) p. 183-225; Ehrman (2003) p. 18-20 (Clemente de Alexandria), 206-209 (Inácio de Antióquia) e 324-329 (Policarpo de Esmirna).

³¹⁴ Stowers (1986) p. 15-16; Trapp (2003) p. 17-18, “perhaps even more than for the members of the Greco-Roman pagan elite, and its administrators and rulers, the letter was a highly significant form for Christians, being a major tool for the propagation of doctrine, the maintenance of group solidarity in the face of worldly temptations and persecution, and the administration of the structures and processes of the young Church”.

³¹⁵ Stowers (1986) p. 34, “it was the study of rhetoric which developed these sensitivities, and it was the cultivation of these classical aesthetic interests which most distinguishes the letter writing of certain later Christian authors like Gregory of Nazianzus or Jerome from Paul or Ignatius”; Trapp (2003) p. 18, “just as the early letters mirror the characteristic social status of the first Christians — generally unsophisticated, and lacking any high rhetorical or literary culture — so the later ones (from the third and fourth centuries A. D. onwards) reflect the new religion’s progress up the social scale, and show a literary polish comparable with the best products of a Julian or a Libanius”.

³¹⁶ Cf. Ps.-Dem. 1. Stowers (1986) p. 58-60.

³¹⁷ Cf. Ps.-Dem. 7. Stowers (1986) p. 125-127, “the most gentle type of blame was admonition [...] its goal was to reclaim a person from moral error”. Aug. *Ep.* 28 e 40 são cartas de admonição; Aug. *Ep.* 71 e 82 também são, mas Aug. *Ep.* 71 é mais jocosa, ao passo que Aug. *Ep.* 82 tem um forte caráter didático ausente nas outras.

³¹⁸ Cf. Ps.-Dem. 18. Stowers (1986) p. 167, “apologetic letters typically begin with an account of the charges made against the writer [...] if someone has not made explicit charges, then a writer may anticipate charges and defend against those”. Aug. *Ep.* 73,1-5 faz-se, em parte, característica de uma carta de desculpa ou de conciliação, na tipologia de Pseudo-Libânio (cf. Ps.-Lib. 19).

³¹⁹ Cf. Ps.-Dem. 5. Stowers (1986) p. 142-144, “any kind of grief or misfortune might be the subject of the philosopher’s consolation”. Aug. *Ep.* 73,6-8 apresenta-se em partes como uma carta de consolação.

³²⁰ Cf. Ps.-Dem. 6. Stowers (1986) p. 133, “rebuke was generally considered to be harsher than admonition [...] rebuke was directed at fundamental flaws of character or a basic pattern of ‘immoral’ behavior”. Aug. *Ep.* 73,9-10 possui elementos de uma carta de censura.

³²¹ As cartas Hier. *Ep.* 102 e 105.

³²² Cf. Ps.-Dem. 17. Stowers (1986) p. 166-167, “accusing would seem to be blame with a forensic style”. Hier. *Ep.* 112 é a contra-*causa*, a carta de acusação que Jerônimo envia a Agostinho, em resposta às cartas anteriores do autor.

³²³ Aug. *Ep.* 19* e Hier. *Ep.* 126; 143 são relatos ou respostas simples, cartas de amizade nas quais o único assunto específico são notícias dos autores e da polêmica pelagiana.

³²⁴ Cf. Dem. 21 (agradecimento); 10 (louvor); 15 (alegoria). A saber, Hier. *Ep.* 134 é uma carta de agradecimento, por Agostinho lhe ter enviado Aug. *Ep.* 166-167; Hier. *Ep.* 141 é uma carta de louvor pela condenação de Pelágio; Hier. *Ep.* 142 é uma carta alegórica, aludindo à fuga de Pelágio para o Egito. Pseudo-Libânio diferencia o louvor do encômio (cf. Ps.-Lib. 30), de modo que categorizar Hier. *Ep.* 141 como um encômio, como faz Fürst (1999) p. 221, deve ser problematizado.

³²⁵ Stowers (1986) p. 154-156. Trata-se de Hier. *Ep.* 103, uma recomendação do mensageiro Presídio a Agostinho.

³²⁶ Trata-se de Aug. *Ep.* 67, na qual o autor se defende de terem lhe acusado de enviar um *liber* contra Jerônimo a Roma.

³²⁷ Stowers (1986) p. 171, “the accounting type does not answer charges or necessarily even anticipate hostility but gives explanations for some sort of behavior that is open to misunderstanding or might be subject to blame”. Trata-se de Hier. *Ep.* 115, na qual o autor se satisfaz do tom agressivo utilizado em Hier. *Ep.* 112.

³²⁸ Baxter (1930) p. XXXV, “there were official letters communicating the decision of local synods, and others demanded in the exercise of episcopal duties and discipline. The *litterae formatae* might be certificates of church communion to Christians who were compelled to travel and were in this way commended to bishops elsewhere (*litterae communicatoriae*); they might be letters granting authority to local clergy to remove to another diocese with credentials from their own bishop (*litterae dimissoriae*); they might be simple letters of introduction (*commendatoriae*)”.

³²⁹ Stowers (1986) p. 43-44, “as hortatory letters dominate the remains from first- and second-century letter writing, so judicial and deliberative rhetoric comes to the fore in bishops’ letters of the fourth and fifth centuries [...] It was no longer a matter of the lone itinerant apostle and his fellow workers struggling to build several small churches over a large area. Now there was a network of churches often led by articulate bishops which mutually supported and sometimes feuded with one another [...] the church itself had a distinct social pyramid and had developed its own peculiar life-contexts which regularly generated specific types of letters, e. g., doctrinal controversy, worship, church government, monastic life”.

³³⁰ Stowers (1986) p. 46, “it was by means of letter that local disputes became empire-wide theological controversies”. Ambrósio, Jerônimo e Agostinho utilizaram suas cartas como meios de propagandear suas ideias, enfrentar seus inimigos e posicionar-se politicamente na hierarquia eclesiástica e no mundo cívico romano. Citamos ou referimos as cartas Ambros. *Ep.* 10-14; 17-18 aos imperadores, escritas entre os anos de 381 e 384; Aug. *Ep.* 175-179, enviadas, em conjunto com Alípio, Possídio e outros bispos africanos, ao Papa Inocêncio, ao sacerdote Hilário, e ao bispo João de Jerusalém, a fim de reverter a decisão que inocentou Pelágio no ano de 415, durante o Sínodo de Dióspolis (as respostas de Inocêncio estão em Aug. *Ep.* 181-184); e Hier. *Ep.* 80-91; 95, escritas entre 398 e 401, as quais recordam a polêmica origenista contra Rufino e João de Jerusalém. A escrita de cartas não deixa de se confundir, como nos tempos de Cícero, com a atuação política de seus praticantes. Tão mais profunda a atuação política tanto de Ambrósio quanto de Agostinho: ambos eram homens ativos nos afazeres da Igreja, e foram responsáveis por coligir atas e relatórios de sínodos e concílios. O bispo de Milão reuniu as decisões do Concílio de Aquileia, que condenou Paládio e Secundiano em 381 d. C. [PL 16,916a-940a]; já o bispo de Hipona foi responsável por organizar um concílio contra os donatistas em 411 d. C. [PL 43,613-650], e teve papel decisivo no XVI Concílio de Cartago em 418, no qual Pelágio foi condenado. Jerônimo, embora não dispusesse de título eclesiástico porque era monge, foi o mais vitriólico polemista de sua época, de temperamento temido por todos, característica que lhe rendeu muitas inimizades. V. Kelly (1975) p. 108-109; Brown (2013) p. 222-239 e 354-377.

³³¹ Stowers (1986) p. 142-144 faz um comentário pertinente à importância da carta de consolação no contexto cristão: “the letter of consolation was one of the most important types for Christian letter writers in the fourth and fifth centuries”. Essa importância se dá, acreditamos, porque a morte é sempre uma questão central para a reflexão dos filósofos cristãos e para a administração dos bispos; v. aqui Brown (2009) p. 255-258.

³³² Agostinho não cansa de elogiar Jerônimo (cf. Aug. *Ep.* 28,1;5; 40,9; 67,3; 71,2-6; 167,21; 180,2-3; 19*,2; 202A,2), mas por vezes o censura (cf. Aug. *Ep.* 40,7; 67,1; 73; 82). Já Jerônimo, por sua vez, não raro repreende ou ameaça o Tagastense (cf. Hier. *Ep.* 102,2-3; 105; 112), mas permite-se elogiar-lhe o intelecto e a postura firme na batalha contra as heresias (cf. Hier. *Ep.* 126,2; 134,1; 141-143).

³³³ Agostinho, no entanto, não é o primeiro a fazê-lo: ele segue o exemplo de Cipriano de Cartago. Stowers (1986) p. 45 diz: “his [Cyprian’s] judicial rhetoric shows itself in his controversial apologetic and polemical letters such as the violent correspondence between him and Stephen, bishop of Rome, concerning whether heretics could administer baptism”.

³³⁴ Cf. Hier. *Ep.* 105,2. Quem nota a semelhança é Fry (2010) p. 126, n. 25.

³³⁵ Ebbeler (2009) p. 270-283, “Augustine’s argument that frank censure is appropriate to a letter of friendship is another remarkable epistolary innovation [...] when Augustine incorporates censorious rhetoric into letters that purport to be friendly, he is conflating two apparently incompatible letter types” (citação na p. 273-274).

³³⁶ Cf. 2 Cor 10:11.

³³⁷ Ebbeler (2009) p. 282-283, “Augustine’s claim that letter exchange was an appropriate forum for the censure of friends precisely because it invited the gaze of the Christian community and encouraged the sinner’s repentance was similarly revolutionary”.

³³⁸ Stowers (1986) p. 47, “friendly letters became typical of educated monks or bishops. A few, such as Basil and Paulinus of Nola, developed a critical view of the tradition and contrasted Christian brotherly love to friendship. Typically, however, the friendly letter not only appears but is also used to maintain relationships of *amicitia* or an ascetic Greek friendship”.

³³⁹ Trapp (2003) p. 41, “more obviously than many other kinds of writing, letters exist in order to establish and conduct relationships, between senders and recipients. In this role they are constantly liable to become involved in games of etiquette and power, especially (but not only) when passing between correspondents of relatively high social status. Calculatingly or unconsciously, writers attempt to control style and presentation in the light of their sense of their own and their correspondents’ status, and the particular relationship they are attempting to cultivate”.

³⁴⁰ πλεῖστον δὲ ἐκέτω τὸ ἠθικὸν ἢ ἐπιστολὴ, ὥσπερ καὶ ὁ διάλογος· σκεδὸν γὰρ εἰκόνα ἑκάστος τῆς ἑαυτοῦ ψυχῆς γράφει τὴν ἐπιστολήν. καὶ ἔστι μὲν καὶ ἐξ ἄλλου λόγου παντὸς ἰδεῖν τὸ ἦθος τοῦ γράφοντος, ἐξ οὐδενὸς δὲ οὕτως, ὡς ἐπιστολῆς, “convém que a carta, assim como o diálogo, seja profusa em caracterização [τὸ ἠθικὸν], pois todo aquele que escreve uma carta, pode-se dizer, escreve nela uma imagem [εἰκόνα] da própria alma [τῆς ἑαυτοῦ ψυχῆς]. Certo, é possível discernir em qualquer outra forma de comunicação a personalidade do escritor [τὸ ἦθος τοῦ γράφοντος], mas em nenhum outro como em uma carta” (cf. Dem. 227). Stowers (1986) p. 36-40; Rosenmeyer (2001) p. 10: “all letter writers consciously participate in the invention of their personas; there is no such thing as an uncensored, ‘natural’ letter, because letters depend for their very existence on specific, culturally constructed conventions of form, style, and content”.

³⁴¹ Traduzimos *dignitas* como “dignidade” por aproximação etimológica, mas a semântica do termo na sociedade romana é mais abrangente, significando algo como “reputação”. LS dá *dignitas* como sinônimo de *honos*, *honestas*, *laus*, *existimatio*, *gloria*, *fama* e *nomen*; no *De inventione*, Cícero define a *dignitas* como *alicuius honesta et cultu et honore et verecundia digna auctoritas*, “a autoridade distinta, digna de respeito, honra e apreensão” (cf. Cic. *Inv.* 166); Blaise p. 272 a descreve como “la bonté, la condescendance de Dieu, les marques qu’il donne de sa bonté, de son estime pour nous, de sa grâce, de sa libéralité, de ses faveurs”, indicando a naturalização da boa reputação no mundo antigo: *dignus* era o bem-nascido, o proveniente *genere nobili*. Quintiliano parece isolar a *dignitas* às relações pessoais quando diz que *in senatu conservanda auctoritas, apud populum dignitas*, “deve-se conservar a autoridade no senado [i.e., na vida política], e a reputação entre o povo [i.e., na vida social]” (cf. Quint. *Inst. orat.* 11,3,153). A *dignitas* era uma virtude essencial também ao ministrante cristão, ao menos desde Cipriano de Cartago (cf. Cip. *Ep.* 38,1 e 40,1). Por fim, Stowers (1986) p. 27 afirma: “it was through honor that a person’s rightful place in society was defined. Honor provided a person with a status in society. It was like a social rating that entitled the person to act and be treated in certain ways”.

³⁴² Cf. Sartorelli (2005) p. 28-33.

³⁴³ Até o fim deste tópico, seguiremos Stowers (1986) p. 27-47 e 77-90 *passim*. Acreditamos contudo que o sistema proposto pelo historiador não é tão algebráico, como se as instituições antigas fossem balanceadas por operações quase-matemáticas de “dar” e “tirar” a honra, e como se fosse possível quantificar os elementos que produzem a *dignitas* (Stowers menciona a glória bélica e o sucesso financeiro, aos quais poderíamos adicionar a eminência política, caso de Cícero, e a conduta religiosa ortodoxa, caso de Agostinho e Jerônimo).

³⁴⁴ E.g. Cic. *Fam.* 6,2; 7,7;15;18; 9,14-15; 10,25-26.

³⁴⁵ Koskenniemi (1956) p. 35-37; 115-127; Thraede (1970) p. 125-146; Stowers (1986) p. 29, “the ideals of Greek male friendship greatly influenced ancient epistolography. Throughout antiquity, theorists asserted that the genre of the letter was epitomized by the friendly letter [...] a group of motifs and clichés derived from classical Greek friendship became part of the standard content of the letter [...] Theorists tended to suggest that the true and genuine function of the letter genre was as a vehicle for expressing and maintaining the sharing and affections of friendship”.

³⁴⁶ Segundo White (2002) p. 31-35.

³⁴⁷ A definição mais tradicional de amizade no mundo latino é dada por Cícero no *Laelius*, cf. Cic. *Lael.*, esp. 91-100. Antes, o Arpinate define a *amicitia* como *nihil aliud nisi omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate consensio; qua quidem haud scio an excepta sapientia nihil melius homini sit a dis immortalibus datum*, “não é outra coisa senão a união, com boa-vontade e amor, no que diz respeito a tudo que é humano e divino; com relação à qual, de fato, não sei bem se o homem recebeu dádiva melhor dos deuses imortais, com exceção da sabedoria” (cf. Cic. *Lael.* 20); Agostinho retoma esta definição em uma carta escrita a Jerônimo, na qual descreve sua amizade com Alípio: *non enim animo me atque illum, sed corpore duos, qui noverit, dixerit, concordia dumtaxat et familiaritate fidissima* “quem nos conhece diria que somos duas pessoas unidas não pela alma, mas pelo corpo, no que diz respeito à nossa afinidade e amizade mais fiel” (cf. Aug. *Ep.* 28,1); novamente em uma carta protocolar a Marciano, escrita entre 411 e 430 (cf. Aug. *Ep.* 258). V. White (2002) p.187-192; Fürst (1996) p. 138-183 para o ideal ciceroniano de amizade e sua imensa influência no pensamento de Agostinho.

³⁴⁸ Diferente da sociedade burguesa moderna, na qual a esfera política é segregada da esfera da família e da amizade, Stowers (1986) p. 28 indica que “in classical thought, friendship was the basis of politics, and the family was the basis of economic activity [...]”. Também Rebenich (2012) p. 365: “*amicitia* designated both the horizontal interconnection between aristocrats of equal rank and the vertical relations of patrons to their dependent clients”.

³⁴⁹ Segundo Caio Júlio Vítor, *commendaticias fideliter dato aut ne dato. id fiet, si amicissime dabis ad amicissimum, et si probabile petes et si impetrabile*, “devem-se dar cartas de recomendação de maneira honesta, se não, não devem ser dadas. Isso acontecerá se deres [uma carta] da maneira mais amigável a um grande amigo, e se pedires algo plausível, e também factível”; também Ps.-Dem. 2 e Ps.-Lib. 8;55, tratadista este que também a chama de *παράθετιχή*, “carta de introdução”. V. Stowers (1986) p. 153-165 para uma discussão e exemplos de “cartas de mediação”.

³⁵⁰ Stowers (1986) p. 30, “a breach of these norms [da *amicitia*] involved a loss of dignity (*dignitas*) and honor (*gloria*)”; os parênteses são do autor. Esta situação ocorre na correspondência entre Agostinho e Jerônimo. O bispo de Hipona parece considerar a conduta do Estridonense indigna na apologia deste contra Rufino, à qual atribui os “ferros da indignação”, *aculei indignationis*, do Estridonense; Jerônimo, em possível resposta à censura de Agostinho, reivindica para si a *integritas*, “integridade”, em seu trabalho como tradutor e exegeta, inferindo que sua posição foi justa (cf. Aug. *Ep.* 73,6 e Hier. *Ep.* 112,20).

³⁵¹ Stowers (1986) p. 25-27.

³⁵² Stowers (1986) p. 42, “many Christian groups had, on the one hand, the character-building goals that made Epicureanism a letter-writing movement and, on the other hand, the supralocal organizational impulse that made letter writing essential for the Roman imperial administration”; Fürst (2002) p. 26, “im Christentum fungierte der Brief darüber hinaus von Anfang an als Ausdruck und Mittel kirchlicher Gemeinschaft”.

³⁵³ Brown (1989) p. 65-68, “the Christians had already taken the step of calling themselves a ‘non-nation’ [...] to be a Christian in 250 brought more protection from one’s fellows than to be a *civis romanus*”.

³⁵⁴ Stowers (1986) p. 36-40.

³⁵⁵ Stowers (1986) p. 42-43, “the classical ideal of friendship is not and could not have been expressed in Paul’s letters. Circles of friends were associations of individual social equals bound by similarity of social background and political or philosophical goals. Even in Epicurean groups, the community existed for the private spiritual goals of each individual. In the Pauline letters, there is a strongly communal goal”.

³⁵⁶ Aune (1987) p. 174-182.

³⁵⁷ In Stowers (1986) p. 122-125 apud Lake (1917;1997) p. 350-379.

³⁵⁸ Stowers (1986) p. 15, “something about the nature of early Christianity made it a movement of letter writers”.

³⁵⁹ O substantivo εὐαγγέλιον vem do verbo εὐαγγέλιζω, contração do prefixo εὐ mais o incoativo de ἀγγέλω (verbo usado para a missiva epistolar, o *nuntiare* no latim), que significa literalmente “anunciar bondosamente” ou “dar as boas novas”. Jerônimo preferiu transliterar o termo em sua tradução, e empregou o verbo *evangelizare* e o substantivo *evangelium* na Vulgata. V. Aune (1987) p. 46-76.

³⁶⁰ Stowers (1986) p. 41, “Paul, the Hellenistic Jew, provided the most important models for Christian letters until Gregory of Nazianzus and Basil became the most imitated letter writers in the Byzantine church”; o mesmo pode ser dito de Agostinho e Jerônimo em relação à Igreja romana.

³⁶¹ Chadwick (1967) p. 213-236; Stowers (1986) p. 42-47, “in the first three centuries C.E., this drive toward social self-definition produced remarkably diverse forms of Christianity. Perhaps it is best to speak of Christianities in this period. The next three centuries are just as remarkable for their movement toward political and theological consolidation and uniformity” (citação na p. 42); Brown (1989) p. 96-112; Cameron (1993a) p. 68-84 e id. (1993b) p. 61-75.

³⁶² White (2002) p. 60, “it would seem that *philia/amicitia*, for a number of reasons, regained in the fourth and fifth centuries a large measure of importance that these ethical and social concepts had enjoyed in earlier antiquity [no que concerne ao cristianismo] before the coming of Christianity began to effect changes in Classical society. The similarities between the Classical theories of friendship and some of the ideas developed by Christian writers is very striking. They can be partially explained by the continuity of the cultural heritage made possible by the forms of education and government which these men experienced”.

³⁶³ Stowers (1986) p. 77, “some philosophical groups and Christians might challenge the accepted structure of honorable and dishonorable behavior, but they did not challenge the system of honor itself or the process of praise and blame through which the system was sustained”. Na correspondência mútua entre Agostinho e Jerônimo, *dignitas*, *meritus* e verbos aparentados — *dignari* e *indignari*, “ter a dignidade” e “ter a indignidade”; *mereari*, “ser merecido” — aparecem em inúmeras ocasiões, e.g. Aug. *Ep.* 28,1;5; 40,9; 67,1;3; 71,1;6; 73,1;5-6;9-10; 82,1;15;17;26;32;34; 19*,1-3 e Hier. *Ep.* 102,1; 103,1; 105,1;5; 112,1;4;17; 134,1-2; 143,1.

³⁶⁴ Cf. Hier. *Ep.* 102,1; 103,1; 105,2; 112,1; 134,1; 141,1; 143,1.

³⁶⁵ Auksi (1995) p. 9-32.

³⁶⁶ AugA p. 298 “letters were of vital importance to Augustine because friendship was essential to him”. Para a noção de *caritas* na obra de Agostinho, v. Arendt (1929;1999); McNamara (1958); Geerlings (1981); White (2002); Ebbeler (2012); Rebenich (2012).

³⁶⁷ Cf. Aug. *In Ioh.* 10,7; também *Conf.* 14,3. Paulino de Nola caracteriza-a como *spiritalis germanitas*, “irmandade espiritual”, algumas cartas (cf. Paul. *Nol. Ep.* 11,1-2; 13,2; 51,2).

³⁶⁸ *caritas igitur de corde puro et conscientia bona et fide non ficta, magna et vera virtus est, quia ipsa est et finis praecepti*, “ora, o amor de coração puro, de boa intenção e na fé de maneira não fingida é uma grande e verdadeira virtude, já que ele é a própria virtude e o fim do preceito divino” (cf. Aug. Ep. 167,11). Em Tim 1:5: τὸ δὲ τέλος τῆς παραγγελίας ἐστὶν ἀγάπη ἐκ καθαρᾶς καρδίας, vertido por Jerônimo como *finis autem praecepti est caritas de corde puro*, e traduzido na ACF como “ora, o fim do mandamento é o amor de um coração puro”. Na correspondência entre Agostinho e Jerônimo, o conceito de *caritas* aparece em Aug. Ep. 28,1; 40,7;9; 67,2; 73,3;9-10; 74,1 e principalmente em Aug. Ep. 82,1-3;17;22;27;31-32; 167 *passim* - ora como o termo próprio, ora como *ius caritatis*, “juízo da caridade”, *libertas caritatis*, “liberdade da caridade”, *caritas fraterna*, “caridade fraterna”. A *caritas* indica a relação que Agostinho quer ter com Jerônimo: no final de uma carta, o bispo de Hipona exclama: *illa enim caritas quam tecum habere vellem* [...], “afinal, essa caridade que gostaria de manter contigo [...]” (cf. Aug. Ep. 82,36). Jerônimo não utiliza o termo uma única vez em suas cartas a Agostinho. Já *fraternitas*, “fraternidade”, e *germanitas*, “irmandade”, aparecem em Aug. Ep. 28,1;5; 40,9; 67,2; 74; 82,1;22;30;36 e 19*,4 e Hier. Ep. 105,5; 115; 134,2, novamente mais abundantes em Agostinho.

³⁶⁹ Cf. Aug. Ep. 28,1; Conf. 4,7.

³⁷⁰ *in quorum ego caritatem, fateor, facile me totum proicio, praesertim fatigatum scandalis saeculi; et in ea sine ulla sollicitudine requiesco: Deum quippe illic esse sentio, in quem me securus proicio, et in quo securus requiesco*, “eu, é na caridade dos meus amigos], confesso, que me jogo de corpo e alma, em especial quando me canso das tribulações do mundo, e é nela que descanso sem qualquer preocupação; pois, eu sinto, Deus está lá, em quem me jogo seguro e em quem seguro descanso” (cf. Aug. Ep. 73,10).

³⁷¹ Cf. Aug. Conf. 4,8,1-14. V. Carriker (1999) p. 128-131; Fürst (1999) p. 157-166.

³⁷² *veritas* [...] *quae debetur amicitiae*, “a verdade devida à amizade” (cf. Aug. Ep. 82,33). Em Eph 4:25: “por isso deixai a mentira, e falai a verdade cada um com o seu próximo; porque somos membros uns dos outros”.

³⁷³ Aug. Ep. 28: *sincerissimus cor tuus*, “teu coração muitíssimo sincero” (cf. Aug. Ep. 28,5). Aug. Ep. 82: *sinceritas amicitiae*, “sinceridade da amizade” (cf. Aug. Ep. 28,5); também *sincerissime* (cf. Aug. Ep. 82,32).

³⁷⁴ Aug. Ep. 73: *libertas iustitiae*, “liberdade da justiça” (cf. Aug. Ep. 73,4). Aug. Ep. 82: *securior libertas*, “liberdade algo mais despreocupada” (cf. Aug. Ep. 82,2); *libertas caritatis*, “liberdade da caridade” (cf. Aug. Ep. 82,22); *libertas amicitiae*, “liberdade da amizade” (cf. Aug. Ep. 82,36). O ideal agostiniano de *libertas amicitiae* é mais próximo da noção grega de παρρησία, “franqueza”, que de ἐλευθερία, a liberdade de ação. Trata-se de uma liberdade de poder dizer o que quiser, como mostrou Barterlink (1970).

³⁷⁵ Aug. Ep. 28: *sincera et fraterna severitas*, “sincera e fraterna austeridade” (cf. Aug. Ep. 28,5). Aug. Ep. 40: *ingenue et vere christiana cum caritate severitas*, “aquela austeridade pura e verdadeiramente cristã, unida à caridade” (cf. Aug. Ep. 40,7). Em 2 The 3:15: “todavia não o tenhais como inimigo, mas admoestai-o como irmão”.

³⁷⁶ *mecum enim familiarissimus amicus meus, non solum de probabilitate humanae vitae, verum etiam de ipsa religione concordat, quod est veri amici manifestissimum indicium*, “ora, meu amigo mais querido concorda comigo não só sobre as convenções da vida humana, mas também sobre a própria religião; esta é a prova mais evidente de um verdadeiro amigo” (cf. Aug. C. Acad. 3,13).

³⁷⁷ Há menções à *amicitia* desde o início da correspondência entre Agostinho e Jerônimo, a saber, já em Aug. Ep. 28,1 e Hier. Ep. 103,1, mas o caso mais específico está em cartas de Agostinho onde ele aborda a rixa entre Jerônimo e Rufino, que a seus olhos consiste em uma *inimicitia*, uma quebra da *amicitia* que incorre na *indignatio* do Estridonense (cf. Aug. Ep. 73 *passim* e 82,32-33;36).

³⁷⁸ Hagendahl (1958) p. 358: “charity being the Christian virtue *par excellence* [...] in antiquity, friendship was cultivated, not only among the Pythagoreans, as a cornerstone of human society and a blessing of life; from the rise of Christianity it had to yield to charity. In Ambrose, however, friendship reassumes its old place”; White (2002) p. 111-128.

³⁷⁹ Cf. Aug. Conf. 4,13; Ep. 1,3; 143,2-4; 148,4; 193,10; 224,2; Trin. 3,2; Persev. 55. V. McNamara (1958) p. 193-198, 207-210; White (2002) p. 129-145, 185-217.

³⁸⁰ Ebbeler (2009) p. 274-276.

³⁸¹ White (2002) p. 45-60; Ebbeler (2012) p. 42-50.

³⁸² Cf. *itaque tanto magis amo amicos meos, quanto magis bene utuntur anima rationali, vel certe quantum desiderant ea bene uti*, “dessa forma, eu amo tanto mais meus amigos, quanto melhor eles usam sua alma racional, ou certamente quanto melhor desejam usá-la” (cf. Aug. *Soliloq.* 1,2). Na correspondência, e.g. Aug. *Ep.* 28,5; 40,8; 67,2; outros exemplos em Aug. *Ep.* 1,3; 37,3; 143,2-4; 148,4; 193,10; *Trin.* 3,2, aqui: *in omnibus litteris meis non solum pium lectorem sed etiam liberum correctorem desiderem*, “eu gostaria, em todas as minhas palavras, não só de um leitor dedicado, mas também de um corretor franco”.

³⁸³ Cf. P. G. 457c-e.

³⁸⁴ *quam ob rem dissentientium inter se reprehensiones non sunt vituperandae, maledicta, contumeliae, tum iracundiae, contentiones concertationesque in disputando pertinaces indignae philosophia mihi videri solent [...] neque enim disputari sine reprehensione nec cum iracundia aut pertinacia recte disputari potest* (cf. Cic. *Fin.* 1,27-28).

³⁸⁵ Thraede (1970) p. 34-39; Fürst (1999) p. 114, “zwischen *amicitia* und *caritas* (φιλία und ἀγάπη) besteht im Rahmen der Topik des Freundschaftsbriefes nur ein terminologischer, kein sachlicher Unterschied”.

³⁸⁶ Os termos são abundantes nas cartas dos autores. *Dilectio* e *diligere*: Aug. *Ep.* 28,1; 82,30; 86 e Hier. *Ep.* 102,2;3; 141. *Amicitia*, *amor* e *amare*: Aug. *Ep.* 28,5 e Hier. *Ep.* 105,4; 115; 134,1.

³⁸⁷ Cf. Aug. *Conf.* 4,8,13, passagem em que o autor contrasta o amor em Deus e entre cristãos com a amizade “terrena”, a qual ele caracteriza como *ingens fabula et longum mendacium*, “uma imensa fábula e grande mentira”.

³⁸⁸ Cf. Aug. *Ep.* 82,32.

³⁸⁹ Cf. Aug. *Ep.* 73,9; noutra carta, Agostinho fala da *necessitas refellendi*, “necessidade de refutação” (cf. Aug. *Ep.* 82,2). Fürst (1999) p. 158-159, “Kritik unter Freunden ist nach Augustinus nicht nur grundsätzlich möglich, sondern als Freundschaftserweis und Freundespflicht sogar erwünscht und gefordert”.

³⁹⁰ *magis amat obiurgator sanans, quam adulator unguens caput*, “mais ama aquele que castiga curando, que aquele que adula perfumando a cabeça” (cf. Aug. *Ep.* 28,5); *caedebatur ille, non curabatur; et ideo vincebatur, non sanabatur*, “ele, Dares, era golpeado, não curado, e assim era vencido, não remediado” (cf. Aug. *Ep.* 73,4).

³⁹¹ Ebbeler (2009) p. 278 indica que “Augustine realized that he had broken the rules by importing censure into a letter that so explicitly invoked the codes of friendship letters”; id. (2012) p. 129.

³⁹² Segundo Ebbeler (2012) p. 44-46, a carta de Paulo aos Gálatas, uma carta de repreensão (e não de admoção), é pioneira na introdução da “repreensão amigável”, mas mesmo nela há o precedente da relação delicada entre os correspondentes, como mostra Stowers (1986) p. 134. A situação de Agostinho e Jerônimo é outra, pois ambos não se conheciam previamente.

³⁹³ *amicissima reprehensio*, termo empregado em Aug. *Ep.* 73,3. *Reprehensio* e *reprehendere* aparecem amiúde nas cartas de ambos os autores, cf. Aug. *Ep.* 28,5; 40,6;9; 73,3; 82,1;5;23;31 e Hier. *Ep.* 102,1-3; 105,2;4-5; 112,1-2;4-6;8-9;11;15-18; 115; 134,1.

³⁹⁴ Cf. Aug. *Ep.* 259, conforme trabalhada por Ebbeler (2009) p. 181-182.

³⁹⁵ White (2002) p. 218: “with Augustine we reach the culmination of fourth-century Christian theories of friendship, for it is he who arguably provides the most profound views, touching on many areas of Christian life and doctrine and accordingly a crucial role to friendship in each Christian’s progress towards salvation”.

³⁹⁶ Em Aug. *Ep.* 82,31: [...] *quod cum in opusculis tuis aliqua me moverent, motum meum intimavi tibi: hoc erga me ab omnibus servari volens, quod erga te ipse servavi, ut quicquid improbandum putant in scriptis meis, nec claudant subdolo pectore, nec ita reprehendant apud alios, ut taceant apud me; hinc potius existimans laedi amicitiam et necessitudinis iura violari. nescio enim, utrum christianae amicitiae putandae sint, in quibus magis valet vulgare proverbium: ‘obsequium amicos, veritas odium parit’* (cf. Ter. *Andr.* 68), *quam ecclesiasticum: ‘fideliora sunt vulnera amici, quam voluntaria oscula inimici’* (cf. Pr 27:6).

³⁹⁷ O ideal mutuamente corretivo da *caritas* também está em Aug. *Ep.* 27,6; 28,5; 67,2; 73,3-4;9; 82,31-33; 151,11; 166,1; 167,21, segundo indica Fürst (2002) p. 77: “im Anschluss an die antike Tradition der Hochschätzung des Freimuts unter Freunden und der Warnung vor Schmeichelei wertete er als ‘größere Liebe’ (*caritas maior*) gerade eine solche Freundschaft, in der auch eine kritische Auseinandersetzung möglich ist”. Cf. Aug. *Ep.* 167,14 para a possibilidade de haver “mais” ou “menos” amor em determinado homem.

³⁹⁸ Fürst (1999) p. 149, “unter Freunde gebe es nur ‘Liebe’, kein Kritik”; id. (2002) p. 76-78. V. também Ebbeler (2007) p. 280: “whereas Jerome saw criticism and friendship as incompatible, even if acceptable in the general practice of late antique friendship, Augustine implicitly argued that, if the Christian community is a ‘society of friends’, then there should be no distinction between the practice of friendship and the practice of letter exchange”; id. (2012) p. 141-145.

³⁹⁹ Cf. Hier. *Ep.* 105,2; segundo Ebbeler (2012) p. 48. O provérbio é semelhante a uma passagem de Lucrécio, cf. Luc. 4,11-13.

⁴⁰⁰ Cf. Aug. *Ep.* 67,2; 73,9.

⁴⁰¹ A definição clássica do ἥθος é dada por Aristóteles: parte de uma das três provas artísticas [πίστις] ou modos de persuasão, ao lado do λόγος, da palavra, e da πάθη, a emoção, o ἥθος um mecanismo de convencimento que reside no “comportamento moral” do escritor, a fim de conseguir uma adesão não só racional, mas também afetiva a determinada causa (cf. A. R. 1355b-1356b;1392a). Sobre a construção do ἥθος, v. também Amossy (2005) p. 1-17.

⁴⁰² Cf. Cic. *Tusc.* 5,47. Também em Sêneca: *talis hominibus fuit oratio qualis vita*, “o discurso desses homens foi tal qual a sua vida” (cf. Sen. *Ep.* 114,1); e em Quintiliano: *quando igitur orator est vir bonus, is autem citra virtutem intellegi non potest, virtus, etiam si quosdam impetus ex natura sumit, tamen perficienda doctrina est: mores ante omnia oratori studiis erunt excolendi atque omnis honesti iustique disciplina pertractanda, sine qua nemo nec vir bonus esse nec dicendi peritus potest*, “portanto, quando o orador é um homem bom, ele não pode ser compreendido aquém da virtude; esta, ainda que tenha quaisquer impetus por natureza, deve ser aperfeiçoada pelo aprendizado: a conduta do orador deverá ser, antes de tudo, cultivada pelo estudo e a disciplina de todo orador honesto e justo deve ser aparada, sem a qual ninguém pode ser um homem bom ou experiente no discurso” (cf. Quint. *Inst. orat.* 10,2,1). Quando um homem parece mal ao discursar, seu discurso será recebido como algo ruim: *qui, cum dicit, malus videtur, utique male dicit*, “quem parece mal quando fala, certamente fala mal” (cf. Quint. *Inst. orat.* 6,2,18). Antes, Aristóteles, embora defendesse que o ἥθος devesse se encerrar no discurso, sem que haja vínculos entre o que se diz e a posição do orador, acaba admitindo que damos mais fê ao que uma pessoa justa do que uma injusta diz (cf. A. R. 1356a; EN 1095a). V. Sartorelli (2005) p. 21-35 para uma discussão desse problema.

⁴⁰³ *denique ἥθος omne bonum et comem virum poscit. quas virtutes cum etiam in litigatore debeat orator, si fieri potest, adprobare, utique ipse aut habeat aut habere credatur. sic proderit plurimum causis, quibus ex sua bonitate faciet fidem*, “finalmente, o ἥθος busca todo o bem e seus aliados nas qualidades. O orador, quando lhe for necessário aprovar, se possível, tais virtudes em seu adversário, é preciso certamente que ele próprio as tenha, ou pareça tê-las. Assim ele mostrará grande excelência nas causas, com as quais ele criará confiança através da sua própria bondade” (cf. Quint. *Inst. orat.* 6,2,18; também em 4,2,125).

⁴⁰⁴ *sermo enim viri mentis est speculum*, “ora, o discurso é o espelho do espírito do homem” (cf. Paul. Nol. *Ep.* 13,2). Seguiremos aqui Auksi (1995) p. 9-32 e Sartorelli (2005) p. 42-75.

⁴⁰⁵ Cf. Mt 12:34 e Lc 6:45.

⁴⁰⁶ *nec potest fieri ut veritatis cultor, mendacio colla submittam*, “é tampouco possível que eu, um protetor da verdade, arrisque meu pescoço por causa de uma mentira” (cf. Hier. *Ep.* 112,18).

⁴⁰⁷ Sartorelli (2005) p. 8 e 35-41, a partir de Berger (1998) p. 238-252, esp. p. 244-245. A autora afirma na p. 37 que “a essa legitimação do texto e pelo texto, mas apoiada na credibilidade da prática da *imitatio Christi*, dá-se o nome de *Apostolikon*”.

⁴⁰⁸ *quos si vellem discutere, non dicam a me, qui nihil sum, sed a veterum Graecorum docerem interpretationibus discrepare*, “se eu quisesse contestar teus livros, mostraria e demonstraria que destoam não de mim (ora, não sou ninguém) mas das interpretações dos patriarcas” (cf. Hier. *Ep.* 105,5).

⁴⁰⁹ Sartorelli (2005) p. 41.

⁴¹⁰ Curtius (1953) p. 407-413 e Auksi (1995) *passim*.

⁴¹¹ Conforme demonstrado por Cain (2006) p. 500-525 no que concerne às primeiras cartas de Jerônimo.

⁴¹² Sartorelli (2005) p. 53.

⁴¹³ Trata-se de Hier. *Ep.* 112, cujos mecanismos analisamos em uma introdução à parte, dedicada a essa carta.

⁴¹⁴ Sartorelli (2005) p. 54-55, v. p. 53-67 para uma discussão dessa estratégia.

⁴¹⁵ Cf. Hier. *Ep.* 102,1 e 112,15, respectivamente.

⁴¹⁶ Cf. Lc 6:27-28: “mas a vós, que isto ouvis, digo: amai a vossos inimigos, fazei bem aos que vos odeiam, bendizeis os que vos maldizem, e orai pelos que vos caluniam”.

⁴¹⁷ Cf. Aug. *Ep.* 202A,4.

⁴¹⁸ Cf. Aug. *Doctr. Christ.* 2,63. V. Auksi (1995) p. 110-126.

⁴¹⁹ Sartorelli (2005) p. 14. Há um testemunho em Agostinho, mas em um texto que não é propriamente uma carta: *quali eloquio explicata sint, non nimis curo*, “eu não me preocupo muito com o estilo pelo qual essas questões foram elucidadas” (cf. Aug. *Ep.* 167,21).

⁴²⁰ *non enim convenit ut ab adolescentia usque ad hanc aetatem, in monasteriolo cum sanctis fratribus labore desudans, aliquid contra episcopum communionis meae scribere audeam*, “ora, não convém a alguém que se exaure de trabalhar, desde a juventude até hoje, num monasteriozinho com seus santos irmãos, a ousadia de escrever algo contra um bispo de minha comunhão” (cf. Hier. *Ep.* 105,2;4).

⁴²¹ Esmiuçaremos todas essas conclusões no capítulo seguinte, ao traçar o contexto histórico da correspondência.

⁴²² Fürst (2002) p. 26, “der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus war nicht nur Zeichen und Produkt ihrer persönlichen Beziehung zueinander, sondern auch und sogar vor allem Medium für eine kontroverse Debatte über exegetische und dogmatische Themen”.

⁴²³ *medium esse nihil potest: aut mea sententia sequenda est, aut Ioviniani*, “não pode haver nada no meio: deve-se tomar a minha conclusão, ou a de Joviniano” (cf. Hier. *Ep.* 48,2).

⁴²⁴ Jerônimo se diminui ao se chamar de *parvitas mea*, “minha pequenez” (cf. Hier. *Ep.* 102,1; 112,18) e principalmente ao utilizar diversos diminutivos que pretendem contrastar a sua “insignificância” com o esplendor do episcopado de Agostinho, como *tuguriunculum*, “casebrezinho” (cf. Hier. *Ep.* 112,5); outros exemplos, todos em Hier. *Ep.* 112, são: *operula*, *disputatiunculae*, *praefatiunculae*, *oppidulum*, *pauperculus*. O uso dos termos é uma estratégia de rebaixamento do autor, a qual não deixa de ser contraditória com as ameaças que Jerônimo tece em Hier. *Ep.* 112 e com o esmero retórico que ele proporciona a esta carta.

⁴²⁵ Cf. Aug. *Ep.* 73,6;10.

⁴²⁶ *incomparabiliter enim pulchrior est veritas christianorum, quam Helena graecorum*, “a verdade dos cristãos é incomparavelmente mais bela que a Helena dos gregos!” (cf. Aug. *Ep.* 40,7); *neque enim eiusdem est criminis in explanatione Scripturarum diversas maiorem sententias ponere, et haeresim sceleratissimam rursum in Ecclesiam introducere*, “ora, não se trata de um mesmo crime expor, na explanação das Sagradas Escrituras, as diferentes soluções dos autores antigos, e trazer uma heresia muito perversa novamente na Igreja” (cf. Hier. *Ep.* 112,13); e também Aug. *Ep.* 82,13, passagem em que o autor acusa Jerônimo de ser um filósofo. Os ἐπιχειρήματα de Agostinho, silogismos próprios dos filósofos, também apontam para uma acusação de heresia, uma vez que são contrastados com a “simplicidade” que Jerônimo arroga à sua confissão (cf. Hier. *Ep.* 102,1).

⁴²⁷ Cf. Hier. *Ep.* 112,16.

⁴²⁸ Cf. Hier. *Ep.* 112,5;12-18 na discussão de Gal 2:11-14; e Hier. *Ep.* 112,19-22 acerca de outras questões levantadas por Agostinho: *pace tua dixerim, videris mihi non intellegere quod quaesisti*, “parece-me que tu, perdoa-me a liberdade, não entendeste o que perguntaste” (cf. Hier. *Ep.* 112,19).

⁴²⁹ *ex quo ostendi, me non ex definito id defendere, quod in graecis legeram, sed ea expressisse quae legeram, ut lectoris arbitrio derelinquerem, utrum probanda essent an improbanda*, “no que mostrei que eu não defendia em definitivo o que li nos gregos, mas que eu havia dado voz às ideias que li, para que deixasse ao leitor a decisão de aprová-las ou não” (cf. Hier. *Ep.* 112,4;7).

⁴³⁰ *tu ut episcopus in toto orbe notissimus, debes hanc promulgare sententiam, et in assensum tuum omnes coepiscopos trahere*, “tu, como bispo muito conhecido em todo o mundo, deves então publicar essa conclusão e trazer todos os teus colegas de bispado a consentir contigo” (cf. Hier. *Ep.* 112,5).

⁴³¹ Ebbeler (2009) p. 279, “by labeling Augustine’s text a *liber* (treatise, pamphlet), Jerome underscores his point that Augustine did not have a proper understanding of epistolary convention. The *liber*, after all, was the traditional form of censure”. A autora, no entanto, exagera: o *liber* indica quase qualquer tipo de escrito em prosa na Antiguidade Tardia; afinal, Aug. *Ep.* 166-167 também são *libri*.

⁴³² Cf. Aug. *Ep.* 67,2; 82,33.

⁴³³ Cf. Aug. *Ep.* 67,2; 73,3, aqui: *ego amicissimam reprehensionem gratissime accipiam, etiam si reprehendi non meruit quod recte defendi potest; aut agnoscam simul et benevolentiam tuam, et culpam meam, et, quantum Dominus donat, in alio gratus, in alio emendatus inveniar*, “eu aceitaria, de muito bom grado, uma repreensão muitíssimo amigável, ainda que não haja mérito em repreender o que pode ser corretamente defendido, ou reconheceria, ao mesmo tempo, tanto a tua benevolência e a minha culpa, quanto, na medida em que o Senhor permite, eu me mostraria grato de um lado, e corrigido de outro”. V. Ebbeler (2012) p. 75-80.

⁴³⁴ *ne videamur certare pueriliter et fautoribus invicem vel detractoribus nostris tribuere materiam contendendi; haec scribo, quia te pure et christiane diligere cupio*, “não pareçamos brigar como crianças e dar, tanto aos nossos defensores quanto aos nossos detratores, matéria para contenda; escrevo isso porque desejo te amar de maneira pura e cristã” (cf. Hier. *Ep.* 105,4).

⁴³⁵ *sit inter nos una fides, et ilico pax sequetur*, “que haja entre nós uma fé, e seguirá imediatamente a paz” (cf. Hier. *Adv. Ruf.* 3,44). V. Fürst (1999) p. 147-149.

⁴³⁶ Hagendahl (1967) p. 729.

⁴³⁷ Hagendahl (1958) p. 309-310. Ainda que juízo se aplique especificamente a Jerônimo, ele é adequado também a Agostinho, no nosso entender.

⁴³⁸ Thraede (1970) p. 112, “ganz landläufige Kreuzung rhetorisch Brieftopik mit Bibelzitat und Dogmatik”.

⁴³⁹ *in epistolari stylo prope Tullium repraesentas*, “no estilo epistolar tu não estás longe de lembrar Cícero” (cf. Hier. *Ep.* 85,1).

⁴⁴⁰ Reed (1997) p. 181 afirma que tais funções se assemelham ao *exordium* e à *peroratio* do discurso: “in the same way that epistolary openings function to expose the general nature of the relationship between the sender and the recipient (be it positive or negative), so also the *exordium* serves to generate a positive relationship of trust and compliance between the speaker and the listener, that is, to build *ethos*. The same may be said of the epistolary closing and the *peroratio*”.

⁴⁴¹ Ebbeler (2012) p. 56.

II. Jerônimo e Agostinho, correspondentes

II. A. Antes da correspondência

II. A. 1. Apresentação

Quando Aurélio Agostinho (354 - 430) enviou sua primeira carta a Jerônimo, ele era um recém-chegado no mundo da hierarquia eclesiástica. Um homem de meia-idade, contando então quarenta anos, a fama lhe precedia — Agostinho fora um importante professor de retórica em Roma e Milão — e sua ascensão na Igreja foi rápida — batizado apenas em 386, foi eleito ao presbiterado em Hipo Régio, um dos centros comerciais do Norte da África, já em 391; lá, o bispado era então chefiado por Valério, um homem velho e flébil, que não conseguira barrar o cisma donatista na província.

Eusébio Jerônimo (331 - 419/420), por sua vez, era vinte e três anos mais velho que o presbítero de Hipona. Um homem sexagenário, sua reputação como grande estudioso das Escrituras era admirada e temida tanto por cristãos quanto por pagãos do mundo todo. Jerônimo era conhecido da *intelligentsia* de todas as regiões do Império: viveu com os monges anacoretas nos áridos desertos de Cálcis do Egito, com os nobres da alta sociedade latina nas ruas hiperurbanizadas de Roma, e agora residia com seus seguidores na mesma terra onde Cristo nascera, a Palestina, em Belém, já havia oito anos. Sua obra era notória de Ocidente a Oriente, pelos falantes do latim, do grego e do hebraico.

O então presbítero de Hipona tinha muito a ganhar ao iniciar um diálogo com o monge de Belém. A erudição e a reputação de Jerônimo tornavam-no exatamente o homem que Agostinho procurava¹. Não sabemos quando este tomou conhecimento de sua obra, mas é forçoso concluir que a fama precedia também o nome de Jerônimo, pois Agostinho já mostra familiaridade com os escritos de seu correspondente na primeira carta que lhe envia, assim como não cansa de pedir que ele envie seus livros e traduções². De fato, o conhecimento enciclopédico do Estridonense, seu domínio do grego e do hebraico, sua rapidez e clareza ao escrever faziam dele o estudioso mais competente em matéria escriturária de seu tempo³. Era a Jerônimo que Agostinho deveria pedir traduções latinas das obras dos patriarcas gregos: afinal, ninguém entre os latinos conhecia literatura grega (e hebraica) como ele, a quem fora confiada até a revisão das Escrituras⁴. Era a Jerônimo que Agostinho deveria levar qualquer dúvida para ser solucionada, pois se Jerônimo não pudesse resolvê-la, quem mais poderia, afinal? E era Jerônimo, enfim, cujo parecer Agostinho devia procurar — e confrontar, caso buscasse projetar seu nome entre os autores da Igreja⁵.

Sem entrar em problematizações acerca da datação e da ordem de envio das cartas — Hennings e Fürst já discutiram exaustivamente sobre isso⁶ — a correspondência de Jerônimo com Agostinho pode ser dividida em dois períodos, o primeiro de ca. 394/395 a 405 e o segundo de 412/415 a 419, um quarto de século intercalado por um silêncio de dez anos. No primeiro período, as cartas de Agostinho são mais frequentes, mas por uma margem pequena: seis cartas do bispo (sete, se incluirmos uma carta perdida), contra cinco de Jerônimo (seis, se incluirmos uma carta perdida); no segundo, a situação se inverte: apenas uma carta supérstite de Agostinho (três, se incluirmos dois tratados filosóficos que o bispo então envia a Jerônimo, à guisa de cartas; e cinco, se incluirmos mais duas cartas perdidas), contra cinco de Jerônimo (nove, se incluirmos diversas cartas perdidas). Essa contagem não inclui as cartas enviadas a outros correspondentes (uma de Agostinho a Presídio no primeiro período; uma de Jerônimo a Marcelino, e duas de Agostinho, uma a Oceano e a outra a Optato, no segundo período). Nosso propósito é analisar separadamente as fases da correspondência, ainda que tentemos seguir uma linha narrativa no texto. Nossa abordagem aqui será pela via da contextualização das cartas, com foco nos assuntos que nelas se encerram, e como estes se relacionam ao suporte epistolar utilizado pelos autores.

Todavia, é necessário, antes de entrarmos no texto em si, que conheçamos um pouco da vida e da obra de nossos correspondentes.

II. A. 2. Agostinho antes da correspondência⁷

Muito do que sabemos da juventude de Agostinho vem de uma obra que ele mesmo escreveu, as *Confissões*, e da *Vida de Agostinho*, livro este autorada por seu discípulo Possídio (fl. sec. IV d. C.). Aurélio Agostinho vinha de uma família de recursos módicos, algo que hoje chamaríamos de classe média baixa⁸. Nascido no dia 13 de Novembro de 354 d. C., durante o reinado de Constâncio II, em uma viela de Tagaste, na Numídia (hoje Souk Ahras, na Argélia), Aurélio era filho de Patrício, um centurião romano aposentado, e Mônica, uma católica fervorosa e provavelmente nativa da região. O Tagastense frequentou as melhores escolas da capital da província, Cartago, almejando uma carreira como funcionário público no magistério. Competitivo desde criança, Agostinho mostrava já jovem que era um homem ambicioso, tendo por objetivo ascender socialmente, “subir de vida⁹”. Este tipo de desejo condiz com a criação do autor e sobretudo com o período em que ele viveu: Agostinho nasceu em uma época de profunda crise política e social, marcada por uma grande mobilidade que permitiu a ascensão das ordens militares (das quais vinha seu pai), época que assim trouxe mudanças lentas, mas duradouras na estrutura da

civilização greco-romana. Agostinho nos aparece como um *baby boomer*, para aplicar uma expressão moderna, desses novos estratos sociais¹⁰.

Podemos afirmar que Aurélio Agostinho é decididamente um homem de seu tempo, sendo também — o que pode parecer contraditório — um “estranho” em relação a seus pares. Esta nota, que ficará clara durante a leitura das cartas, se explica tanto pela região onde o autor nasceu, ainda de minoria católica na época, quanto por suas características formativas e psicológicas¹¹. Seu temperamento afetivo, cordial, efusivo e impaciente já pareceu a alguns fruto do clima cálido da Numídia, para usar um juízo da velha historiografia¹². Sua doutrina, ou melhor, seu projeto em busca de uma unidade católica-ortodoxa, está de acordo com outros autores cristãos do período, Ambrósio principalmente, sendo porém e em grande parte condicionada pelos afazeres públicos e pela posição política que o bispado em Hipona lhe confere; no caso de Agostinho, a busca de uma união para a Igreja está calcada na obra de Cipriano de Cartago, seu ascendente como homem forte do cristianismo africano¹³.

Mas o “estrangeirismo” de Agostinho de fato é em partes uma característica que ele partilha com outros cristãos do período, por encontrar-se no limiar entre os valores pagãos e os valores católicos. Trata-se de um produto da reação do autor frente aos pensadores da tradição. Os maiores ídolos de Agostinho serão, desde sua infância, Cícero, o grande difusor do pensamento helenístico entre os romanos (foi o *Hortensius* do Arpinate que propelou Agostinho para sua “primeira conversão”, para a filosofia, em 373¹⁴), e Virgílio, o eminente poeta de Mântua, patrono da literatura latina¹⁵. Na velhice, o autor apresentará sentimentos contraditórios em relação a eles, pois, como seu correspondente Jerônimo, Agostinho sabe que, em última instância, Cícero e Virgílio são irreconciliáveis com a palavra de Cristo¹⁶. Este traço muito típico dos autores latinos cristãos de seu período.

Devemos compreender os sentimentos desencontrados de nosso autor segundo duas vertentes: uma em relação ao mundo helenístico, como um autor cristão, sendo Agostinho um *outsider* em um mundo que ainda não é bem o seu, o que equivale a dizer, no caso dos textos que estudaremos, que o autor trabalhava em um gênero de fortuna pagã e que se sustentava nos valores pagãos da *amicitia*, como discutimos no capítulo anterior; e outra em relação aos próprios cristãos, fator que o torna único entre seus contemporâneos — a própria ideia de Pecado Original, por exemplo, não era amplamente aceita na época do autor, sendo em partes uma invenção agostiniana (o mesmo para interpretações *sui generis* que Agostinho dará a passagens espinhosas da Escritura, e para a tentativa que este autor fez, em sua correspondência, de redimensionar alguns preceitos do gênero epistolar, coisa que foi vista com maus olhos mesmo por seus pares cristãos).

Seja qual for a razão, psicológica ou ética, uma sensação de “estrangeirismo” nunca deixa de estar presente nas obras de Agostinho. Ainda assim, essa dimensão não consiste em uma carência de erudição, como alguns estudiosos quiseram acreditar¹⁷. É verdade que Agostinho é um autodidata, dado à filosofia, que desconhecia o grego¹⁸, mas, ainda que o conhecimento do Tagastense fosse diminuto comparado a o de seu correspondente (talvez nenhum cristão na história possa rivalizar com Jerônimo), Agostinho tinha domínio considerável da literatura romana e de alguns filósofos gregos, certamente através de traduções latinas, os quais Platão, Aristóteles, Plotino e Porfírio¹⁹. A imagem que alguns pesquisadores tiveram de Agostinho, a de que ele foi obrigado a utilizar tão-somente a inteligência nua e crua contra o conhecimento enciclopédico de Jerônimo, e a de que ele era “desprovido de erudição” são falsas. Conclui-se com justiça, porém, que seu conhecimento limitado e de segunda mão deixou sua mente mais “livre” para abordar algumas questões da fé cristã: de fato, a inteligência de Agostinho não é livresca como o de Jerônimo, mas é profundamente inserida na observação do mundo e na experiência vivida²⁰.

Aurélio Agostinho mostrou desde cedo interesse para a filosofia, compreendida aqui em seu sentido socrático, isto é, a busca pela vida racional. Como seus antecessores pagãos, o futuro bispo de Hipona era um homem preocupado com a busca pela verdade através da razão. Este é seu grande projeto de vida: Agostinho nunca deixará de buscá-lo, mesmo após abraçar a fé cristã. Nos *Solilóquios*, essa série de monólogos, ou melhor, de diálogos de Agostinho com a própria razão, publicados nos finais da década de 380, o Tagastense afirma que *Deum et animam scire cupio; nihil plus omnino*, “desejo conhecer Deus e a alma; nada além disso, absolutamente²¹”. Podemos assumir, dada a influência do platonismo no pensamento agostiniano, que a “alma” indica aqui algo como o “verdadeiro eu”: é primeiramente na área da condição humana e sua relação com a divindade que reside o interesse de Agostinho.

É importante compreender esse impasse para enxergarmos o autor, anos depois, como alguém em busca de uma verdade que não se encerrasse na pura crença, mas que não se entregasse também à pura razão, negando assim a fé. Para Agostinho, a razão é insuficiente pois não tem autoridade bastante para levar o homem a agir; já a fé move montanhas, mas se perde caso não estiver amparada pela razão. A *fides* não é irreconciliável com *ratio*, mas ampara-se nela²². A união dessas categorias é necessária para buscar a *veritas*, o conhecimento e a interpretação verdadeiros das Escrituras, os quais são imprescindíveis para lhes dar autoridade suficiente para serem lidas, compreendidas corretamente e ministradas.

Para Agostinho, o conhecimento deve ser algo que surge da união da *ratio* desvelada pelos filósofos, com a *fides*, o mais importante instrumento de Deus dado aos cristãos. Ainda que Platão e

seus seguidores tenham conseguido intuir a verdade, eles não tinham os meios para encontrá-la, pois lhes faltava a fé a assim a iluminação divina²³. O método argumentativo de Agostinho reside nesta busca dialética da verdade através da fé e da razão. Nisso, ele é bastante distinto de Jerônimo, o qual baseia suas explicações pela fé e demonstração, seja apoiado nas Escrituras, seja, principalmente, naqueles autores que as estudaram, cuja autoridade, para ele, é maior do que a do raciocínio filosófico. Para Agostinho, pouco parece importar a autoridade dos *maiores*, ou seja, dos intérpretes mais antigos e conceituados da tradição, como veremos na leitura das cartas: a autoridade maior é a Bíblia, e só nela a verdade é inconteste. É preciso crer para entender, mas é preciso também entender para crer²⁴. A fé sem razão é cega; a razão sem fé é vazia.

Como atingir a felicidade? O que é a sabedoria? É possível conhecer a verdade? O que significa ser um bom homem? Como podemos ser bons e agir corretamente? Um homem bom pode mentir às vezes? Na realidade, embora o Tagastense volte-se cada vez mais para o pensamento político em sua obra de maturidade, devido aos seus afazeres como bispo de Hipona, estes problemas filosóficos fundamentais permanecem fundamentais durante toda a vida do autor²⁵. Se é certo que muitos de seus escritos são respostas a uma variedade de circunstâncias pessoais, teológicas e políticas concernentes aos afazeres da Igreja²⁶, e que raramente encontramos neles a especulação por si mesma, esta entretanto nunca deixa de estar presente, determinando o espaço que o autor concede a um problema em suas obras. Seu discurso, assim, não raro se torna prolixo e fastidioso, até labiríntico. Trata-se de um bom critério de avaliação, para saber quando a questão coloca problemas sérios para Agostinho, atentar para os momentos em que ele abandona os mecanismos retóricos de disposição do texto para entregar-se ao prosaico, situação presente em muitas de suas cartas.

O ἥθος discursivo de Agostinho, aponta o professor Luciano Garcia Pinto, “manifesta a figura do cristão convertido, absolutamente convencido de sua mudança ideológica, [e que] tenta fundamentá-la de todas as formas possíveis²⁷”. Agostinho, notadamente um filósofo cristão, sempre parte do pressuposto de que há uma maneira propriamente cristã de ler, sentir e compreender o mundo, a qual fosse distinta de outras doutrinas, ainda que aparentada delas. Seu objetivo é cristianizar o mundo e o próprio pensamento e, assim todas as formas de conhecimento e gêneros de discurso (inclusive a epistolografia): veremos adiante que sua autoridade argumentativa sustenta-se sobretudo em sua função episcopal, fundamentalmente política, de modo que Agostinho endossa o debate público e não está satisfeito com o saber por si só, preocupando-se sempre com maneiras práticas de como ensinar (*docere*) seus fiéis e instruí-los na retidão da fé (*recta fides*)²⁸.

Durante as primeiras décadas de sua vida adulta, Agostinho foi um pensador carreirista próximo do que hoje chamaríamos de “acadêmico²⁹”. Ele havia galgado os degraus da fama intelectual como um homem de escola, especialista em apresentar e explorar ideias. Agostinho é essencialmente um professor³⁰. O Tagastense havia se tornado tutor de retórica no final de sua adolescência, primeiro em Tagaste, depois em Cartago³¹, e atuou nesse cargo até sua conversão, em 376. Nesse contexto, seu método argumentativo também se deve em parte à longa carreira que Agostinho teve como rétor: seu raciocínio é aquele do professor, daquele que ensina o orador tribunício a discursar, cheio de automatismos escolares, de vícios linguísticos, e de palavras e mecanismos próprios da retórica.

Foi já em Tagaste que Agostinho teve seu primeiro contato filosófico com as Sagradas Escrituras, através do maniqueísmo, esse secto filosofante, místico e ascético do cristianismo no qual ele circulou de 373 a 382, dos dezenove aos vinte e um anos³². Ainda que visto com maus olhos em Roma já há quase um século³³, o grupo dos maniqueus persistia na Numídia como uma espécie de língua franca da jovem *intelligentsia* cristã africana, uma tentativa de aproximar os ensinamentos cristãos da filosofia pagã. Quem liderava o maniqueísmo africano era então Fausto, bispo de Milevis, contra quem Agostinho escreverá uma apologia³⁴.

O maniqueísmo surgiu no século III com o profeta sírio Mani (216-276), e misturava elementos do zoroastrismo, do budismo e do gnosticismo. A tese maniqueia partia de uma interpretação dualista e antitética das Escrituras, dividindo o mundo entre um Deus Bom, representado pela luz que nos deu a alma, e um Deus Mal, representado pelas trevas que confinaram a alma no corpo. Esses elementos trabalhavam em união conflituosa desde o primórdio dos tempos. Para Agostinho, é particularmente interessante a teoria maniqueia do pecado. Diziam os maniqueus que este se deve unicamente à concupiscência da carne, a qual pode ser expurgada pela mortificação da mesma. Ainda importante para nossos estudos, sói relevar que a pregação maniqueia residia em uma leitura seletiva e particular do Novo Testamento, sendo que para eles o Velho Testamento era completamente falacioso³⁵. O contato com o maniqueísmo foi certamente formativo e duradouro para o pensamento agostiniano, pois o autor será acusado diversas vezes de ser um maniqueu durante a vida adulta³⁶ e passará um bom tempo procurando se desvencilhar dos “raciocínios mentirosos” desse secto até o fim de sua vida. No entanto, a desilusão de Agostinho para com as insuficiências e idiossincracias da doutrina maniqueia se mostrará já em sua juventude³⁷.

No ano de 383, Agostinho se mudou para Roma, onde lecionou retórica durante um tempo, graças aos seus contatos com os intelectuais maniqueus da Numídia. No ano de 384, Agostinho mudou-se da urbe para Milão, onde ficou até o ano de 387, dos vinte nove aos trinta e dois anos.

Nesta cidade, então capital do Império, Agostinho chefiou a cátedra de retórica sob indicação de Quinto Aurélio Símaco (345 - 402), prefeito de Roma, correspondente amicíssimo do imperador Honório e último grande rétor pagão do mundo antigo³⁸. Igualmente, foi em Milão que o Tagastense veio a conhecer a filosofia neoplatônica, verdadeira moda entre os intelectuais da época³⁹, por influência de um homem “inchado da mais monstruosa vaidade⁴⁰” (possivelmente o presbítero Simpliciano, que viria a substituir Ambrósio no bispado de Milão; ou o gramático Mário Vitorino), através de traduções latinas das obras de Plotino, filósofo que verdadeiramente despertou Agostinho do “sono dogmático” do maniqueísmo. Nesta época, Agostinho se lançou para o estudo mais aprofundado da filosofia, flertando, durante um tempo, com o ceticismo, estudos que também foram formativos para o pensamento do autor. Ainda que venha a abraçar a fé em sua vida adulta, Agostinho permaneceu mesmo velho um filósofo fundamentalmente cético, um “neoacadêmico” insatisfeito com qualquer explicação que não consiga se sustentar pela razão.

Nesse contexto, a primeira ruptura com o racionalismo maniqueu e neoplatônico em direção ao cristianismo veio com Ambrósio de Milão⁴¹, autor que Agostinho conheceu tão logo havia se mudado para esta cidade. Aurélio Ambrósio nasceu em Augusta Treverorum (atual Trier, na Alemanha) em 340, filho do *praefectus praetorio* da Itália. Ambrósio tornou-se bispo de Milão em 374, aos trinta e quatro anos, e lá viria a morrer em 397. A presença deste autor é divisora de águas na vida de Agostinho⁴², mesmo no pensamento cristão latino em geral⁴³. Foi ele que, compenetrado na leitura das Escrituras⁴⁴, mostrou ao futuro bispo de Hipona que os textos bíblicos eram dignos de rivalizar com o mais contundente discurso de Cícero. Mas o pensamento do bispo de Milão está longe de querer anular completamente a influência da tradição pagã. O próprio Ambrósio era um homem versado em literatura grega. Sua visão de Deus era “platônica” em certos aspectos, “other-worldly” nas palavras de Peter Brown⁴⁵, isto é, espiritual e algo mística; Ambrósio também circulava com facilidade nos grupos intelectuais neoplatônicos de sua época⁴⁶. Como qualquer outro escritor latino, ele conhecia Cícero, tendo inclusive escrito uma obra influenciada por ele, o tratado sobre os deveres dos ministrantes eclesiásticos, em latim *De officiis ministrorum*⁴⁷. A figura e obra do bispo de Milão serviram, para Agostinho, como um modelo de que era possível aliar Cícero e Platão a Paulo: estes deveriam ser “cristianizados” e utilizados somente quando fossem absolutamente necessários. Agostinho chegara ao cristianismo através da filosofia, uma vez mais, mas após a “revelação” de Ambrósio. Foi por influência dele e de Simpliciano que Agostinho acabaria se convertendo finalmente ao catolicismo⁴⁸.

Agostinho, de licença de seu cargo, retirou-se com seus amigos no ano de 386 para Cassiciacum, na Itália, para lá fruir do mesmo *otium* que Cícero fruía em Túsculo quando livre dos

afazeres cívicos⁴⁹. Seduziu-o então a possibilidade de uma vida monástica e dedicada à filosofia cristã⁵⁰. Data dessa época a primeira leva de escritos supérstites do autor, entre eles o *Contra Academicos*, baseado no livro homônimo de Cícero, os *Soliloquia* e diversos tratados e diálogos: o *De magistro* sobre a carreira do professor; o *De beata vita* sobre a possibilidade de atingir a felicidade; o *De ordine* sobre as leis que regem o cosmo; o *De musica* sobre a arte da composição e da versificação. O projeto do autor parece ter sido então escrever sobre todos os campos do conhecimento, produzindo uma série de diálogos que formariam uma enciclopédia do pensamento de sua época⁵¹. Mas uma vida de contemplação não era o que o destino guardava para Agostinho. Se ele buscava a quietude filosófica, sabia que ela não era, por si só, suficiente. Agostinho, que tivera uma carreira brilhante em Cartago, Roma e Milão, e que já tinha, na época de conversão, uma fama notável como professor de retórica, nunca conseguiria deixar de lado, mesmo já cristianizado, suas ambições políticas. É possível conciliar as duas coisas, a teoria com a *práxis*, afinal? Encontramos aqui, de flagrante, Agostinho como um homem de impasses e contradições. O final da década de 380 marcou para o autor um tempo de crise de valores e objetivos.

A solução Agostinho encontrou novamente em Ambrósio. Foi também o bispo de Milão que mostrou a Agostinho que a vida política não excluía uma vida dedicada à busca pela verdade; pelo contrário. Assim, o Tagastense acabará por concluir que, embora seja certo que a verdade sustenta-se na hermenêutica, dependendo da razão, ela se realiza apenas, Ambrósio mostrou-lhe, na ação pastoral e litúrgica, não na lógica dos estoicos. Tanto em Ambrósio quanto em Agostinho, portanto, a dimensão política e de ensino — o *docere* — adquirem proporções importantes. Grande figura política da Igreja em sua época, Ambrósio de Milão correspondia-se frequentemente com os imperadores Honório e Valentiniano⁵²; tomou parte contra Símaco na petição que este fez ao imperador Valentiniano para retomar as celebrações e festivais tradicionais do paganismo⁵³; não se furtou a impedir a entrada de Teodósio na basílica de Milão após o imperador ter chacinado um grupo de camponeses gregos que protestavam em Tessalônica⁵⁴. Foi ele que, em seus avanços políticos, infiltrando-se na burocracia imperial, lançou as vigas que sustentariam a estrutura política da Igreja, e assim a administração e a hierarquia eclesiástica. Dizia Ambrósio que “nós, bispos, temos nossas maneiras de ascender ao Império⁵⁵”. Diferente do que pensavam os filósofos neoplatônicos da época de Agostinho, entregar-se ao mundo dos homens não significava necessariamente manchar a razão com a impureza das coisas materiais. A fala que não leva à ação também é vã, “porque o reino de Deus não consiste em palavras, mas em poder⁵⁶”. O futuro bispo de Hipona trilhará os passos de seu *maior*, tomando-o como modelo de ação e pregação.

Agostinho voltou a Milão no ano de 387, logo demitindo-se de seu cargo como rétor e pondo-se finalmente a batizar por Ambrósio⁵⁷; voltou a Tagaste após ter permanecido alguns dias no porto de Ostia, onde morreu sua mãe Monica; brevemente depois foi eleito presbítero em Hipona, no ano de 391; apenas cinco anos se passaram até que se tornou bispo, ainda que já substituísse Valério nas missas desde o presbiterado⁵⁸. A ascensão de Agostinho na carreira eclesiástica foi meteórica. Este fato se explica tanto pela fama do autor como professor de retórica quanto pelos planos principiados em Cassiciacum por influência de Ambrósio. O jovem presbítero de Hipona compreendia perfeitamente a responsabilidade essencialmente política que a hierarquia eclesiástica lhe conferia. Agostinho, que outrora cogitara a vida reclusa de um filósofo neoplatônico, abandonou de vez esse “futuro perdido” para abraçar a vida ativa de um ministro cristão⁵⁹, um *servus Dei* dotado de grande *dignitas* e encarregado de conduzir sua comunidade no bom caminho da fé. Os afazeres da Igreja Africana deviam estar acima de tudo⁶⁰. A partir de então, não é raro encontrar, nas cartas de Agostinho, reclamações acerca do constante fluxo de sua correspondência e da sua falta de tempo para estudar e escrever. A autoridade do presbítero estará, daqui em diante, em constante demanda da mais variada sorte de gente, os frequentadores de suas missas: figurões locais que procuravam reconhecimento, políticos proeminentes, soldados, autores cristãos, bispos influentes, velhos amigos⁶¹.

Não é por isso que a busca pela verdade deixou de seduzi-lo, mas ela precisou ser assim reformulada⁶². A *ratio* aventada pelo autor deixa de ser uma questão apenas de conduta individual para se tornar coletiva, de urgência política. Presente nos diálogos de juventude de Agostinho, a imagem da “ascensão” estoica da ignorância para o conhecimento desaparece, dando lugar àquela do *iter*, de uma progressão moral constante do cristão⁶³. O contato de Agostinho com a experiência vivida mostrou que não era possível atingir a *sapientia*, a sabedoria perfeita cobiçada pelos filósofos, na vida terrena, pois, o autor retorna então ao mote ciceroniano, *magna est consuetudinis vis*⁶⁴.

Uma vez que não havia em nada perfeição, era preciso estabelecer a *veritas* do conhecimento, e por consequência das Escrituras, na medida em que estas tivessem *auctoritas* suficiente para serem pregadas nas Igrejas, para que assim não fosse possível desviar da retidão da fé. Não é exagero dizer que Agostinho relacionará, na maioria das vezes, os sectos heterodoxos do cristianismo a erros de tradução ou interpretação dos textos sagrados. Tampouco é possível, para ele, que o cristianismo seja mais de um: a Bíblia encerra uma única leitura possível, pois Deus é um, Cristo é um, e assim a Verdade é uma só. O papel dos ministros cristãos, na tradição dos

apóstolos, é encontrar essa leitura correta e então explicá-la aos cristãos leigos, para quem as Escrituras são mistério⁶⁵.

Retórica e filosofia e política. Nas obras desse período, assistimos à emergência do que se tornará, então, o pensamento maduro de Agostinho, mistura de dialética com oratória, cujo fim, independente do tom que se coloca, é sempre a busca pela verdade. Ainda há o gosto pela abstração filosófica nos tratados sobre a verdadeira religião (*De vera religione*, sobre a utilidade da fé (*De utilitate credendi*), e sobre o livre arbítrio (*De libero arbitrio*), livros escritos entre 391 e 393 —, mas estes não se sustentam mais nos corolários da filosofia antiga, mas tão somente na interpretação das Escrituras⁶⁶, embora não deixem de recorrer a partes do método e a certas teses próprios da filosofia. E mesmo suas primeiras obras de polêmica, todas direcionadas ao maniqueísmo e de exegese — aqui em especial as *Enarrationes in Psalmos*; uma interpretação literal inacabada do Gênesis, conhecida como *De Genesi ad litteram opus imperfectum*; e a exposição da carta do apóstolo Paulo aos Gálatas, em latim *Expositio epistulae ad Galatas*, publicada ca. 393/394 — pautar-se-ão pela argumentação minuciosa e pelo método dialético em busca de provas e testemunhos de uma solução⁶⁷.

A reaproximação com a obra de Paulo também foi central para as mudanças que acontecem no pensamento de Agostinho no período. Em junho de 394, o presbítero rezou uma série de missas em Cartago sobre a carta de Paulo aos Romanos⁶⁸; Agostinho inclusive almejou escrever um livro de comentários a todas as cartas do apóstolo, projeto que teve de abandonar devido aos afazeres da igreja em Hipona⁶⁹. No lugar do Paulo “maniqueu” e “platônico” que Agostinho encontrara em sua juventude, ele vai enxergar nele agora uma tensão entre “carne” e “espírito”, impossível de ser resolvida na vida terrena; uma tensão inerente a todo ser humano. Paulo também vai se tornar um modelo, essencialmente político e às vezes de Ambrósio, de como o ministro cristão deve agir⁷⁰. Assim, a instrução do apóstolo se tornará a pedra de toque da pregação agostiniana⁷¹. Mas Agostinho não era o único cristão de sua época interessado nas cartas do apóstolo. Paulo de Tarso era um autor em voga entre os jovens escritores cristãos das décadas finais do século IV, de modo que estes podem ser referidos como pertencentes a uma “geração de São Paulo⁷²”. Além dos tratados do teólogo alexandrino Orígenes, os quais serviram de base aos famosos comentários de Jerônimo, sobreviveu um comentário de Mário Vitorino, pub. ca. 363⁷³, e partes de obras autoradas pelo leigo que a tradição conhece por “Ambrosiastro” (fl. século IV), pelo bispo donatista Ticônio (370 - 390), e também por ninguém menos que Ambrósio de Milão, em seu livro sobre a carta do abençoado Paulo aos Gálatas.

O Agostinho que encontramos no início da década de 390, portanto, é um homem em plena transformação, alguém que revia seus conceitos e buscava aliar um estilo de vida pessoal monástico com os fardos do presbiterado, e que apresentava crescente interesse na interpretação dos escritos paulinos. Agostinho havia já deixado de ser propriamente o rétor que provavelmente substituiria Símaco, abandonando esta pretensão na Milão da década de 380; nunca veio a se tornar o filósofo cristão que se entregaria à vida monástica em Tagaste; mas ainda não é, entretanto, o futuro e eminente bispo de Hipona, o representante político do catolicismo africano que viria a se tornar na década de 400 em diante, somente após vencer o donatismo e, posteriormente, o pelagianismo. Agostinho nem havia finalizado as *Confissões*, a obra em que finalmente daria adeus ao seu passado: elas seriam publicadas apenas em 401. Sua voz como pensador cristão e representante da Igreja da Numídia começava então a se projetar⁷⁴.

II. A. 3. Jerônimo antes da correspondência⁷⁵

Ao passo que Agostinho era um homem dado à contemplação da vida humana e à busca da verdade pela razão, esses motivos pouco significavam para Jerônimo, autor este que tinha verdadeira paixão pela filologia, pela literatura e pela pesquisa⁷⁶. Como apontou o latinista Harold Hagendahl, se há um autor cristão que merece a alcunha de humanista *avant la lettre*, este é Jerônimo⁷⁷. Seu espírito era livresco, similar ao de Petrarca e Erasmo, e dado aos fatos, não à especulação⁷⁸.

Elaborar um retrato de Jerônimo é uma tarefa árdua, pois dele não há nenhuma biografia antiga consistente, tampouco um livro de *Confissões*. O que nos resta é pinçar as informações espalhadas a partir de obras suas e de outros autores⁷⁹. Eusébio Jerônimo nascera no ano de 331⁸⁰, ainda sob o império de Constantino, em Estridão (hoje Liubliana, na Eslovênia), uma cidade entre as províncias da Panônia e Dalmácia. O Estridonense viera de uma família católica de bons recursos⁸¹, a qual provavelmente descendia de soldados Godos emigrados durante as campanhas militares que marcavam aquela região nos últimos dois séculos; as referências que o autor faz a seu pai são escassas, mas podemos conjecturar que ele era provavelmente um comerciante⁸² (sua mãe nunca é mencionada em seus escritos). A formação de Jerônimo foi superior à de Agostinho, tendo ele estudado os mesmos autores latinos em escolas romanas, as mais afamadas do Império, e sob a tutela de um ilustre gramático da época, Élio Donato⁸³.

Os talentos, as características psicológicas e a vida posterior de Jerônimo são bastante distintos dos de seu par africano. Ele nos aparece primeiramente como um homem dominado pela sede de conhecimento, algo que os latinos chamariam de *curiositas*. Seu pendor para línguas, sua

facilidade para aprender e acumular informações, e sua memória prodigiosa manifestaram-se desde cedo. O autor parece ter lido já na juventude alguns filósofos antigos, como Platão e os estoicos, sobretudo em traduções latinas (muito embora seu conhecimento fosse, na contramão do de Agostinho, superficial e desinteressado)⁸⁴.

Eusébio Jerônimo foi um escritor infatigável, talvez o maior estilista latino de sua época⁸⁵. Desde jovem, ele foi capaz de dominar diversos registros linguísticos e diferentes estilos: com exceção de tratados filosóficos, gênero em que nunca trabalhou — Jerônimo nunca chegou a escrever um *de re*, ou seja, um tratado, o que torna sua obra muito distinta da obra de Agostinho⁸⁶ —, escreveu hagiografia, etimologia, comentários, homilias, historiografia, uma antologia biográfica na tradição de Suetônio, polêmicas, epitáfios, cartas, sem falar nas traduções que preparou para o latim dos patriarcas gregos e das Sagradas Escrituras; em todos esses o autor se aplicou com zelo e excelência. Assim, se Jerônimo é técnico e direto em suas *Crônicas*, prosaico e emotivo nas *vitae*, seu estilo pode se tornar adornado e até poético, no sentido em que utilizamos este termo⁸⁷. Autor que nunca perde de vista a elegância, Jerônimo é um esteta, um arauto da ortografia e boa gramática, alguém que está preparado para atacar qualquer adversário cujo discurso lhe pareça mal escrito⁸⁸. Ele é sobretudo uma pessoa que tem horror ao erro e a críticas⁸⁹ e que, quando confrontado por qualquer problema, usa todos os artifícios disponíveis para provar, sempre com veemência, sua hipótese. Jerônimo argumenta não raro como um político, buscando deliberar uma sentença: ele ameaça, reclama, eleva o tom, procura impressionar usando sua erudição, busca suscitar emoções; mais que tudo, Jerônimo apresenta uma facilidade incrível para incorporar e emular o estilo de outros escritores: ele é essencialmente um satirista e um moralista, da mesma veia de Juvenal e Pérsio⁹⁰. Longe de modesto, o próprio autor tinha ciência de seu talento: dizia ele que era “filósofo, rétor, professor de gramática, professor de lógica, falante do hebraico, do grego, do latim, trilingue⁹¹”.

No entanto, Jerônimo costumava exagerar seu conhecimento e recursos, até inventar fontes para blazonar sua erudição⁹², traço bastante conhecido e nada laudatório do autor. Ao contrário do que ele afirma, o Estridonense não poderia estar mais distante do “filósofo” e do “rétor”, se atribuíssemos essas qualidades a Agostinho. O gosto de Jerônimo não é pela dialética, pela elaboração onerosa da argumentação, mas sobretudo pela erudição, pelo literário, isto é, pelos efeitos retóricos, pelo esplendor da linguagem, pela abundância de citações, pelo precioso. Uma de suas atividades mais interessantes, empresa na qual se aplicou durante toda a vida, foi a construção de uma biblioteca que contemplasse toda a literatura do período, da qual tentou se livrar diversas vezes e não conseguiu⁹³.

O método argumentativo de Jerônimo consiste na demonstração a partir da autoridade das Escrituras coadunada com a autoridade dos autores da tradição, através de exemplos e ilustrações, não da especulação e do raciocínio como em Agostinho; sua posição frente aos tantos estudiosos da Bíblia, homens pelos quais ele tem grande admiração — e certa “ansiedade da influência”, para usar um termo da teoria literária moderna⁹⁴ — beira nalgumas vezes o servilismo⁹⁵. Quanto a seu ἥθος discursivo, como pontuou Pinto, Jerônimo representa a vertente monástica, o cristão frugal, o leitor-especialista das Escrituras que se dedica ao estudo exaustivo da Bíblia, o amante das palavras *par excellence*⁹⁶. Ele passa longo tempo solitário, rodeado de várias edições, recensões e traduções dos textos sagrados, a fim de tirar conclusões a partir da comparação empírica entre eles. Como tradutor, intérprete, comentador e filólogo, Jerônimo encontra na Palavra divina a fundamentação de sua autoridade, tentando harmonizar neste ofício seu caráter cristão como evangelizador. Se Agostinho cita diversas passagens do Novo Testamento, aquela parte mais abstrata das Escrituras, Jerônimo prefere os livros proféticos, cheios de fatos históricos e poesia⁹⁷. Sua linguagem é combativa e acalorada, caracterizada por termos do jargão militar, “endurecida” contra os hereges e avessa aos debates. Eusébio encara uma discussão como uma batalha corporal, não um debate a fim de chegar a um acordo comum; dado à polêmica, alinhava-se a ideais beligerantes do missionarismo cristão, como se o fiel, na posição de soldado, servisse a um Cristo como a um general que o lidera na *militia Christi*, o “serviço militar a Cristo”, ou “guerra em nome de Cristo”, contra os hereges e infiéis que ameaçam a ortodoxia⁹⁸. Ainda diferente de seu correspondente de Tagaste, que não raro descreve Deus de maneira essencialmente platônica, como “espírito” ou “amor”, Jerônimo parece estar atrelado, ainda, a uma concepção de Deus que é fundamentalmente o “Senhor invejoso e vingativo⁹⁹” do Velho Testamento.

Jerônimo, portanto, é um autor de erudição, um “leitor”, e não um “pensador” como Agostinho. Ele também é marcado pela impaciência, pelo temperamento difícil, pela facilidade com que se sente ofendido, ao passo que pela total devoção a seus amigos; de personalidade forte, hipersensível e vaidoso ao mesmo tempo que dotado de um coração imenso¹⁰⁰, Jerônimo era uma pessoa intensa. Diferente de seu par africano também nisto, o Estridonense viajou muito durante sua vida a lugares que encompassam, geograficamente, quase todo o limite do Império Romano, do Ocidente ao Oriente. As peregrinações de Jerônimo parecem ter sido impulsionadas tanto pela curiosidade infatigável de conhecer novos lugares quanto pela busca de grandes homens com quem ele poderia aprender.

Jerônimo viveu até os trinta e sete anos em Roma, quando mudou-se então, no ano de 368, para Trier, na Germânia, e posteriormente para Aquileia, na Gália Cisalpina, cidades em que parece

ter se envolvido durante um tempo com o funcionalismo público¹⁰¹. Em 373, aos quarenta e dois anos, Jerônimo decidira abandonar suas pretensões políticas e abraçar a vida cristã. Voltou para Estridão, onde ficou alguns meses, mas houve um “turbilhão repentino” que o obrigou a sair de sua cidade e ir até Roma, cidade em que ficou durante um breve período¹⁰².

Como muitos outros devotos de sua época, o autor então deixou a Itália e viajou para o Oriente, primeiro para Antióquia, cidade em que provavelmente aperfeiçoou seu conhecimento do grego¹⁰³. Após isso, em 374, Jerônimo mudou-se para o deserto de Cálcis, no Egito, onde habitou com os estilitas e estudou hebraico com rabinos judeus¹⁰⁴. Decepcionado com a rudeza e falta de instrução dos monges em Cálcis¹⁰⁵ — estes também consideravam o autor, que não deixou de lado sua “língua afiada e suas idiossincrasias”, como um intruso¹⁰⁶ —, o Estridonense deixou sua estância em 376 e, nos próximos seis anos, viajou pelos centros culturais do Oriente. Morou em Antióquia, onde aprofundou seus estudos da língua grega sob a tutela de Apolinário de Laodiceia¹⁰⁷, e então Constantinopla, onde conheceu o famoso exegeta Gregório de Nazianzo, assim como provavelmente Gregório de Nissa e Basílio de Cesareia¹⁰⁸. É nesse mesmo sexênio que encontramos os primeiros escritos supérstites do autor¹⁰⁹, entre os quais suas primeiras cartas e obras, entre as quais a altercação entre um seguidor de Lúcifer e um ortodoxo (em latim *Altercario Luciferiani et Orthodoxi*), algumas hagiografias ou vidas de santos, e traduções para o latim de textos de Orígenes, o grande exegeta grego de Alexandria, autor que o Estridonense provavelmente conheceu através de Gregório¹¹⁰. Trata-se de uma ironia do destino que o teólogo alexandrino, a quem Jerônimo costumava “dar voz em seus escritos”, viria posteriormente a ser, semelhante ao que o maniqueísmo foi a Agostinho, um motivo de vergonha para o monge em sua obra de velhice. Com o tempo, Jerônimo se tornará uma autoridade em Orígenes, cuja doutrina, apesar das sucessivas polêmicas e condenações, nunca deixou de causar sentimentos desencontrados entre os cristãos¹¹¹.

No ano de 382, aos cinquenta e um anos, Jerônimo foi então chamado pelo papa Dâmaso em Roma para trabalhar como seu *praefectus notariorum*, uma espécie de líder dos secretários¹¹². Impressionado com a erudição do Estridonense, Dâmaso então o encarregou de revisar os textos das Sagradas Escrituras traduzidas pelo latim, os quais se encontravam espalhados em diversos conjuntos de códices que hoje se convenciona chamar de *Vetus Latina*, a “versão velha¹¹³”. A ideia de Dâmaso ao tomar essa empresa não era, no entanto, “reformista”, se com esse adjetivo pensamos nas motivações que levaram Lutero a traduzir a Bíblia para o alemão. O papa não almejava “popularizar” os textos bíblicos e assim produzir uma versão que fosse eminentemente latina e distinta da Igreja Oriental, cujas missas eram fundamentadas no texto da Septuaginta — ora, sua leitura e interpretação caberia somente aos ministrantes eclesiásticos, não a toda população —

mas estabelecer uma tradução final, completa e autoritativa, assim suplantando o estado fragmentário da *Vetus Latina* e calando as diversas acusações de falsidade, em especial dos judeus que eram especialistas no idioma hebraico e que acusavam as versões gregas e latinas de serem falsas¹¹⁴. O projeto de Dâmaso, portanto, era dar fruto a uma Bíblia latina que fosse a mais confiável possível em relação aos originais grego e hebraico; somente assim o cristianismo católico-ortodoxo encontraria fundamentos doutrinários sólidos em Roma.

A despeito das precauções políticas do papa Dâmaso, o objetivo de Jerônimo parece ter sido muitas vezes suplantar a Septuaginta¹¹⁵. Eventualmente, o autor resolveu não só traduzir novamente todo o Velho Testamento desde o princípio — e não a partir da versão tradicional em grego, mas do original hebraico, decisão que causou muita polêmica¹¹⁶ — como também verter novamente os Evangelhos e demais textos do Novo Testamento do grego para o latim, contribuindo assim para estabelecer a canonicidade dos textos bíblicos¹¹⁷, cujo conjunto se convencionará a chamar posterior, histórica e tradicionalmente de *Vulgata*, a “versão popular¹¹⁸”. Este projeto, iniciado em meados de 390, levou mais de uma década para ficar pronto, tendo durado até 405¹¹⁹.

Todavia, Jerônimo tornou-se famoso não só como um escritor e tradutor, mas também como um “moralista”, no sentido em que usamos esse termo. Na década de 380, Jerônimo era visto como um “campeão da virgindade¹²⁰”, aparecendo-nos nas vias de Roma como uma figura *à la* Samuel Johnson, o erudito inglês que causava tanto admiração quanto repugnância nas ruas da Londres setecentista devido a suas tiradas espirituosas e seu mau humor afamado. Igualmente, Jerônimo era muito bem e suspiciosamente relacionado com as matronas da alta sociedade — Paula, Estóquio, Marcela, Blesila —, mulheres que descendiam das famílias mais tradicionais de Roma, quais os Fúrios, família cuja origem remontava aos tempos das Guerras contra Cartago; os laços que o autor criou com a nobreza romana, sendo apadrinhado por ela, acabariam por lhe acompanhar a vida toda: muitas de suas amigas o acompanhariam anos mais tarde a Belém¹²¹.

Nesse contexto, é importante salientar que o ínterim entre o inverno de 383 e o verão de 384 foi o único período no qual Jerônimo e Agostinho moraram na mesma cidade, mas é certo que eles não tiveram a oportunidade de se conhecerem pessoalmente¹²², talvez por estarem em momentos diferentes de suas vidas e, assim, frequentarem círculos intelectuais distintos. É certo, porém, que Jerônimo conhecera Ambrósio e tivera uma relação conturbada com ele¹²³.

A segunda estada de Jerônimo em Roma durou pouco, mas provavelmente foram os anos mais felizes de sua vida¹²⁴. Sua parceria com Dâmaso era tão forte que na cidade corriam rumores que Jerônimo seria o próximo papa. Muito embora, o Estridonense fez em Roma tantos amigos quanto inimigos¹²⁵, estes que encontraram um articulador eficiente em Helvídio, já no ano de 383,

contra quem o secretário do papa escreveu uma apologia que lhe rendeu fama internacional de polemista na mesma medida em que causou imenso mal-estar entre os romanos¹²⁶. A gota final da turbulenta estada de Jerônimo em Roma foi a morte premeditada de Blesila, que se deu devido ao ascetismo rigoroso que Jerônimo pregava entre as mulheres de seu entorno. Um mês depois que Blesila morreu, deu-se também a morte de Dâmaso, evento que deixou Jerônimo em um vácuo, pois não havia mais quem o protegesse publicamente. Além disso, foi o bispo Sirício, pontífice que não tinha grande simpatia pelo Estridonense, que substituiu o papa¹²⁷. Assim, Jerônimo, cuja reputação estava bastante agravada, foi enfim expulso da urbe no ano de 386. Roma tornava-se, para ele, uma “Babilônia” de amor e ódia para a qual ele nunca mais voltaria¹²⁸.

Jerônimo então partiu novamente, acompanhado de Paula, Marcela e Eustóquio, para Jerusalém e posteriormente Alexandria¹²⁹, cidade em que conheceu Ário Dídimos¹³⁰, o brilhante teólogo cego, homem que admirava desde seus dias como secretário papal, tendo traduzido um tratado seu sobre o Espírito Santo (em latim *Interpretatio liber Dydimi de Spiritu Sancto*)¹³¹. No fim de 386 ou início de 387, Jerônimo por fim se estabeleceu em um mosteiro em Belém, no qual pretendia criar um centro de educação cristã e uma escola de copistas semelhante àquilo que viria a ser a Vivarium de Cassiodoro no século V¹³².

Os anos seguintes foram marcados por poucos acontecimentos relevantes na vida do autor. O Jerônimo que encontramos em Belém, já quase na terceira idade, é próximo daquela figura patriarcal que a tradição viria a nos legar: o velho cristão combalido com aura de santidade, o sábio de barba filosófica mergulhado nos estudos das Escrituras. Jerônimo, nessa época, dedicava-se sobretudo à tradução tanto das Escrituras quanto de sermões de Orígenes. Assistimos então os primeiros passos de Jerônimo como comentarista e intérprete: escrevia também comentários às cartas do apóstolo Paulo, a saber, àquelas aos Gálatas, a Filemo, aos Efésios e a Tito, todos livros publicados ca. 386-390¹³³. Seguiram-se uma interpretação anotada do livro de Jó¹³⁴, comentários aos profetas do Velho Testamento, e mais *vitae* de santos; enquanto editava estes livros, o Estridonense também preparava o *De viris illustribus*, um compêndio de breves biografias dos cristãos mais famosos da história, começando do apóstolo Pedro e terminando no próprio Jerônimo. Este livro, que será publicado ca. 393-395, era inédito na literatura eclesiástica latina¹³⁵. A pena do monge de Belém ainda é infatigável, ainda que cessem, por algum tempo, as polêmicas. Nesse sentido, Jerônimo deve ter ficado decepcionado com a recepção, profundamente negativa, por parte de Roma e até de seus amigos, de sua apologia contra Joviniano, publicada ca. 393/394¹³⁶. O Estridonense parece então querer se recolher ao silêncio do mosteiro, afastando-se das “atribulações mundanas” que dominavam a Igreja em Roma e às quais ele havia assistido durante

quase uma década. O autor apresenta-se, nessa época, como alguém fatigado, um soldado que já desistiu de batalhar e quer agora fruir do descanso merecido. A imagem é capciosa — na realidade, Jerônimo chefiava o mosteiro mais movimentado de Belém¹³⁷ — mas não deixa de nos jogar uma luz psicológica na maneira como Estridonense queria ser visto e deixar seu legado às posteridade.

No entanto, questões políticas de Belém, polêmicas que se seguiriam — contra Rufino, antigo amigo do autor, e contra João de Jerusalém — e mesmo os problemas colocados por Agostinho em suas cartas vão impelir Jerônimo a retomar a verve polêmica e, como a Musa fez com Horácio em seu quarto livro das *Odes*, nunca lhe darão o *stipendium* (isto é, a “licença militar”) que ele tanto desejava, movendo-o sempre para as guerras¹³⁸. Mesmo na velhice, o ímpeto e a violência do estilo de Jerônimo se mostrarão invictos, permanecendo robustos e firmes mesmo em meio a tantos e tamanhos infortúnios pessoais que o abaterão nos últimos anos.

Mas estamos adiantando os eventos. No ano de 394, frustrado com sua expulsão de Roma, é possível que Jerônimo pensasse que sua importância como formador de opinião havia chegado ao fim, e que devia então se dedicar unicamente a comentar as Escrituras¹³⁹. A posição do autor era oposta àquela de Agostinho, que iniciava uma carreira brilhante. Assim o Estridonense, de saúde cada vez mais frágil, já quase cego¹⁴⁰, entregava-se ao monasticismo e dava continuidade a seus estudos, afamados no mundo todo.

II. B. Primeiro período da correspondência, ca. 394/395-405

II. B. 1. Alípio, o *alter ego*

O primeiro contato que Agostinho teve com Jerônimo foi por intermédio de um amigo seu, Alípio (ca. 354 - 428/430), então presbítero de Tagaste. Um companheiro de infância, Alípio se tornou uma espécie de “empresário” ou “agente publicitário” do presbítero de Hipona, tornando-se o principal responsável pela difusão dos escritos de Agostinho entre seus pares cristãos¹⁴¹. É mediante Alípio que o Tagastense buscará construir sua rede de contatos com as personalidades eminentes do cristianismo¹⁴², entre os quais Paulino de Nola (ca. 354 - 431)¹⁴³, nobre de Roma, e Aurélio (? - 390)¹⁴⁴, o bispo de Cartago recém-eleito em 391.

Alípio, após viajar para a Palestina em 393, onde apresentou Agostinho oralmente — e talvez também por escrito, pois o Tagastense poderia ter assinado cartas de seu amigo como o mesmo alude futuramente¹⁴⁵ — para Jerônimo, retornou para a Numídia no ano seguinte e encontrou Agostinho em Hipona. Lá, ele lhe deu notícias do monge de Belém, de maneira tão vívida que foi possível “ver” a aparência física do Estridonense por suas palavras e olhos¹⁴⁶.

A primeira missiva que Agostinho envia a Jerônimo data do ano de 394 (ou 395), e funciona como uma dupla carta de mediação na qual o autor manipula habilmente diversos tópicos tradicionais da epistolografia. O primeiro deles, um de grande fortuna, é o do *alter ego*, em português um “outro eu”¹⁴⁷. Ora, Agostinho ainda não havia introduzido a si mesmo, e de mão própria, ao monge de Belém, tampouco o conhecia pessoalmente; tratava-se de um sinal de respeito introduzir-se antes de iniciar qualquer diálogo epistolar, enviando uma carta curta e programática, ou, nas palavras do autor, “cerimoniosa” (*epistula solemnitas*)¹⁴⁸. O que Agostinho faz, no entanto, é afirmar que ele pode prescindir desta convenção por duas razões: Alípio, sendo seu *alter ego* não só no espírito como no corpo, já havia introduzido Agostinho ao ter se introduzido a Jerônimo; igualmente, Agostinho está unido a Jerônimo na “comunhão do Espírito Santo”, fundamentalmente cristã, uma união tão fortalecida pela leitura dos estudos do Estridonense (que revelam a “alma” de Jerônimo, um pensamento tipicamente agostiniano) que ambos já foram introduzidos um ao outro “em Cristo”. Falta apenas uma pequena parte de Jerônimo a Agostinho: sua presença física, e esta se fez “presente” através do relato de Alípio e dos escritos que o presbítero leu de seu correspondente¹⁴⁹. Sob tais pretextos, Agostinho afirma que Jerônimo já o ama, ou seja, que eles já têm uma relação prévia de amizade. Mas o presbítero de Hipona faz mais: além de prescindir de uma introdução, resolve tanto introduzir uma outra pessoa, o mensageiro Profuturo, algo que poderia ser visto como sinal de ousadia, quanto anexar de prontidão uma crítica à obra de Jerônimo. Assim, mencionar a visita de Alípio a Jerônimo vale mais como um pretexto, pois os assuntos que se encerram nesta primeira carta, Aug. Ep. 28, são suficientemente problemáticos para que Agostinho não se contente com o costume das “cartas cerimoniosas”.

Acreditamos que aqui se encontra a chave para compreendermos algumas das motivações de Agostinho. A abertura de um diálogo epistolar com Jerônimo não se resume a uma correspondência protocolar e convencional. O espírito do presbítero de Hipona é aqui movido pela mesma razão que ocupa o restante de sua obra: a busca da *veritas*, a qual se traduzirá agora na procura da interpretação correta das Sagradas Escrituras. No caso do primeiro período de correspondência, poderemos isolar então dois temas principais: o problema de como se deve interpretar corretamente as passagens bíblicas, o qual se divide em dois grandes assuntos, isto é, a tradução das Escrituras para o latim e a discussão da leitura correta de um episódio da carta de Paulo aos Gálatas conhecida como “incidente em Antióquia”, a saber, Gal 2:11-14, passagem em que Paulo repreende Pedro por ter deixado de comer entre os gregos pagãos quando algumas autoridades judaicas chegaram no local¹⁵⁰; e, mais importante para nossos estudos, uma discussão implícita do significado da “amizade” cristã e conseqüentemente dos objetivos de uma troca epistolar.

II. B. 2. O incidente em Antióquia¹⁵¹

A passagem de Gal 2:11-14 havia ocasionado querelas desde os primórdios da tradição literária cristã, e era o tipo de problema insolúvel da teologia tetracentista¹⁵² com que um jovem e ambicioso cristão como Agostinho poderia construir sua reputação¹⁵³. Embora não diga em suas cartas a Jerônimo, o presbítero de Hipona havia recentemente trabalhado a passagem em seu comentário aos Gálatas, tendo provavelmente estudado o comentário que o Estridonense publicara há quase uma década. A maneira mais tradicional de explicar a passagem, leitura proposta por Orígenes e endossada pelos autores gregos posteriores (entre os quais se encontrava Jerônimo¹⁵⁴), era simplesmente dispensar o evento como se ele não passasse de uma encenação ou simulação — ὑπόκρισις em grego; *simulatio* em latim — que o monge de Belém acabou por classificar como “política” — *dispensoria*, termo correlato de *dispensatio*, que é a tradução latina para o grego οἰκονομία¹⁵⁵. Segundo esta interpretação, o incidente em Antióquia não passara de um teatro a fim de Paulo corrigir em Pedro aquilo que queria corrigir em outros, e de os apóstolos assim mostrarem a boa conduta de um cristão e sustentarem a boa administração das igrejas: Pedro havia simulado se retratar em temor aos judeus, a fim de que não causasse um escândalo por estar comendo entre os gentios¹⁵⁶. Paulo, por sua vez, estaria assim repreendendo os crentes que Pedro simulava, isto é, aqueles que pressupunham que a salvação em Cristo ainda dependia da obediência às autoridades do judaísmo e à observação dos sacramentos da Lei.

Tanto a atitude simulatória de Pedro quanto a atitude de repreensão por parte de Paulo deviam ser interpretadas como frutos da honestidade e da prudência, não da mentira¹⁵⁷. De acordo com a leitura tradicional da passagem, não era possível, em primeiro lugar, que Pedro ou Paulo tivessem observado verdadeiramente as cerimônias de uma Lei que já estava obsoleta e deveria ser abandonada de imediato após o nascimento de Cristo¹⁵⁸; segundo, não era também possível que Paulo tivesse censurado em Pedro uma ação da qual ele mesmo era “culpado”: ora, o apóstolo também simulava os sacramentos dos judeus para que pudesse convertê-los ao cristianismo¹⁵⁹. Admitir qualquer outra solução seria tolerar o judaísmo, ou tombar em alguma heresia judaizante¹⁶⁰, ou no mínimo pressupor uma inconsistência na pregação paulina, dando vazão a uma contenda entre os apóstolos. Esta conclusão era indesejável não só por razões teológicas — poderia pressupor que havia uma dissonância entre as opiniões de Pedro e Paulo, fato que colocaria em perigo a unidade doutrinária do Evangelho; ora, como a Verdade é uma só, a instrução apostólica só pode ser uma¹⁶¹ — como também por razões históricas — tratava-se de uma crítica feita pelo filósofo pagão Porfírio de Tiro (ca. 234 - ca. 302/305), que caracterizara o evento como uma “briga infantil” (em latim *puerile certamen*) entre Pedro e Paulo¹⁶². A posição de Porfírio era grave e apontava para uma

questão de Gal 2:11-14 que será cara à correspondência entre nossos autores, isto é, o problema da legitimidade de uma correção de uma pessoa mais jovem a alguém que é mais velho. A relação entre o *iuvenis* Paulo e o *senex* Pedro vai posteriormente servir como reflexo do diálogo entre Agostinho e Jerônimo.

Na contramão de Jerônimo, o presbítero de Hipona discorda completamente da teoria da *simulatio*, e, apoiado em Ambrósio de Milão e Cipriano de Cartago¹⁶³, argumenta que qualquer interpretação que dê vazão a uma “simulação” — algo que ele chamará de “mentira devida”, *officiosum mendacium* em latim¹⁶⁴ — está errada, é nociva, e deve ser imediatamente descartada¹⁶⁵. Defender uma “mentira” nas Escrituras colocaria à deriva não só a autoridade e a instrução dos apóstolos (compreendidos como um conjunto, não como pessoas individuais históricas), mas também todo o fundamento moral e doutrinário da Igreja¹⁶⁶. Agostinho vai então propor outra leitura, uma que leve em conta as relevâncias históricas do incidente em Antióquia: o problema não estava no que Pedro fez ou deixou de fazer; foi a *maneira* como ele agiu que certamente estava errada¹⁶⁷. Pedro fez o mesmo que mentir, pois levou os pagãos a crerem que a salvação ainda dependia do respeito aos sacramentos da Lei. Em outras palavras, não foi por supostamente observar as tradições de seus pais, portanto, que Paulo repreendeu Pedro: tivesse Pedro agido assim, ele não teria feito nada de maneira mentirosa, simulada, ou incongruente; ora, os sacramentos, embora já fossem supérfluos, não eram nocivos, eram habituais, e poderiam ser ministrados para os judeus e entre os judeus (em latim, usa-se o verbo *iudaizare*, “agir como os judeus”), como fazia Paulo. O apóstolo repreendeu Pedro — “verdadeiramente”, não de maneira simulada, como colocara Orígenes e Jerônimo — pois este então levou os pagãos a lhe imitar, e por consequência imitar os judeus, a quem ele então imitava¹⁶⁸.

A interpretação agostiniana eventualmente se tornará a solução aceita por toda a Igreja, Jerônimo incluso¹⁶⁹; vamos analisá-la nos tópicos seguintes, pois a discussão carece de contextualização: ela está intrinsecamente ligada aos interesses episcopais do autor, que então enfrentava o cisma donatista na África. Igualmente, a leitura que Agostinho propõe para Gal 2:11-14 se sustenta em uma relação ambígua com a tradição exegetica e coloca em jogo a própria noção de *auctoritas* dos estudiosos da Bíblia, um ponto que os autores desenvolverão ao longo de sua correspondência. Por enquanto, interessa-nos a essência polêmica da questão que o presbítero de Hipona coloca em Aug. *Ep.* 28, e a maneira com que o autor resolveu abordá-la: tratava-se primeiro de uma inovação encerrar um assunto problemático dessa estirpe em um diálogo epistolar; mais, o desejo do jovem Agostinho de repreender sem mediações um “erro” de Jerônimo, um autor velho e de reputação sólida, violava de maneira escancarada os preceitos da epistolografia, e por

consequente as leis da amizade, como discutimos na conclusão do capítulo anterior. É a partir desse problema que poderemos compreender a rixa que surgirá entre os autores.

A primeira carta de Agostinho não logrou chegar em Belém. Seu mensageiro, Profuturo, foi chamado para ser bispo em Cirte e morreu logo em seguida¹⁷⁰. Três anos se passaram até que o bispo de Hipona — Agostinho fora eleito para o bispado em 396, em ocasião da morte de Valério — resolveu escrever outra carta a Jerônimo. A demora se explica: sendo um homem público, Agostinho não tinha mais tempo livre para se dedicar integralmente aos estudos¹⁷¹. Nesse meio-tempo, o Tagastense enviou uma *salutatio*, talvez em uma carta de Alípio, ao monge de Belém, recebendo uma carta inteira de Jerônimo em troca; ambos os textos, que provavelmente tratavam de Orígenes, estão perdidos¹⁷².

A próxima carta supérstite da correspondência, Aug. *Ep.* 40, enviada ca. 397, é em grande parte uma versão retrabalhada de Aug. *Ep.* 28; nela Agostinho adicionou breves discussões sobre o *De viris illustribus* de Jerônimo, livro que havia recebido sob o nome de “epitáfio”, assim como reflexões sobre os erros de Orígenes¹⁷³. A maior parte dessa carta compreende o mesmo problema de Gal 2:11-14, com a diferença de Aug. *Ep.* 40 ser mais judiciosa que sua gêmea: Agostinho chega agora a pedir que Jerônimo entoe uma palinódia, o mesmo canto de retratação que o poeta lírico Estesícoro (ca. 640-555 a. C.) fora obrigado a cantar por ter ofendido Helena de Troia, para que assim abra seus olhos à “luz do seu coração¹⁷⁴”. O bispo de Hipona também efetua uma acusação implícita de que Jerônimo apresenta uma obediência quase pagã aos *maiores* da tradição cristã, dizendo que “a verdade dos cristãos é incomparavelmente mais bela que a Helena dos gregos¹⁷⁵!” Eis uma recorrente na correspondência de Agostinho, e não só naquela travada com Jerônimo¹⁷⁶.

Assim, embora escritas de maneira cordial e fossem um efusivas em elogios e insistentes em pedidos para uma correspondência regular, as duas primeiras cartas de Agostinho continham argumentos firmes e graves, os quais Jerônimo não lia com prazer. A mensagem de Agostinho é clara: ao admitir que Paulo, ou qualquer outro escritor dos Livros Divinos, pudesse ter “simulado” qualquer coisa que o seja, isto é, ao concluir que Pedro ou Paulo tivesse mentido uma vez sequer, Jerônimo, tendo a visão obnubilada por algum tipo de “dissimulação” (*dissimulatio* em latim), defendeu uma solução herética, ofendendo a palavra de Cristo e devendo assim retratar-se. O presbítero justifica: sendo um cristão, ele tem o dever de repreender os desvios de seus pares. Certo, Agostinho suaviza sua admonição ao exigir que Jerônimo também corrija seus erros: afinal, se ele estiver errado, seu erro favorece a verdade — se para Jerônimo é correto que a verdade possa favorecer a mentira¹⁷⁷.

A segunda carta que Agostinho escreveu a Jerônimo também não teve sorte: seu mensageiro, Paulo viajou para a Itália e deixou que o texto circulasse publicamente em Roma como um *liber* — o suporte tradicional de uma polêmica —, deixando de levar a missiva até Jerônimo¹⁷⁸. É possível conjecturar se este Paulo, provavelmente um africano, não era na realidade um espião donatista que almejava manchar a reputação de Agostinho. Seja qual tenha sido a razão do infortúnio, a carta Aug. Ep. 40 seria encontrada posteriormente em uma ilha do Adriático — na qual vivia Bonoso, amigo de infância de Jerônimo¹⁷⁹ — por Sisínio, um mensageiro do Estridonense, e só chegaria em Belém cinco anos depois de ter sido enviada¹⁸⁰.

Já era o ano de 402, e uma resposta de Jerônimo demorava a chegar. Agostinho provavelmente pensava que seu correspondente o havia ignorado, sem saber do azar da carta. O bispo então escreveu uma outra carta a Jerônimo, Aug. Ep. 67, na qual se desculpava de antemão pelo tom polêmico de suas cartas anteriores e dava satisfações de não ter enviado um *liber* a Roma: sua repreensão devia ser tomada de maneira afetiva, como um mecanismo legítimo de um debate entre amigos¹⁸¹. No entanto, sente-se, nas desculpas de Agostinho, mais um ar de precaução que de arrependimento. É verdade que o autor tentará posteriormente imputar o mal-entendido do *liber* a “pessoas de má-fé que querem incitar inimizades entre nós¹⁸²”, mas Agostinho parece exonerar-se de uma culpa que ele discordava de ser sua. O Tagastense conhecia bem o “temperamento” de Jerônimo, e parece ter utilizado de sua “temperança” para incitá-lo¹⁸³, havendo indícios de que o Tagastense estava provocando seu correspondente¹⁸⁴. Ao repreender o monge, e ao manipular os tópicos do gênero epistolar — o *alter ego*, a profusão de elogios e afagos, a insistência no diálogo — para que o Estridonense se sentisse na obrigação de lhe responder, o autor estava chamando-o para um confronto ético e estético acerca das Sagradas Escrituras e do que consiste a conduta correta do cristão. Agostinho quer discutir com Jerônimo de igual para igual.

Nesse sentido, o bispo de Hipona se mostra obstinado no problema de Gal 2:11-14, e vai insistir durante uma década para que monge de Belém o responda sobre o assunto. Esta questão volta de maneira indireta até na quarta carta, Aug. Ep. 71, que Agostinho envia a Jerônimo por meio do mensageiro Cipriano no ano de 403, mensagem em que se abordavam outros temas a princípio distintos daquele (nesta carta, Agostinho faz uma crítica à tradução do monge para o livro do profeta Jonas). A insistência em solucionar o problema do incidente em Antióquia passa do texto para o plano material: com Aug. Ep. 71, o Tagastense envia novamente Aug. Ep. 28 e 40, pois acreditava que Jerônimo ainda não as havia recebido¹⁸⁵; outrossim, nenhuma carta do Estridonense havia chegado em Hipona até então. Agostinho só viria a receber cartas de Jerônimo nos meses seguintes.

Devemos, antes de continuarmos o histórico da correspondência, voltarmos à contextualização biográfica e definir a posição de ambos os autores na última década, para assim compreendermos a teimosia de Agostinho em retornar ao mesmo problema de um lado, e de outro a discrição e má vontade de Jerônimo quando este resolver responder suas cartas.

II. B. 3. O problema da mentira contra os maniqueus¹⁸⁶

A passagem de Gal 2:11-14, em especial o problema do *officiosum mendacium*, foi amplamente debatido por Agostinho na década de 390, e não apenas nas cartas que ele trocou com Jerônimo. O incidente em Antióquia aparece sobretudo em um longo sermão, ministrado originalmente em 397, descoberto por François Dolbeau na década de 80¹⁸⁷, e cuja argumentação é muito parecida com a de Aug. *Ep.* 28 e 40.

Segundo Agostinho, a interpretação correta de Gal 2:11-14 impunha um duplo problema. Primeiro, a questão da mentira. Aqui, devemos procurar o teor real da fala e da conduta de Paulo, de modo que uma não seja incongruente com a outra (ora, o ἥθος cristão não distingue palavra de ação). Caso afirmemos que Paulo falou ou agiu de maneira simulada, isto é, que de alguma maneira o apóstolo mentiu ao repreender Pedro, o que nos impediria de afirmar que ele mentiu em todas as suas cartas? Pior, o que nos impediria de afirmar que os apóstolos não teriam mentido mesmo ao afirmarem que Cristo ressuscitou, de modo que nossa fé seria vã¹⁸⁸? Será que Jerônimo não enxergava que admitir a existência de uma mentira na Bíblia, seja ela “devida” ou não, e por mais inofensiva que ela seja, é o mesmo que deixar as Escrituras à deriva de uma completa ambiguidade, afastando-lhes da autoridade da verdade mais pura¹⁸⁹? Para o bispo de Hipona, não se trata de questionar se um homem bom pode mentir por um bom motivo: uma vez admitida uma única mentira nas Escrituras, toda a *veritas* cristã estaria em perigo¹⁹⁰. Mas o problema da mentira não é tão abstrato ou teológico quanto possa parecer. Agostinho tinha um inimigo real ao insistir na impossibilidade de interpretar Gal 2:11-14 como uma *simulatio*: os maniqueus.

Talvez por ser um assunto que se encontrava no centro das filosofias cética e platônica, das quais o autor procurava se afastar após ter tomado o fardo episcopal, a mentira consistia em um assunto que preocupou o bispo em todas as suas obras desde sua juventude. Entre os livros que Agostinho escreveu no início da década de 390, está maiormente um tratado dedicado integralmente à mentira, o *De mendacio*, publicado ca. 393/394; a questão também aparece amiúde na apologia contra o maniqueu Fausto (*Contra Faustum Manichaeum*), publicado ca. 398/399, e em um tratado sobre o monacato e as tarefas dos monges (*De opere monachorum*), publicado ca. 399, todas as quais são obras de polêmica maniqueia¹⁹¹.

Os maniqueus, afirmando que o Velho Testamento era permeado de mentiras introduzidas por corruptores dos códices gregos e latinos, procuravam defender uma interpretação bastante particular e “mística” do Novo Testamento, centrada quase que exclusivamente no Evangelho de João e nas cartas de Paulo. Seguidores deste secto, na contramão do cristianismo católico-ortodoxo, não acreditavam que havia uma unidade pré-estabelecida entre os dois livros. Para Agostinho, esta posição poderia ser desmascarada através da crítica textual, mas o mesmo não seria possível caso se fosse admitida a existência de mentiras no próprio texto sagrado produzido após a vinda de Cristo. Assim, o bispo tem responsabilidades práticas em mente, sabendo que os maniqueus teriam uma grande oportunidade de crescerem caso se afirme que são os próprios apóstolos que falsearam seus textos, e não outros homens¹⁹², abrindo caminho para a dilapidação da autoridade católica e da retidão da fé cristã (leia-se, da ortodoxia). Agostinho define o problema como uma tautologia: não se pode admitir que os textos sagrados sejam mentirosos, pelo simples fator de não ser devido que eles favoreçam a mentira¹⁹³.

A preocupação de Agostinho com a mentira, portanto, concerne sobretudo ao bem-estar da Igreja como instituição unida, no que ele busca minar a influência dos maniqueus. Estabelecer uma leitura unívoca da passagem não diz respeito apenas a um problema abstrato. Uma solução final, que seja a *veritas* e que não admita nenhum tipo de mentiras ou simulações, é necessária para desmontar os fundamentos da doutrina maniqueia¹⁹⁴. Recorremos aqui a uma paráfrase de Agostinho: o ministério da Sacristia cristã deve ser cargo apenas de um homem tal que saiba interpretar corretamente os livros divinos, ou deixe de lado aquilo que não entende, em vez de tentar explicar — como fazem os discípulos de Mani — qualquer passagem como mentira, mesmo que, na compaixão por Pedro, seja isso que diga a voz de seu coração¹⁹⁵. Uma leitura dessas levaria irremediavelmente a uma concepção “mentirosa”, isto é, anti-católica por definição, das Escrituras, e assim a uma concepção deturpada do que é ser cristão.

II. B. 4. O problema da Lei contra os donatistas¹⁹⁶

Estabelecida a verdade da palavra de Paulo¹⁹⁷, resta uma segunda parte do problema. Ainda falta esclarecer a aparente incongruência de Paulo em celebrar os ritos judaicos de maneira verídica, e em ter censurado de forma aparentemente paradoxal em Pedro algo que ele supostamente fazia. Para solucionar essa contradição, Agostinho propõe uma distinção diacrônica que se sustenta na noção de “liberdade apostólica” (*libertas apostolica*)¹⁹⁸. Ao defender a posição de Paulo, o bispo de Hipona se esforça para mostrar que, nos tempos dos apóstolos, os sacramentos deveriam ser respeitados na condição de tradições ancestrais (*paternae traditiones*), e não condenados como

detestáveis, como era o caso dos costumes praticados entre os gentios¹⁹⁹. Ora, tendo sido a Lei um presente dado pelo próprio Deus ao povo escolhido, em prenúncio da vida de Cristo, observá-la foi legítimo em tempos idos e ainda era então legítimo entre os judeus em tempos apostólicos, contanto que não se pensasse que a salvação ainda dependia dela; tanto Paulo quanto Pedro eram judeus de nascença. Entre os seguidores do judaísmo que eram recrutados pelos apóstolos, os sacramentos da Lei deveriam ser abolidos lenta e gradualmente, e não instantaneamente, como os rituais pagãos. O erro de Pedro, como afirmamos no início deste tópico, estava em levar os gentios a crerem que a salvação ainda dependia da Lei, e que assim deviam se converter ao judaísmo; foi isso que Paulo viu Pedro fazer, e foi por isso que ele o repreendeu.

Logo, a conduta de Paulo nada tinha a ver com a ação de Pedro em Antióquia: o apóstolo observava, de modo verídico e legítimo, os ritos dos judeus somente *para* e *entre* os judeus, devido à pura força do hábito²⁰⁰; os sacramentos, já esvaziados de seu potencial salvífico, lhe eram indiferentes e úteis para converter os judeus para o cristianismo²⁰¹. O erro de Pedro estava na fé, no modo, e não na própria ação, no fato²⁰². Em conclusão, como só podia ser de maneira verídica que Paulo falou, só podia ser de maneira verídica que ele também agia; fazer uma coisa ou outra de maneira simulada seria uma infantilidade, como Porfírio havia enxergado, e uma heresia. Paulo assim agia sempre de acordo com o sentimento de alguém que se compadece (*compatientis affectus*) do erro dos judeus, padecendo da mesma má conduta deles, e não de acordo com a simulação de uma mentira (*simulatio fallaciae*), ou segundo a astúcia de um mentiroso (*mentientis astus*), como Jerônimo parecia acreditar²⁰³.

No entanto, Agostinho insiste que sua interpretação não implica que os cristãos podem, ainda hoje, obedecer àquela série de penitências e rigores próprios dos judeus para atingir a salvação, seja de maneira verídica ou em simulação. De acordo com Agostinho, se Paulo era, naquele tempo, um observador fiel que agia em respeito verídico à Lei, atuando como um agente funerário de sua sepultação, hoje um homem que agisse como ele seria um ímpio violador de uma sepultura, como é o caso dos sectos cristãos cujo rigorismo lembra aquele dos fariseus, os judeus ultra-ortodoxos devotos da Torá²⁰⁴. Ora, a salvação é competência unicamente da Graça de Cristo, um dom livre que depende da fé, não das ações auto-corretivas e auto-punitivas do próprio homem²⁰⁵. Aqui, o bispo de Hipona tem outro inimigo ao buscar as distinções históricas do significado de “estar sob a Lei²⁰⁶”: Agostinho procura derrubar, com sua interpretação de Gal 2:11-14 e sua ênfase na diacrocia da Lei, o pensamento de extremismo ascético e exclusivismo de alguns sectos cristãos do mundo romano, em específico o donatismo²⁰⁷.

O donatismo foi um secto cristão que surgiu no norte da África durante o século IV. que, por razões históricas²⁰⁸, era também radicalmente avesso à institucionalização da Igreja católica no seio do Império. O movimento tinha um espírito reformista e austero de liberdade, semelhante àquele do protestantismo. Essa posição de resistência era antiga e já havia causado mal-estar desde a época do imperador Constantino (ca. 272 - 337), o qual buscou, em vão, suprimir o grupo²⁰⁹. Na época de Agostinho, o cisma donatista havia se transformado, sob a influência de Optato, o bispo donatista de Timgad, em um verdadeiro movimento regionalista — o donatismo nunca deixa de ser essencialmente africano — e de rebelião social, de repúdio à autoridade eclesiástica romana, e até de participação popular (os circunceliões, nômades bérberes que se revoltaram contra a administração romana, eram donatistas²¹⁰), consistindo assim na maior ameaça para o projeto de pan-cristianismo aventado pela Igreja de Roma, ao qual se afiliavam Agostinho e os demais bispos católicos da África. É verdade que diversas leis e éditos foram levantados ao longo do século III para coibir o avanço do donatismo pelos rincões da Numídia e da Mauritânia, mas havia uma quantidade massiva de cristãos africanos seguidores desse secto. As províncias setentrionais do Império encontravam-se então divididas: quase toda cidade tinha duas sedes episcopais, uma donatista e uma católica. Será em grande parte por intermédio de Agostinho e de seus colegas de bispado Alípio, em Tagaste, Aurélio, em Cartago, e Evódio, em Uzala, certamente mobilizados pelo bispo de Hipona, que o catolicismo, através de uma releitura da tradição de Cipriano e de Paulo de Tarso, virá a dominar a região ao longo das décadas seguintes.

Agostinho procurou mostrar, em seus sermões e obras escritos na década de 390²¹¹, que não havia grande diferença entre os donatistas os judeus de tempos passados: ambos, afinal, acreditavam que a salvação dependia da obediência de determinadas leis, agindo como se os homens fossem essencialmente independentes da Graça de Cristo²¹²; ambos recusavam-se a aceitar a autoridade da Igreja de Roma. De fato, os donatistas tinham profunda admiração pelo zelo que um judeu ortodoxo pagava à Torá; sua religião também era concebida como uma “Lei²¹³”; mas é evidente que o donatismo não pregava obediência às cerimônias judaica. Talvez a característica que torna o donatismo o mais próximo ao judaísmo antigo, e a mais perigosa ao ministério da Igreja, é a crença de que qualquer cristão seria independente da autoridade eclesiástica romana para mediar os ensinamentos de Cristo e assim buscar a purificação do pecado. Semelhante a sectos islamistas contemporâneos na Síria e na Líbia, o donatismo não tinha liderança, mas sim oferecia a seus seguidores uma “sensação de pertencimento” baseada num tipo de pregação.

O donatismo é uma religião de combate. A Igreja aventada por eles consistia em um “clubes de santos guerreiros”, de modo que qualquer pecador que nela fosse admitido nulificaria a

sacralidade de Cristo e ameaçaria a identidade cristã, criando uma anti-Igreja unida pela “mancha original” de seus fundadores²¹⁴. Os donatistas se viam como uma alternativa à sociedade mundana e decadente, representada pelo “partido cecilianista” de Agostinho (isto é, fundamentado nos princípios de Cecílio Cipriano, o antigo bispo de Cartago), que os ameaçava: os donatistas eram os únicos cristãos, os fiéis “puros²¹⁵”. Ao passo que esta concepção exclusivista de fé cristã era comum no cristianismo primevo, em tempos nos quais a Igreja foi perseguida por Roma e sobrevivia às escuras (e ainda não havia totalmente apartado do judaísmo, poder-se-ia argumentar), a “mania de perseguição” de sectos cristãos como o donatismo havia se tornado problemática na época de Agostinho, em que a Igreja já havia se tornado uma parte essencial do Império Romano, estabelecendo rapidamente os fundamentos doutrinários e políticos que a caracterizariam nos séculos seguintes. Em última instância, os donatistas, em sua concepção atávica da cristologia como uma Lei, condenariam a Igreja a permanecer isolada e inefetiva, como Israel nos tempos dos profetas, satisfeita em ser obediente aos mandamentos divinos, e assim imaculada. É nisso que acredita Agostinho, e é nisso que ele quer que acreditemos²¹⁶.

Na contramão dessa visão tradicionalista e conservadora do cristianismo, os bispos católicos africanos acreditavam firmemente que a vida cristã dos leigos deveria ser ministrada pelos membros de uma Igreja universal e centralizada. O catolicismo latino possuía a confiança de que era possível tornar o mundo todo cristão sem que a Igreja perdesse assim sua identidade, pois esta residia não na santidade de seus membros, mas inerentemente como o corpo místico de Cristo — como uma ideia. Este corpo era independente dos homens: ele estava acima e além de seus membros, de modo que um sacramento ministrado por um bispo pecador não deixaria de ser legítimo, pois sua objetividade e sacralidade dependiam unicamente de ele ter sido aplicado na Igreja e pela Igreja, una e ortodoxa²¹⁷. A Lei está na Igreja, não é a Igreja que está na Lei. Para Agostinho, portanto, a observância de um conjunto de regras e cerimônias não é suficiente e tão menos necessário para a salvação dos pecados. Afinal, a vinda de Cristo não havia liberado os cristãos daquele fardo “pesado e desnecessário” do judaísmo²¹⁸? Os ritos habituais da Igreja eram, como os sacramentos dos judeus se tornaram nos tempos apostólicos, apenas atividades habituais e práticas nas quais residia a estrutura da Igreja. Mesmo após batizado, um fiel ainda tinha diante de si um longo processo de crescimento espiritual, de maneira alguma inteiramente livre do pecado. Podemos novamente sentir, aqui, a influência do neoplatonismo no pensamento agostiniano: para ele, a verdadeira Igreja não é só o “corpo de Cristo” ou a “Jerusalém celeste”, mas a ideia é a própria “realidade”, cuja imagem terrena é apenas sombra²¹⁹.

É sobretudo uma questão de identidade cristã que está em jogo na polêmica contra os donatistas: uma que era tradicional e elitista, mas que ao mesmo tempo dava maior liberdade e responsabilidade ao homem; contra outra nova, abraçada por Ambrósio e Agostinho, que era universalizante e comunitária, mas ao mesmo tempo hierárquica e por assim dizer política, a qual logrou vencer e expandir-se tão somente por ter absorvido a retórica e os valores do Império através da reinterpretação do passado pagão e da flexibilização da doutrina²²⁰. Assim, pode-se dizer que o donatismo representava, junto com o o priscilianismo na Espanha e o pelagianismo por toda Roma na década seguinte, um dos últimos suspiros do que entendemos por “cristianismo antigo²²¹”, ao passo que Agostinho e Ambrósio figuravam como membros de novas vertentes de um cristianismo que surge em uma época de profundas mudanças de paradigmas e valores. Rejeitando a visão rigorista do donatismo, Agostinho concebe uma Igreja que, no amor infindável de Cristo, abraçava também os pecados²²², uma eclesía cuja concepção começa a se desenvolver na polêmica contra os donatistas e que se caracterizará por ser expansiva, aberta — não um “clube de santos”, mas um “hospital de pecadores²²³”. Nesta Igreja, a salvação deveria ser algo muito mais simples de algo que pudesse ser conquistado por uma mera cartilha de regras: para redimir os pecados, era preciso somente fé, arrependimento sincero, amor ao próximo, e obediência ao clero. Para Agostinho, é somente pela união e obediência que o cristianismo deixaria de ser um grupo minoritário que combate a sociedade “impura” para assim se tornar uma comunidade forte que se prontifica a realizar sua missão de dominar, absorver e liderar o mundo²²⁴.

Na Igreja em Roma, a situação era muito delicada. Os godos pressionavam as fronteiras da Itália há anos, e os vândalos ao cabo invadiram a Gália em 406. O cerco apertava fora e dentro do Império: havia uma batalha pelo trono que levou à queda, no ano de 408, do general Estilício, *magister militum* de Teodósio I e governador *de facto* de Roma desde 395. A situação na África era um reflexo da perturbação política que atingia as províncias além-Mediterrâneo. A opressão policial e o arrocho fiscal era generalizado. Gildo, governador da África, havia se rebelado em 395 e instituído um reino independente, massacrado três anos depois pelo exército imperial. A atmosfera de um “expurgo” pesava sobre a Numídia. A luta contra os donatistas se traduz, no plano político, pelo endurecimento da autoridade eclesiástica e imperial contra os grupos não-católicos africanos. Agostinho é o principal articulador desse processo²²⁵. O bispo tomou diversas providências para suprimir os costumes seculares daquela igreja, providências que culminaram no Édito de Unidade promulgado pelo imperador Honório em 405²²⁶. Esta lei proibia expressamente o donatismo em Roma, enquanto este continuará a ser tolerado na África durante muitos anos. Nesse contexto,

diversos concílios, dezesseis no total, ocorrem em Cartago entre 394 e 411, ano em que a igreja donatista é finalmente banida e desmontada²²⁷.

O real significado de “estar sob a Lei” e do sentido da censura de Paulo e Pedro estão intrinsecamente ligados a este contexto maior de reformulação dos objetivos de um ministro cristão, que deveria tomar uma posição politicamente ativa e combativa contra os sectos rigoristas. Assim, podemos ir além: a defesa de uma interpretação de Gal 2:11-14 a partir da qual Paulo teria censurado Pedro de modo verdadeiro e Pedro teria errado de modo verdadeiro também é uma maneira de defender que até os homens cristãos podem errar e pecar, sem que sua salvação seja abalada por isso²²⁸. Segundo o historiador Peter Brown, o ímpeto que Agostinho aplicará em sua luta contra o donatismo, movimento que almejava um ideal de autosuficiência e inocência do homem cristão, reflete em parte o esforço do próprio bispo de Hipona em dominar sua tendência “romana” em desprezar e desdenhar dos mais pobres e humildes²²⁹. Ora, era essa a ordem entre os donatistas, os quais desprezavam os pecadores; sua presunção de que a única Igreja possível era uma Igreja pura ocasionará ataques furiosos do bispo de Hipona²³⁰.

Agostinho havia aprendido, através de sua experiência de vida, que é impossível viver sem pecado no mundo; sua formação neoplatônica também havia cravado em seu pensamento que a espiritualidade era um progresso lento, não uma “conquista de tudo ou nada” à maneira dos estoicos. Embora não se intimidasse em criticar um erro de interpretação ou de conduta de seus contemporâneos, o bispo de Hipona se mostrará, a partir de então, sempre cuidadoso ao criticar a personalidade de qualquer pessoa, independente de sua proveniência. A admonição disciplinante e austera que ele aplica em Jerônimo e em outros correspondentes se deve fundamentalmente a uma noção de dever episcopal do autor em “reformular” os pecadores de uma sociedade imperfeita e incompleta, dentro e fora da Igreja²³¹. Assim, é justamente no contexto da reação agostiniana contra os donatistas que o bispo de Hipona desenvolve sua concepção da *caritas* como uma “repreensão amigável” e começa a aplicá-la entre seus pares. Quando aplicada aos movimentos heréticos, o autor vai dar um nome específico para a necessidade de uma atitude corretiva: não *reprehensio*, mas *disciplina*²³².

II. B. 5. A controvérsia origenista²³³

Jerônimo estava alienado da polêmica donatista. A única menção que o autor fizera ao secto em toda sua obra está em sua *altercatio* contra os luciferianos, publicada quando o Estridonense ainda morava em Roma²³⁴. Se devemos compreender as primeiras cartas trocadas entre nossos correspondentes dentro da polêmica donatista, portanto, isso diz respeito somente ao lado

agostiniano da relação. Aos olhos de Jerônimo, a insistência de Agostinho na questão de Gal 2:11-14 parecerá ser antes uma simpatia idiossincrática do bispo para com os judeus e os diversos grupos heréticos de cristãos judaizantes que então existiam²³⁵. Além disso, ainda que não possamos saber ao certo se Jerônimo sabia quem era Agostinho antes de Alípio tê-lo visitado em 394, ou mesmo se ele ouvira falar muito dele na década seguinte, é provável que seus contatos em Roma e na África lhe tivessem contado que o jovem presbítero era um ex-rétor ambicioso, cujos vínculos mais notáveis estavam com os neoplatônicos milaneses e com os maniqueus africanos, certamente um cristão heterodoxo, e cuja acensão na hierarquia eclesiástica foi incrivelmente rápida. Esta situação seria suficiente para levantar a suspeita do monge de Belém.

Aug. *Ep.* 67 foi a primeira carta autóctone que Jerônimo recebeu de Agostinho, conforme o mesmo indica em Hier. *Ep.* 102, sua primeira resposta enviada ao bispo de Hipona, escrita ca. 402²³⁶. Esta carta não atrasou e foi enviada imediatamente, por meio do diácono Astério. O monge então já havia recebido um outro texto do Tagastense, certamente Aug. *Ep.* 40, cuja autoria, diz Jerônimo, não pôde ser verificada pois a carta não estava assinada²³⁷. O Estridonense usará esse pretexto para não entrar no assunto de Gal 2:11-14 em suas primeiras cartas ao bispo de Hipona, mas é pouco crível que ele não tenha conseguido determinar a autoria daquela carta: afinal, o nome de Agostinho estava na *salutatio*, e o Estridonense diz expressamente que havia reconhecido o estilo “silogístico” do autor²³⁸. O mais provável, segundo J. N. D. Kelly, biógrafo de Jerônimo, é que este tenha ignorado o conteúdo de propósito, pois percebeu, tão logo havia lido as cartas de seu correspondente, que sua interpretação de Paulo estava equivocada²³⁹.

As repreensões que Agostinho dirige a Jerônimo chegaram em um momento nada propício para o autor²⁴⁰. Primeiro, sendo um homem já velho, sua saúde estava fragilizada²⁴¹; adicione-se a isso a doença de Paula, sua protetora, cuja morte em 404 o deixará estarrecido²⁴². Muito além disso, o monge de Belém já se encontrava com os nervos à flor da pele devido às recentes polêmicas nas quais se metera com Rufino de Aquileia, seu antigo amigo de infância e agora discípulo de João, o bispo de Jerusalém, acerca da doutrina de Orígenes, o autor mais polêmico no fim do quarto século, então considerado um herege “pagão”.

A controvérsia origenista, como ficou conhecida a rixa entre Jerônimo, Rufino e João, se deu de início por conta de uma tradução para o latim que Jerônimo fez de uma carta de Epifânio, bispo de Salamina, na qual este acusava João de Jerusalém de ser um herege origenista²⁴³; esse evento se deu entre os anos de 393 e 397. A alteração residiu em acusações, dos dois lados, de desviar da retidão da fé católica em adesão ao origenismo. A situação tornou-se tão grave que Jerônimo chegou a ser excomungado por um ano pelo bispo João; o monge de Belém alude a esse

“exílio” imposto em outra carta que escreve a Agostinho, Hier. *Ep.* 103, a qual pode ter sido enviada antes mesmo de ele ter recebido Aug. *Ep.* 67²⁴⁴. Em sua defesa, ou melhor, a fim de atacar seus detratores, o Estridonense preparou mais uma apologia, agora contra João de Jerusalém, em latim *Contra Iohannem Hierosolymitanum liber*. Semelhante à ofensiva contra Joviniano publicada no final da década de 380, a apologia contra João se fazia como uma verdadeira Filípica. Devemos incluir nesse mesmo contexto de turbulência o importante tratado sobre o melhor método de tradução, em latim *de optimo genere interpretandi*, uma carta que Jerônimo escreveu a seu amigo Pamáquio a fim de justificar sua tradução da carta de Epifânio e dos livros de Orígenes²⁴⁵.

Após anos de contenda, a briga enfim entrou em um cessar-fogo por intermédio de Teófilo, bispo de Alexandria, mas de maneira intranquila²⁴⁶. A controvérsia origenista será logo reacendida no ano de 398, por conta de uma tradução latina do *περί ἀρχῶν*, o tratado sobre os princípios de Orígenes, que Rufino então preparara. O Aquilense havia, em sua versão, elencado Jerônimo como sua principal influência, o que causou imenso mal-estar em Belém e em Roma²⁴⁷. Esta situação levou o Estridonense a retraduzir o livro inteiro e a lançar uma violenta campanha contra Orígenes e contra Rufino em particular²⁴⁸; suas consequências foram ainda mais graves que a primeira fase da contenda, tendo esta envolvido agora Teófilo em Alexandria, João Crisóstomo em Constantinopla e o papa Anastácio em Roma²⁴⁹. Os frutos da segunda controvérsia origenista foram as apologias que Rufino e Jerônimo escreveram um contra o outro, desmanchando de vez uma amizade que nunca será reatada²⁵⁰. Publicada em três livros ao longo de 401, a apologia contra Rufino (*Apologia adversus libros Rufini*) é a obra-prima das polêmicas jeronimianas. Sua violência contra Rufino era tamanha que deixará Pamáquio e Agostinho horrorizados²⁵¹.

Mas, como se esse cenário conflituoso não bastasse por si só, Agostinho vai insistir diversas vezes para que seu correspondente lhe envie livros de Orígenes, e que escreva sobre ele²⁵². Podemos supor a irritação de Jerônimo com a obstinação de seu correspondente, a qual pode muito bem ter parecido proposital aos olhos de Jerônimo²⁵³. Sem dúvidas, seria desconfortável ao monge que ele tivesse de retornar aos comentários do teólogo alexandrino para debater Gal 2:11-14; o Estridonense se encontrava em uma posição delicada e qualquer passo em falso poderia incorrer novamente na acusação de ser um herege origenista²⁵⁴. Seja como for, trata-se certamente de uma ironia do destino que Jerônimo tenha se tornado um arauto do anti-origenismo no Oriente, ao passo que ele nunca deixou de ser considerado o maior especialista em Orígenes entre os ocidentais.

II. B. 6. Uma “espada lambuzada de mel”

É no contexto da segunda controvérsia origenista, no calor da polêmica contra Rufino, que Jerônimo escreve suas primeiras cartas a Agostinho. Mergulhado nesses escândalos, a primeira reação de Jerônimo, em Hier. *Ep.* 102, será censurar seu correspondente e afastá-lo por meio de ameaças, dispostas em um vocabulário pesadamente militarizado, irônico e até de baixo calão, permeado de sinais de erudição. Sob o pretexto de não ter certeza da autoria de Aug. *Ep.* 40, Jerônimo recusa-se a entrar na discussão de Gal 2:11-14 — afinal, diz ele, citando o apóstolo Paulo, que “cada um conhece bem seu próprio modo de pensar”²⁵⁵. Jerônimo deixa de responder propriamente, para que Agostinho não venha assim a reclamar com justiça de ter sido ofendido, como se o bispo estivesse arriscando seu pescoço por uma *Apologia adversus Augustinum*²⁵⁶. Não é por menos que Jerônimo anexa, nessa mesma carta, as duas apologias, a de Rufino contra ele, e a sua contra Rufino: é para que seu correspondente tome precauções.

Ainda que Jerônimo afirme não ter ficado ofendido com a crítica de Agostinho em si, mas com o fato de o bispo ter-lhe dirigido uma repreensão “disfarçada” de conselho amigável, quão mais publicamente, ele se mostra notadamente irritado com o conteúdo das cartas²⁵⁷. Como se isso não bastasse, o monge de Belém entende que o Tagastense criticava sua interpretação a fim de pôr em dúvida sua própria *auctoritas* como intérprete e tradutor²⁵⁸, agindo não em busca de um amigo, mas antes interessado em procurar “a fama às custas de ofender homens ilustres²⁵⁹”. Para Jerônimo, essa atitude de censura aparentemente “franca” mas na realidade presunçosa nulificava qualquer possibilidade de criar laços de amizade. O monge, que havia ficado furioso com a bajulação capciosa que Rufino lhe dirigira no prefácio à tradução de Orígenes²⁶⁰, agora se mostra avesso à bajulação de Agostinho. Se Jerônimo deixa implícito que a petulância de seu correspondente em querer repreendê-lo, da mesma maneira que fez Rufino, consiste em uma ofensa à estima devida entre os cristãos²⁶¹, ele diz expressamente que a repreensão agostiniana é uma violação clara e consciente das leis da amizade²⁶². Esta situação criada de Agostinho exala o odor fétido e pesado de um “ranço de cólera” (*rancor stomachi*)²⁶³.

A segunda carta que o monge de Belém escreve a seu correspondente, Hier. *Ep.* 105, é resposta a uma possível carta perdida de Agostinho, Aug. *Ep.* C (não à já enviada Aug. *Ep.* 71, pois Jerônimo reagirá a essa apenas anos depois). Embora contenha notas de humildade, esta missiva caracteriza-se pela mesmo tom ameaçador e suspicioso da carta anterior²⁶⁴. É notável como o Estridonense vai tratar seu correspondente com condescendência, forçando-o ao papel de um novato que deve se submeter à sua autoridade como autor velho e experiente²⁶⁵.

Em Hier. ep. 105, o monge de Belém imputa a uma atitude a seu ver infantil do bispo a postura combativa que ele adotará em suas cartas. Jerônimo passa então a enxergar sua correspondência com Agostinho como uma luta corporal²⁶⁶; dialogará com seu correspondente utilizando sempre uma estratégia típica de suas polêmicas, a qual mistura vitimização e agressão; discursa, contra Agostinho, a partir tanto da postura defensiva de um monge pobre e humilde, (contrastante com o bispo poderoso e abusivo), quanto da postura ofensiva de um velho soldado (contrastante com o jovem inexperiente); e ameaça: Agostinho está mexendo com um velho que poderia derrotá-lo facilmente em uma discussão, se assim quisesse. Muito embora, o Estridonense insiste que não convém a um velho enfrentar um jovem, ou a um monge enfrentar um bispo: ao procurar se retirar da discussão, Jerônimo sugere que ele buscava vencer Agostinho pelo cansaço, como o general Quinto Fábio Máximo, o *Cuncator*, derrotara Aníbal nas Guerras Púnicas²⁶⁷. O monge esquiva-se novamente de entrar na discussão de Gal 2:11-14, ou melhor, de entrar em qualquer debate, recusando-se inclusive a comentar as obras que Agostinho havia lhe enviado²⁶⁸.

No entender de Jerônimo, a carta Aug. Ep. 40 era uma “espada lambuzada de mel” (*litus melle gladius*)²⁶⁹, por se assim dizer uma censura disfarçada de prova de amizade. O autor havia usado imagem semelhante na apologia contra Rufino²⁷⁰. A descrição é emblemática, uma vez que, para o Estridonense, repreensão e amizade eram coisas incompatíveis²⁷¹. Jerônimo já havia compreendido a estratégia da repreensão amigável de Agostinho, que queria lhe corrigir²⁷², mas não a aceitou. Aos olhos do velho monge, tal atitude se devia a uma briga infantil, exatamente como aquela que Porfírio disse haver entre Pedro e Paulo pois deve-se falar com um amigo como se este fosse um outro eu, afinal. Esta chamada do tópico do *alter ego* para descrever a amizade foi um tiro pela culatra: ora, Agostinho queria justamente dele uma postura de censura franca que fosse mútua e desse início a um debate.

II. B. 7. Os “ferrões da indignação”

A primeira resposta direta de Agostinho a Jerônimo vem em sua quinta carta ao Estridonense, Aug. Ep. 73, um longo elogio da amizade cristã enviado entre os anos de 403 e 404. Nesse texto, Agostinho não esconde sua frustração com a postura combativa de Jerônimo em Hier. ep. 102, a qual lhe pareceu os “duros e doídos socos de Entelo²⁷³”. A segunda carta que o monge havia enviado, Hier. Ep. 105, ainda não chegara em Hipona, mas podemos pressupor o *rancor* mais acentuado que ela exaltará no bispo. O bispo de Hipona agora tinha ideia do temperamento de Jerônimo, e tomou o cuidado de requisitar agora Presídio, o mensageiro que Jerônimo havia lhe

recomendado anteriormente, para levar a mensagem até Belém, e para que intercedesse em seu nome, se fosse necessário.

De início, Agostinho imputou a culpa da situação para si, implorando que Jerônimo o perdoe por seja lá o que ele tenha feito, mas mostrando-se sobre sua culpa. Irônico, o bispo de Hipona afaga efusivamente o ego de Jerônimo e chega até a imputar-se o papel de novato, se é isso que seu correspondente quer para que eles possam dialogar²⁷⁴, mas Agostinho, recusando-se a retratar-se por ter apontado um erro e feito uma crítica, assevera que a repreensão e a crítica são mecanismos legítimos em uma discussão entre amigos²⁷⁵. O pedido de vênia de Agostinho é assim retórico, com o objetivo de desarmar Jerônimo²⁷⁶.

Assim, essa carta, se na superfície parece uma elaborada carta de desculpa e de consolação, na realidade é uma dura carta de repreensão da postura combativa de Jerônimo²⁷⁷ e de sua dupla recusa de aceitar uma crítica e de entrar em um debate, atitudes que, na visão de Agostinho, ofendem a *caritas*, a verdadeira amizade cristã, e nulificam a *auctoritas* de seu correspondente. A sentença de Catão sobre a amizade no *Laelius* de Cícero — mais valem os inimigos que reprovam, que os amigos que têm medo de nos repreender²⁷⁸ — dá a sentença agostiniana sobre a postura resistente de seu interlocutor: um amigo que não repreende um erro não é um amigo verdadeiro.

O bispo de Hipona então encontra na rixa que surgiu entre Jerônimo e Rufino a comparação ideal do que poderia acontecer entre eles²⁷⁹. Ao invocar essa *inimicitia*, Agostinho lembra seu correspondente de seu fracasso mais retumbante em uma relação de amizade, tendo por objetivo destruir a credibilidade da censura que Jerônimo havia lhe colocado²⁸⁰, e deixando implícito que é Jerônimo quem está agindo como uma criança, e não ele. Segundo o bispo de Hipona, a atitude de seu correspondente, na apologia contra Rufino, configura “ferrões da indignação” (*indignationis aculei*)²⁸¹. O termo é forte: *indignatio* diz respeito à aniquilação da *dignitas*, pressupondo o abandono do debate civilizado para se abraçar a luta corporal. A ofensa não está na repreensão que o bispo buscou aplicar em Jerônimo que ofendeu a *dignitas*; a ofensa está antes no fato de o monge ter se ofendido com isso.

Este é o ponto principal, que retoma a discussão sobre *amicitia* que empreendemos no capítulo anterior. Agostinho reconhece que ele e Jerônimo têm concepções diferentes sobre uma relação epistolar de amizade, insistindo uma última vez para que eles abram um diálogo corretivo no qual a *caritas* esteja presente:

“Eu te peço, se for possível que isso aconteça, que investiguemos e discutamos entre nós algo com que nossos corações se nutram sem o amargor da discórdia; se, porém, eu não posso apontar aquilo que me parece carente de correção em teus escritos, nem tu nos meus, sem que com isso se levante a suspeita de inveja ou de ofensa à amizade, abstenhamo-nos dessas discussões e poupemos nossa vida (e nossa salvação). Atente-se menos àquilo que incha, desde que não se lese aquilo que edifica”.²⁸²

Mas Agostinho não deixa de lamentar a postura agressiva, isto é, “toda armada” que seu correspondente havia adotado²⁸³. Assim, diante da *indignatio* de Jerônimo, o autor coloca novamente em dúvidas a competência de seu interlocutor como intérprete: como confiar na solidez dos estudos do monge de Belém, se ele se mostra incapaz de explicar sua interpretação? O que Agostinho busca de Jerônimo é uma *certa ratio*, um argumento definitivo²⁸⁴, e um debate entre amigos; o que ele encontra, porém, é um homem ocioso e rancoroso, dominado pelo desejo de bajulação, que age de maneira deceptiva e se esconde por trás das convenções “jocosas” das cartas de amizade²⁸⁵. A partir dessa crítica, Agostinho busca apontar que a conduta de Jerônimo como um amigo cristão também não é adequada, podendo beirar a heresia²⁸⁶. Pois o autor entende que seu correspondente insiste em um mal, o que o torna um inimigo de toda a fé cristã²⁸⁷.

Com efeito, Agostinho parece ter ficado desapontado com a resposta de seu correspondente. Ele esperava que Jerônimo o ajudasse, pois os deveres episcopais não permitem que o bispo se aprofunde nos estudos²⁸⁸. Quando o monge propor futuramente que eles deixem as diferenças de lado e “se exercitem no campo de batalha das Escrituras²⁸⁹”, Agostinho se mostrará bastante contrariado: “veja, no que diz respeito a mim, eu preferiria que nós aí agíssemos antes como em uma disputa séria, do que como em um exercício²⁹⁰”.

Quanto à inimizada entre Jerônimo e Rufino, o monge colocará a repreensão agostiniana de escanteio, deixando implícito que aquela rixa não é problema dele²⁹¹.

II. B. 8. A questão da *auctoritas* e o *exemplum* dos apóstolos²⁹²

Jerônimo eventualmente percebeu que não poderia continuar ignorando as cartas de Agostinho sem que sua reputação fosse manchada²⁹³. O mundo cristão devia estar acompanhando esse debate no “campo de batalha das Escrituras”, e Jerônimo não era o tipo de pessoa que deixaria barato a afronta de alguém. Assim, tendo finalmente em mãos todas as cartas que Agostinho lhe enviara até então²⁹⁴ — Cipriano deve ter lhe entregue Aug. *Ep.* 71 com novas cópias de Aug. *Ep.* 28 e 40 no início de 404 —, o Estridonense finalmente dá o braço a torcer e aceita a abertura de um diálogo. Sua resposta veio então na forma de uma longa e meticulosa carta escrita no ano de 404, Hier. *Ep.* 112. Apesar de o monge afirmar que ela foi ditada às pressas, trata-se de um texto

primoroso do ponto de vista estilístico, quase um pequeno *liber* que provavelmente foi destinado à publicação²⁹⁵. Agora, como o soldado do exército de Cristo que ele foi outrora, o humilde Jerônimo veste novamente sua armadura de Cristo e se coloca a postos para derrotar o formidável bispo Agostinho, como o pequeno Davi derrotou o orgulhoso Golias²⁹⁶.

O método discursivo do Estridonense permanece no mesmo tom nessa carta: Jerônimo ameaça, combate, diminui-se, zomba, utiliza as mesmas estratégias que havia empregado anteriormente em Hier. *Ep.* 102 e 105; o monge não esconde sua ira para com a insistência de seu correspondente em repreende-lo e censura-o novamente. A diferença desta carta em relação às anteriores é o fôlego e a veemência que o autor agora emprega: emprestando a estrutura de um *iudicium* ou processo civil, Jerônimo compõe o texto emulando o *sermo* do próprio Agostinho²⁹⁷, abusando agora de termos do vocabulário jurídico, a fim de produzir uma sátira às vezes de um *adversus Augustinum*, texto que exala o *rancor* galhofeiro que fizera Jerônimo temido e admirado por todo o mundo romano.

A maior parte de Hier. *Ep.* 112 consiste ao mesmo tempo em uma defesa que Jerônimo faz de sua interpretação e em um ataque à crítica agostiniana do *officiosum mendacium*, a qual é caracterizada como um tipo estranho de heresia judaizante²⁹⁸. No entanto, uma vez mais o debate verdadeiro não se faz presente, se por isso compreendemos a discussão de ideias e análises. A defesa jerominiana se sustenta nos autores que o monge adotou em sua leitura de Gal 2:11-14, essa que estava alinhada à tradição exegética grega a partir de Orígenes (e de um número expressivo de autores elencados pelo Estridonense ao longo da carta)²⁹⁹. Em Hier. *Ep.* 112, objetivo de Jerônimo é antes deslegitimar a interpretação de Agostinho através tanto de ataques implícitos à ignorância deste no tocante aos estudos patrísticos, quanto da crítica de sua autoridade episcopal, do que apresentar indícios a partir do raciocínio para estabelecer a verdade de sua interpretação. Assim, Jerônimo reafirma a hipótese da *simulatio* na medida em que busca exonerar-se de um erro³⁰⁰.

O autor justificará seu tom agressivo e vituperante em uma carta que envia logo após a anterior, a saber, Hier. *Ep.* 115. Nela, o Estridonense afirma que sua veemência lá se deu porque era uma *causa* que respondia a outra *causa*³⁰¹ — deixando também a entender que a responsabilidade é inteiramente de Agostinho, que violou a *religio amicitiae*. Em Hier. *Ep.* 115, Jerônimo mostra definitivamente que não está interessado em aceitar a repreensão de Agostinho³⁰².

Esta *mea culpa* de Jerônimo não encontrará simpatia da parte de Agostinho, mas, uma vez mais, repreensão. O bispo de Hipona, tendo em mão as três últimas cartas do monge — Hier. *Ep.* 105, 112 e 115 — ao responder, se mostrará irredutível em sua próxima missiva, escrita no ano de 405, a monumental Aug. *Ep.* 82, texto mais longo de sua toda correspondência mútua com

Jerônimo. Embora seja permeada de elogios efusivos da amizade, de pedidos de desculpa pela confusão da circulação pública de Aug. *Ep.* 40 e de repreensões indiretas à postura combativa de Jerônimo, essa carta é em larga parte uma reafirmação e elucidação da interpretação agostiniana de Gal 2:11-14. Diferente do discurso de seu correspondente, o qual era fundamentado na autoridade dos autores patrísticos, Agostinho busca provar seu ponto de vista através do raciocínio, a fim de desarmar paulatinamente a posição do Estridonense. O bispo de Hipona finalmente encontrara a oportunidade que tanto almejava: a de esclarecer sua leitura de Gal 2:11-14 em uma discussão com o grande Jerônimo, em uma carta que muito provavelmente circulou em público.

De fato, o que Agostinho queria de Jerônimo era um argumento definitivo que nascesse de um debate sobre a questão — um debate que fosse fundamentado na dialética, onde seria permitido que amigos repreendessem e corrigissem um o erro do outro, não importa se isso fosse julgado como uma “espada lambuzada de mel³⁰³”. No entanto, o que o bispo encontrou em Hier. *Ep.* 112 foi um discurso que novamente se fazia prepotente e apreensivo, escrito por um homem que recusava-se a discutir e que alegava a legitimidade de uma interpretação problemática tão-somente por esta gozar de longa tradição nos estudos exegéticos patrísticos. Ao pedido de perdão que o monge fizera ao bispo, este então responde com uma pergunta irônica: quem é que quer errar com quem quer que o seja³⁰⁴? A subserviência de Jerônimo para com os autores que ele havia estudado, assim como sua resistência em aceitar a crítica e em iniciar um diálogo deixarão o Tagastense uma vez mais decepcionado; a seus olhos, essas eram características de uma pessoa vaidosa e mesquinha, inchada com a glória do mundo, inadequadas a um cristão verdadeiro. Agostinho diz expressamente que esperava mais do grande exegeta latino³⁰⁵.

Para além da polêmica do *officiosum mendacium* e da obsolescência histórica da Lei, a *disputatio* entre nossos autores acaba se transformando então, no final do primeiro período de correspondência, essencialmente em um debate envolvendo diferentes noções de *auctoritas* ou autoridade, termo enfatizado amiúde nesta última carta do bispo de Hipona. Esta palavra tem ampla significância em latim, de foro lexical (um dos critérios para avaliar a propriedade de um discurso, segundo Quintiliano³⁰⁶), de foro social e político³⁰⁷ e também de foro doutrinário³⁰⁸. São estes dois últimos sentidos, relativos à interpretação correta das Escrituras, à autoridade política da Igreja, e à legitimidade da censura agostiniana, que nos interessam nessa discussão.

De um lado, temos a *auctoritas* de Jerônimo, proveniente da tradição exegética grega e de sua idade avançada. O autor era de fato um homem orgulhoso de sua erudição, marcado por um respeito quase servil aos autores patrísticos; nesta característica, o monge se apresenta como um fiel observador da *religio amicitiae* e do *mos maiorum*. Um escritor à moda antiga, de formação

ciceroniana, Jerônimo pode ser descrito como um homem conservador, do senso comum, convenções sociais e valores tradicionais. Pois é assim que ele argumenta, ou melhor, demonstra: *ad verecundiam*, a partir da citação e comparação mútua de diversos autores e intérpretes. Este método era já tradicional entre os romanos, tendo provavelmente sido ensinado a ele por Élio Donato quando era criança, e está alinhado também com as estratégias exegéticas dos escritores helênicos³⁰⁹.

Agostinho, por sua vez, não poderia ser mais diferente. Livre de uma “servidão voluntária” (*ingenua servitus*, em latim) para com seus antecedentes nos estudos das Escrituras — servidão que ele critica duramente em Jerônimo³¹⁰ —, o Tagastense buscava fundamentar suas interpretações através do exame dialético e racional aplicado às questões da fé, apoiado unicamente na *auctoritas* inerrante das Escrituras³¹¹, e fundamentar sua crítica a Jerônimo em sua *auctoritas* como bispo de Hipona, convencionada a partir da hierarquia eclesiástica. Agostinho sintetiza sua relação com a *auctoritas* dos *maiores* ao mesmo tempo que critica a *curiositas* de Jerônimo na seguinte passagem:

[...] se eu me deparar, naquelas palavras, com qualquer coisa que pareça contrária à verdade, não teria dúvida alguma de que é o códice que é falso, ou de que foi o tradutor que não seguiu o sentido original, ou de que fui eu que não consegui compreender. Os outros, porém, leio-os independentemente da importância de sua santidade e doutrina, de modo não a considerá-los “verdadeiros” porque eles concordam comigo, mas porque eles puderam me convencer de que não desviaram da verdade, por terem recorrido seja aos mesmos autores canônicos, seja à razão, por meio de argumentos prováveis. E não estimo, meu irmão, que seja outra a tua opinião; em outras palavras, diria, não julgo que tu queres que leiam teus livros como os livros dos profetas ou dos apóstolos, de cujos escritos, já que estão isentos de qualquer erro, é pecaminoso duvidar.³¹²

O bispo de Hipona era um autor interessado em problemas práticos, não em teorias ou escritores³¹³. Como mostrou o estudioso de teologia tetracentista Ralph Hennings, na contramão do método demonstrativo jeronimiano, que se sustenta na autoridade dos *maiores*, Agostinho apresenta outro critério para provar a veracidade de sua leitura de Gal 2:11-14, a confiabilidade dogmática³¹⁴. Para o bispo de Hipona, pouco importa o que disse Orígenes ou qualquer outro autor que interpretou a Bíblia³¹⁵: se a interpretação não estiver de acordo com a verdade da fé, a qual se encontra unicamente nas Escrituras, e se aquela não se sustentar após o escrutínio da razão, tal interpretação deve ser descartada imediatamente³¹⁶. A defesa obstinada de uma leitura que aceitasse a *veritas* da palavra e da ação de Paulo, assim como a *veritas* do erro de Pedro, dessa maneira significava também uma declaração franca de guerra contra a *auctoritas* dos pais gregos, a qual estava simbolizada na *auctoritas* de Jerônimo.

Entre os autores da tradição latina, Agostinho não estava sozinho ao enfrentar a interpretação grega de Gal 2:11-14, contudo. Dois outros autores haviam se posicionado contra a *simulatio* origenista: Cecílio Cipriano, o Africano (ca. 200-258), antigo bispo de Cartago e Ambrósio de Milão, dois bispos de espírito essencialmente político e muito influentes no pensamento agostiniano; ambos já haviam se esforçado para mostrar a veracidade do erro de Pedro e a legitimidade da correção de Paulo³¹⁷. Cipriano e Ambrósio são fundamentais para Agostinho elaborar a crítica do *officiosum mendacium*³¹⁸; ao segui-los, o autor alinhava-se à tradição exegética latina, fundamentando-se em um outro tipo de *auctoritas*, a autoridade episcopal, a qual acaba por refletir uma controvérsia entre os métodos interpretativos do Ocidente e do Oriente, nas palavras do especialista no estudo das cartas paulinas Maurice Wiles³¹⁹.

Nesse sentido essencialmente político de *auctoritas*, o autor que Agostinho traz imediatamente para o debate, aquele que ele coloca em um pedestal indiscutível, é o próprio apóstolo Paulo de Tarso — seu antecessor entre os ministrantes da Igreja. Agostinho sintetiza sua posição em relação à *auctoritas* do *doctor gentium* frente a dos exegetas e comentadores em uma única sentença:

“Me perdoe quem quer que pense outra coisa; eu acredito mais no que o eminente apóstolo atesta nos, e sobre seus escritos, do que qualquer homem muitíssimo erudito discute acerca dos escritos de um outro”.³²⁰

Tendo de um lado a *auctoritas* da tradição exegética e de outro a *auctoritas* conferida pelo episcopado, a querela de Gal 2:11-14 nos leva para uma terceira e última noção de *auctoritas* que também está em jogo entre nossos autores. Há uma discussão implícita sobre a procedência de uma censura pública de Paulo a Pedro, isto é, de um amigo a outro, e de um autor jovem e inexperiente (em latim *iuvenis*) a um autor velho e experiente (em latim *senex*). Paulo era mais jovem que Pedro, e Jerônimo não cansa de sublinhar a partir daí a autoridade maior do príncipe dos apóstolos³²¹. As diferentes interpretações do incidente em Antióquia acabam assim oferecendo imagens dissonantes da relação entre Jerônimo e Agostinho, para um e para o outro. A contenda entre Pedro e Paulo serve de espelho e reflexo da rixa entre o monge de Belém e o bispo de Hipona.

A única explicação para Gal 2:11-14, segundo Jerônimo, é a *simulatio* não somente por razões teológicas, mas também, parece-nos, por razões psicológicas. Explicamos: o Estridonense parece não admitir uma repreensão pública — foi “frontalmente” que Paulo havia censurado Pedro — que não seja “simulada³²²”, não só por Paulo ser supostamente culpado da mesma simulação, como também por ele ser tanto amigo de Pedro quanto alguém mais jovem do que ele. Através

dessa leitura de afronta entre as *auctoritates* dos apóstolos, Jerônimo objetiva, uma vez mais, forçar Agostinho no papel de *iuvenis* (qual Paulo), fazendo valer sua autoridade como um *senex* (qual Pedro). Desse modo, a obstinação de Agostinho em sua interpretação projeta-se, para o Estridonense, com a mesma presunção infantil com a qual Paulo teria agido de acordo com a explicação de Porfírio³²³.

Agostinho, contra a posição de seu interlocutor, acreditava que uma censura pública, se fosse amigável, era legítima e positiva — independente de quem a fizesse, contanto que fosse feita com amor e entre amigos. Ora, não há dúvidas de que Paulo tinha profundo respeito por Pedro, seu *maior*, mas, por tê-lo visto errar em Antióquia, ele não se intimidou em censurá-lo publicamente, ocasião em que agia segundo o sentimento de alguém que se compadece, não da astúcia de um mentiroso³²⁴. Ora, o próprio Jerônimo havia agido assim para com Agostinho, ao sentir que ele poderia cometer o mesmo erro de Pedro, mostrando obediência para com os judeus³²⁵.

Mas o reflexo inverte-se. Pedro — diferente de Jerônimo — foi humilde o suficiente para aceitar a correção de alguém que era mais jovem que ele. A liberdade tomada por Paulo, assim como a humildade apresentada por Pedro, legaram assim um *exemplum* de como uma relação de amizade deve ser mantida entre cristãos. Agostinho desenvolve esta ideia em um parágrafo que serve de insígnia à sua relação com seu correspondente:

O próprio Pedro, afinal, aceitou, com a piedade da santa e bondosa humildade, o que Paulo fazia, apropriadamente, com a liberdade da caridade, e assim legou um exemplo aos seus pósteros — que eles não desprezassem a correção de seus posteriores, se em algum momento se afastassem o caminho da retidão — ainda mais raro e santo que o exemplo de Paulo — que até os menores deveriam ousar resistir com coragem os seus maiores, a fim de defender a verdade do Evangelho, na presença da caridade fraterna. Enfim, ainda que seja mais sensato não desviar de qualquer ponto (quanto mais de um único) da via que tomamos, é muito mais admirável e louvável receber de bom grado uma pessoa que nos corrige, a corrigir de maneira ousada alguém que desvia.³²⁶

Tanto Paulo quanto Agostinho deveriam agir com a *libertas caritatis* e com a *caritas fraterna* ao censurar Pedro e Jerônimo pois, embora então jovens, sentiram que a verdade do Evangelho havia sido ferida. A questão da *caritas* volta ao palco da discussão. Agostinho agora fundamenta a legitimidade de sua censura franca na *auctoritas* do próprio apóstolo Paulo, em ação e em palavra. Por conseguinte, no que concerne ao gênero epistolar, a introdução da repreensão amigável (*amicissima reprehensio*) torna-se também legítima, pois ela é atestada na carta aos Gálatas, pelo *exemplum* dos apóstolos no incidente em Antióquia.

Todavia, como é verdade para a maioria dos interesses do bispo de Hipona, há também relevâncias políticas e pastorais em uma defesa tão obstinada deste *exemplum*, em especial de uma interpretação autoritativa das palavras de Paulo no Novo Testamento³²⁷ — relevâncias que vão além do combate ao maniqueísmo e ao donatismo. Ora, é Paulo o grande professor do catolicismo, a pedra de toque de todas as vertentes do cristianismo, a origem de toda a pregação; defendê-lo é também abraçar uma vertente hierárquica e política de cristianismo, para usar o termo usado Jerônimo, *dispensatorius*. É do mesmo modo que Paulo corrigira Pedro na condição de *apóstolo* que Agostinho fundamentará sua correção ao erro e à conduta de Jerônimo em sua *auctoritas* episcopal, pois o bispado é a instituição legítima herdeira do apostolado. Em suas obras e cartas deste período, Agostinho nos aparece pela primeira vez como uma figura imbuída da *auctoritas* episcopal, portando-se, qual um segundo o apóstolo Paulo, como um dos líderes da cristandade latina³²⁸. O autor então começava a redigir quatro de suas obras mais importantes³²⁹: as *Confissões*³³⁰, publicadas ca. 401; a segunda versão da interpretação literal do Gênesis (*de Genesi ad litteram*), publicada ca. 414; o *De trinitate*, publicado também ca. 414; e aquela que viria a se tornar a *Institutio oratoria* do cristianismo, obra que demoraria trinta anos para ficar pronta: o *De doctrina christiana*³³¹, publicado ca. 426; sem falar no sem-número de sermões que o tornariam um pregador conhecido mundo afora.

Para amarrar a discussão sobre a *auctoritas*, o juízo de Jerônimo, de que Agostinho era um homem dominado pela ambição, que buscava a “glória às custas de ofender homens ilustres”, se parece exagerado, não deixa de ser em parte justo. A nós não restam dúvidas de que Agostinho procurava iniciar um confronto com Jerônimo. Ora, o bispo questionava expressamente a *auctoritas* de seu correspondente, tanto em relação à sua capacidade como intérprete quanto no tocante ao fato de ele ser mais velho. Enfrentar, melhor dizendo, *vencer* o grande e velho Jerônimo — em um ponto tão controverso da pregação paulina, a partir de uma interpretação aventada por Cipriano de Cartago —, era não só uma discreta declaração de independência intelectual individual como sobretudo da tradição latina em relação à patrística grega³³², em especial da Igreja Africana³³³, lançando-a aos olhos do mundo. A posição de Agostinho como *magister ecclesiarum*, um “diretor das igrejas³³⁴”, isto é, aquela que se deve à sua *auctoritas* como intérprete, justifica-se, como a Ambrósio e a Cipriano, pela sua *auctoritas* episcopal; ambas se confundem.

O mesmo para a posição legítima que Agostinho tem para repreender e retificar seus pares cristãos. Conduzir os fiéis na retidão da fé para que seja salvaguardada a Verdade do Evangelho é um *officium christianum* acima de qualquer *officium epistulare*. É *officium* de qualquer ministrante da Sacristia corrigir os homens segundo os ideais da *recta fides*, pois a ele cabe ensinar a doutrina

correta, evitar as más leituras, proteger o rebanho de fiéis dos inimigos de má-fé que pretendem corromper as Escrituras — não importando o que aventara Orígenes ou qualquer outro; não importando qual a idade do padre, ou qual seja sua índole. Assim, a fim de demonstrar a legitimidade de sua censura, Agostinho, em uma manobra retórica, diminui sua própria *auctoritas* episcopal frente à *auctoritas* de Jerônimo como monge (qual o *exemplum* de humildade de Pedro), ao mesmo tempo que a joga contra a *auctoritas* de seu correspondente como um *senex* (qual o *exemplum* de liberdade de Paulo), em uma passagem desta carta que fecha o primeiro período de correspondência entre os autores:

“Uma vez mais, e novamente, eu suplico que me corrija fielmente, sempre que vieres a constatar que é preciso me corrigir. Afinal, embora o bispado seja mais importante que o presbiterado (segundo os termos políticos que a Igreja, pelo uso, já tornou familiares), Agostinho é, porém, em muitos aspectos inferior a Jerônimo, e ainda assim convém que uma correção, mesmo que ela venha de um inferior, não seja ignorada ou menosprezada”.³³⁵

II. B. 9. *Veritas* e *auctoritas* na tradução das Escrituras³³⁶

Ainda que o problema de Gal 2:11-14 domine as primeiras cartas trocadas entre Agostinho e Jerônimo, seu primeiro período de correspondência mútua não se encerra nesse debate. Há um outro tema discutido entre os autores, o qual corre paralelamente à questão do *officiosum mendacium* e merece uma discussão mais detalhada agora. Ora, ainda que iniciado em Aug. Ep. 71, tal tema só se desenvolve nas duas últimas cartas, Hier. Ep. 112 e Aug. Ep. 82. Intimamente ligado à questão da *auctoritas*, trata-se do debate sobre o melhor método de tradução do Velho Testamento para o que os autores chamam de *veritas latina*, a “verdade latina³³⁷”. Isso não significa, como bem aponta Fürst, que há uma discussão implícita sobre a canonicidade e veracidade das Escrituras, tese proposta por Hennings³³⁸; o certame é pragmático e diz respeito à proficuidade de introduzir uma versão da Bíblia que pudesse colocar em xeque a *auctoritas* da versão grega mais tradicional, a Septuaginta.

Agostinho sabia que era preciso introduzir novas versões das Escrituras³³⁹, pois as traduções antigas da *Vetus Latina*, usadas desde o século II d. C., não consistiam em uma unidade, mas eram díspares, espalhadas por diversos códices, cheias de erros, portanto sem autoridade alguma³⁴⁰. De fato, não havia ainda *um* texto definido, seja em hebraico, grego ou latim, das Sagradas Escrituras; mesmo as versões da chamada *Vetus Latina* se dividiam na *Itala*, usada na Itália, na *Hispania*, usada na Hispânia, e na *Afra*, utilizada no norte da África (esta provavelmente a versão que Agostinho detinha³⁴¹). Todavia, o presbítero de Hipona mostrava-se veementemente contrário à decisão de Jerônimo de retraduzir todo o Velho Testamento a partir do idioma original hebraico, uma posição

bastante comum entre os cristãos de sua época³⁴². Agostinho defendia que Jerônimo devia traduzir o texto a partir do idioma grego, ou *veritas graeca*, utilizando decididamente a Septuaginta pois, por ter sido “inspirada pelo Espírito Santo” e por ser a edição mais presente nas Igrejas e mais utilizada nas missas, era a versão cuja autoridade tinha o maior peso (os próprios apóstolos a utilizaram)³⁴³.

Pode soar estranho que Agostinho tenha preferido a versão grega, que já era um filtro a partir de um texto original, em detrimento das palavras supostamente escritas pelos próprios profetas. Interpretar a posição do autor dessa maneira, no entanto, seria um anacronismo. Primeiro, não havia, na época do bispo, a mesma noção arqueo-filológica que se busca hoje para estabelecer um texto, dando preferência ao arquétipo ou manuscrito mais antigo; isso só será verdadeiro, muito depois, após o método dos *stemma* desenvolvido por Karl Lachmann no século XIX³⁴⁴. Para um cristão contemporâneo de nossos autores, as versões mais confiáveis das Escrituras seriam as da Septuaginta, pois, como afirmamos acima, tratava-se de um texto tradicionalmente ministrado na Sacristia e cuja transmissão podia ser atestada desde os tempos do apostolado³⁴⁵. Além disso, qualquer versão latina das Escrituras necessitava ser filologicamente comprovável e verificável; uma vez que o hebraico era uma língua praticamente desconhecida — Agostinho não cansa de lembrar desse fato³⁴⁶ —, introduzir uma tradução do Novo Testamento a partir da *veritas hebraica* não teria *auctoritas* suficiente, perigando ocasionar a uma série de dissonâncias entre as versões latina e grega e assim colocando em risco a união das missas e da Igreja. É esse tipo de preocupação que o bispo de Hipona tem em mente ao apontar, em *Aug. Ep.* 71, que:

“Certo, eu preferiria que tu antes traduzisses para nós as Escrituras gregas estabelecidas como canônicas, as quais seguem a tradição da Septuaginta. Ora, será bastante prejudicial se em muitas igrejas começarem a introduzir tua tradução com mais frequência, já que as missas latinas entrarão em dissonância com as gregas, sobretudo porque, jurado o livro, é fácil vencer qualquer contestador; trata-se da língua mais conhecida”.³⁴⁷

A Septuaginta era o *textus receptus* do cristianismo e, ainda que não fosse uma tradução literal ou mesmo completa do original hebraico, já havia se habituado “tanto nos espíritos e na memória de todos quanto no que se repetiu por sucessivas gerações”, como coloca o próprio Agostinho³⁴⁸. A preferência do autor pela Septuaginta fia-se, portanto, a uma questão majoritariamente prática: por tratar-se da versão mais tradicional das Escrituras, aquela mais comum nas missas do Oriente e Ocidente, por essa razão ela gozava de maior *auctoritas*³⁴⁹. O texto massorético hebraico, por não fazer parte da tradição cristã helenística, possui, para o bispo de Hipona, uma *auctoritas* menor que a daquela versão; além do mais, a tradição à qual o original hebraico se fiava era a do judaísmo³⁵⁰. Introduzir uma nova versão que não se apoiasse na tradução

grega representava, assim, um perigo real. A um cristianismo católico-ortodoxo que procurava firmar sua unidade em meio a tamanha diversidade de grupos dissidentes, sectos e heterodoxias, era imperativo garantir a univocidade de leitura e interpretação, assim garantindo a união doutrinária entre as igrejas de todo o Império. Afinal, os cristãos helênicos, não só os arcebispos de Constantinopla, Antioquia e Alexandria, como os padres Egito, Síria afora, todos eles falavam grego; uma rixa com eles causaria não somente uma diferença linguística, mas poderia gerar, a partir desta, uma aguda crise social e religiosa.

Jerônimo nos aparece, em sua decisão de retraduzir todo o Velho Testamento a partir do hebraico, como um personagem bastante idiossincrático dentro da cristandade latina de sua época³⁵¹. Ainda que se mostre respeitoso à Septuaginta na maior parte do tempo, há indícios de que o autor via essa versão com maus olhos. Jerônimo preferia usar a Hécapla em seu trabalho³⁵². Esta era uma edição que fora preparada por Orígenes e na qual se alinhavam seis versões diferentes da Bíblia, tanto uma do texto hebraico massorético quanto mais cinco versões em grego: a tradução literal feita pelo judeu Áquila de Sínope (fl. sec. I a. C.); a Septuaginta; a tradução feita por Símaco, o Ebionita (fl. sec. II d. C.); a tradução feita por Teodocião (? - ca. 200); e uma recensão crítica da Septuaginta, a partir das correções de Orígenes para o texto deste último.

Nas cartas que Jerônimo trocou com Agostinho, a discussão acerca da tradução das Escrituras se concentrou em dois livros específicos do Velho Testamento, a saber, o de Jó, em duas versões, e o de Jonas. A primeira versão de Jerônimo para o livro do profeta Jó, publicada ca. 389-392, foi, na realidade, uma recensão crítica que o Estridonense havia preparado com o apoio da Hécapla, utilizando as correções de Teodocião e Orígenes para assim comparar os textos em hebraico, latim e grego³⁵³. Esta versão incomodou muito o bispo de Hipona, a quem chegavam já rumores de que Jerônimo pretendia retraduzir todas as Escrituras a partir do hebraico. Nesse contexto, Agostinho duvida, colocando em dúvida da própria competência de seu interlocutor como tradutor e intérprete das escrituras — situação típica de sua correspondência com Jerônimo e, vimos anteriormente, estratégia própria de uma polêmica.

A preocupação de Agostinho parece ter se confirmado com a segunda versão do livro de Jó, publicada ca. 393. Esta era uma tradução diretamente do hebraico e que não dispunha de aparato crítico, levando o bispo a considerá-la algo “desleixada”, colocando novamente em dúvida a competência de Jerônimo como tradutor³⁵⁴. Ao criticar seu correspondente por não ter apresentado a “mesma fé para com as palavras”, Agostinha sinaliza uma vez mais que desaprovava, por questões práticas, o critério jeronimiano de *hebraica veritas*. O Estridonense protesta que esta censura, no entanto, não se sustenta: a ausência de sinais diacríticos na segunda versão do livro de Jó deve-se ao

fato de o autor não ter em mãos uma versão crítica do original hebraico, às vezes da Hécapla. Em miúdos, o monge de Belém tinha objetivos diferentes ao preparar as duas versões de Jó.

Em terceiro e último lugar, temos a tradução de Jerônimo para o livro de Jonas, publicada ca. 396. Esta versão foi produzida inteiramente nova a partir do texto massorético e acabou por causar, conta-nos Agostinho, uma tremenda confusão durante uma missa em Oea (a moderna Trípoli, no Líbia) por conta de uma única palavra (Agostinho não revela qual) que Jerônimo havia traduzido errado; Jerônimo pensa tratar-se de Jon 4:6, passagem que deu início à notória controvérsia da “aboboreira³⁵⁵”. Seja como for, o bispo toma essa ocasião para questionar de novo a competência de Jerônimo e sublinhar seu desacordo com a *hebraica veritas*, inferindo que abrir caminho para uma diferença poderia ser tão ruinoso para a cristandade, de um ponto de vista prático, quanto admitir uma mentira no texto original³⁵⁶. O Estridonense exonera-se por ter utilizado uma tradução mais próxima do hebraico, portanto a correta³⁵⁷.

A preocupação de Agostinho com a *auctoritas* da Septuaginta parece não ter importado para Jerônimo, que era um defensor ardoroso da *veritas hebraica*³⁵⁸. Para o monge, se a Septuaginta estivesse errada, ela devia ser corrigida com base no texto mais puro e mais antigo. No entanto, O Estridonense acaba por confessar, à guisa de um cessar-fogo, que não quer substituir o texto grego, mas sim estabelecer uma versão latina que tenha *auctoritas* suficiente para rivalizar com os judeus, esses especialistas no idioma hebraico que viviam acusando os gregos e os romanos de ministrarem versões erradas das Escrituras³⁵⁹. O próprio Agostinho havia reconhecido a “malícia” deles no problema do livro de Jonas³⁶⁰. O estado dispare e anárquico da *Vetus Latina*, como afirmamos acima, agravava ainda mais essa situação³⁶¹. A justificativa de Jerônimo é que ele encontrou no texto hebraico a versão mais integral e confiável para estabelecer uma Bíblia na *veritas latina*; se o bispo ainda tem dúvidas, que ele perguntasse aos próprios judeus³⁶².

É importante salientar que os autores parecem então inverter suas posições acerca do incidente em Antióquia ao discutirem a tradução das Escrituras. Agostinho, que havia mostrado tolerância em relação aos judeus e relevar o contexto histórico de Gal 2:11-14, agora não se redime e defende com unhas e dentes a *auctoritas* da Septuaginta contra a do idioma hebraico. Essa polarização, no entanto, não deve nos enganar: os interesses do bispo continuam sendo os mesmos. Se ele defendera a *veritas* de Gal 2:11-14 contra os maniqueus e donatistas, ele defende a *auctoritas* da Septuaginta por questões que também são pastorais, políticas e práticas, as quais dizem respeito à administração eclesiástica e à união das Igrejas em Roma e Constantinopla. Por outro lado, Jerônimo, o campeão da *simulatio*, agora parece mostrar maior flexibilidade, reconhecendo a historicidade de uma tradução e a importância de voltar ao texto original para sustentar os textos da

doutrina cristã contra as críticas dos judeus. Muito embora, não devemos nos enganar aqui também: o monge fia-se a critérios arqueo-filológicos do texto, buscando sempre a interpretação literal de determinada passagem. Ele é um amante das palavras.

Assim, emprestando as palavras de Kelly, é patente que Jerônimo mostrou um “instinto acadêmico” verdadeiro — e o mesmo respeito à *ur-auctoritas* da tradição — ao preferir o Velho Testamento hebraico à Septuaginta, ao passo que Agostinho estava em grande parte correto em sua interpretação (obstinada) de Gal 2:11-14³⁶³. Ao cabo, Agostinho reconhecerá a importância propagandística e científica do projeto de Jerônimo³⁶⁴, mas nunca deixará de se mostrar resoluto em sua preferência pela Septuaginta³⁶⁵. Sua resistência à substituição dos textos latinos traduzidos a partir do grego por aqueles traduzidos por Jerônimo a partir do hebraico, e sua fidelidade à versão latina da *Afra*³⁶⁶ teriam ao cabo obstruído o uso da *Vulgata* até o século VIII, por ocasião da chamada Reforma Carolíngia.

O debate sobre a interpretação e tradução das Escrituras empreendido por Jerônimo e Agostinho em suas cartas permite-nos entrever por fim dois modelos de estudos escriturários, fundamentados em dois critérios dissonantes, se não opostos, de *auctoritas*. Ele está no coração da *disputatio* do primeiro período, e se convencionava também com a questão d. Agostinho, na posição de *magister* e, com o bem da palavra, *philosophus christianus*, defende suas interpretações a partir da *regula fidei*, a “regra de fé” fundamentada em sua *auctoritas* episcopal coadunada com a especulação da razão; ao passo que a Jerônimo, esse anão que se sobrepunha no ombro de Orígenes e outros gigantes, valia sobretudo a *vix verborum*, a “força das palavras” como balizadora da verdade³⁶⁷. Nesse sentido, não é exagero comparar a contenda com aquela que surgiu no final do século XIX entre os austríacos Friedrich Nietzsche, o filósofo, e Ulrich von Wilamowitz-Möllendorf, o filólogo.

II. B. 10. Uma interrupção abrupta

Embora Agostinho concordasse com Jerônimo que fosse necessário substituir as versões latinas das Escrituras, as críticas que ele fez dos métodos interpretativos e tradutórios do Estridonense sobrepôs mais ainda uma relação já fragilizada³⁶⁸. O bispo de Hipona, além de ter questionado a capacidade do autor como estudioso ao ter insistido em repreender um erro de interpretação, colocava agora em dúvida a *auctoritas* e a *integritas* de Jerônimo em um campo no qual ele até então nunca fora desafiado, a tradução das Escrituras. A defesa da *veritas graeca* frente à *veritas hebraica* deve ter sido a gota d’água para o monge de Belém.

Jerônimo assim rompeu seu diálogo epistolar com Agostinho. Fosse por ele ter deliberadamente ignorado seu correspondente, fosse por ele se calar devido às atribulações de sua vida pessoal³⁶⁹ — afinal, Jerônimo já contava setenta e quatro anos em 405 —, não houve reação, ao menos nenhuma que conheçamos, à tréplica agostiniana em *Aug. Ep.* 82. Talvez esta foi satisfatória ao Estridonense, e ele acreditou que não havia mais nada de construtivo para se dizer. Fato é que nossos autores nunca retornarão expressamente à questão do *officiosum mendacium*, cuja interpretação permaneceu em aberto: Jerônimo não deu o braço a torcer, e Agostinho não a asseverou em definitivo. Na realidade, essa é uma discussão que não foi solucionada até hoje e ainda permanece no Vaticano³⁷⁰.

Inicia-se aqui um silêncio que vai durar dez anos.

II. C. Ínterim, 405-415

II. C. 1. A condenação dos donatistas

Ao longo da primeira década em que se correspondeu com Jerônimo, Agostinho deixou de ser o presbítero novato que procurava enfrentar a *auctoritas* de seu correspondente para se tornar ele mesmo um bispo de grande *auctoritas*, famoso em todo o Ocidente por seu papel nas polêmicas maniqueia e donatista no Norte da África. Mas, ainda que já fosse um homem público e cheio de responsabilidades, o bispo de Hipona nunca abandonara sua busca pela *veritas*. Para ele, como Ambrósio havia lhe indicado, esta passou a se encerrar no ministério da Sacristia cristã: o dever do pregador era cuidar dos cidadãos do mundo — não desta terra, de Roma, mas da Jerusalém Celeste³⁷¹. A distinção entre a *civitas terrena* e a *civitas Dei* tornou-se a principal preocupação de Agostinho no início do quinto século. O fruto dessa busca, talvez a empresa mais importante do ínterim que separa sua correspondência com Jerônimo, foi o início do *De civitate Dei*, chamado de *Cidade de Deus* em português, livro que Agostinho começou a escrever entre 412 e 413 e que terminaria em idos de 428, apenas quinze anos mais tarde³⁷².

A *Cidade de Deus* foi escrita em reação ao saque de Alarico, o general dos visigodos, em Roma, evento que chocou o mundo romano³⁷³. Durante três dias em Agosto de 410, a cidade foi pilhada e incendiada, no estopim de um movimento de migrações bárbaras que amedrontavam *civis romani* Império afora; tanto Jerônimo³⁷⁴ quanto Agostinho³⁷⁵ lamentaram essa situação em diversas de suas cartas e sermões. A invasão visigótica catalizou uma onda de refugiados da Itália, muitos dos quais migraram para a Numídia³⁷⁶. Entre eles estavam Piniano, sua esposa Albina e sua filha Melânia, da mesma estirpe de Paula e Eustóquio, e um monge Bretão, Pelágio, que se tornará um personagem central para o cristianismo³⁷⁷. O Império mergulhava novamente em crise, com a

Bretanha declarando-se independente e a Gália sendo dominada por usurpadores. A África, em grande parte por intervenção de Agostinho e dos demais bispos católicos, permaneceu fiel ao imperador³⁷⁸; ainda que as autoridades seculares cartaginenses tenham a princípio buscado outorgar leis de tolerância para com os donatistas a fim de apaziguar os ânimos conturbados³⁷⁹, o clero ortodoxo tomava providências. Assim, da sede Imperial em Ravena vieram, imediatamente após a investida visigótica, leis que reafirmavam o Édito de Unidade e baniam definitivamente os sectos não-católicos³⁸⁰.

A conclusão desse cenário foi a condenação final do donatismo em 411, graças aos esforços do bispo de Hipona, ao clima de pânico por todo o Império, e à mediação do *tribunus* Flávio Marcelino³⁸¹, um oficial público enviado pelo Imperador Honório para chefiar uma *collatio* em Cartago³⁸². Qual a vitória de Cícero sobre Verres, a de Agostinho significou a solidificação de sua autoridade em uma instituição, a Igreja Africana, e o início de sua fama internacional. Em retribuição ao apoio político da República, o Tagastense dedicou a Marcelino seu *magnum opus et arduum*, justamente a *Cidade de Deus*³⁸³. Nesta obra, Agostinho mostrava-se duro no combate contra as heresias, passando a defender a necessidade de observação pública da conduta cristã. Leis seculares, realizadas pelos homens e inspiradas por Deus, deveriam fundamentar a governança da *civitas terrena*³⁸⁴. Uma vez que o homem comum permanecia um escravo do hábito, era preciso reformá-lo através da autoridade eclesiástica³⁸⁵. Tal se torna a missão do clero: a *disciplina* torna-se uma vez mais a protagonista da *auctoritas* episcopal. Estreitam-se os laços entre Igreja e República, entre fé e político.

No entanto, a *Cidade de Deus* também representou, semelhante às *Confissões*, o fechamento de um ciclo, no que Agostinho buscava superar sua formação pagã. A tradição ciceroniana, o *mos maiorum*, deixa de ter grande importância para o bispo, tornando-se cada vez mais caduca e alienada da nova moral cristã³⁸⁶. O inimigo não era mais exatamente o *homme des lettres* romano culto, a quem era um herói Virgílio — agora demarcado como “vosso poeta” ou “poeta deles³⁸⁷” —; desterrá-los era simples e breve: bastava mostrar a incongruência da *gloria*, a glória mundana, e da *libido dominandi*, a sede de poder, valores que haviam servido de motor aos grandes feitos da civilização romana, dos princípios cristãos, puros e superiores³⁸⁸. Os neoplatônicos representavam adversários mais formidáveis. Plotino, e principalmente Porfírio, são os principais alvos de Agostinho nessa obra³⁸⁹. Fazia-se necessário finalmente separar o joio de Platão do trigo de Cristo, e estabelecer vigas morais sólidas e distintas daquelas da filosofia helenística.

Agostinho havia começado uma nova fase de sua carreira. O bispo já era um homem quase velho, contando cinquenta e seis anos em 410, cuja saúde já dava sinais de desgaste³⁹⁰, e que

abandonara de vez suas pretensões de viver uma vida contemplativa³⁹¹ para abraçar a oportunidade de encabeçar a Igreja Africana e tomar papel mais ativo nas polêmicas cristãs. Qual um veterano do exército de Cristo contra os donatistas, um pensador que buscava traduzir as consequências do saque de Alarico para o mundo e para os cristãos, e um homem que acertava as contas com seu passado, “tornando-se melhor conforme escreve³⁹²”, é este o Agostinho que encontramos no início da década de 410.

II. C. 2. A investida dos bárbaros

Quanto ao monge de Belém nos anos seguintes a 405, encontramos-lo preparando comentários para os livros de Ezequiel³⁹³, de Daniel (prometido havia mais de uma década a Paulino de Nola³⁹⁴), de Isaías, de Jeremias (este inacabado)³⁹⁵ e de profetas menores como Oseias, Joel, Amós, Malaquias e Zacarias — todos os quais se fundamentavam nos comentários de Orígenes (de fato, o monge de Belém nunca resolvera sua relação ambígua com o Alexandrino)³⁹⁶. Jerônimo também havia selado seu projeto de traduções das Escrituras a partir da *veritas hebraica* em meados de 405; traduções dos patriarcas, no entanto, parecem ter cessado. Jerônimo uma vez mais mergulhara nos estudos das Escrituras, a fim de encontrar alívio e conforto das calamidades mundanas, as quais pareciam-lhe anunciar o fim dos tempos³⁹⁷.

Houve uma nova polêmica em que o monge participara, contra Vigilância de Aquitânia, um bispo que Jerônimo havia recebido em Belém ainda em 395 e que então já havia lhe causado problemas, pois espalhara rumores de que o Estridonense era um origenista³⁹⁸. A contenda se deu em torno do culto de relíquias e do ministério de vigílias noturnas³⁹⁹. O resultado foi a produção de uma apologia contra o Aquitanês, o *Contra Vigilantium liber*, e a consequente *damnatio memoriae* de Vigilância, cuja obra desapareceu. Mas o Estridonense estava escrevendo cada vez menos. Sua idade avançada, de oitenta e um anos em 410, sobrepujada por diversos infortúnios — a saúde cada vez mais debilitada, a cegueira, as mortes de seus amigos mais próximos (Paula em 404; Pamáquio e Marcela em 409), a migração de povos bárbaros na Itália, no Egito, na Fenícia, na Galileia e mesmo na Palestina — contribuíram para criar, segundo o próprio Jerônimo, um estado caótico que prevaleceria durante seus anos finais, fazendo-o calar-se longamente e interromper os estudos⁴⁰⁰.

Este estado turbulento de coisas é mencionado expressamente em uma carta, Hier. *Ep.* 126, que Jerônimo enviou ao *tribunus* Flávio Marcelino e a Anapsíquias, esposa deste, no ano de 412, ambos os quais estavam então em Cartago. Nesse texto, o Estridonense menciona uma “investida dos bárbaros” (o monge não precisa quem seriam) que varreu o Oriente como um “furacão que devasta tudo por onde passa”, de modo que ele próprio quase não escapou da morte e precisou

cessar seu trabalho⁴⁰¹. Marcelino, no entanto, não teve a mesma sorte e logo viria a morrer. Envolvido em uma revolta liderada pelo conde africano Heracliano em 413, o *tribunus* foi preso e condenado pelo Imperador⁴⁰². Esta notícia deixou Agostinho, que havia lhe acompanhado por anos no combate contra o donatismo, arrasado⁴⁰³.

Mas há um outro problema, mais importante para nossos estudos, que Jerônimo aborda brevemente em Hier. *Ep.* 126: a origem da alma do homem, questão de urgência doutrinária da Igreja no período⁴⁰⁴. Contra todas as expectativas, Jerônimo recomendou Agostinho para que solucionasse dúvidas sobre esse assunto que Marcelino havia abordado em uma mensagem anterior e hoje perdida, sem deixar de elencar, com sua erudição costumeira, as cinco hipóteses ou *opinionēs* acerca do assunto, às vezes de uma bibliografia de diversos pensadores pagãos e cristãos, da Grécia arcaica até o tempo presente, que trataram sobre a origem da alma do homem.

Através do conselho de Jerônimo para que Marcelino e Anapsíquias busquem o parecer de Agostinho, o monge de Belém parece sinalizar de maneira indireta, que deseja retomar o diálogo com seu correspondente. Não deixa de ser irônico que Jerônimo venha a deixar para o bispo de Hipona a resolução de um problema que nem mesmo ele pôde resolver. Teria ele reconhecido a autoridade do bispo e aceito sua amizade — ou estaria ele desafiando Agostinho a deliberar sobre um dos problemas mais espinhosos da teologia tetracentista? Seja como for, o monge passou a tarefa para seu correspondente⁴⁰⁵.

E assim se interrompe a taciteza de quase dez anos que separa Aug. *Ep.* 82, escrita no ano de 405, de Hier. *Ep.* 126, enviada no ano de 412.

II. D. Segundo período da correspondência, 412/415-419

II. D. 1. A origem da alma do homem e a conclusão do apóstolo Tiago⁴⁰⁶

Flávio Marcelino procurou Agostinho ainda no ano de 412, inquirido que acabou por produzir dois tratados filosóficos, escritos às vezes de cartas entre os anos de 412 e 415, Aug. *Ep.* 166-167. Esses textos, dedicados a Jerônimo, foram entregues ao monge pelas mãos de Paulo Orósio⁴⁰⁷, presbítero hispânico que o bispo de Hipona conhecera na época em que escrevia a *Cidade de Deus*. O primeiro tratado, intitulado *De origine animae hominis*, abordava diretamente a questão colocada por Marcelino, concentrando-se em duas hipóteses sobre a origem da alma do homem, a do criacionismo, de que cada alma é criada individualmente a cada indivíduo, opinião que era a de Jerônimo e a da Igreja Oriental; e a do traducionismo, de que as almas descendem todas de uma alma só, a de Adão, da qual herdamos o Pecado Original, tese esta de maior fortuna na Igreja Ocidental. O outro tratado, intitulado *De sententia Iacobi apostoli*, tratava de uma conclusão

do apóstolo Tiago sobre a paridade dos pecados e sobre o significado da Lei judaica (o qual, Agostinho conclui, é a *caritas* ou o amor)⁴⁰⁸. É pertinente lembrar que tais obras, como apontamos no capítulo anterior, não configuram cartas propriamente, mas livros mandados em ocasião de missivas⁴⁰⁹.

Através desses textos, o bispo de Hipona sinaliza que também deseja retomar seu diálogo com Jerônimo, inclusive alguns dos assuntos abordados há uma década: além da reabertura da *causa* da Lei e do retorno à temática da *caritas* em Aug. Ep. 167, ambos os tratados contêm ecos e indiretas relativos à postura do Estridonense em suas mensagens anteriores, principalmente no que tange à *ingenua servitus* dele frente à literatura cristã⁴¹⁰, à sua incapacidade de receber críticas⁴¹¹, e ao problema da *auctoritas* entre velhos e jovens⁴¹². É como alguém já senil que Agostinho fala, mas não é por isso, diz o autor, que ele teria vergonha de aprender aquilo que ele não sabe⁴¹³ — qual Jerônimo, há dez anos. Embora uma afirmação desse tipo seja tópica no gênero epistolar, a presença dela no texto do bispo adquire, à luz da correspondência passada entre nossos autores, significado especial. Em ambos os tratados o Tagastense relembra inclusive do dever cristão do monge em lhe conceder perdão (pela mesma misericórdia de Paulo)⁴¹⁴.

Assim, embora o tom de Agostinho seja mais diplomático nesses tratados, e neles se evite qualquer tipo de censura, o autor novamente insiste tanto em estabelecer uma troca amigável de repreensões com seu correspondente, quanto em lhe enfrentar no *campus Scripturarum*⁴¹⁵. O bispo sabia que Jerônimo havia defendido o criacionismo anímico na apologia contra Rufino⁴¹⁶, hipótese que colocava problemas ao modo de transmissão Pecado Original, conceito a que a *opinio* do traducionismo era mais adequada (afinal, não é possível que Jerônimo negue, como fazem alguns sectos heréticos, a herança do Pecado Original e a necessidade salvífica da Graça de Cristo no batismo⁴¹⁷). Ainda que Agostinho não endosse expressamente nenhuma das duas hipóteses em Aug. Ep. 166, ele procura argumentos, talvez em deferência a seu interlocutor, para sustentar a teoria criacionista⁴¹⁸, mas não deixa de adicionar: se ela estiver errada, tanto Agostinho quanto Jerônimo devem abandoná-la, para que a verdadeira fé não seja ofendida⁴¹⁹. Com espírito provocador, o bispo de Hipona aproveita também para criticar duas passagens bíblicas elencadas por Jerônimo anos antes para defender o criacionismo em sua apologia contra João de Jerusalém⁴²⁰; aos olhos de Agostinho, elas são insuficientes. *Certa ratio*: é isso que o autor procura mais uma vez de seu correspondente, agora sobre o problema da origem da alma e sobre a conclusão do apóstolo Tiago.

Uma nova batalha nunca aconteceria. Ao agradecer os tratados agostinianos em sua próxima carta, Hier. Ep. 134, enviada em 416 também em mãos de um Paulo Orósio que voltava a Cartago em 416, para representar Agostinho em um concílio — carta que consistiu na primeira troca direta

entre os autores desde Aug. *Ep.* 82 —, o monge de Belém esquivava-se uma vez mais do debate, alegando que não teve tempo de responder e elencando o mesmíssimo verso paulino com o qual havia afastado o jovem presbítero vinte anos antes: “cada um conhece bem seu próprio modo de pensar⁴²¹”. Jerônimo era um homem velho, acometido por muitos problemas nesses que seriam os anos finais de sua vida, um “período muito difícil” em suas próprias palavras⁴²². Seu mosteiro havia sido atacado recentemente por seus inimigos⁴²³, e ataques de povos bárbaros na Palestina ocasionou uma acentuada escassez de copistas falantes do latim, de modo que seus planos literários, inclusive o envio da Septuaginta e de outros livros a Agostinho, requisitados havia já dez anos, tiveram de ser postergados⁴²⁴. O único conforto do velho monge estava em Eustóquio e na jovem Paula, esta a neta de Paula, a Velha, que havia morrido em 404.

A imagem de Jerônimo, entretanto, é deceptiva: o boi cansado, dizia ele, pisa com mais firmeza. Se o Estridonense carece, em seus anos finais, da mesma contundência ameaçadora que havia anteriormente aplicado em Agostinho, sua espíritosidade irônica não mostra sinais de fadiga. Certo, o monge agora cumprimenta a *eloquentia* de seu correspondente; chama Agostinho de “tua reverência”.; pede para “louvar um pouquinho o talento” do bispo; afirma que somente pessoas dissimuladas vão pensar que qualquer divergência de opinião entre eles se deva a um ranço da alma⁴²⁵. Eis uma situação diferente, que seja pelo inflexível Jerônimo que a correspondência tenha sido retomada, e com tantos elogios. Teria o autor mudado de opinião sobre Agostinho, e finalmente aceito seu correspondente como um igual? Trata-se de uma hipótese possível, mas acreditamos que não. O excesso de efusividade do Estridonense, a nosso ver, parece ser fruto de uma bajulação capciosa; é sintomático que ele se recuse novamente a dar atenção aos pedidos do bispo de Hipona.

Ainda que tratassem de problemas distintos, Aug. *Ep.* 166-167 convergiam em um único ponto: a necessidade da mediação da Graça de Cristo para a remissão dos pecados, tanto a remissão do Pecado Original de Adão no batismo, intrinsecamente ligado à origem da alma; quanto a remissão dos pequenos pecados do dia-a-dia, dos quais fala Tiago. Esta questão estava no coração do pensamento de Pelágio, monge ascético da Bretanha. Ainda que nossos autores, ao voltarem a se corresponder, não tenham por isso superado o rancor que dominou em suas primeiras cartas, ou sequer firmado uma relação de amizade ou debatido de fato essas questões, ambos se mostram agora dispostos a deixar as diferenças de lado e a unir forças contra um problema maior, a “mais perigosa heresia das igrejas⁴²⁶”, o pelagianismo.

II. D. 2. A polêmica pelagiana⁴²⁷

Havia outra razão pela qual Agostinho havia escolhido justamente Paulo Orósio para levar seus tratados até Jerônimo em Belém. Esse jovem opinativo, impetuoso e cético fora um dos principais opositores do priscilianismo⁴²⁸, um outro secto rigorista que então assolava a Igreja hispânica; Orósio provavelmente foi recrutado pelo bispo de Hipona como um reforço à luta contra a resistência heterodoxa ao catolicismo da Igreja Romana. No ano de 415, o presbítero havia viajado até a Palestina e a Judeia para participar de um concílio em Jerusalém e de um sínodo em Dióspolis⁴²⁹. Enquanto estava no Oriente, portando Aug. *Ep.* 166-167, Orósio aproveitou para buscar, provavelmente em nome de Agostinho, a adesão de Jerônimo no que seria a última batalha de nossos autores pela ortodoxia⁴³⁰. O principal adversário da *recta fides* nesta segunda década do quinto século foi Pelágio, líder de um secto ascético que negava o Pecado Original. Ou assim Agostinho, o protagonista desta polêmica, queria que se acreditasse: o pelagianismo, entendido como uma doutrina, nunca existiu se não nos escritos do bispo de Hipona⁴³¹.

Sabemos muito pouco sobre Pelágio (ca. 354 - após 418)⁴³². Como Agostinho, ele era um provinciano que vinha das margens do Império, em seu caso dos gélidos paludes da Bretanha. Pelágio tinha exatamente a mesma idade que Agostinho, e se mudara para Roma também em idos de 383-384, na mesma época em que o Tagastense lecionara retórica por lá. Assim como a obra do bispo, os escritos de Pelágio eram amplamente admirados pela *facundia*, “riqueza”, e *acrimonia*, “precisão”⁴³³; eles eram lidos nos mesmos círculos sociais em que se discutiam os textos de Agostinho e de Jerônimo. De fato, a biografia desse personagem é bastante semelhante à do bispo até que entremos em sua vida adulta.

O leitor deve se lembrar que Agostinho contemplara durante quatro anos, de 387 a 391, a carreira de um “filósofo cristão”, um monge que se entregasse à contemplação da verdade divina, planos que abandonara ao assumir o fardo do presbiterado em Hipona e tomar as responsabilidades e a autoridade que sua posição eclesiástica lhe conferia. O ano de 391 também foi transformador para Pelágio. O monge Bretão resolveu permanecer em Roma, onde se tornara, à semelhança de Jerônimo, imensamente famoso como um líder espiritual da aristocracia — Paulino de Nola foi um de seus mecenas, assim como João de Jerusalém, a *bête noire* de Jerônimo⁴³⁴; e ficou na capital até 410, quando, fugindo da invasão dos godos, aportou primeiro na África e depois na Palestina, terra em conquistou diversos seguidores, entre os quais o jurista Celéstio, o qual seria o verdadeiro responsável pela difusão de seus escritos e pela contenda que se deu acerca de seus ensinamentos⁴³⁵.

Pelágio parecia trilhar o caminho do filósofo do qual Agostinho havia se afastado. De certa maneira, ele representava o velho ideal agostiniano de uma vida monástica contemplativa, cosmopolita e ascética, um reflexo turvo do que o bispo de Hipona poderia ter sido. Um autor sobretudo marcado pela independência intelectual e por uma mente livre das amarras da tradição, o monge Bretão questionava pontos escriturários que um bispo de uma província da África e um velho polemista considerariam concluídos e indiscutíveis. Uma carta que ele escrevera em 413 a Demétria, uma de suas seguidoras, continha uma mensagem simples e controversa: “já que a perfeição é possível ao homem, ela é obrigatória⁴³⁶”. “Sede vós pois perfeitos, como é perfeito o vosso Pai que está nos céus⁴³⁷”. Em nenhum momento Pelágio parece ter duvidado que o homem poderia conquistar a perfeição terrena, à semelhança de Cristo: seu Deus, como o Deus dos judeus e dos donatistas, era o Deus que exigia obediência total e irredargível do cristão.

No que diz respeito à doutrina, o problema do pelagianismo residia fundamentalmente em sua concepção radicalmente ascética de alma, e assim de natureza humana. Para os seguidores de Pelágio, a alma era dotada da mesma substância divina, de modo que ela gozava de uma liberdade total de escolha. O livre arbítrio está no centro da pregação pelagiana: através deste, que eles consideravam o mais completo dom divino no homem, o cristão tem total responsabilidade por seus bem-feitos — e também por seus pecados. Não que Pelágio negasse o poder mediador da Graça, mas esta não lhe representava o poder misterioso da eterna misericórdia de Deus que perdoa todos os pecados, como acreditava a Igreja em Roma. Para o monge Bretão, a Graça era antes simbolizada pela exortação moral e pelo exemplo supremo de Cristo, a quem os cristãos deveriam seguir e imitar. Ela está fundamentalmente ligado ao livre arbítrio, através do qual o homem tem a possibilidade, ou melhor, o dever de obedecer a Deus e buscar a perfeição⁴³⁸.

Os ensinamentos de Pelágio acabaram invariavelmente tocando em pontos bastante controversos da teologia tetracentista. O primeiro deles residia na relação do homem com o pecado. Pelágio se recusava a aceitar que a capacidade de aperfeiçoamento da alma fosse limitada por um Pecado Original, ideia que lhe soava absurda⁴³⁹. Igualmente, a visão agostiniana do pecado como algo incontornável e essencialmente humano parecia a Pelágio fruto de pregação barata e ineficiente, tendo ocasionado a escrita de uma apologia raivosa contra o Tagastense, o *De natura*⁴⁴⁰.

Para Agostinho essas conclusões de Pelágio levariam a um refluxo de um paganismo⁴⁴¹ sustentado nos ideais estoicos de ἀταραξία, a “liberdade das tribulações”, e ἀπάθεια, “liberdade das paixões”; no jargão católico, *impeccantia*, “liberdade dos pecados⁴⁴²”. Em todas as principais obras que o bispo de Hipona publicou entre 415 e 421 contra os pelagianos, das quais podemos destacar o tratado sobre a natureza e a Graça (*De natura et gratia*)⁴⁴³, escrito a Timásio e Tiago, ex-alunos de

Pelágio, em retaliação à sua obra; o tratado sobre os méritos e remissão dos pecados e sobre o batismo dos recém-nascidos (*De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*)⁴⁴⁴; o tratado sobre os filhos dos adúlteros (*De coniugis adulterinis*)⁴⁴⁵; um tratado sobre a alma e sua origem (*De anima et eius origine*)⁴⁴⁶; mesmo Aug. Ep. 166-167; e o tratado sobre o espírito e a letra (*De spiritu et littera*)⁴⁴⁷, considerado pelo próprio autor como sua obra anti-pelagiana definitiva, enfatiza-se muito a insuficiência da alma humana e a impossibilidade de viver sem pecado na terra, a fim de minar os ideais ascéticos de Pelágio. Mais que isso, nelas Agostinho busca diferenciar o livre arbítrio da Graça de Cristo. O Tagastense já havia demarcado esses problemas anteriormente, contra os donatistas: de fato, a vontade de Pelágio em edificar uma Igreja sem “mancha” ou “chaga” em grande parte se assemelhava aos objetivos daqueles que concebiam o cristianismo como uma Lei⁴⁴⁸. Tanto o donatismo quanto o pelagianismo colocavam um peso desproporcional nos méritos de nossas próprias ações, e o ideal de justiça divina de ambos os sectos pressupunha um Deus a quem era obrigatório a retribuição dos esforços humanos. Trocando em miúdos, a salvação, para os pelagianos, à semelhança dos donatistas, era uma conquista da boa conduta humana, e não uma dádiva da Graça de Cristo.

No entanto, Pelágio era antes um pensador, e sua doutrina fazia-se fundamentalmente como um corpo de argumentações (em latim *disputationes*), não uma série de panfletarismos ou polêmicas. Em nenhum momento o monge Bretão desejou desviar da retidão da fé; foi por um golpe da história que seus ideais acabaram lançando um verdadeiro movimento de ascetismo em Roma⁴⁴⁹. É imperativo relevar, aqui, que a assim dita polêmica pelagiana se dá no contexto das migrações bárbaras⁴⁵⁰. O pelagianismo apelava para um tema universal, crítico para a época turbulenta em que nossos autores viveram: a necessidade de criar e sustentar uma identidade frente a insuficiência e a incerteza da vida social e política do mundo helenístico, cujos homens viam seus valores se dissolvendo ante rápidas mudanças de paradigmas e de valores. Nesse sentido, a mensagem de Pelágio foi reconfortante aos espíritos romanos em confusão, particularmente os da aristocracia: havia uma certeza absoluta, e ela estava na obediência absoluta a Deus.

O monge Bretão e o bispo de Hipona buscaram cada um a seu modo uma resposta para o mal do mundo e, a partir dela, a possibilidade de reformar a eclesía de dentro para fora. A grande contribuição destes dois autores foi apresentar, cada um deles, qual duas faces de Paulo de Tarso, uma identidade cristã coesa que servisse de alternativa para a *civitas* romana. Mas há uma diferença fundamental que se coloca em suas concepções para o catolicismo. Agostinho abraçou os ideais de *auctoritas* e de *disciplina*, reinterpretando e transformando o passado pagão, buscando assim atar os laços da *civitas Dei* com a *civitas terrena*, a fim de que a Igreja pudesse se expandir pelo mundo

todo e se tornar a República; por sua vez, Pelágio ainda pensava o cristianismo como um pequeno grupo dentro de um mundo pagão hostil, cujos valores deveriam ser negados e abandonados. A Igreja pelagiana de fato pressupunha expandir-se, tornar-se católica no sentido de “universal”, mas de maneira que demolisse, não que absorvesse, a *societas* do mundo antigo. Nas palavras de Peter Brown, eis a característica mais marcante deste movimento: a corrente de perfeccionismo que levou os seguidores de Jerônimo a acompanhá-lo até Belém, e que levou Agostinho a abraçar uma vida de pobreza no interior da África, de repente é sugerido para toda a Igreja. Os pelagianos queriam que todos os cristãos fossem monges⁴⁵¹.

O segundo ponto controverso defendido por Pelágio decorre da negação do Pecado Original. Ao se afirmar tal coisa, segue-se que o batismo torna-se um sacramento sem necessidade salvífica, realizado pelo puro hábito⁴⁵². Isso vale inclusive para o batismo infantil, pois não há herança do pecado de Adão nos recém-nascidos. No entanto, essa posição causou pouco rebuliço Império afora. Na maior parte do mundo romano, o batismo era visto como um ritual que simbolizava uma transformação radical, aplicado apenas em homens adultos que deixavam conscientemente uma vida de pecados para trás. De fato, ainda que nenhum cristão negasse a necessidade salvífica do sacramento, aplicá-lo em crianças era uma atitude estranha, pois estas poderiam se tornar pecadoras e, a grupos cristãos que ainda partilhavam da mentalidade combativa de pureza em relação ao mundo, nocivas à comunidade. Houve um autor, no entanto, que havia há muito defendido a necessidade do batismo infantil, baseando-se um proto-raciocínio que levava a ideia de Pecado Original: Cipriano de Cartago, em cuja *auctoritas* se fundamentava a tradição eclesiástica africana⁴⁵³. Assim, os bispos da Numídia, que há mais de um século sustentavam a necessidade do batismo infantil para salvar as crianças do pecado de Adão, não iriam tolerar as especulações trazidas por Celéstio e Pelágio.

Assim, os objetivos do monge Bretão, ainda que honestos e puros, eram perigosos. Seus ideais reformistas ameaçavam a *auctoritas* da Igreja como instituição mediadora da Graça, essa estrutura eclesiástica pan-cristã e aberta segundo a concepção agostiniana. De fato, o bispo de Hipona, em suas obras contra os pelagianos, vai apelar não raro à sua posição episcopal para defender seu ponto de vista contra as ideias monge Bretão: “é nisso que a Igreja acredita”, “é isso que a Igreja coloca”, “é na fé mais sólida (*fundatissima fides*) que isso se sustenta” são refrões constantes⁴⁵⁴; entenda-se por Igreja a instituição romana, mas sustentada ideologicamente pela tradição norte-africana cujo patrono era Cipriano. É apoiado nos escritos desse autor, e em reação à polêmica pelagiana que o bispo de Hipona desenvolverá os conceitos que se tornarão centrais para o

seu pensamento: o Pecado Original, a predestinação, a Graça — para assim se tornar, nas palavras de Henri-Irénée Marrou, o “campeão moral” que a posteridade acabou por nos legar⁴⁵⁵.

Assim, os problemas colocados por Pelágio fez com que Agostinho tornasse mais robusta sua filosofia e sua atuação como bispo, trazendo uma mudança final na interpretação que até então se fazia da relação do homem com o pecado. No que antes se costumava colocar um peso descomunal neste, como se fosse necessário contorná-lo ou remediá-lo a qualquer custo através de “mecanismos de compensação” como a auto-flagelação, o bispo de Hipona procura novamente demonstrar que não se vive sem pecado. Peca-se inconscientemente, através de pensamentos, de atos falhos⁴⁵⁶. Aqui, Agostinho parece ter em mente o homem comum, ou melhor, todos os homens, os quais não são capazes de regular sozinhos os seus pensamentos e suas ações⁴⁵⁷; cada homem parece ser movido por uma força interior — *the life of the mind*, cuja história o autor narrara em suas *Confissões* — que lhe foge ao controle e da qual ele não é plenamente ciente. Uma vez que não pode deixar de pecar, o homem agostiniano permanece sempre incapaz de atingir a perfeição nesta vida; esta existe apenas na vida espiritual⁴⁵⁸. Sendo impossível controlar totalmente nossas ações, resta confiar em Cristo, o único mediador, para interceder por nós, sem a Graça do qual o homem não é suficiente⁴⁵⁹; a Graça que é ministrada pela Igreja católica, única e universal, a qual vem em auxílio do homem, através de um processo lento, errático e progressivo de cura do pecado que começa com o batismo⁴⁶⁰; Graça que é a única que pode libertar o homem, mesmo os recém-nascidos, do pecado⁴⁶¹.

A diferença entre Agostinho e Pelágio deixa de ser um debate abstrato sobre os limites da responsabilidade, do pecado e do livre arbítrio para se tornar uma reflexão política sobre a instituição da Igreja e sobre o papel do cristão na sociedade da Antiguidade Tardia. Peter Brown⁴⁶² nos mostrou que esta diferença pode ser sintetizada nas questões abordadas por um e outro autor: ao passo que o bispo de Hipona era fascinado pelos bebês, por como estes permaneciam indefesos e constantemente dependentes do seio de suas mães, e pela questão do batismo infantil⁴⁶³; os pelagianos, por sua vez, desdenhavam os recém-nascidos: a eles, a nomenclatura “filhos de Deus” sinalizava que os cristãos eram pessoas completamente separadas e independentes de Deus⁴⁶⁴. O homem pelagiano era concebido como um *emancipatus a Deo*, um “escravo liberto” do Senhor⁴⁶⁵, auto-suficiente, livre e completamente responsável por suas escolhas, não o inválido agostiniano que permanecia à mercê do grande hospital eclesiástico que o Tagastense havia concebido ao batalhar os donatistas.

O livre arbítrio, conceito que se faz coração na polêmica, representava então uma faca de dois gumes para os pelagianos. Ao mesmo tempo que emancipadora, este representava o peso da

responsabilidade total e da solidão; trata-se de uma liberdade angustiada, semelhante àquela dos existencialistas. Soltos em um mundo sem sentido e sem fim, o único lastro do pelagiano é a busca individualista, ascética e cíclica pela perfeição: *il faut les imaginer heureux*. O homem agostiniano, por sua vez, não é livre. Ele é predestinado. Ele tem, entretanto, a vantagem de carregar consigo a eterna misericórdia de um Deus que é amor e perdão infinitos; de estar absorto com outros cristãos na união vasta e misteriosa do Espírito Santo.

Há, por fim, uma terceira vertente do debate que está implícita nos tratados filosóficos de Agostinho. Os ideais de Pelágio não soavam estranhos a ouvidos versados na teologia oriental, a qual defendia o criacionismo e colocava um grande peso na questão do pecado. Os patriarcas gregos eram simpáticos à causa do monge bretão e o admiravam⁴⁶⁶. Podemos afirmar que o bispo de Hipona, ao colocar-se contra Pelágio, fundamenta-se na mesma razão pela qual havia se colocado contra a tradição origenista de Gal 2:11-14 dez anos antes: o autor deseja novamente enfrentar a *auctoritas* da Igreja Oriental, portando-se como a voz da teologia latina⁴⁶⁷. A batalha contra o pelagianismo é, em certos aspectos, a primeira grande discórdia entre a Igreja do Oriente e do Ocidente, a origem de um cisma embrionário que se consolidaria mais de quinhentos anos depois.

II. D. 3. Agostinho e Jerônimo contra Pelágio⁴⁶⁸

A polêmica pelagiana representou uma ameaça aos fundamentos mais sólidos do pensamento agostiniano e da *auctoritas* da Igreja conforme o bispo de Hipona a concebia. Não é por menos que a luta contra Pelágio extrapolou os limites do debate doutrinário, semelhante ao que havia acontecido anos antes contra os donatistas. O combate também se deu por vias oficiais — concílios e sínodos em Jerusalém e Dióspolis em 415, Milevis e Cartago em 416, *collationes* e éditos ora de tolerância, ora de proibição — mas em circunstâncias bastante diferentes daquelas que regeram aquela polêmica. O donatismo era uma questão regional da África; o pelagianismo foi um problema concernente a toda a cristandade. Afirmar que os pelagianos estavam errados pelo puro argumento da tradição não era suficiente. Era preciso requisitar as forças de toda a comunidade eclesiástica ortodoxa para derrotá-los. Agostinho intitulou essa cruzada de *causa gratiae*, a “campanha pela Graça⁴⁶⁹”.

Entre os anos de 415 e 419, todo o Império, de Roma a Constantinopla, começou a ser pilhado com textos alarmistas do Tagastense: panfletos, apologias, cartas enviadas a correspondentes distantes e eminentes como o papa Inocêncio I; o *praefectus praetorio* Dárdano na Gália; o bispo João em Jerusalém e o bispo Eulógio em Cesareia; o bispo Cirilo em Alexandria; o

bispo Ático em Constantinopla; Bonifácio, conde romano, e Sixto, presbítero, ambos os quais seriam papas futuramente; Paulino de Nola e o senador Oceano, na Itália; os próprios imperadores Teodósio e Honório; e, certamente, Jerônimo⁴⁷⁰.

Ainda que sua fama fosse grande entre os latinos, Agostinho era praticamente um desconhecido fora do mundo ocidental. Sua vitória contra os donatistas o tornou ilustre entre os cristãos da África, se muito os de Roma. O bispo de Hipona, no ano de 415, ainda era uma autoridade provinciana, de modo que o próprio Pelágio podia porventura se perguntar: “mas quem é Agostinho, afinal?”⁴⁷¹ Ao que parece, o Tagastense encontrou no diálogo epistolar com Jerônimo mais uma oportunidade de “procurar a fama às custas de ofender homens ilustres”. O monge representava uma das principais autoridades do cristianismo, morava na mesma província onde Pelágio então residia, e dominava o grego, de modo que podia traduzir as obras e as cartas de Agostinho no Oriente, intercedendo em seu nome⁴⁷². Jerônimo era o homem da situação que seu correspondente não podia ser⁴⁷³.

O bispo de Hipona havia tomado o papel de protagonista na polêmica pelagiana, mas não devemos concluir que o monge de Belém atuou como representante do bispo em Belém, subestimando seu papel na polêmica. Antes mesmo de reagir aos tratados de Agostinho, Jerônimo havia escrito uma longa carta a seu amigo Ctesifão, a qual configurava verdadeiro tratado anti-pelagiano, certamente influenciado por Aug. *Ep.* 167 por enfatizar a questão dos vícios e das virtudes⁴⁷⁴. A obra máxima do Estridonense produzida durante esta controvérsia, última que completou em sua vida, foi também a derradeira de suas polêmicas: o diálogo contra os pelagianos (*Dialogus adversus Pelagianos*), publicado ca. 415, livro em que Jerônimo acusa Pelágio impiedosamente de ser um pagão ao atribuir-lhe o epônimo helenófilo “Critóbulo⁴⁷⁵”. Agora, se Agostinho enxerga o pelagianismo como um retorno da controvérsia donatista, Jerônimo lerá a doutrina do monge Bretão na chave do origenismo. O Estridonense via no herege o sucessor espiritual de Rufino⁴⁷⁶.

É nesse contexto de polêmica contra os pelagianos que Agostinho e Jerônimo retomam sua correspondência de fato, portanto. As cartas que os autores trocaram entre 415 e 416 parecem ter sido frequentes, mas muitas delas — podemos inferir ao menos quatro, três de Jerônimo e uma de Agostinho, levadas por personagens importantes da controvérsia, quais o presbítero Inocêncio, mensageiro de confiança de Jerônimo, e o bispo Lázaro de Aix, que presidiu o Sínodo de Dióspolis em 415 com Herão de Arles⁴⁷⁷ — foram perdidas. A única carta supérstite de Agostinho a Jerônimo nesse segundo período de correspondência é Aug. *Ep.* 19*.

Esse texto, na qual o assunto é novamente o pelagianismo, deve ter sido enviada no início de 416, logo após o Sínodo de Dióspolis, pois nela Agostinho menciona as “objeções dos gauleses” (isto é, de Herão e de Lázaro) negadas por Pelágio em uma apologia, a *chartula defensionis*⁴⁷⁸, e também mostra esperanças de que o asceta venha a confessar seus pecados. De fato, tanto Pelágio — tendo atribuído as acusações a seus “inimigos⁴⁷⁹”, isto é, a Jerônimo, Agostinho e Orósio — quanto Celéstio foram inocentados durante aquele Sínodo⁴⁸⁰. Se esta conclusão pareceu regular ao bispado do Oriente, ela ocasionou grande rebuliço na África e na Cúria Romana. Novos concílios, em Cartago e em Milevis, se encontraram para discutir as consequências do pelagianismo; é deles que partiram as cartas que os bispos da África enviaram ao papa Inocêncio⁴⁸¹. Estas guardavam então as marcas de uma verdadeira caça às bruxas, e alertavam para os perigos que a heresia apresentava para a autoridade episcopal⁴⁸².

O triênio de 416 a 418 foi o mais inflamado da controvérsia pelagiana. O clima era de confusão por todo o Império; em uma carta a seu amigo Ripário, Jerônimo menciona que teve de fugir às pressas de seu mosteiro devido aos “ventos contrários” que sopravam de Roma⁴⁸³. O papa Inocêncio, que chegou a condenar o pelagianismo no XV Concílio de Cartago em 417⁴⁸⁴, morreu logo em seguida. Ele foi sucedido por Zósimo, um inimigo pessoal de Lázaro e Herão⁴⁸⁵. Impressionado com a seriedade de Celéstio, que foi ter pessoalmente com ele em Roma⁴⁸⁶, e simpático com a busca de Pelágio por imitar Cristo, Zósimo revogou a excomunhão dos pelagianos e declarou tolerância ao secto⁴⁸⁷. A crise descambou para verdadeiras manifestações de fiéis contra católicos nas ruas de Roma, coisa que as autoridades públicas não iriam assistir impassíveis. Não podemos precisar quando foi que a corte interviu no processo, mas é certo que Pelágio e Celéstio foram enfim banidos dos limites da Itália no ano de 418. Paládio, o então *praefectus praetorio* de Roma, foi encarregado de promulgar uma “lei para superar todas as leis” e pôr um fim a qualquer cisma que pudesse haver na Igreja⁴⁸⁸. Esse segundo Édito de Unidade, à maneira daquele promulgado em 415 contra os donatistas, representa mais um passo na solidificação política da Igreja católica e ortodoxa.

Então, após muita pressão dos bispos africanos e da intervenção da corte, o papa decidiu condenar de vez o pelagianismo em 418, após o XVI Concílio de Cartago. A excomunhão foi outorgada em forma de lei: Zósimo redigiu uma *epistula tractatoria*, uma “carta de deliberação”, e a fez circular em todo o Império⁴⁸⁹. Pelágio foi expulso de Jerusalém e fugiu para o Egito, onde foi acolhido por Cirilo, patriarca de Alexandria, até sua morte⁴⁹⁰.

Com a derrota do pelagianismo, Agostinho tornou-se um autor de fama internacional, a *vox ecclesiae* e o campeão da Graça que a tradição nos legou. Sua vitória significou um triunfo para a

Igreja Africana e para a teologia latina⁴⁹¹. Se tomamos a liberdade de comparar os donatistas com Verres, os pelagianos representaram o Catilina na carreira do bispo de Hipona. Jerônimo ficou encantado com a condenação do monge Bretão. Em um bilhete que envia a Agostinho em 418, Hier. *Ep.* 141, o monge de Belém não economiza elogios: o bispo é o “refundador da fé antiga”, às vezes de um Augusto, ou de uma nova encarnação de Paulo de Tarso; o fato de ser odiado pelos hereges é sinal de sua glória⁴⁹².

No entanto, mesmo a palavra final de Zósimo não foi suficiente. O papa morreu em 418, deixando a Igreja paralisada e dando aos seguidores de Pelágio a oportunidade de defender-se. Jerônimo recorda esta situação em mais um bilhete que envia a Agostinho em 418, Hier. *Ep.* 142, carta em que infere haver pelagianos ainda em Jerusalém⁴⁹³. Os bispos africanos foram rápidos nesse problema, tendo contactado o senador Valério⁴⁹⁴, que intercedeu pela Igreja Africana. Além disso, o sucessor de Zósimo, Bonifácio, também era um velho amigo pessoal de Jerônimo⁴⁹⁵, e agiu em vista de eliminar o pelagianismo. A legalidade deste secto foi momentânea e rapidamente dirimida pelas autoridades⁴⁹⁶.

O pelagianismo sofrera sua derrota institucional em 418, portanto. Mas os ideais do progenitor desse movimento continuariam a conquistar adeptos durante muitos anos⁴⁹⁷. Um deles foi Aniano, diácono de Celeda, na Itália, que havia traduzido as homilias de João Crisóstomo. Assim Jerônimo menciona, em uma carta que envia a Agostinho e a Alípio em 419, Hier. *Ep.* 143, que está escrevendo livros contra os “choramingos desajeitados” deste herege⁴⁹⁸. Esta carta é uma resposta a outra perdida de Agostinho (e Alípio?) que tratava de Aniano; provavelmente houve outras cartas trocadas entre os autores em que se discutiam as consequências do pelagianismo para a Igreja, as quais infelizmente se perderam⁴⁹⁹. Na mesma carta, Jerônimo menciona a condenação de Celéstio⁵⁰⁰. A imagem que Hier. *Ep.* 143 nos deixa do pelagianismo é a de um secto que sobrevivia teimosamente, às escondidas.

Para os efeitos da posteridade, no entanto, Agostinho havia triunfado. De certa maneira, a luta do bispo contra o pelagianismo representou uma defesa do católico leigo e comum, em oposição a um ideal austero e reformista, mais adequado à Igreja primitiva, de um outro “clube de santos” em que os cristãos estariam condenados a permanecerem isolados e hostis ao mundo. Uma concepção de catolicismo qual uma *societas* orgânica, incompleta na terra e fundamentada em um ideal de dependência da *auctoritas* eclesiástica e da *caritas* divina, representa ideais que viriam a dominar a Igreja nos séculos seguintes. Por mais que o pelagianismo tenha defendido sua pureza cristã, auto-consciente e abstrata, permaneceu atado a valores éticos que eram semelhantes às filosofias pagãs. As exortações morais de Pelágio apelavam à velha sensibilidade de autonomia do

espírito humano, tão enfatizado pelos estoicos e epicuristas. Agostinho tinha o povo do seu lado; ele aparece, uma vez mais, como um homem moderno em relação a seus pares.

Eis a realidade terrena que Agostinho almejava para a *civitas Dei*: que ela aceitasse o homem comum, de boas intenções e capaz de fazer boas obras, que tivesse medo e dúvidas, que não contornasse a glória do mundo, sem a qual ele não poderia se firmar, que não deixasse de ser humano; que a Igreja tivesse seus combatentes e seus leigos, sua vinha e seus plantadores, seu rebanho e seus pastores⁵⁰¹. Assim, a consequente vitória de Agostinho sobre Pelágio pode ser interpretada como um sintoma notável do processo que costumamos chamar de “fim do Mundo Antigo e início da Idade Média⁵⁰²”.

II. D. 4. Uma interrupção premeditada

Enquanto Agostinho colhia os frutos de sua conquista, os anos finais de seu correspondente Jerônimo foram árduos. Pego no calor da controvérsia pelagiana, o velho autor foi perseguido e obrigado a fugir diversas vezes de seu mosteiro; ele não tinha mais tempo, ou sequer saúde (sua cegueira já era completa), para trabalhar ou estudar⁵⁰³. Seu comentário sobre Jeremias nunca viria a ser finalizado. A morte de Eustóquio em 418⁵⁰⁴ foi o golpe de misericórdia neste homem que, obstinado, recusava-se a mostrar sinais de fadiga em sua postura de combatente das heresias⁵⁰⁵.

Eusébio Jerônimo morreu em Belém no dia 30 de Setembro de 419 ou 420, aos oitenta e oito ou oitenta e nove anos⁵⁰⁶, deixando Piniano, Melânia, Albina e Paula a cargo do mosteiro em Belém⁵⁰⁷. A última carta que o autor enviou a Agostinho foi Hier. *Ep.* 143; não sabemos se esta foi respondida. Para todos os efeitos, ela coloca um fim nesta relação bastante conturbada que dois dos mais importantes autores cristãos latinos do período travaram por meio de cartas. Ambos nunca se conheceram pessoalmente.

Agostinho sobreviveria Jerônimo por doze anos⁵⁰⁸. Neste tempo, o Tagastense, afamado no mundo todo, nunca deixou de elogiar o velho monge de Belém⁵⁰⁹, este que havia batalhado a heresia pelagiana com tanto ardor. Mas a trégua que o bispo de Hipona teve ao vencer Pelágio duraria pouco. O velho Agostinho logo se veria confrontado pelas sombras do pelagianismo, desta vez figuradas em Juliano (ca. 386 - ca. 455), o jovem e brilhante bispo de Eclano, cuja obra veio a ameaçar as fundamentações mais sólidas de sua doutrina⁵¹⁰. Em um contexto de crise generalizada no Império, não demoraria para que a Numídia e a Mauritânia fossem também invadidas por tribos de vândalos, alanos e godos, forçando a administração da África Romana ao colapso⁵¹¹.

Estas são histórias, porém, que ultrapassam os limites do período compreendido pela correspondência entre nossos autores; paremos, portanto, por aqui⁵¹².

II. E. Problemas de correio⁵¹³

Por último, devemos abordar algumas questões materiais sobre a correspondência.

A relação conturbada que predominou nas cartas trocadas pelos autores não deve ser imputado simplesmente à resistência e má vontade de Jerônimo, ou à insistência de Agostinho, mas se explica também por problemas típicos que a troca epistolar encontrava na Antiguidade Tardia. Naquela época, não havia um sistema organizado de mensageiros e o *cursus publicus*, o correio do Império, só podia ser utilizado para a correspondência oficial. Encontrar alguém confiável para enviar cartas era um grande problema⁵¹⁴, ainda mais se levarmos em conta que Hipona distava dois mil quilômetros de Belém.

O primeiro período de correspondência, que se estende de 394/395 até 405, se deu em meio a tantos encontros e desencontros que, caótico, torna muito difícil até precisar quando, ou até se Jerônimo leu todas as cartas enviadas por Agostinho, e qual carta responde qual⁵¹⁵. A primeira carta, Aug. Ep. 28, fora enviada primeiramente por Profuturo, um mensageiro que desviou de rota, pois foi então eleito bispo de Cirta. Jerônimo parece tê-la recebido apenas em 403 ou 404, já depois da segunda carta que Agostinho lhe enviou, Aug. Ep. 40⁵¹⁶. Esta, por sua vez mandada por intermédio de um certo Paulo, chegou sem assinatura para o monge, e pelas mãos de Sisínio, que havia a encontrado perdida em uma ilha do Adriático. Jerônimo só pôde comprovar sua autenticidade após Agostinho ter-lhe enviado novas cópias, junto com a carta Aug. Ep. 71, que foi confiada ao diácono Cipriano no ano de 402, e que acompanhava uma nova cópia de Aug. Ep. 28. Não podemos precisar quando Jerônimo recebeu Aug. Ep. 71, se já ao escrever Hier. Ep. 105 (improvável), ou apenas em 404, quando envia Hier. Ep. 112. O bispo de Hipona não menciona qual foi o mensageiro de Aug. Ep. 67, carta que cruzou com Hier. Ep. 102, mas o hipodíacono Astério é um nome possível, e é certo que esta foi a primeira carta dele recebida por Jerônimo. Os mensageiros de Agostinho parecem não ter sido muito confiáveis, ou mesmo constantes: com exceção de Aug. Ep. 73, enviada por intermédio de Presídio — mensageiro que fora recomendado a Agostinho pelo próprio Jerônimo, e a quem o bispo dera instruções expressas de que a carta chegasse a este em uma carta a parte, Aug. Ep. 74 — todas as outras missivas autoradas pelo bispo de Hipona no primeiro período parecem ter chegado com atraso, corrompidas ou incompletas. A situação parece ter se normalizado após 405, pois há indícios de que Jerônimo tinha todas as cartas de Agostinho em mãos, ou seja, Aug. Ep. 28, 40, 67, 71 e 73, quando escreveu Hier. Ep. 112 e Hier. Ep. 115, esta uma resposta direta a Aug. Ep. 73.

Tais contratempos parecem não ter acometido o mosteiro de Belém. Jerônimo tinha homens de confiança para entregar suas cartas. Ele havia encarregado o hipodíacono Astério de levar Hier

Ep. B (resposta a uma *subscripta salutatio* perdida de Agostinho) e *Hier. Ep. 102* a Hipona, as quais parecem não ter atrasado. Embora o monge não mencione a quem confiara suas cartas *Hier. Ep. 105*, *112* e *115*, inferimos que utilizara, entre os anos de 403 e 404, Cipriano para as duas primeiras e Firmo para a segunda. Quanto ao bispo de Hipona, é certo que ele recebera, no momento em que escreve *Aug. Ep. 73*, *Hier. Ep. 102* e *103* (cuja data permanece impossível de se certificar), mas *Hier. Ep. 105* parece lhe ter sido entregue somente com *Hier. Ep. 112*, quando Agostinho coloca-se a redigir a conclusão final da discussão do *officiosum mendacium* na carta *Aug. Ep. 82*, a qual mandara provavelmente no ano de 405 por meio de Firmo, o mensageiro de *Hier. Ep. 115*.

No segundo período, a correspondência fluiu com mais rapidez. Após Marcelino ter procurado Agostinho em 412, sob a recomendação de Jerônimo, o qual havia lhe mandado uma carta, *Hier. Ep. 126*, no mesmo ano, o bispo de Hipona enviará *Aug. Ep. 166-167* ao Estridonense, tratados escritos entre 412 e 415 e enviados por meio do presbítero Paulo Orósio ao monge de Belém. Orósio trará de volta, um ano depois, uma carta de Jerônimo, *Hier. Ep. 134*, a qual Agostinho responde em 416, em *Aug. Ep. 19**, este um texto enviado através do mensageiro Lucas. Jerônimo não expressa o nome do mensageiro que leva a Agostinho suas próximas duas cartas, *Hier. Ep. 141* e *142*, curtos bilhetes parabenizando o bispo de Hipona por seu papel na condenação de Pelágio em 418. A carta final da correspondência, *Hier. Ep. 143*, enviada em mãos do presbítero Inocêncio em 419, chegara a tempo. Nenhuma das cartas do segundo período de correspondência parece ter atrasado. Uma explicação possível é que os mensageiros foram estimulados pela importância dos debates que se encerravam nelas.

Há, ainda, o problema das cartas perdidas. A correspondência entre Jerônimo e Agostinho nos chegou incompleta, de modo que elaborar um histórico e estudo sobre ela é tarefa que permanece invariavelmente imprecisa e vulnerável a possíveis descobertas futuras. No primeiro período, é possível entrever três cartas perdidas, segundo menções dos autores: uma *salutatio* que Agostinho enviara a Jerônimo (*Aug. subscripta salutatio*); uma carta inteira que o Estridonense teria enviado em resposta a essa, através do hipodíaco Astério (*Hier. Ep. B*) — ambas as quais são mencionadas em *Aug. Ep. 40* e *Hier. Ep. 103* —; e uma provável carta de Agostinho (*Aug. Ep. C*). No segundo período, há nada menos que seis cartas perdidas, quatro das quais são mencionadas em *Aug. Ep. 19**: no ano de 416, três cartas de Jerônimo (*Hier. Ep. D*, *F* e *G*), enviadas cada uma por mensageiros diferentes — o presbítero Inocêncio, Lázaro de Aix, e Palatino de Hipona —, contra uma de Agostinho (*Aug. Ep. E*), resposta a *Hier. Ep. D*; no ano de 418, segundo inferimos a partir de *Hier. Ep. 143*, perdemos mais uma carta de Jerônimo (*Hier. scripta*) que o presbítero Inocêncio

não teria levado a Agostinho, assim como uma carta deste (Aug. *Ep.* I) na qual pediam-se informações sobre o herege Aniano de Celeda.

Tangentes às cartas trocadas entre os autores, há algumas mensagens enviadas a outras pessoas. Em nenhuma delas menciona-se expressamente o mensageiro, mas podemos deduzir o nome de alguns: Aug. *Ep.* 74, endereçada a Presídio, enviada juntamente com Aug. *Ep.* 73, deve ter sido entregue àquele pelas mãos do próprio Agostinho. É possível que Aug. *Ep.* 180, endereçada a Oceano, tenha sido confiada a Paulo Orósio, espécie de secretário pessoal do bispo de Hipona, que levava então ao senador romano as cartas da correspondência mútua entre Agostinho e Jerônimo; Orósio também é mencionado nesta carta como o portador de uma missiva perdida de Oceano a Agostinho⁵¹⁷. A carta Aug. *Ep.* 202A a Optato, bispo de Milevis, deve ter sido confiada ao presbítero Saturnino, pela mesma razão de este ter trazido a carta de Optato que Agostinho então respondia⁵¹⁸. Agora, uma vez que Flávio Marcelino era um funcionário do alto escalão imperial, é plausível que Jerônimo tenha utilizado o *cursus publicus* para lhe enviar Hier. *Ep.* 126.

Podemos elaborar a seguinte tabela para o primeiro período de correspondência:

Autor	Aug. ep.	Hier. ep.	Data	Resposta	Mensageiro
Agostinho	28	56	394/395	[Hier. <i>Ep.</i> 112]	Profuturo
Agostinho	<i>subscripta salutatio</i>	-	ca. 397	Hier. <i>Ep.</i> B	?
Jerônimo	-	B	ca. 397	Aug. <i>Ep.</i> 40?	Astério
Agostinho	40	67	ca. 397	[Hier. <i>Ep.</i> 112]	Paulo [Sisínio]
Agostinho	67	101	402	Hier. <i>Ep.</i> 102	Astério?
Jerônimo	39	102	402	Aug. <i>Ep.</i> 73	Astério
Jerônimo	68	103	402-404	-	Presídio
Agostinho	71 (com Aug. <i>Ep.</i> 28 e 40)	104	402	Hier. <i>Ep.</i> 112	Cipriano
Agostinho	C?	-	403	Hier. <i>Ep.</i> 105?	?
Jerônimo	72	105	403	[Aug. <i>Ep.</i> 82]	Cipriano?
Agostinho	73	110	403/404	Hier. <i>Ep.</i> 115	Presídio
Agostinho	74	111	403/404	<i>ad Praesidium</i>	Agostinho?
Jerônimo	75	112	404	Aug. <i>Ep.</i> 82	Cipriano?
Jerônimo	81	115	404	Aug. <i>Ep.</i> 82	Firmo
Agostinho	82	116	405	-	Firmo?

Uma tabela para o segundo período é ainda menos assertativa:

Autor	Aug. ep.	Hier. ep.	Data	Resposta	Mensageiro
Jerônimo	165	126	412	<i>ad Marcellinum</i>	<i>cursus publicus</i>
Agostinho	166	131	415	Hier. Ep. 134	Orósio
Agostinho	167	132	415	Hier. Ep. 134	Orósio
Jerônimo	172	134	416	Aug. Ep. E/19*?	Orósio
Agostinho	180	-	416	<i>ad Oceanum</i>	?
Jerônimo	-	D	416	Aug. Ep. E?	Inocêncio
Agostinho	E	-	416	?	Inocêncio
Jerônimo	-	F	416	Aug. Ep. 19*	Lázaro ou Palatino
Jerônimo	-	G	416	Aug. Ep. 19*	Lázaro ou Palatino
Agostinho	19*	-	416	?	Lucas
Jerônimo	195	141	418	?	?
Jerônimo	123	142	418	?	?
Jerônimo	-	<i>scripta</i>	418	?	Inocêncio
Agostinho	I	-	418	Hier. Ep. 143	?
Jerônimo	202	143	419	?	Inocêncio
Agostinho	202A	144	419	<i>ad Optatum</i>	Saturnino?

Por fim, restam também mensagens perdidas, de Marcelino a Jerônimo, de Oceano e de Optato a Agostinho, as quais são mencionadas nas cartas a esses correspondentes. Porém, uma vez que não dizem respeito ao escopo de nosso trabalho, ainda que nesses textos pudesse haver menções às cartas que nossos autores trocaram entre si, sobre elas silenciaremos.

F. Conclusão

No diálogo epistolar empreendido entre Agostinho e Jerônimo durante vinte e cinco anos, foi o jovem presbítero de Hipona quem tomou a iniciativa de procurar a amizade do velho monge de Belém. Podemos tirar essa conclusão a partir dos elogios efusivos e da manipulação de tópicos de amizade nas primeiras cartas que Agostinho envia para seu correspondente. No entanto, o autor já se mostrava, em Aug. Ep. 28, que não ficaria satisfeito com uma troca de simples e genéricas cartas de amizade (*epistulae familiares*): ele buscava, na realidade, abrir um diálogo corretivo e

disciplinante, uma troca de *epistulae caritatis (cum reprehensione)*, nas quais fosse possível discutir diferentes interpretações da Bíblia e corrigir um o erro do outro, sem que com isso se ofendesse a amizade. Já havíamos demonstrado essa conclusão no capítulo anterior; a contextualização da correspondência agora nos possibilitou enxergar que a *disciplina epistularis*, por se assim dizer, é uma estratégia intimamente ligada tanto a outras vertentes de seu pensamento, em que ele reflete acerca de sua autoridade e missão como bispo, quanto a um ideal cristão que Agostinho tinha de amizade: é através dela que os amigos, como se se aperfeiçoassem espiritualmente, tornam-se melhores juntos, e juntos caminham na *via caritatis*⁵¹⁹. Agostinho tinha no ideal da *amicissima reprehensio* que busca aplicar em seus correspondentes o verdadeiro *officium* de um ministro cristão, de um amigo cristão, e por consequência de um escritor de cartas cristão.

Jerônimo, por sua vez, mostrou-se desde o início contrário aos objetivos disciplinantes de seu interlocutor. Em todas as suas cartas, onerosas com as características estruturais e estilísticas tradicionais da epistolografia helenística — fórmulas, tópicos, cumprimentos, citações —, o autor sempre procurou tanto forçar Agostinho a uma troca convencional de cartas de amizade⁵²⁰ quanto se esquivar de entrar propriamente no assunto. A postura do Estridonense deve-se a problemas concernentes ao gênero epistolar antigo, os quais abordamos no primeiro capítulo; e, igualmente, a características biográficas. Jerônimo, por sua vez, não sabia diferenciar uma crítica a sua obra de uma crítica pessoal⁵²¹. A postura combativa e contrária do autor deve ser interpretada nesse duplo sentido, não se devendo apenas a seu proverbial mau humor⁵²².

Nesse sentido, a descrição de Peter Brown para a correspondência travada pelos autores é certa: dois homens profundamente civilizados conduzindo uma relação singularmente rancorosa, com meticulosa cordialidade⁵²³. Com efeito, Jerônimo nunca escondeu seu desinteresse em se corresponder com Agostinho. Além de se apresentar de maneira fria e “oficiosa”, o autor enfatiza diversas vezes que foi obrigado a responder seu correspondente⁵²⁴. Adicione-se a esse desinteresse as diversas controvérsias e infortúnios que abateram sua velhice. Mesmo quando se Jerônimo se mostrou disposto a retomar o diálogo no segundo período de correspondência, isto não significou que ele havia aceitado a proposta agostiniana, que ele quisesse firmar uma amizade com Agostinho, ou sequer que ele se disponibilizaria a debater com o Tagastense. Em suas últimas cartas ao bispo, Jerônimo nunca definiu o pelagianismo, ou discutiu a fundo suas implicações para a doutrina cristã. Pelágio permaneceu uma figura fantasmagórica de uma troca epistolar que se tornou senão “oficiosa” da maneira que Agostinho desejava evitar.

Quanto a isso, deve-se o tom frio e programático de Aug. *Ep.* 19* a mais uma decepção que o bispo de Hipona teve ao receber a esquiva de Jerônimo em Hier. *Ep.* 134? Ainda que Agostinho

faça um aceno jovial ao problema da *subscriptio*, que causou mal-estar no primeiro período de sua correspondência com Jerônimo⁵²⁵, o autor parece ter desistido de empreender uma “correspondência corretiva” ou um debate com Jerônimo. De fato, Agostinho esperaria a vida toda por uma resposta para seus tratados Aug. Ep. 166-167, mas eis algo que ele confessa somente a outros correspondentes: ao senador Oceano, em uma carta enviada em 416, Aug. Ep. 180, na qual pergunta ingenuamente se ele tem alguma coisa de Jerônimo sobre o assunto⁵²⁶; e ao bispo de Milevis, Optato, em uma carta, Aug. Ep. 202A, enviada em 419⁵²⁷, na qual se discutem algumas hipóteses sobre a origem da alma do homem. Anos mais tarde, ao preparar as *Revisões* de suas obras, Agostinho lamentará o fato de seu correspondente ter morrido antes de poder respondê-lo⁵²⁸.

Mas então como interpretar a elocução cerimoniosa e profundamente deferente de Jerônimo em suas cartas finais? Estaria ele tratando Agostinho com “imenso respeito e afeição”, como acreditou Kelly, seu biógrafo⁵²⁹? Entendemos que a situação deve ser interpretada de outra maneira. Comentamos anteriormente que as palavras calorosas de Jerônimo em Hier. Ep. 134 parecem dever-se antes a uma precaução irônica e a uma efusividade artificial que a sentimentos verdadeiros. Ainda que em cartas futuras Jerônimo chame elogiosamente Agostinho de “tua coroa” e “tua reverência”, ele continua a contrastar-se com ele, alegando sua “pequenez”⁵³⁰. Certo, o Estridonense abrandava seu tom em relação às cartas do primeiro período, deixando-o mais amigável, menos agressivo; o autor parece ter passado a respeitar a gana de Agostinho no combate às heresias⁵³¹. No entanto, Jerônimo continua a se esquivar e a forçar seu correspondente aos aspectos tradicionais da epistolografia, como apontamos acima. A aliança que os dois firmaram contra Pelágio no segundo período é interessada e turbulenta⁵³², portanto. Através dela podemos entrever que Jerônimo não superou o rancor que havia predominado em suas missivas há vinte anos. É triste mas necessário concluir que as cartas trocadas entre nossos autores nunca logrou se transformar nas *epistulae caritatis (cum reprehensione)* que Agostinho tanto almejava.

O debate entre os autores deve-se fundamental e implicitamente — sob as tantas discórdias acerca da interpretação e tradução das Escrituras e sobre os objetivos de uma troca epistolar — a diferentes noções do que significa a amizade⁵³³. Aqui, a rixa entre os autores não se deve somente ao fato de Jerônimo levar a discussão para o lado pessoal, e Agostinho não⁵³⁴, mas a diferentes concepções que os autores têm da legitimidade de uma repreensão em uma relação amistosa, fosse esta aplicada a um erro de leitura, fosse a um erro de comportamento). Esse é o ponto que se faz coração da diferença de pensamento entre os autores, e devemos agora esmiuçá-lo.

O *exemplum* de Paulo nos serve de indício para nossas conclusões: o apóstolo havia corrigido a conduta de Pedro, assim como Agostinho buscava corrigir também a conduta de

Jerônimo. É este o significado da *caritas maior* que o bispo pede a seu correspondente: que haja entre eles uma relação amorosa cristã, franca, livre, com a presença da “correção amigável”, na qual fosse possível discutir e trocar opiniões mutuamente, algo útil para ambos⁵³⁵ — mesmo se entre eles pudesse haver a suspeita de heresia. Assim, mesmo ao envolver-se em polêmicas, inclusive em sua breve *disputatio* contra Jerônimo, o método de confronto utilizado por Agostinho em suas cartas, alinhado a seu ideal de *amicitia*, é profundamente diferente do seu interlocutor. Ao contrário deste, que não se furtava a criticar pessoalmente seus inimigos e a destruir reputações, a *disputatio* — o método de argumentação — de Agostinho se apoia nos ideais de *disciplina*, de *auctoritas* e de *amicissima reprehensio*. Para o bispo de Hipona, mesmo Pelágio devia ser corrigido como um amigo, caso ele se mostrasse arrependido⁵³⁶; mesmo Pelágio é tratado com bastante respeito nos *libri* publicados contra sua doutrina⁵³⁷. Pois para o autor toda discussão tinha sempre um fim positivo: a busca da verdade. E essa verdade não era dada ou evidente, mas precisava ser descoberta através do confronto da fé e do exame da razão.

O embate entre Pelágio e Agostinho pode servir como *coda* dessa introdução. Ela apelava a problemas que incomodava o bispo de Hipona desde a sua juventude: sobre a felicidade, sobre a natureza do bem, sobre a complexidade da motivação humana. Para Pelágio, uma boa ação era aquela que atendia certas prerrogativas de comportamento, uma ideia comum na filosofia pagã: trata-se, uma vez mais, do *officium*; julga-se um amigo pelo exterior, por aquilo que ele faz. Para Agostinho, uma boa ação simbolizava a realidade interior do homem, culminando de um progresso espiritual; julga-se um amigo pela sua fé, pela pureza de seu coração, e não pelo fato de ele observar ou não rituais e preceitos. Defendemos que Jerônimo tinha um pensamento, nesse sentido, semelhante ao do monge Bretão.

A questão da *amicitia* devida ao *officium epistulare* pode ser interpretada também nesta luz. Talvez por sua identidade “estrangeira” vinda das margens do Império, talvez por sua longa carreira como bispo que o colocou em contato com toda diversa sorte de homens, o Tagastense nos aparece, em suas cartas, como um homem que se mostrava avesso à artificialidade, ao senso comum, às regras de conduta, a qualquer comportamento que parecesse *officiosum* ou *dispensatorium*, em suma⁵³⁸. Nessa guinada, de ultrapassar os limites do *officium*, encontra-se a originalidade mais radical que Agostinho trouxe ao pensamento cristão ocidental⁵³⁹, alinhando-se a leitura que o bispo faz de Gal 2:11-14.

Pois, tanto para o apóstolo Paulo quanto para Agostinho, não devia haver nada no espírito que estivesse distante dos lábios. Quanto a isso, bem, os autores nunca chegarão a um acordo verdadeiro. Se devemos responder conclusivamente à pergunta: se Agostinho e Jerônimo se

tornaram amigos, nossa conclusão deve ser negativa⁵⁴⁰. A relação entre eles pode ser definida como uma sucessão de conflitos e alianças: eles se abordam sempre como pessoas eminentes reunidas por Deus, a despeito de uma distância que nunca é suprimida pela intimidade⁵⁴¹.

Queremos ir além e arriscar um comentário derradeiro da relação entre ambos os autores. A discórdia entre Jerônimo e Agostinho se deve a diferentes noções de amizade e assim a diferentes concepções das propostas de uma troca epistolar, certamente. No entanto, tais noções residem em algo além disso: elas se sustentam em valores. A relação entre eles parece estar malograda desde o início por razões que a nosso ver são éticas e psicológicas. Dizemos, toda sociedade possui regras implícitas de como uma pessoa, em determinada idade e posição, deve se comportar, as quais se estabelecem não raro em dicotomias: rico/pobre, homem/mulher, nobre/plebeu, velho/jovem. O mundo antigo não era diferente; pelo contrário, era mais hierárquico, e os autores que nele viveram tinham plena consciência destas condições, tendo amiúde refletido sobre elas⁵⁴². A carta, sendo o suporte escrito das relações sociais, deveria a princípio refletir tais regras e valores. Estamos aqui novamente no terreno pantanoso do ἥθος, “esse campo em que se dá a intersecção entre o discurso e o comportamento ou moral⁵⁴³”.

Devemos ter em mente que Jerônimo era um homem muito mais velho que Agostinho. Ele tinha vinte e três anos a mais que ele; idade para ser seu pai. Sejam os coerentes com o Estridonense: a ele, era impossível enxergar seu interlocutor como a figura imponente em que as gerações posteriores, providas da visão retrospectiva e panorâmica da história, acabariam por transformá-lo. O jovem Agostinho nasceu em um mundo já cristianizado e estava no início de uma carreira brilhante; o velho Jerônimo nascera em um mundo ainda em cristianização, e, gozando de firme reputação como polemista, tradutor, exegeta e comentarista, via eclipsar a sua carreira. Seus valores eram outros, e antigos. A discórdia entre os autores parece residir, portanto, em um conflito de gerações⁵⁴⁴. O paradigma disso é a rixa entre Diomedes e Nestor na *Iliada*: o jovem e ambicioso guerreiro que procura a aprovação e o reconhecimento de seu *maior*, buscando rivalizar com ele⁵⁴⁵.

É curioso que, por mais que Jerônimo censure seu interlocutor por se recusar a atuar como um *iuvenis*, ele parece enxergar em Agostinho tanto um sucessor capaz de continuar seu trabalho como intérprete das Sagradas Escrituras⁵⁴⁶, quanto um homem superior a ele mesmo na pregação da palavra de Cristo. Um segundo Paulo, o “refundador da antiga fé”. É possível que o monge, um homem frustrado, expulso de Roma, parecia enxergar no bispo algo que ele poderia ter sido e a história decidiu que não fosse.

A análise da correspondência entre Jerônimo e Agostinho na chave do gênero epistolar se mostrou insuficiente para elucidarmos os temas das cartas e a relação que os autores construíram entre si, e assim tivemos de adentrar o campo do ἔργον, da “ação”, para completarmos o nosso trabalho. Se no primeiro capítulo de nossa introdução discutimos a forma e os elementos implícitos da prática epistolográfica, ou seja, se lá falamos sobre os “narradores implícitos”, aqui os explicitamos, discutindo o conteúdo das cartas e o contexto em que elas foram escritas. Abandonamos o “eu que cria” para aqui falarmos do “homem que sofre”, para usar os termos da crítica eliotiana⁵⁴⁷.

Assim, a correspondência entre Jerônimo e Agostinho — em relação especialmente às mudanças que o bispo de Hipona apresenta com o objetivo de cristianizar a tradição epistolográfica helenística — deve, em conclusão, ser interpretada a partir da relação entre os autores tanto em relação ao gênero epistolar antigo quanto no tocante ao contexto histórico em que eles viveram, o qual se faz também o estofa da epistolografia. Ambos viveram em mundo de transição, o qual se configura como um “chocalho”, que “não é ainda a entrada, mas já é a saída”, como diz Jerônimo em uma emocionante carta, enviada em meados de 412, à recém-nascida Pacátula⁵⁴⁸. As cartas que eles trocam também são paradigmáticas dessas transformações de valores, ocorridas nos tempos difíceis da Antiguidade Tardia, as quais, tendo significado o rompimento gradual do mundo helenístico, se fazem sentir até hoje.

Um estudo mais minucioso da correspondência entre os autores, portanto, deverá levar em conta as mudanças de paradigmas nas noções de *officium* (comparando o conceito agostiniano com o de Ambrósio) e de *amicitia/caritas* no período. Essa aproximação sociológica para a análise da epistolografia é difícil e demanda uma pesquisa em separado⁵⁴⁹. Dado o prazo exíguo de um mestrado, e da proposta de nossa dissertação, não tivemos tempo de explorar essas questões mais a fundo, ainda que as tenhamos abordado ao longo da introdução. Dessa forma, colocamos um fim em nossa empresa de apresentar a correspondência entre Agostinho e Jerônimo, lembrando que a discussão está longe de se esgotar. Deixamos agora ao leitor a missão de entrar por si no *campus epistularum*.

NOTAS

¹ O'Donnell (1991) p. 14, “Jerome was nothing if not well-, if often acerbically, connected, and by coming into communication with Jerome Augustine was linking up with a ‘textual community’ of no small importance”. Esta interpretação é clássica e já havia sido proposta por Möhler (1839) e Overbeck (1879).

² Agostinha elogia a obra de Jerônimo diversas vezes na correspondência que mantêm entre si: Aug. *Ep.* 28,1-2; 40,1;9; 166,6;7; 167,4;1;21. V. Bastiansen (1987) p. 42-44.

³ Kelly (1975) p. 334, “there is no gainsaying Jerome’s learning; he was the best equipped Christian scholar of his day, and for centuries to come”; Bastiansen (1987) p. 25-27; Hennings (1994) p. 27, “in der Auseinandersetzung mit Hieronymus erweist sich zum einen der Einfluß seiner Lehrer als bestimmend, der ihn in die lateinische Theologie und Exegese einbindet, zum anderen aber auch die kirchliche Entwicklung des ausgehenden 4. Jahrhunderts im Westen des römischen Reiches”; Fry (2010) p. XLIV-XLV, “aux yeux d’Augustin, Jérôme s’affirme non seulement comme le traducteur par excellence des Écritures, mais aussi comme le commentateur le plus prolifique et le mieux informé des dix dernières années”.

⁴ O trabalho tradutório de Jerônimo, nesse quesito, tem o mesmo valor para os cristãos que o de Cícero teve para os romanos pagãos: se este havia “vulgarizado” a filosofia grega, introduzindo-a nas letras latinas, Jerônimo fez o mesmo com a teologia grega em relação à literatura cristã latina. O próprio Agostinho dá testemunho disso: *quanto iustius abs te hoc caritatis debitum flagito, cuius doctrina, in nomine et adiutorio Domini, tantum in latina lingua ecclesiasticae litterae adiutae sunt, quantum numquam antea potuerunt!*, “quão mais justo ainda é permanecer em enorme dívida para com tua caridade, por meio de cuja instrução, em nome e com a ajuda do Senhor, a literatura cristã em língua latina foi auxiliada imensamente como nunca antes foi possível!” (cf. Aug. *Ep.* 167,21). Segundo Hennings (1994) p. 22, “Hieronymus ist geprägt in seiner gesamten Entwicklung als christlicher Schriftsteller durch Theologie und Exegese des griechischsprachigen Ostens und das asketische Mönchtum, obwohl er lateinisch schreibt und die Adressaten seiner Werke vor allem im Westen des Reiches leben. Vieles aus der griechischen Theologie und Exegese wurde erst durch seine Schriften bekannt”.

⁵ Ebbeler (2012) p. 79-80, “certainly, modern readers should not discount personal ambition as a motive for Augustine’s interest in establishing a correspondence with Jerome. He was poised to become the bishop of Hippo — and probably knew as much. He might also have anticipated some of the concerns about the orthodoxy of his ordination. It would benefit to be in conversation with the most famous Christian scholar of his generation. Such a high-profile letter exchange would elevate his standing not only among African Christians but also throughout the international Christian community”.

⁶ Hennings (1994) p. 27-62; Fürst (1999) p. 89-90; 92-110; 178-187.

⁷ Usaremos Brown (2013) para os fatos da vida de Agostinho, por vezes citando também outras obras do mesmo autor e alguns outros de seus estudiosos, entre os quais Van Oort (1991).

⁸ O pai de Agostinho, segundo o próprio: *longinquioris apud Carthaginem peregrinationis sumptus praeparabantur animositate magis quam opibus patris, municipis Thagastensis admodum tenuis*, “as despesas destinadas às viagens a Cartago, que era mais longe, eram preparadas por meu pai — um cidadão de Tagaste, de recursos bastante módicos — mais por esforço próprio que por dinheiro” (cf. Aug. *Conf.* 2,3,5).

⁹ Marrou (1955) p. 63, “il y a donc chez lui quelque chose d’un peu ‘centré sur soi’, quelque hauteur parfois”; Brown (2013) p. 23-28.

¹⁰ Brown (1989) p. 22-47 e 32-33, “in the later empire, indeed, one feels a sudden release of talent and creativity such as often follows the shaking of an *ancien régime*. A rising current of able men, less burdened by the prejudices of an aristocracy and eager to earn, maintained a tone of vigour and disquietude that distinguishes the intellectual climate of Late Antiquity from any other period of ancient history [...] The men who were able to leave their mark on the highest society of the empire had all of them made their own way from obscure towns [...] Augustine from Thagaste, Jerome from a Stridon that he was glad to see the last of, John Chrysostom from a clerk’s office in Antioch”; Kelly (1975) p. 1-9; Cameron (1993b) p. 81-103; Brown (2013) p. 7-15.

¹¹ Tal “estrangeirismo” não se deve à sua descendência bérbere, entretanto; lê-lo desta forma seria anacrônico. Agostinho veio à luz em um local que, embora marginal, já era romanizado há séculos, e bastante integrado à dinâmica do Império. Isso não quer dizer que não haja elementos em sua obra que não se devam ao ambiente onde ele nasceu e cresceu. O próprio Agostinho nos conta que os italianos zombavam de seu sotaque norte-africano, “cheio de barbarismos”, quando ele chegou a Roma (cf. Aug. *Ord.* 2,17,45).

¹² Marrou (1955) p. 15.

¹³ Cf. Aug. *Serm.* 37. V. Brown (2013) p. 146 e 198-221.

¹⁴ Cf. Aug. *Conf.* 3,4,7. V. MacCormack (1998) p. 1-44.

¹⁵ Cf. Aug. *Conf.* 1,13,20-23. V. MacCormack (1998) p. 136-137 e 225-231, “[the] subject matter of some of Augustine’s most abiding thoughts did converge, as he saw it, with what Vergil had written [...] of course, Augustine often quoted Vergil in order to persuade his pagan contemporaries by recourse to the words of the poet whom they themselves recognized as supreme. But the other side of this medal is that Augustine also regarded Vergil as supreme and quoted him even when writing to and for Christians and even when disagreeing with him, indeed so as to disagree with him” (citação na p. 228).

¹⁶ Tertuliano pergunta-se: *quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid Academiae et Ecclesiae? quid haereticis et Christianis?*, “mas o que une Atenas e Jerusalém? A Academia com a Igreja? Os hereges com os cristãos?” (cf. Tert. *Praescr.* 7). Jerônimo tem as mesmas dúvidas: *quid facit cum psalterio Horatius? cum evangelii Maro? cum apostolo Cicero?*, “o que Horácio tem a ver com os Salmos? Virgílio com os Evangelhos? Cícero com o apóstolo?” (cf. Hier. *Ep.* 22,29). Uma boa síntese sobre os sentimentos desencontrados de Agostinho em relação a seus ancestrais pagãos está em Hagendahl (1967) e MacCormack (1998).

¹⁷ Assim simplifica, a nosso ver grosseiramente, Fry (2010) p. XXVI-XXVII.

¹⁸ Cf. Aug. *Conf.* 1,13,20; 1,14,23 e *Ep.* 28,2; 40,9; 82,23.

¹⁹ Brown (2013) p. 79-107 e 315-318 mostra que a leitura de Agostinho foi cuidadosa e expansiva, tendo compreendido as obras de Platão, Aristóteles, Plotino e demais neoplatônicos, sem falar as de Cícero e Lucrécio.

²⁰ Marrou (1955) p. 66, “la pensée de saint Augustin est au contraire profondément insérée dans l’expérience vécue”.

²¹ Cf. Aug. *Soliloq.* 1,7.

²² Cf. Aug. *Trin.* 15,2, *fides quaerit, intellectus invenit*, “a fê procura, o intelecto encontra”. V. Marrou (1955) p. 67, “*auctoritas* et *ratio*, la connaissance de foi et la connaissance rationnelle sont bien deux catégories fondamentales du système, si on peut dire, ou mieux du régime de pensée proprement augustinien”.

²³ Cf. Aug. *Conf.* 7,9,14;18,24.

²⁴ Cf. Aug. *Mag.* 11,37; *Conf.* 9,5,13; *In Ioh.* 29,6. A máxima vem do profeta Isaías, “se não o crerdes, certamente não haveis de permanecer” (cf. Isa 7:9). V. Risk (1994) p. 12-13.

²⁵ Cf. Aug. *Conf.* 3,4,7;8,7,17. V. Marrou (1955) p. 20-23, “cette quête de Vérité qui devait animer toute sa vie” (citação na p. 21); Rist (1994) p. 1-22.

²⁶ Marrou (1955) p. 43-44; O’Daly (1987) p. 3-4.

²⁷ Pinto (2013) p. 286-288.

²⁸ Cf. Aug. *Doctr. Christ.* 1,9.

²⁹ Fry (2010) p. XIX-XX, “Augustin s’y affirme en intellectuel ambitieux, ce qui est normal étant donné la nature et l’étendue de ses dons. Il ne montre aucun goût pour quelque honneur politique que ce soit, mais entend faire carrière au sein de ce que nous appellerions aujourd’hui l’Université”.

³⁰ Cf. Aug. *Conf.* 7, 21, 27.

³¹ Cf. Aug. *Conf.* 2,2; 5,12; 5,14-15; 6,11. Brown (2013) p. 50-61.

³² O quinto livro das *Confissões* cobre o período maniqueu de Agostinho. Para a relação de Agostinho com o secto, v. Chadwick (1967) p. 216-217; Van Oort (2001); Brown (2013) p. 35-49.

³³ Cf. Aug. *Util. cred.* 1,2; v. Chadwick (1967) p. 169.

³⁴ Cf. Aug. *Conf.* 5,3-7, esp. 5,6,11. O livro é o *contra Faustum manichaeum* (v. infra Aug. *Ep.* 82, n. 54). V. Brown (2013) p. 47-48.

³⁵ Cf. Aug. *Conf.* 3,7,12-10;18; *C. Faust.* 13,1.

³⁶ Cf. Aug. *C. Julian. op. imperf.* 1,97; *C. litt. Petil.* 3,16,19; *C. Cresc.* 3, 80, 92; *Serm.* 153,2. Jerônimo também parece insinuar preocupação com a herança maniqueísta de Agostinho em Hier. *Ep.* 112,14. Brown (2013) p. 127-128; 198-199 e 372-373.

³⁷ Cf. Aug. *Conf.* 5,10,18.

³⁸ Cf. Aug. *Conf.* 5,13,23; *Ep.* 23,6. Brown (2013) p. 54-61.

³⁹ Brown (1989) p. 60-81, “it is precisely the men who were being uprooted and cast adrift from their old life who provided the background to the anxious thoughts of the religious leaders of the late second century [...] in all this, the outlook of the upper classes of the Roman world ran counter to the experience of the more prosperous plebeians in the towns”. E mais adiante, sobre as elites pagãs: “up to the end of the sixth century, a large circle of ‘Hellenes’ held their own against the ‘barbarian theosophy’ — Christianity [...] these ‘Hellenes’ impress us because, though open to the spiritual turmoil of their age, they turned to the ancient methods to find a solution for contemporary anxieties. Their quiet faith in a continuously evolving tradition stemming from Plato was perhaps the most reassuring fact of Late Antique civilization”. Para essa discussão, v. também o trabalho monumental de Dodds (1965); Chadwick (1967) p. 116-159; Cameron (1993a) p. 164-166 e id. (1993b) p. 128-151.

⁴⁰ [...] *procurasti mihi per quemdam hominem immanissimo typho turgidum quosdam platonicorum libros ex graeca lingua in latinam versos* [...], “tu me colocaste à mercê, através de um certo homem inchado com a mais monstruosa vaidade, de alguns livros dos platônicos, traduzidos da língua grega para a latina [...]” (cf. Aug. *Conf.* 7,9,13). Agostinho permanece em silêncio, durante toda sua vida, sobre a identidade deste homem. V. Brown (2013) p. 79-92 para a formação neoplatônica de Agostinho.

⁴¹ Allgeier (1930) p. 6, “der Umschwung ging von den Predigten des hl. Ambrosius aus. Hier hörte Augustin zum erstenmal biblische Texte in einer Weise behandeln, daß er die bisherigen Anstöße nicht mehr spürte, und der Paulinus Grundsatz, den Ambrosius oft wiederholte, begann auch in ihm nachzuhallen: *littera occidit, spiritus autem vivicat!* Damit fing sein Interesse für die allegorische Schriftauslegung an”.

⁴² Brown (2013) p. 71-80 para a influência de Ambrósio sobre Agostinho.

⁴³ Brown (2013) p. 71, “on the surface, [Ambrose] is the most striking representative of the Roman governing class of his age — that is, of men whose position depended less on their patrician birth, than on their ability to grasp and hold power in a ruthless society”. O personagem é pouco representado quando comparado a Jerônimo e Agostinho, mas sua importância é certamente equiparável; Ambrósio é o homem forte da política eclesiástica de sua época. As biografias existentes do bispo — a melhor é a de McLynn (1994) — são ou reducionistas, ou demasiadamente teologizantes, ou simplesmente incapazes de oferecer-nos um retrato completo do personagem. Resta-nos lamentar que Ambrósio ainda não tenha encontrado o seu Peter Brown.

⁴⁴ Cf. Aug. *Conf.* 6,3,3;4,6;5,7-8; *Beata Vita* 1,4; *Mor. Eccl.* 21,38; *Ep.* 40,7.

⁴⁵ Brown (2013) p. 75-76.

⁴⁶ Cf. Aug. *Beata Vita* 1,4. Brown (1989) p. 77-78 e 119

⁴⁷ *et sicut Tullius ad erudiendum filium, ita ego quoque ad vos informandos filios meos*, “assim como Cícero [escreveu aquele livro] para ensinar seu filho, eu também o faço para informar a vós, meus filhos” (cf. Amb. *Off. minist.* 1,4,24). Hagendahl (1958) p. 347-381 faz uma leitura comparativa das duas obras.

⁴⁸ Cf. Aug. *Conf.* 8,12,28-30. V. Brown (2013) p. 98-102.

⁴⁹ Cf. Aug. *Retract.* 1,1,1. V. Trout (1988); Brown (2013) p. 108-120.

⁵⁰ Cf. Aug. *Ord.* 1,2,4; *C. Acad.* 2,2,4.

⁵¹ Cf. Aug. *Ord.* 2,10,28; *Retract.* 1,1-12. Brown (2013) p. 114-115.

⁵² E.g. Ambros. *Ep.* 10-14;17-18.

⁵³ A longa Ambros. *Ep.* 18 [PL 16,971d-982b], dirigida ao imperador Valentiniano, é uma invectiva do bispo contra o relato de Simaco [PL 16,966a-971c], então prefeito de Roma.

⁵⁴ O evento, que se deu em 390 d. C., ocasionou a censura de Ambrósio ao Imperador em sua carta Ambros. *Ep.* 51 [PL 16,1159d-1164b]; o episódio está narrado em Gibbon (1952) vol. I, p. 451-457, mas v. também Chadwick (1967) p. 167-168.

⁵⁵ Citado de Brown (2013) p. 72.

⁵⁶ 1 Cor 4:20.

⁵⁷ Cf. Aug. *Conf.* 9,6,14.

⁵⁸ Cf. Aug. *Serm.* 355,2. Brown (2013) p. 132-134 para uma breve biografia de Valério.

⁵⁹ Cf. Aug. *Vera relig.* 4,7;12; *De Gen. c. Man.* 1,25,43; *Ep.* 10,2; 11,2; 18,1. Brown (2013) p. 125-150 faz uma síntese brilhante dos sentimentos desencontrados do jovem presbítero.

⁶⁰ Cf. Aug. *Ep.* 17,2.

⁶¹ E.g. Aug. *Ep.* 37 a Simpliciano e a interpretação que Brown (2013) p. 146-150 faz dessa carta.

⁶² Comparar Aug. *Ep.* 1 endereçada a Hermogeniano, escrita antes de Agostinho tomar o presbiterado, com Aug. *Ep.* 26, carta enviada ao jovem Licêncio, *non dicit verum nisi Veritas: Christus est veritas*, “só a Verdade diz o verdadeiro: e Cristo é a verdade”, e também com Aug. *Ep.* 27 a Paulino e Aug. *Ep.* 28 a Jerônimo.

⁶³ Cf. Aug. *Lib. Arb.* 2,16,41-42.

⁶⁴ Cf. Aug. *De Serm. Dom. in monte* 1,3,10; *Conf.* 10, 40, 65. Brown (2013) p. 139-144, “Augustine was helped in this growing awareness of the intractable elements in behaviour by his experience as a priest in Hippo [...] like a single cloud that grows to darken the whole sky, this sense of the force of past habit deepens in Augustine” (citação na p. 143).

⁶⁵ Cf. Aug. *Ep.* 21,3; *De Serm. Dom. in monte* 2,20,68; *Doctr. Christ.* 1,41. Segundo Brown (2013) p. 135.

⁶⁶ Cf. Aug. *Retract.* 1,13-14.

⁶⁷ Cf. Aug. *Retract.* 1,15;1,24. V. Van Oort (1991) p. 55, “after his conversion and baptism [...] a strong emphasis on Neoplatonism can be seen: in the Cassiciacum dialogues and in the works written in Milan, Rome and Thagaste”.

⁶⁸ Cf. Aug. *Retract.* 1,22.

⁶⁹ Cf. Aug. *Retract.* 1,24,1.

⁷⁰ Segundo Brown (2013) p. 145.

⁷¹ Baxter (1930), p.XXIV, “[Augustine] re-discovered and re-interpreted St. Paul; it might even be said that he re-lived the Pauline contribution to Christian doctrine”; Marrou (1955) p. 53, “de sa conversion à la controverse anti-pélagienne, la pensée augustinienne tout entière nous apparaît inspirée du paulinisme”.

⁷² Brown (2013) p. 144-147.

⁷³ *non ignorem Caium Marium Victorinum, qui Romae, me puero, rhetoricam docuit, edidisse commentarios in apostolum*, “não vou ignorar que Caio Mário Vitorino publicou comentários sobre o apóstolo, ele que ensinava retórica em Roma quando eu era jovem” (cf. Hier. *In Gal. praef.*). Hennings (1994) p. 242-247 descreve a interpretação de Vitorino.

⁷⁴ Agostinho reflete sobre seu papel como bispo de modo recorrente em suas obras; alguns exemplos em *Serm.* 46,6; 196,4; 355,3; *De Serm. Dom. in Monte; In Gal.* 59. V. Brown (2013) p. 187-193, “as Christian bishop, Augustine had become a public figure in a town where much of life was public, explicit, guided by long traditions of correct behaviour [...] Augustine stepped into a position where certain things were expected of him” (citação na p. 188), também p. 200-206.

⁷⁵ Usaremos as biografias de Kelly (1975) para os fatos da vida de Jerônimo, por vezes citando obras do autor e também Cavallera (1922) e Rebenich (1990).

⁷⁶ Curtius (1953) p. 73, “philology and monasticism, literary Humanism and the passion for research, were united in Jerome. We find none of these in Augustine. But he has everything Jerome lacks: the most delicate emotional life and spiritual fire, that longing to know essence which soars above all factual science. He is not a man of learning, but a thinker”.

⁷⁷ Hagendahl (1958) p. 327-328.

⁷⁸ Kelly (1975) p. 221, “[...] his suspicion and dislike for intellectual speculation”.

⁷⁹ E.g. Paládio da Galácia na *historia lausiaca*; João Cassiano nas *institutiones*, e o próprio Agostinho no *contra Iulianum Pelagianum*.

⁸⁰ Adotamos a data de 331 para o nascimento de Jerônimo, contra as escolhas mais recentes de localizá-la no ano de 342, 345 ou 347. Para isso, fundamentamo-nos nas discussões de Hamblenne (1969) p. 1087-1091; 1096-1111 e de Kelly (1975) p. 337-339, que demonstram, a partir de uma análise do uso que Jerônimo faz de palavras como *iuvenis* e *senex*, que o ano de 331, data do consulado de Bassão e Ablávio, apontada nas crônicas de Próspero da Aquitânia (ca. 390 - ca. 455), é provavelmente a correta. Rezava a tradição mais antiga que Jerônimo teria morrido em torno dos noventa anos, o que está de acordo com a datação de Próspero, historiador que dá o ano de 420 para sua morte (cf. Prosp. Tiro *Chron.* 1274). Em favor desta informação, afirma Agostinho, na apologia contra Julianos de Eclano, que Jerônimo *usque ad decrepita[m] vixit aetatem*, “viveu até ficar muito velho” (cf. Aug. *C. Julian.* 1,34). Kelly ainda nota que algumas afirmações feitas nas cartas de Jerônimo a Agostinho pressupõem a profunda diferença de idade entre os autores; poderíamos citar aqui Hier. *Ep.* 102,2, em que ele acusa Agostinho de ser um *adulescentulus* que “busca a fama ao ofender homens ilustres”; Hier. *Ep.* 105,3;5, em especial a expressão *ego quondam miles, nunc veteranus*, “outro eu fui soldado; hoje, veterano”; e Hier. *Ep.* 112,23, em que o Estridonense se chama *quiescens senex*, “um velho em inatividade”. Jerônimo também reclama constantemente de sua saúde precária, por exemplo, em Hier. *Ep.* 143,2, onde o autor afirma ter demorado a escrever a Agostinho porque adoecera. Este, por sua vez, trata seu correspondente sempre com suma deferência, ainda que esta caia por vezes em ironia (cf. Aug. *Ep.* 28,1;5; 67,1-2; 71,6; 73,8; 166,1; 167,1). Tudo indica que Jerônimo já tinha uma carreira sólida antes de se corresponder com o Tagastense: no ano de 395, Jerônimo teria já sessenta e quatro anos de idade, contra quarenta e um de Agostinho. Outro argumento a favor da velhice do Estridonense são as referências ocasionais à visão cada vez mais pobre do monge — sabemos que, como Milton, que ficou cego na velhice e assim dependente de suas filhas para compor suas obras, Jerônimo também deixara de enxergar no fim da vida e tivera de contar com Paula, a Jovem, Eustóquio e demais seguidoras para redigir seus livros. Diante de todos esses indícios, temos um testemunho aparentemente contraditório de Jerônimo, o qual nos conta que ainda era um *puer* quando o imperador Julianos morreu em 363: *dum adhuc essem puer, et in grammaticae ludo exercerer, omnesque urbes victimarum sanguine polluerentur, subito in ipso persecutionis ardore Juliani nuntiatum esset interitum*, “quando eu ainda era um menino, e ainda estudava na escola do gramático, e todas as cidades eram poluídas com o sangue das vítimas, de repente, no meio do fervor da perseguição, foi anunciado que Julianos havia morrido” (cf. Hier. *In Abd.* 3,14); contra isso, repetimos os argumentos de Kelly: é conhecido o exagero de Jerônimo, ele é bem mais flexível em usar os adjetivos *iuvenis*, *puer* e *adulescentulus* (ora, ele os dirige a Agostinho, um homem de quarenta anos!), e poderíamos atribuir o *ludus grammaticus* a uma falha da memória. Estabelecendo uma data anterior, nós nos posicionamos a favor dos testemunhos antigos, retomados por Hamblenne (1969) e Kelly (1975). V. Booth (1979); Rebenich (2001) para visões contrárias.

⁸¹ Cf. Hier. *in Iob. praef.*; *Ep.* 82,2.

⁸² Jerônimo assim se descreve no *De viris illustribus*: *Hieronymus, patre Eusebio natus, oppido Stridonis, quod, a Gothis eversum, Dalmatiae quondam Pannoniaeque confinium fuit*, “Jerônimo, filho de Eusébio, da cidade de Estridão, que fora destruída pelos godos e então ficava na fronteira entre a Dalmácia e a Panônia” (cf. Hier. *Vir. ill.* 135). A hipótese de que o autor era provavelmente filho de um comerciante vem de Kelly (1975) pp. 5-9.

⁸³ Cf. Hier. *In Eccl.* 1,9. V. Hagendahl (1958) p. 216-227 para os autores que Donato lecionou a Jerônimo; Kelly (1975) p. 10-11.

⁸⁴ Cf. Hier. *Apol.* 1,30; *Ep.* 50,1; 60,5; 84,6; *In Ioh. Hom.* V. Courcelle (1948) p. 64-72; Hagendahl (1958) p. 337, “apart from [Jerome’s] sincere admiration for their literary qualities and his ambition to enrich his own works in matter and form by all kinds of imitation and borrowings, he shows a remarkable lack of interest in or esteem for pagan philosophers and their ideas [...] he did not possess the creative genius of Augustine, but was far more what the Germans call ‘ein unphilosophischer Kopf’;” Kelly (1975) p. 16-17.

⁸⁵ Kelly (1975) p. 70, “there was no more dazzling stylist in the fourth century [...] in Latin than Jerome”.

⁸⁶ Kelly (1975) p. 334, “even the description of Jerome as a Doctor of the Church needs qualification. Insofar as it suggests a creative theologian grappling with, and seeking to elucidate, the problems of Christian belief, it was wide off the mark. In contrast to Augustine, Jerome had neither the aptitude nor the inclination for adventurous thinking”.

⁸⁷ O próprio testemunho de Jerônimo, em uma carta a Nepociano, se aplica aqui: *dum essem adulescens [...] scripsi ad avunculum tuum sanctum Heliodorum exhortatorium epistolam plenam lacrimis querimoniisque [...] sed in illo opere pro aetate tunc lusimus, et calentibus adhuc rhetorum studiis atque doctrinis, quaedam scolastico flore depinximus. Nunc iam cane capito et arata fronte [...]*, “quando eu era jovem, escrevi a teu tio, o santo Heliodoro, uma carta cheia de lágrimas e queixumes [...] mas naquela obra nós, devido a nossa idade, brincamos, ainda frescos dos exercícios e dos estudos dos rétores, pincelamos até algumas coisas com floreios escolares. Mas agora nossa cabeça já é grisalha, nossa fronte enrugada [...]” (cf. Hier. *Ep.* 52,1). Ainda que o autor diga que não convém a um velho escrever como um esteta, entendemos que Jerônimo nunca perde esse costume.

⁸⁸ Cf. Hier. *c. Hel.* 16; *Adv. Iovin.* 1,1; *Adv. Ruf.* 1,17; mesmo *Ep.* 102,1 e 112 *passim* contra Agostinho.

⁸⁹ Wiesen (1964) p. 235 fala de uma “inability to bear competition calmly and without rancor”.

⁹⁰ Acerca da apologia contra Rufino, diz Kelly (1975) p. 253 que “throughout Jerome is revealed as an unscrupulous, relentlessly mordant satirist in the finest Roman tradition”.

⁹¹ *ego philosophus, rhetor, grammaticus, dialecticus, Hebraeus, Graecus, Latinus, trilinguis* (cf. Hier. Adv. Ruf. 3,6).

⁹² Kelly (1975) p. 48-52 e 70-71; Arns (2007) p. 131, “seu instinto, sua formação doutrinal, sua vaidade lhe servem de guia na escolha [de outros escritores] [...] [Jerônimo] os nomeia juntos, e confunde muitas vezes as próprias ideias com as deles. Na verdade, Jerônimo é um dos maiores plagiários conhecidos pela Antiguidade”.

⁹³ Cf. Hier. Ep. 22,30. Kelly (1975) p. 20 estima que deve ter sido a coleção privada mais importante do período; é sabido que muitos cristãos do Ocidente e do Oriente iam ao mosteiro de Jerônimo em Belém para consultar os mais diversos livros em matéria de teologia.

⁹⁴ A expressão *anxiety of influence* foi cunhada pelo crítico norte-americano Harold Bloom em seu famoso ensaio homônimo, publicado em 1973. Entendemos por “ansiedade da influência” a relação ambígua que os autores têm em relação a seus precursores, a qual acaba por condicionar suas obras, uma vez que eles, ainda que não consigam se desvencilhar de seus antecessores, precisam se rebelar contra eles para poderem criar algo de novo.

⁹⁵ Brown (2013) p. 274 diz: “the average Latin clergyman had a Roman respect for authority. As Christians, they could base this attitude on a cult of human infirmity, and on an appeal to the lasting traditions of inverted snobbery in the Early Church. The mysteries, they said, must be ‘an impenetrable cloud’ to fallen men; and, in any case, to admit the claims of reason would be to admit the ‘expert’, and so to open the leadership of the church to suspect ‘intellectuals’, and to ‘orators and philosophers’”. Jerônimo apresenta o mesmo “respeito romano pela autoridade”.

⁹⁶ Pinto (2013) p. 285-286.

⁹⁷ Marrou (1955) p. 51 computa, citando as edições da Patrologia Latina, 29540 citações do Novo Testamento contra 13276 na obra de Agostinho; Fry (2010) p. XXVI interpreta: “l’adhésion de Jérôme à l’exégèse allégorisante, où le subjectif, sinon même le projectif, se glisse, et le goût d’Augustin pour la théologie spéculative, où le cœur se fait géométrie, sont autant de signes clairs à destination de qui chercherait à saisir leur personnalité profonde”. Trata-se também de uma diferença de método de exposição e argumentação das Escrituras, v. Satterthwaite (1997) p. 682-683.

⁹⁸ O ideal da *militia Christi* fundamenta-se na pregação paulina, em especial nas cartas a Timóteo. Exemplo crucial é o de 2 Tim 2:3-4, “tu pois, sofre as aflições, como bom soldado <καλὸς στρατιώτης> de Jesus Cristo. Ninguém que milita <στρατευόμενος> se embaraça com negócios desta vida, a fim de agradar àquele que o alistou para a guerra”.

⁹⁹ Nah 1:2

¹⁰⁰ Kelly (1975) p. 336 sintetiza em poucas palavras a personalidade do escritor: “warm-hearted, kind to the poor and the distressed, easily reduced to tears by their sufferings, [Jerome] was also inordinately vain and petty, jealous of rivals, morbidly sensitive and irascible, had-ridden by imaginary fears”.

¹⁰¹ Cf. Hier. Ep. 1;3;5-14. A tese de que Jerônimo pleiteava a carreira pública é de Cavallera (1922) vol. 1, p. 17; v. também Kelly (1975) p. 25-33.

¹⁰² *postquam me a tuo latere subitus turbo convolvit* [...], “depois que um turbilhão repentino me arrancou do teu lado” (cf. Hier. Ep. 3,3 a Rufino). Kelly (1975) p. 33-35 confabula que Jerônimo rompera laços com sua família e causara mal-estar entre os monges de Aquileia devido a seu temperamento e a sua austeridade (cf. Hier. Ep. 11-12).

¹⁰³ Cf. Hier. Ep. 50,1. Kelly (1975) p. 39-40.

¹⁰⁴ Jerônimo rememora seus dias no deserto em Hier. Ep. 125,12, carta enviada a Ávito. Kelly (1975) p. 50, “the boldest, most surprising of his linguistic enterprises, the one moreover which was to have the most dramatic impact on his career and reputation, was his decision to learn Hebrew [...] [Jerome] was the first Latin Christian to venture into this field, indeed the first Christian of note at all apart from the great theologian and thinker, Origen”. É preciso alertar, porém, que há diversos estudos contemporâneos que colocam em dúvida a extensão do conhecimento de Jerônimo do idioma; disso faz uma síntese Graves (2007) p. 1-12.

¹⁰⁵ Cf. Hier. Ep. 17,3.

¹⁰⁶ Kelly (1975) p. 55-56.

¹⁰⁷ Cf. Hier. Ep. 84,3. V. Kelly (1975) p. 59-60.

¹⁰⁸ Cf. Hier. Ep. 52,8. Kelly (1975) p. 67-72; Rebenich (1990) p. 120-148.

¹⁰⁹ Trata-se de uma triste realidade o fato de que nenhuma obra produzida por Jerônimo antes disso tenha sobrevivido. Talvez o autor tenha preferido destruí-las, por ter se “convertido” tardiamente, assim como Agostinho? Esta tese é plausível, pois era comum que os cristãos na Antiguidade abandonassem a vida mundana após o batismo, este visto então como uma conversão mais profunda para a vida espiritual, deixando para trás sua carreira, família e bens materiais. Talvez Jerônimo tenha recebido o batismo também tardiamente, apenas em 374, e quaisquer obras “pagãs” que ele tenha escrito antes disso, possíveis versos satíricos de juventude, teriam sido relegadas ao esquecimento após sua conversão para o monasticismo. Seja como for, Jerônimo reconhece que sua carreira literária começou tardiamente, com uma “língua enferrujada” (cf. Hier. *Vita Malchi* 1). Sobre isso, v. Rebenich p. 148-163.

¹¹⁰ Kelly (1975) p. 60-64 e 72-79 faz uma síntese das obras escritas em Antióquia e Constantinopla.

¹¹¹ Em uma carta, Erasmo de Roterdã afirma que “uma única página de Orígenes me instrui mais sobre filosofia cristã do que dez de Agostinho”, citado de Auksi (1995) p. 149.

¹¹² Cf. Hier. *Ep.* 108,6; 127,7; *Adv. Ruf.* 3,20. V. Kelly (1975) p. 80-84.

¹¹³ Jerônimo comenta a cronologia e os passos desse projeto nos prefácios da Vulgata, e.g. Hier. *Vulg. Ioh. praef.*; v. Kelly (1975) p. 86-90.

¹¹⁴ Hennings (1994) p. 110-121. Trata-se de uma ironia do destino que “[Jerome] was accused of humbling the church before Jewish learning” por ter posteriormente decidido retraduzir a Bíblia do hebraico; citado de Curtius (1953) p. 72-73.

¹¹⁵ Cf. Hier. *Ev. praef.*; *Ep.* 112,21-22.

¹¹⁶ Jerônimo comenta a polêmica de sua decisão em praticamente todos os prefácios da Vulgata, assim como em *Ep.* 43,2; *In Ion.* 4,6; *Adv. Ruf.* 2,24-35; também *Ruf. Adv. Hier.* 2,36-41.

¹¹⁷ Hennings (1994) p. 195, n. 268 indica que Jerônimo foi o primeiro autor a introduzir a noção de “textos apócrifos” entre os latinos: “Hieronymus ist der einzige christliche Author, der die Septuaginta-Zusätze als ἀποκρυφα bezeichnet”.

¹¹⁸ A denominação Vulgata surgiu somente na Idade Média, sendo difundida no século XIII por Francis Bacon e adotada pelo clero somente em 1546, após o Concílio de Trento. Jerônimo chamou sua tradução de *Divina Bibliotheca*; v. Curtius (1953) p. 73; Labourt (1963) vol. I, p. XXXIV, n. 2. Nos tempos de Jerônimo, *Vulgata editio* dizia respeito à κοινὴ ἔχδοσις, a “versão popular”, que na realidade é a Septuaginta, para diferenciá-la da “edição douta” que é a *Hexapla*, a versão crítica preparada por Orígenes, Áquila de Sínope, Símaco e Teodociano.

¹¹⁹ Kelly (1975) p. 159-163 faz uma síntese da preparação da Vulgata.

¹²⁰ Cf. Hier. *Ep.* 22, uma longa carta enviada a Eustóquio sobre a glória da virgindade. Kelly (1975) p. 99-103 dá o contexto em que ela foi escrita.

¹²¹ Kelly (1975) p. 91-103; Rebenich (1990) p. 164-201.

¹²² Fürst (2002) p. 11.

¹²³ Jerônimo criticou muito o fato de Ambrósio não ter mencionado Orígenes em sua exposição do Evangelho de Lucas, assim como o conhecimento insuficiente dele do idioma grego, em Hier. *Didym. spirit. praef.*; *Hom. Orig. In Luc. praef.*; *Adv. Ruf.* 1,2; e *Ruf. Apol. Adv. Hier.* 3,11. V. Kelly (1975) p. 143-144; Adkin (1992), id. (1993) e id. (1997) para leituras mais aprofundadas da relação entre os autores.

¹²⁴ A ascensão, o declínio e a queda de Jerônimo em Roma são narrados por Kelly (1975) p. 80-115; Rebenich (1990) p. 202-245; Cain (2010) p. 99-128.

¹²⁵ Jerônimo tinha consciência disso: *cunctorum digitis notor*, “todos os dedos apontam para mim” (cf. Hier. *Ep.* 27,2). Cf. também Hier. *Ep.* 43, escrita um pouco antes de ele ser expulso da cidade.

¹²⁶ Cf. Hier. *C. Helv.* 1;8. Kelly (1975) p. 104-111 dá o contexto.

¹²⁷ Kelly (1975) p. 112.

¹²⁸ Cf. Hier. *Ep.* 45,6.

¹²⁹ Cf. Hier. *Ep.* 108 *passim*.

¹³⁰ Cf. Hier. *Ep.* 50,1; 84,3; *Adv. Ruf.* 3,27.

¹³¹ Cf. Hier. *Ep.* 35,1; 36,1.

¹³² Rufino ficou escandalizado com esse projeto de Jerônimo, que abarcava também os autores pagãos, cf. Ruf. *Apol. in Hier.* 2,8. Kelly (1975) p. 136-140 faz uma síntese.

¹³³ Kelly (1975) p. 145-152 faz uma síntese desse projeto de Jerônimo, que originalmente deveria abarcar todas as cartas de Paulo (cf. Hier. *In Phil.* 1).

¹³⁴ Esta edição foi preparada a partir do texto de Orígenes sobre aquele de Teodocião na Hécaplá, conforme diz o próprio Jerônimo em Hier. *Ep.* 112,19 (v. infra Aug. *Ep.* 28, n. 14).

¹³⁵ Kelly (1975) p. 174-178 para o contexto no qual a obra foi escrita. O *De viris illustribus* aparece na correspondência de Jerônimo com Agostinho, cf. Aug. *Ep.* 40,2 e Hier. *Ep.* 112,3.

¹³⁶ Cf. Hier. *Ep.* 49,2;14. Kelly (1975) p. 180-189 discute o contexto e a recepção do *adversus Iovinianum* (v. infra Aug. *Ep.* 167, n. 14). Agostinho menciona este livro de Jerônimo em duas ocasiões, em Aug. *Ep.* 166,6,21; 167,4;10.

¹³⁷ Jerônimo faz comentários acerca dos viajantes e dos afazeres que o mantinham sempre ocupado no mosteiro em diversas de suas cartas escritas na época, e.g. Hier. *Ep.* 107,2.

¹³⁸ A comparação provém de Hor. *C.* 4,1,1-2.

¹³⁹ Kelly (1975) p. 141, “actually this was a period of prodigious, sometimes feverish literary activity. Over and above his other preoccupations, Jerome was pouring out a spate of books — translations, commentaries, scholarly studies and compilations, even an outline history of Christian literature [...] No doubt it was a relief, after his humiliations at Rome, to immerse himself in pursuits so congenial and so suited to his talents”.

¹⁴⁰ Cf. Hier. *In Gal.* 3 *praeef.*

¹⁴¹ Cf. Aug. *Conf.* 6,7,11; *Ep.* 22,9; 24,3; 26,3; 29; 32,5. A comparação é de Marrou (1955) p. 36-37.

¹⁴² Kelly (1975) p. 217; Brown (2013) p. 56-57; 126-127; 136-137 e 155.

¹⁴³ Cf. Aug. *Ep.* 27; 31.

¹⁴⁴ Cf. Aug. *Ep.* 22,2. Agostinho se dirigirá a Aurélio sempre como *auctoritas tua*, “tua autoridade”, em respeito ao papel central que o bispo de Cartago tinha na Igreja Africana.

¹⁴⁵ Conforme Agostinho afirma em Aug. *Ep.* 40,1, que recebeu uma carta inteira de Jerônimo em troca de uma *subscripta salutatio*. Jerônimo alude talvez à mesma carta, hoje perdida, em Hier. *Ep.* 103,1. É possível que esta seja a primeira carta da correspondência.

¹⁴⁶ *cum te ille ibi videbat, ego videbam, sed oculis eius*, “quando ele te via aí, eu, por minha vez, também te via, mas com os olhos dele” (cf. Aug. *Ep.* 28,1).

¹⁴⁷ Fürst (1999) p. 111-116; Ebbeler (2012) p. 76-78. Para uma fortuna do *topos*, v. Bohnenblust (1905) p. 39-41.

¹⁴⁸ *hactenus fortasse scribere debuerim, si esse vellem epistolarum solemnium more contentus*, “eu deveria talvez parar de escrever por aqui, se quisesse me ater ao costume das cartas cerimoniais” (cf. Aug. *Ep.* 28,1).

¹⁴⁹ Trata-se, aqui, de uma radicalização do tópico da παρουσία, a “presentificação” do correspondente; v. Thraede (1970) p. 122.

¹⁵⁰ Citamos a passagem para que o leitor possa acompanhar o texto: “e, chegando Pedro à Antióquia, lhe resisti na cara, porque era repreensível. Porque, antes que alguns tivessem chegado da parte de Tiago, comia com os gentios; mas, depois que chegaram, se foi retirando, e se apartou deles, temendo os que eram da circuncisão. E os outros judeus também dissimulavam com ele, de maneira que até Barnabé se deixou levar pela sua dissimulação. Mas, quando vi que não andavam bem e diretamente conforme a verdade do evangelho, disse a Pedro na presença de todos: ‘Se tu, sendo judeu, vives como os gentios, e não como judeu, por que obrigas os gentios a viverem como judeus?’” (cf. Gal 2:11-14).

¹⁵¹ A discussão acerca de Gal 2:11-14 é certamente o tema mais explorado e de maior fortuna dentre os estudados a partir da correspondência mútua entre Agostinho e Jerônimo. Autores medievais e renascentistas como Tomás de Aquino, Lutero e Erasmo deram especial atenção a ele. Os patronos desses estudos na modernidade são Möhler (1839) e Overbeck (1879); a melhor leitura atual está em Fürst (1999) p. 1-87. Outras obras, Malfatti (1921); Lange (1931); Odone (1931); Auvray (1939); Simard (1942); Churbuck (1953); Coughlin (1957); Menestrina (1975; 1997); O’Connell (1979); Cole-Turner (1980); Hennings (1994) p. 218-264; Carriker (1999). Resumo em Fürst (2002) p. 27-51.

¹⁵² Fürst (2002) p. 28, “als zentrales Argument im Streit um die christliche Wahrheit hat sich in der spätantiken Theologie der Rekurs auf die Anfänge der Kirche herausgebildet”.

¹⁵³ Ebbeler (2007) p. 317, “this passage had been a crux of Christian scholarship in both the Greek and Latin traditions since at least Clement of Alexandria; and it was the sort of issue on which a young, ambitious Christian could make or break his reputation”.

¹⁵⁴ Cf. Hier. *In Gal. praef.* Hennings (1994) p. 149-256 e Fürst (1999) p. 26-45 para uma discussão da posição de Jerônimo; Schatkin (1970) para a influência origenista no comentário aos Gálatas.

¹⁵⁵ Cf. Orig. *C. Cels.* 2,2; 3,11; Hier. *In Gal.* 2,11-14; Ioan. Chr. *Hom. In Gal.* 2,11; *Comm. In Gal.* 2,5. Fürst (2002) p. 28-51 faz uma síntese da discussão e elenca os diversos autores que endossaram a interpretação da *simulatio*, entre os quais Apolinário de Laodiceia, Ário Dídimo, Eusébio de Êmeso, Teodoro de Heracleia e João Crisóstomo. Jerônimo cita a maioria deles em Hier. *In Gal. praef.* Ep. 112,4.

¹⁵⁶ Cf. Hier. Ep. 112,8.

¹⁵⁷ Cf. Hier. Ep. 112,9.

¹⁵⁸ Cf. Hier. Ep. 112,14.

¹⁵⁹ Cf. Hier. Ep. 112,17.

¹⁶⁰ Cf. Hier. Ep. 112,13 e Aug. Ep. 82,16. V. Hennings (1994) p. 274-291 e Fürst (1999) p. 73-77.

¹⁶¹ Cf. Hier. Ep. 112,6;11. V. Hennings (1994) p. 225-228 para a interpretação de Porfírio.

¹⁶² Cf. Ioan. Chr. *hom in Gal* 2,11 9. V. Hennings (1994) p. 121-130; Fürst (2002) p. 29 é judicioso: “ein Streit zwischen Aposteln ist in diesem Bild apostolischer Eintracht in Wort und Tat nicht unterzubringen, weil er den apostolisch fundierten Wahrheitsanspruch des Christentums zu untergraben scheint”.

¹⁶³ Cf. Aug. Ep. 82,23. Fürst (2002) p. 40-41 defende que Ambrósio na realidade era o “Ambrosiastro”, um autor desconhecido cuja obra presumia-se ser do bispo de Milão até recentemente; v. também Hennings (1994) p. 240-242 e 247-249.

¹⁶⁴ Cf. Aug. Ep. 28,3.

¹⁶⁵ Cf. Aug. *In Gal.* 2,11-14. Hennings (1994) p. 256-263 e Fürst (1999) p. 45-64 para uma discussão da posição de Agostinho.

¹⁶⁶ Cf. Aug. Ep. 82,7.

¹⁶⁷ Cf. Aug. Ep. 82,8.

¹⁶⁸ Cf. Aug. Ep. 40,5.

¹⁶⁹ Cf. Hier. *Adv. Ruf.* 3,2; *Adv. Pelag.* 1,22-23. V. De Bruyne (1932) p. 238 e 247-248; Fürst (1999) p. 242-247.

¹⁷⁰ Cf. Aug. Ep. 40,8; 71,2 e Hier. Ep. 105,1.

¹⁷¹ Brown (2013) p. 197.

¹⁷² Estes textos são aludidos em Aug. Ep. 40,1 e Hier. Ep. 103,1.

¹⁷³ Cf. Aug. Ep. 40,2;9. Jerônimo vai corrigir seu correspondente posteriormente em Hier. Ep. 112,3.

¹⁷⁴ Cf. Eph 1:18, em Aug. Ep. 40,7.

¹⁷⁵ Cf. Aug. Ep. 40,7.

¹⁷⁶ E. g. Aug. Ep. 82,23; 119,1; 120,3;13.

¹⁷⁷ Cf. Aug. Ep. 28,5; 40,8, aqui: *si enim aliter sentis, verumque tu sentis (nam nisi verum sit, melius esse non potest), ut non dicam nulla, certe non magna culpa meus error veritati favet, si recte in quoquam veritas potest favere mendacio*, “agora, se for outro teu juízo, e o mesmo for verdadeiro (ora, se não for verdadeiro, não pode ser melhor), meu erro favorece certamente a verdade, e sem grande culpa (para não dizer que não há nenhuma), se para alguém é correto que a verdade possa favorecer a mentira”.

-
- ¹⁷⁸ Cf. Aug. *Ep.* 40,9; 73,5; 82,32 e Hier. *Ep.* 105,1; 112,18.
- ¹⁷⁹ Cf. Hier. *Ep.* 3,4-6.
- ¹⁸⁰ Segundo Jerônimo diz em Hier. *Ep.* 105,1.
- ¹⁸¹ Cf. Aug. *Ep.* 67,2.
- ¹⁸² Cf. Aug. *Ep.* 73,9; 82,32.
- ¹⁸³ Conforme Agostinho diz a Presídio em Aug. *Ep.* 74,1.
- ¹⁸⁴ Kelly (1975) p. 217-218; Ebbeler (2007; 2009); Brown (2013) p. 271-272.
- ¹⁸⁵ Cf. Aug. *Ep.* 71,1-2.
- ¹⁸⁶ A obra de Decret (1978) continua insuperável sobre a temática da África maniqueia; Van Oort (2001) para a influência do maniqueísmo em Agostinho. Pinto (2013) p. 336-371 pontua, no que discute as diferentes maneiras de Agostinho e de Jerônimo comentarem as Escrituras, o debate do bispo de Hipona contra os maniqueus no *De Genesi adversus Manichaeos*.
- ¹⁸⁷ Cf. Aug. *Serm. ed. Dolbeau* 10, totalmente dedicado à Gal 2:11-14. V. Brown (2013) p. 449-451 para uma interpretação.
- ¹⁸⁸ Cf. 1 Cor 14:15; Aug. *Ep.* 28,3-5; 40,3.
- ¹⁸⁹ Cf. Aug. *Ep.* 40,3.
- ¹⁹⁰ Cf. Aug. *Ep.* 40,5.
- ¹⁹¹ Cf. Aug. *Retract.* 1,14-2,7;18;21. V. Fürst (2002) p. 43-44, n. 97-101 para a lista completa de obras nas quais Agostinho defende esse ponto.
- ¹⁹² Cf. Aug. *Ep.* 82,6.
- ¹⁹³ *quam enim testimonia mendacia esse non debent, tam non debent favere mendacio*, “ora, já que os testemunhos não devem ser mentirosos, não é devido que favoreçam a mentira” (cf. Aug. *Ep.* 28,5).
- ¹⁹⁴ Van Oort (1991) p. 41, “Augustine's emphasis on the truth of the Scriptures can also be explained as a reaction to his experience among the Manichaen”.
- ¹⁹⁵ Cf. Aug. *Ep.* 28,4.
- ¹⁹⁶ O melhor livro sobre o donatismo continua sendo Frend (1952); o melhor artigo sobre o problema donatista na correspondência entre Agostinho e Jerônimo é o de Cole-Turner (1980). Para uma síntese a partir da biografia de Agostinho, v. Brown (2013) p. 207-255. Para a questão dos ritos e cerimoniais dos judeus, v. Hennings (1994) p. 265-291.
- ¹⁹⁷ Cf. Aug. *Ep.* 82,7.
- ¹⁹⁸ Cf. Aug. *Ep.* 82,25.
- ¹⁹⁹ Cf. Aug. *Ep.* 82,8-16.
- ²⁰⁰ *quamvis enim iam superflua, tamen solita non nocerent* “[...] os sacramentos, embora já fossem supérfluos, não eram nocivos, eram habituais [...]” (cf. Aug. *Ep.* 40,5).
- ²⁰¹ Cf. Aug. *Ep.* 40,4.
- ²⁰² Cf. Aug. *Ep.* 40,6.
- ²⁰³ Cf. Aug. *Ep.* 40,6; também em Aug. *Ep.* 82,26-29.
- ²⁰⁴ Cf. Aug. *Ep.* 82,16.
- ²⁰⁵ Cf. Aug. *Ep.* 82,9.
- ²⁰⁶ Cf. Aug. *Ep.* 82,20.

²⁰⁷ Cole-Turner (1980) p. 166, “thus it is that Augustine’s anti-Donatist debate provides an additional reason to correspond with Jerome about Galatians 2:11-14. Augustine must defend his interpretation of Galatians 2 against Jerome if he is to maintain his cases against the Manichees and against the Donatists”.

²⁰⁸ Frend (1952) p. 3-23 e 141-168 narra a história com detalhes. Chadwick (1967) p. 121-124 e Brown (2013) p. 210-211 a resumem.

²⁰⁹ Cameron (1993a) p. 67-69.

²¹⁰ E.g. Aug. *In Psalm.* 10,5; *Ep.* 105,3; 108,19; 111,1; 133,1. V. Marrou (1955) p. 46, “il y a dans l’agitation donatiste tout un aspect de révolte sociale et de jacquerie”; Brown (2013) p. 225.

²¹¹ Cf. Aug. *C. litt. Petil.* 2,8,17; 2,36,90. A mais importante dessas obras é o tratado sobre o *De baptismo*, publicado ca. 401.

²¹² Cf. Aug. *Ep.* 40,6.

²¹³ Brown (2013) p. 213-215, “the feeling of having defended something precious, of preserving a ‘Law’ that had maintained the identity of a group in a hostile world, these are potent emotions [...] [the donatists] had led the Christian Church, always thought of as a ‘True Israel’, embracing its past and also Moses, the prophets, and the Maccabees, to victory in Africa. Such a Church was ‘catholic’ in what the Donatists regarded as the most profound sense of the word: for it was the only church that had preserved the ‘total’ Christian Law” (citação na p. 213).

²¹⁴ Cf. Aug. *litt. Petil.* 2,11,25. Kelly (1977) p. 410, “the Donatists took the line of rigorism; the validity of the sacraments, they taught, depended on the worthiness of the minister, and the Church ceased to be holy and forfeited its claim to be Christ’s body when it tolerated unworthy bishops and other officers”.

²¹⁵ Cf. Aug. *Coll. Carthag.* 3,258.

²¹⁶ Aug. *In Psalm.* 21,28-29; *Ep. ad cath.* 5,9; 13,33.

²¹⁷ E.g. Aug. *Bapt.* 4,23,30. Chadwick (1967) p. 220-222 dá uma síntese da questão sobre a objetividade dos sacramentos, e conclui: “all that is required of the priest is awareness that in the sacramental action which he is administering it is the whole church which is acting”.

²¹⁸ Cf. Gal 4:4-5; e também Aug. *Ep.* 40,4 e Hier. *Ep.* 112,14.

²¹⁹ Segundo Brown (2013) p. 217. No mais, Dorsch (1911) argumenta que para Agostinho somente as Escrituras representam as coordenadas para a *via Christi*, o caminho até Cristo.

²²⁰ Cameron (1991) p. 120-154.

²²¹ Brown (1989) p. 116.

²²² Frend (1952) p. 315-332; Chadwick (1967) p. 219, “each community made the exclusive claim to be the one mystical body of Christ and the sole ark of salvation [...] the Catholics’ answer to the Donatist depended not merely on their denial of the factual truth of the charges brought against Caecilian’s consecrators. They also rejected in principle the puritan view of the Church as a holy and exclusive community in its empirical reality, and affirmed that the church was like Noah’s ark with clean and unclean beast [...] [the Catholics] observed that since the Donatists were not in community with Jerusalem, Rome, and the churches outside Africa, they could not claim to be the catholic, i.e. universal, church”.

²²³ Cf. Aug. *Serm.* 131,6, *stabulum si agnoscitis, Ecclesia est* [...], “se reconheceis um hospital, este é a Igreja [...]”; também *Serm.* 151,4-5.

²²⁴ Brown (2013) p. 220-221, “Augustine believed that the Church might become coextensive with human society as a whole: that it might absorb, transform and perfect, the existing bonds of human relations. He was deeply preoccupied by the idea of the basic unity of the human race [...] Augustine’s writings against the Donatists betray his increasing absorption of the common stock of ideas available to African Christians — above all, the idea of the Church as a clearly distinguished group in society, marked out as the sole possessor of a body of ‘saving’ rites [...] [Augustine’s church] was not the old church of Cyprian, it was the new, expanding church of Ambrose, rising above the Roman world like ‘a moon waxing in its brightness’, it was a confident, international body, established in the respect of Christian Emperors, sought out by noblemen and intellectuals, capable of bringing to the masses of the known civilized world the esoteric truths of the philosophy of Plato, a church set no longer to defy society, but to master it”.

²²⁵ Brown (2013) p. 222-231 faz uma síntese deste tema.

²²⁶ Cf. *CTh.* 16,5,38; 6,4-5; 11,2. V. Frend (1952) p. 263-265.

²²⁷ Cf. Aug. *Serm. ed. Dolbeau* 10,7-12; v. Fürst (2002) p. 43-44, n. 97-101 para a lista completa de obras nas quais Agostinho defende esse ponto, e Brown (2013) p. 449-451 para uma interpretação.

²²⁸ Segundo Cole-Turner (1980) p. 164: “on the basis of this image of St. Peter as the one who excels in humility and grace, Augustine finds a way to maintain, against the Donatists, that any bishop, St. Peter or St. Cyprian, might be wrong without any loss of worthiness”.

²²⁹ Cf. Aug. *In Psalm. II* 30,7, comparar com Aug. *de Mor. Eccl.* 34,75 e *Ep.* 21,2. Em Brown (2013) p. 204.

²³⁰ *intonant nubes coelorum per totum orbem terrarum aedificari domum Dei; et clamant ranae de palude: ‘nos soli sumus christiani’*, “as nuvens vociferam com raios que a casa de Deus será construída por toda a terra, e ainda assim os sapos clamam no brejo: ‘só nós somos cristãos!’” (cf. Aug. *In Psalm.* 95,11). V. Brown (2013) p. 216-217 para mais testemunhos.

²³¹ Cf. Aug. *De Serm. Dom. in Monte* 1,9,24; 2,9,34; *In Gal.* 57; *In Ioh.* 7,8; *C. Ep. Parm.* 2,21,41; 3,1,3. Brown (2013) p. 204 diz: “to ‘coexist’ with one’s fellows, however, also meant taking an active interest in reforming their ways. For this reason, the power of *correptio*, of admonition, which Augustine exercised as a bishop, preoccupied him deeply. Even in his early works as a priest, Augustine will constantly attempt to define the uneasy boundary between severity and aggression. The role of anger in delivering a rebuke, for instance, is examined with scrupulous honesty”; mais adiante, em id. *ibid.* p. 218: “[the Christian] must perform a threefold task: he must himself become holy; he must coexist with sinners in the same community as himself, a task involving humility and integrity; but he must also be prepared, actively, to rebuke and correct them”.

²³² Cf. Aug. *In Psalm. XVII* 118,2; *Ep.* 93,4; *Serm.* 112,8; 173,3. V. Brown (2013) p. 232-233, “[*disciplina*] was a corrective process of ‘teaching’, *eruditio*, and warning, *admonitio*, which might even include fear, constraint, and external inconvenience [...] for him, it was an essentially active process of corrective punishment, a ‘softening-up process’, a ‘teaching by ‘inconveniences’”. O que está em jogo na noção de *disciplina* na realidade é a legitimidade da lei terrena, isto é, do direito romano para punir os crimes de heresia, e o papel do bispo como representante cristão daquela lei, como indica em seguida Brown (2013) p. 233-239; dois textos conspícuos dessa questão são a longa carta Aug. *Ep.* 93 enviada ao bispo donatista de Cartennae (atual Ténès, na Argélia), Vicêncio, e Aug. *Ep.* 108 enviada ao procônsul Donato.

²³³ Hagendahl (1958) p. 161-183 e Chadwick (1967) p.184-191 fazem uma síntese dessa questão; Kelly (1975) p. 195-209 e 227-263 a contextualiza.

²³⁴ Cf. Hier. *c. Lucif.* 28, passagem em que Jerônimo se refere aos *montenses*, “montanistas”, alcunha comum dos donatistas.

²³⁵ E.g. os marcionitas, os ebionitas, os nazarenos e os fariseus, conforme Jerônimo indica em Hier. *Ep.* 112,13.

²³⁶ Cf. Hier. *Ep.* 102,1.

²³⁷ Cf. Hier. *Ep.* 102,1; Agostinho também ouvira falar que Jerônimo havia recebido sua carta, cf. Aug. *Ep.* 67,1.

²³⁸ Os ἐπιχειρήματα em Hier. *Ep.* 102,1.

²³⁹ Kelly (1975) p. 272, “the fact is, once [Jerome] had read Letter 40A, he was sharp-witted enough to realise that it destroyed the traditional Greek exegesis of Galatians 2:11-14; but he was not big enough to avow his mistaken preference, and instead stalled and tried every device to get the discussion dropped”.

²⁴⁰ Jerônimo descreve Aug. *Ep.* 40 como uma *importuna narratio*, uma “intervenção inoportuna”, em Hier. *Ep.* 102,1.

²⁴¹ Cf. Hier. *In Gal 3 prol.*; *In Mat. prol.*, *Ep.* 71,5; 73,10; 74,6.

²⁴² Cf. Hier. *Ep.* 99,1-2; 102,1. A morte de Paula é recordada em Hier. *Ep.* 108, um longo epitáfio da matrona que ele escreveu a Eustóquio. Kelly (1975) p. 277-279 faz uma síntese tocante do desespero de Jerônimo no período.

²⁴³ Trata-se de Hier. *Ep.* 51.

²⁴⁴ Cf. Hier. *Ep.* 103,1; o exílio também é mencionado em Hier. *Ep.* 82,10.

²⁴⁵ Trata-se de Hier. *Ep.* 57, mencionada em Hier. *Ep.* 112,20 e Aug. *Ep.* 82,34. Barterlink (1980) tem um livro dedicado a esta carta.

²⁴⁶ Cf. Hier. *Ep.* 82,8. Kelly (1975) p. 204-209.

²⁴⁷ Cf. Hier. *Ep.* 83.

²⁴⁸ Cf. Hier. *Ep.* 84; 85; *Adv. Ruf.* 1,12. Rufino reclama da agressividade de seu adversário em *Ruf. Apol. c. Hier.* 2,44.

²⁴⁹ Há diversas cartas de Jerônimo concernentes ao problema, cf. Hier. *Ep.* 63; 86-100. Kelly (1975) p. 243-263.

²⁵⁰ Jerônimo continua criticando duramente seu desafeto mesmo após este morrer, em 411, e assim continuará até sua própria morte. E.g. Hier. *Ep.* 125, carta escrita ao monge Rústico no ano de 412, na qual Jerônimo chama Rufino de *Grunnius*, “porcão” (cf. Hier. *Ep.* 125,18).

²⁵¹ Cf. Hier. *Ep.* 124,1 e Aug. *Ep.* 73,6-10.

²⁵² Cf. Aug. *Ep.* 28,2; 40,9; 82,23. Sobre Jerônimo como mediador do origenismo para Agostinho, v. Courcelle (1948) p. 185-187; La Bonnardière (1974); O’Connel (1984); Fürst (1999) p. 117-130 e 212-223 e id. (2002) p. 71-74.

²⁵³ Brown (2013) p. 147, “[no início da década de 390] Origen will fall out of favour. The Latin church will find itself without any ‘classic’ of Christian scholarship, with which to solve its problems”.

²⁵⁴ Cf. *Ruf. Apol. c. Hier.* 1,22-44; 2,13-22; 2,28. Kelly (1975) p. 250 acerta: “if after claiming Origen for thirty years [Jerome] now denounced him as a heretic, he was surely passing sentence on himself”.

²⁵⁵ *optime novit prudentia tua, unumquemque in suo sensu abundare*, “tua prudência sabe muito bem que cada um conhece bem seu próprio modo de pensar” (cf. Hier. *Ep.* 102,2), a partir de Rom 14:5.

²⁵⁶ Cf. Hier. *Ep.* 102,4.

²⁵⁷ Cf. Hier. *Ep.* 102,2. Ebbeler (2009) p. 280, “Jerome does not challenge the propriety of Augustine’s epistolary censures per se. Rather, he takes issue with Augustine’s motives for such a public form of rebuke, in the guise of a friendship letter”.

²⁵⁸ Cf. Aug. *Ep.* 40,9. A questão será pormenorizada no tópico seguinte.

²⁵⁹ Cf. Hier. *Ep.* 105,4.

²⁶⁰ Cf. Hier. *Ep.* 81,1; *Adv. Ruf.* 3,37.

²⁶¹ Cf. Hier. *Ep.* 102,3.

²⁶² Cf. Hier. *Ep.* 102,2.

²⁶³ *itaque, si tua est epistola, aperte scribe, vel mitte exemplaria veriora, ut absque ullo rancore stomachi in Scripturarum disputatione versemur [...]*, “pois bem, se é tua a carta, escreve sem medo, ou envia uma cópia mais verdadeira, para que assim possamos nos engajar na discussão das Escrituras sem ranço de cólera [...]” (cf. Hier. *Ep.* 102,2).

²⁶⁴ Kelly (1975) p. 267 não é nada generoso com Jerônimo: “despite occasional flashes of affection, even of common-sense (‘let not the world see us quarrelling like children’), Letter 105J surpassed Letter 102J in hostile insinuations, distrust, cantankerousness”.

²⁶⁵ Segundo Ebbeler (2007) p. 322, “[Jerome] repeatedly attempted to force Augustine into the role played by so many of Jerome’s other correspondents: the inquisitive student who wants the advice and guidance of the famous Jerome. For his part, Augustine resisted this inscription and staked his claim as Jerome’s equal, even superior, in the field of scriptural exegesis”. O atributivo *senex* aparece em Hier. *Ep.* 102,2; 105,3; 5; 112,23; Jerônimo imputa os atributivos *iuvēnis* e *adulescentulus* a Agostinho em Hier. *Ep.* 102,2; 105,4; 112,23.

²⁶⁶ O *campus Scripturarum* em Hier. *Ep.* 102,2 e o advérbio *comminus*, “mano-a-mano”, em Hier. *Ep.* 105,4; também *manus conserere*, “bater de frente”, em Hier. *Ep.* 112,7.

²⁶⁷ Cf. Hier. *Ep.* 105,3.

²⁶⁸ Cf. Hier. *Ep.* 105,5.

²⁶⁹ *litum melle gladium*, “espada lambuzada de mel” (cf. Hier. *Ep.* 102,2).

²⁷⁰ *veneni callice circumlinere melle*, “circundar o cálice de mel com veneno” (cf. Hier. *Adv. Ruf.* 1,7).

²⁷¹ *reprehensionis a te meae*, “textos em que eu sou repreendido por ti” (cf. Hier. *Ep.* 105,4). Adiante, *reprehensiones opusculorum meorum continentes*, “repreensões, eu tenho a forte impressão, das minhas obrinhas” (cf. Hier. *Ep.* 112,1) e *reprehensionem mei*, “a repreensão que me diriges” (cf. Hier. *Ep.* 112,2).

²⁷² Cf. Hier. *Ep.* 105,5.

²⁷³ Cf. Aug. *Ep.* 73,1.

²⁷⁴ Cf. Aug. *Ep.* 73,5.

²⁷⁵ *amicissimam reprehensionem*, “uma repreensão muitíssimo amigável” (cf. Aug. *Ep.* 73,3).

²⁷⁶ De Bruyne (1932) p. 243, “sans violence, gentiment il tourne et retourne sur la plaie”; Fürst (1999) p. 154.

²⁷⁷ Cf. Aug. *Ep.* 73,3.

²⁷⁸ Cf. Aug. *Ep.* 73,4; a passagem de Cícero está em Cic. *Lael.* 90.

²⁷⁹ Cf. Aug. *Ep.* 73,8.

²⁸⁰ Fürst (1999) p. 154-157; Ebbeler (2009) p. 280-281, “by raising the specter of Rufinus, Augustine reminded Jerome (and the Christian community) of Jerome’s most spectacular failed friendship [...] he did so in a deliberate effort to destroy Jerome’s credibility on the topic of Christian friendship”.

²⁸¹ Cf. Aug. *Ep.* 73,6; *indignatio* aparece novamente: *quod autem pertinet ad offensionem tuam, cum te indignatum sensero, nihil aliud quam veniam deprecabor*, “no que, porém, diz respeito a tua ofensa: quando eu perceber tua indignação, não suplicarei nada além do perdão” (cf. Aug. *Ep.* 73,9).

²⁸² *rogo te, si fieri potest, ut inter nos quaeramus et disseramus aliquid, quo sine amaritudine discordiae corda nostra pascantur; fiat. si autem non possum dicere quid mihi emendandum videatur in scriptis tuis, nec tu in meis, nisi cum suspicione invidiae, aut laesione amicitiae, quiescamus ab his, et nostrae vitae salutique parcamus. minus certe assequatur illa quae inflat, dum non offendatur illa quae aedificat* (cf. Aug. *Ep.* 73,9).

²⁸³ *illum maluerim aliquo modo mitiorem, quam te isto modo armatiorem*, “eu preferiria aquele Jerônimo de algum modo mais manso a te ver, deste modo, todo armado” (cf. Aug. *Ep.* 73,10).

²⁸⁴ Brown (2013) p. 272, “*certa ratione*: this, typically, is what Augustine wanted; and there is little to suggest that he seriously thought that Jerome would provide it”.

²⁸⁵ *non tam illa de Entello et bove lasso, ubi mihi potius hilariter iocari quam iracunde minari visus es*, “[...] não tanto naquela parte sobre Entelo e o boi cansado, onde julguei que tu, jovial, brincavas antes que, irado, ameaçavas [...]” (cf. Aug. *Ep.* 73,9).

²⁸⁶ Vessey (1993) p. 175-213 enxerga na censura repreensão um *adversus Hieronymum* embrionário, conclusão que nos parece exagerada.

²⁸⁷ Cf. Aug. *Ep.* 73,10.

²⁸⁸ Cf. Aug. *Ep.* 73,5.

²⁸⁹ Cf. Hier. *Ep.* 115.

²⁹⁰ *equidem quantum ad me attinet, serio nos ista, quam ludo, agere mallem* (cf. Aug. *Ep.* 82,2).

²⁹¹ Cf. Hier. *Ep.* 115.

²⁹² Artigos sobre esse tema, Lütcke (1968) e O’Donnell (1991). Para o *exemplum* de Paulo, v. a conclusão de Fürst (1999) p. 233-235.

²⁹³ Kelly (1975) p. 268-269.

²⁹⁴ Cf. Hier. *Ep.* 112,1.

²⁹⁵ Ebbeler (2009) p. 281.

²⁹⁶ Cf. Hier. *Ep.* 112,2.

²⁹⁷ *tuo tibi sermone respondeo*, “te respondo com tua própria linguagem” (cf. Hier. *Ep.* 112,20).

²⁹⁸ Cf. Hier. *Ep.* 112,16.

²⁹⁹ Cf. Hier. *Ep.* 112,4; Jerônimo cita os autores gregos em Hier. *Ep.* 112,4;6.

³⁰⁰ Cf. Hier. *Ep.* 112,5.

³⁰¹ Cf. Hier. *Ep.* 115,1.

³⁰² Fürst (1999) p. 166, “erneut zeigte sich Hieronymus weder an einer echten Freundschaft noch an einem offenen und kritischen Disput interessiert”.

³⁰³ Cf. Aug. *Ep.* 82,2.

³⁰⁴ Cf. Aug. *Ep.* 82,23.

³⁰⁵ *ego fateor, maius aliquid expeto a benignitate virium tuarum, prudentiaque tam docta, et otiosa, annosa, studiosa, ingeniosa diligentia*, “devo confessar que eu espero algo maior da bondade das tuas forças, da tua prudência tão erudita, e da tua diligência plácida, experiente, aplicada e talentosa” (cf. Aug. *Ep.* 82,2).

³⁰⁶ *sermo constat ratione vetustate auctoritate consuetudine [...] auctoritas ab oratoribus uel historicis peti solet*, “o discurso se funda na razão, na antiguidade, na autoridade, e na tradição [...] a autoridade costuma ser auferida dos oradores e historiadores” (cf. Quint. *Inst. orat.* 1,6,1). Agradecemos Pinto (2013) p. 360-362 por chamar nossa atenção para alguns sentidos de *auctoritas*.

³⁰⁷ *in senatu conservanda auctoritas, apud populum dignitas*, “deve-se conservar a autoridade no senado [i.e., na vida política], e a reputação entre o povo [i.e., na vida social]” (cf. Quint. *Inst. orat.* 11,3,153). O termo *auctoritas* não raro aparece como propriedade do Senado romano (cf. Cic. *Leg.* 2,15,37; *Off.* 3,30,109; *Fam.* 1,2) e dos *patres* (cf. Liv. 26,2). Trata-se, portanto, de um termo essencialmente político que também se conecta às ideias de tradição, *consuetudo*, e de *mos maiorum*. De fato, o significado não dista de nosso “autoridade”.

³⁰⁸ Não só entre os cristãos, mas já em Cícero: *ac tamen si qui sunt, qui philosophorum auctoritate moveantur, dent operam parumper atque audiant eos, quorum summa est auctoritas apud doctissimos homines et gloria; quos ego existimo, etiam si qui ipsi rem publicam non gesserint*, “no entanto, se há quem se deixa levar pela autoridade dos filósofos, que deem um pouco de atenção e ouvidos a eles, cuja autoridade e glória é imensa entre os homens mais doutos; eu mesmo os estimo, ainda que não tenham exercido nenhum cargo público” (cf. Cic. *Rep.* 1,12).

³⁰⁹ Segundo Hennings (1994) p. 251, “diese Arbeitsweise hat Hieronymus wahrscheinlich von seinem Lehrer Donatus übernommen. Darin unterscheidet er sich von den älteren lateinischen Kommentatoren, die sich um ein eigenständiges Verständnis der biblischen Texte bemüht haben. Er steht auch darin den griechischen Auslegern näher, die ebenfalls fremdes Material aufnehmen”.

³¹⁰ Cf. Aug. *Ep.* 82,23.

³¹¹ Lütcke (1968) p. 128-136, 147.

³¹² *ac si aliquid in eis offendero litteris, quod videatur contrarium veritati; nihil aliud, quam vel mendosum esse codicem, vel interpretem non assecutum esse quod dictum est, vel me minime intellexisse, non ambigam. alios autem ita lego, ut quantalibet sanctitate doctrinaque praepolleant, non ideo verum putem, quia ipsi ita senserunt; sed quia mihi vel per illos auctores canonicos, vel probabili ratione, quod a vero non abhorreat, persuadere potuerunt. Nec te, mi frater, sentire aliud existimo: prorsus, inquam, non te arbitror sic legi tuos libros velle, tamquam prophetarum, vel apostolorum; de quorum scriptis, quod omni errore careant, dubitare nefarium est* (cf. Aug. *Ep.* 82,3). Outros exemplos: Aug. *C. Cresc.* 2,40; *Pecc. Mer.* 3,14; *Nat. et grat.* 71; *C. Pelag.* 4,20; *Ep.* 147,54; 193,10.

³¹³ Brown (2013) p. 273.

³¹⁴ Hennings (1994) p. 125, “gegen die klassischen Kriterien von Zahl und Alter der von ihm herangezogenen Autoritäten beruft sich Augustinus gegenüber Hieronymus auf ein anderes Kriterium, die dogmatische Zuverlässigkeit”.

³¹⁵ Fürst (1999) p. 164, “niemand kann sich nach Augustins Ansicht unter Berufung auf eine persönliche Autorität gleich werter Art gegen Kritik immunisieren [...] was zählt, ist die Wahrheit einer Aussage; zu deren Eruiierung forderte er Argumente ad rem, nicht ad personam”.

³¹⁶ *vel rerum ratione apertissime vel Scripturarum auctoritate certissima*, “algo totalmente manifesto pela razão de ser ou totalmente certo pela autoridade das Escrituras” (cf. Aug. *Gen. ad litt.* 7,1).

³¹⁷ Cf. Cipr. *Ep.* 71,3; Aug. *Bapt.* 2,2-6; 4,8;17; 6,3; *C. Cresc.* 1,38; 2,39-40; *Un. Bapt.* 22; *C. Gaud.* 2,9. Ambrósio na realidade é provavelmente o “Ambrosiastro”, como acreditam Hennings (1994) p.257 e Fürst (2002) p. 40-41, cf. Ambrosiaster *In Gal.* 2,11-14. V. Cole-Turner (1980) p. 162-166.

³¹⁸ Cf. Aug. *Ep.* 82,24.

³¹⁹ Wiles (1967) p. 25, “the difference of approach between East and West stands out most clearly in the different premises from which they argue in discussing the story of Paul’s rebuke of Peter. The controversy between Jerome and Augustine on the subject was in effect a controversy between East and West”.

³²⁰ *dent veniam quilibet aliud opinantes; ego magis credo tanto apostolo in suis, et pro suis Litteris iuranti, quam cuiquam doctissimo de alienis litteris disputanti* (cf. Aug. *Ep.* 82,25).

³²¹ *denique tantae Petrus auctoritatis fuit [...] se non habuisse securitatem Evangelii praedicandi, nisi Petri, et qui cum eo erant, fuisset sententia roboratum*, “enfim, a autoridade de Pedro era tamanha [...] ele [Paulo] não tinha segurança de pregar o Evangelho se não estivesse firmado no parecer de Pedro e daqueles que viviam com ele” (cf. Hier. *Ep.* 112,8). Adiante, Jerônimo ameaça: *simulasti ergo iudaeum ut iudaeos lucrifaceres; et hanc ipsam simulationem Iacobus et ceteri te docuere presbyteri: sed tamen evadere non potuisti*, “tu [Paulo] então simulaste ser judeu para ganhar judeus, e essa mesma simulação te ensinaram Tiago e os outros anciãos. E mesmo assim não pudeste te salvar!” (cf. Hier. *Ep.* 112,10). Diz Bodin (1966) p. 143 que “pour Jérôme, désigner Pierre comme le roc ou comme le fondement de l’Église, c’est le désigner comme celui qui détient l’autorité contre l’erreur”.

³²² Acerca de Gal 2:1-2, passagem em que Paulo ministra os Evangelhos particularmente, Jerônimo pergunta: *quare separatim, et non in publico? ne forte fidelibus ex numero Iudaeorum, qui Legem putabant esse servandam, et sic credendum in Domino Salvatore, fidei scandalum nasceretur*, “por que particularmente, e não em público? Para que não surgisse um escândalo na fé entre os judeus que eram, que pensavam que a lei devia ser observada para assim crer no Senhor Salvador” (cf. Hier. *Ep.* 112,8).

³²³ Cf. Hier. *Ep.* 112,6.

³²⁴ Cf. Aug. *Ep.* 82,29.

³²⁵ Cf. Aug. *Ep.* 82,31.

³²⁶ *ipse vero Petrus, quod a Paulo fiebat utiliter libertate charitatis, sanctae ac benignae pietate humilitatis accepit: atque ita rarius et sanctius exemplum posteris praeiuit, quo non dedignarentur, sicubi forte recti tramitem reliquissent, etiam a posterioribus corrigi; quam Paulus, quo confidenter auderent etiam minores maioribus pro defendenda evangelica veritate, salva fraterna caritate resistere. nam cum satius sit a tenendo itinere, in nullo quam in aliquo declinare, multo est tamen mirabilius et laudabilius, libenter accipere corrigentem, quam audacter corrigere deviantem* (cf. Aug. *Ep.* 82,22).

³²⁷ Fürst (2002) p. 50, no entanto, parece não ter enxergado as questões políticas em jogo para o bispo de Hipona, e é aqui bastante severo: “die Unwahrheit einer Stelle im Wortlaut stellt demnach nicht die Wahrheit der Bibel als ganzer in Frage. Dieser Eintwand Augustins entpuppt sich als trivialer Biblizismus, und sein Insistieren auf der (in diesem Fall) buchstäblichen Wahrheit des paulinischen Berichts vom Apostelstreit ist nichts weiter als ein Zufallstreffer”.

³²⁸ Brown (2013) p. 267-278, “for, in Augustine’s middle age, his intellectual progress had come to involve the commitment of the whole personality to the Catholic church” (citação na p. 275).

³²⁹ Cf. Aug. *Retract.* 2,4; 6; 15; 24.

³³⁰ Brown (2013) p. 151-175 dá o contexto das *Confissões*, iniciada há mais de uma década em Milão.

³³¹ Brown (2013) p. 256-266 analisa a gênese do *De doctrina christiana*.

³³² Fürst (2002) p. 44, “mit dieser originellen Deutung, die schon Hieronymus als *novum argumentum* (*epist.* 112,5) einstufte, versuchte Augustinus als erster lateinischer Theologe — Hieronymus gehört mit seiner Exegese in die griechische Tradition, die er dem lateinischen Welt vermittelt —, dem Apostelstreit und den damit aufgeworfenen Probleme eine umfassende Erklärung zu geben, die die westkirchliche Tradition künftig bestimmte”.

³³³ Brown (2013) p. 449-452, “[Augustine’s] sermons on controversial issues, such as on the correct interpretation of the rebuke of Paul to Peter and on Paul’s teaching on marriage, were a discreet declaration of independence. On issues that were debated by Christians all over the Mediterranean, the Church of Africa, with Augustine now as its most eloquent spokesman, would not march to the beat of any other drum but its own” (citação na p. 452).

³³⁴ Este termo é usado ironicamente por Jerônimo em Hier. *Ep.* 112,15.

³³⁵ *atque identidem rogo, ut me fidenter corrigas, ubi mihi hoc opus esse perspexeris. quamquam enim secundum honorum vocabula quae iam Ecclesiae usus obtinuit, episcopatus presbyterio maior sit: tamen in multis rebus Augustinus Hieronymo minor est; licet etiam a minore quolibet non sit refugienda, vel dedignanda correctio* (cf. Aug. Ep. 82,33).

³³⁶ Depois da discussão acerca de Gal 2:11-14, a *veritas* e a tradução das Escrituras é o tema mais explorado da correspondência entre os autores, já desde a Antiguidade. O livro de Bindsbøll (1825) inaugurou os estudos modernos sobre ele. Citamos também as obras de Lagrange (1899); Dorsch (1911); Schade (1911); Davis (1956); Jouassard (1956); Semple (1965/66); Jellicoe (1968) p. 134-171; La Bonnardière (1986); Müller (1988); Tábet Ballady (1988a; 1988b); Hennings (1994) p. 131-217; Prinzivalli (1997); Fürst (1994b); Pinto (2013). Sínteses em Fürst (1999) p. 139-145; id. (2002) p. 51-60.

³³⁷ Entende-se por *veritas* tanto um critério filológico e linguístico de tradução, o qual permita a comprovação e verificação de determinada versão, de acordo com Fürst (1994b) p. 117; quanto um balizador da canonicidade dos textos bíblicos, como mostrou Pinto (2013) p. 304. Não entraremos em uma discussão sobre o conceito, no entanto, por fugir do escopo de nosso trabalho; para todos os efeitos, entendemos que *veritas* também é sinônimo de “idioma” (no tocante aos textos sagrados, detentores únicos da *veritas*) para os autores.

³³⁸ Hennings (1994) p. 206-216; conforme sublinhou em diversas ocasiões Fürst (1994b) p. 106, n.2; id. (1999) p. 140, n. 361. É certo que a conversão à *hebraica veritas*, como argumentou Hennings (1994) p. 189-200, fez Jerônimo aceitar a canonicidade dos livros pertencentes ao Velho Testamento massorético em detrimento dos livros que tradicionalmente compunham a Septuaginta. No entanto, esta questão não parece estar em jogo em sua correspondência com Agostinho; os motivos que levam este a se colocar contra a escolha de Jerônimo de traduzir a partir da *hebraica veritas* nos parecem antes práticos, fundamentados na preocupação do bispo com a união eclesíastica, que puramente teológicos e filológicos.

³³⁹ Cf. Aug. *Doctr. Christ.* 2,18;21-22; Ep. 5*,3.

³⁴⁰ Cf. Aug. Ep. 71,6; 82,35. Nossos autores salientam este ponto diversas vezes no conjunto de suas respectivas obras: Aug. *Doctr. Christ.* 2,11;16;18-21; Ep. 75,1; 120,1; 149,12sq; *Retract.* 2,32 e Hier. *praef. Vulg. evang.*; *praef. Vulg. Ios.*; *praef. Vulg. par.*; *praef. Vulg. Esdr.*; *praef. Vulg. Iudith*; *praef. Vulg. Esth.*; In Tit. 3,9; Ep. 106,2; 5*,3.

³⁴¹ Pinto (2013) p. 333-334. Mas isso não significa, novamente, que está um debate acerca da canonicidade das Escrituras nas cartas trocadas entre Jerônimo e Agostinho, ainda que eles possam discordar sobre critérios de tradução e interpretação.

³⁴² O próprio Jerônimo tinha noção disso, e comenta que, ao decidir retraduzir a partir do hebraico, ele estava *sciens ego et prudens et in flammam mitto manum*, “consciente e seguramente metendo a mão no fogo” (cf. Hier. *Vulg. Isa. praef.*).

³⁴³ Cf. Aug. Ep. 28,2; 71,6.

³⁴⁴ Reynolds & Wilson (2013) p. 210-215.

³⁴⁵ Pinto (2013) p. 295-302, “basicamente, o pressuposto mais ‘tradicionalista’ fiava-se no princípio da autoridade, seja essa expressa em termos quantitativos (quantas igrejas contêm tais livros), seja em termos qualitativos (quais livros estão entre as igrejas mais antigas e outras sedes apostólicas), como vimos em Agostinho” (citação na p. 302).

³⁴⁶ Cf. Aug. Ep. 101,4; C. *Faust.* 12,37; *Gen. ad litt.* 11,2; *Civ.* 20,23.

³⁴⁷ *ego sane te mallem graecas potius canonicas nobis interpretari Scripturas, quae Septuaginta interpretum perhibentur. perdurum erit enim, si tua interpretatio per multas ecclesias frequentius coeperit lectitari, quod a graecis ecclesiis latinae ecclesiae dissonabunt, maxime quia facile contradictor convincitur graeco prolato libro, id est linguae notissimae* (cf. Aug. Ep. 71,4).

³⁴⁸ [...] *omnium sensibus memoriaeque inveteratum, et tot aetatum successionibus decantatum* [...] (cf. Aug. Ep. 71,5).

³⁴⁹ O juízo de Fürst (2002) p. 57-58 no tocante a isso — “da [Augustinus] nämlich seinerseits die Erstellung eines neuen lateinischen Bibeltextes auch gegen mögliche Widerstände befürwortete (epist. 71,6), ist seine Haltung gegenüber den Bibelübersetzungen des Hieronymus nicht einfach als pastoral und dogmatisch motivierter Traditionalismus zu beschreiben, wenngleichen solche Gedanken anklingen. In den Briefen, die er in dieser Sache nach Bethlehem schrieb, stellte er seine Kritik vielmehr auf ein philologisches Argument” — coloca um sobrepeso na discussão filológica sobre a crítica da *veritas hebraica*. Contra o professor alemão, e juntos com o próprio Agostinho (cf. Aug. Ep. 71,4; 82,35), acreditamos que os motivos são sobretudo e certamente pastorais e dogmáticos.

³⁵⁰ Como mostra Hennings (1994) p. 132-146.

³⁵¹ Fürst (1994b) p. 104-106.

³⁵² Cf. Hier. *In Tit.* 3,9; *In Psalm.* 1; *Ep.* 27,1; 36,12; 57,11; 71,5; 106,2; *In Zach.* 12,10; *Adv. Ruf.* 2,24;34. V. Marti (1974) p. 69 e 134 em diante; Hennings (1994) p. 154-161 e 175-176. Kelly (1975) p. 135 aponta que Jerônimo tomara contato com a Hécapla durante suas visitas ocasionais em Cesareia, já depois de ter se mudado para Belém.

³⁵³ Cf. Aug. *Ep.* 28,2.

³⁵⁴ Cf. Aug. *Ep.* 71,3.

³⁵⁵ Cf. Hier. *Ep.* 112,22. Tratar-se-ia fundamentalmente de uma discussão sobre a ambiguidade das palavras, que passaram a incomodar o bispo quando ele se põe a escrever o *De doctrina christiana* e o seu *de dialectica*, inacabado? Para isso, v. Pinto (2013) p. 322-324.

³⁵⁶ Cf. Aug. *Ep.* 71,5.

³⁵⁷ Cf. Hier. *Ep.* 112,22.

³⁵⁸ Kelly (1975) p. 159-167; Pinto (2013) p. 297-302 comentam a “conversão” de Jerônimo à *veritas hebraica*, que se deu durante sua estada em Roma, a qual é documentada em cartas da época (e.g. Hier. *Ep.* 20,2;5) e nos prefácios aos livros da Vulgata (e.g. Hier. *Vulg. Isa. praef.*; *Vulg. Iob praef.*).

³⁵⁹ Cf. Hier. *Ep.* 112,20; outras obras nas quais o Estridonense faz afirmações semelhantes: Hier. *Ep.* 32,1; *praef. Vulg. Iob*; *praef. Vulg. Ios.*; *praef. Vulg. Isa.*; *Adv. Ruf.* 3,25.

³⁶⁰ Cf. Aug. *Ep.* 71,5.

³⁶¹ Labourt (1963) vol. I, p. XXIX, “les Juifs se moquaient de cette anarchie; ils déclaraient que les textes allégués par les controversistes chrétiens — et parmi eux quelques-uns des plus importants au point de vue dogmatique — n’avaient aucun correspondant dans leurs manuscrits de l’hébreu original [...] où trouver le savant qualifié pour mener à bien la revision indispensable? Dans l’Occident latin, peu de clercs connaissaient le grec; quant à l’hébreu, qui osait même y penser?”

³⁶² Cf. Hier. *Ep.* 112,20.

³⁶³ Kelly (1975) p. 271-272, “to modern students it seems plain that, if Jerome showed the true scholar’s instinct in preferring the Hebrew Old Testament to the Septuagint, Augustine was broadly correct in his assessment of the confrontation between the two Apostles”.

³⁶⁴ Cf. Aug. *Ep.* 82,34.

³⁶⁵ Cf. Aug. *Ep.* 82,34-35; *Doctr. Christ.* 2,22; 4,15; *Quaest. hept.* 1,169; *In Psalm.* 87,10; *Civ.* 15,14;23; 18,42-44; 20,29.

³⁶⁶ Pinto (2013) p. 334-336, “ademais, ao longo de sua obra, embora apareçam certas divergências nas citações, [Agostinho] sempre se manteve fiel à sua tão querida *Afra*, a despeito de todas as críticas vindas de cristãos mais eruditos e que achavam essa versão por demais rude do ponto de vista literário”.

³⁶⁷ Pinto (2013) p. 328-329.

³⁶⁸ Fürst (1999) p. 139-145.

³⁶⁹ Asslauer (1908) p. 118-119.

³⁷⁰ Hennings (1994) p. 265; Fürst (1999) p. 86. Mussner (1981) p. 157-167 discute a situação contemporânea do debate envolvendo Gal 2:11-14.

³⁷¹ *rem populi gerimus, non terreni atque Romani, sed Hierosolymitani caelestis, magis me libuit loqui tecum ex illo quod erimus, quam ex isto quod sumus*, “nós cuidamos dos afazeres do povo, não do povo terreno ou romano, mas da Jerusalém celeste; mais me convinha falar contigo daquilo que seremos, que daquilo que somos” (cf. Aug. *Ep.* 95,5).

³⁷² Cf. Aug. *Retract.* 2,43. A melhor obra sobre o *De Civitate Dei* é a de Van Oort (1991). Chadwick (1967) p. 225-227 e Cameron (1993b) p. 188-190 sintetizam o caráter político da *Cidade de Deus*; Brown (2013) p. 297-329 discute a gênese desta obra.

³⁷³ Brown (1989) p. 122-124; Cameron (1993b) p. 138-139.

³⁷⁴ Cf. Hier. *Ep.* 123,15-17; 126,2; 127,13; 128,5; 130,6; *In Ezech. prol.* Na realidade, todas as cartas do autor escritas no período se caracterizam por um tom de desespero e lamentação; v. Kelly (1975) p. 296-298.

³⁷⁵ Esp. Aug. *Ep.* 111; *Serm.* 296; *Serm. de urbis excidio*. O autor raramente trata do episódio em suas cartas escritas nesse período, as quais se caracterizam, no entanto, por um endurecimento da questão da *disciplina* e pela busca de uma justificativa divina para o evento; Brown (2013) p. 286-296.

³⁷⁶ Essa turba de migrantes é recordada tanto em cartas de Agostinho a amigos em Roma (Piniano, Albina e Melânia) e a Alípio na África (cf. Aug. *Ep.* 124; 125; 126) quanto em sermões do mesmo autor (cf. Aug. *Serm.* 81; 105).

³⁷⁷ Pelágio ainda não era o “herege mais perigoso da Igreja” que será combatido alguns anos depois por nossos autores. Em 410, o monge Bretão havia enviado uma carta a Agostinho, a qual se perdeu; temos, no entanto, a resposta do bispo de Hipona em Aug. *Ep.* 146. Ainda que Agostinho estivesse em Cartago na época, os autores nunca se encontraram pessoalmente.

³⁷⁸ Brown (2013) p. 336, “after the sack of Rome, Africa had become the sheet anchor of the fortunes of the Emperor Honorius”.

³⁷⁹ Frend (1952) p. 269-274.

³⁸⁰ *CTh.* 16,5,51 (25/08/410); 16,11,3 (14/10/410). O saque de Alarico aconteceu de 24 a 26 de Agosto de 410.

³⁸¹ A correspondência de Marcelino com o bispo de Hipona é profícua, pertencendo ao mesmo período: Aug. *Ep.* 128; 133; 136; 138; 139; 143; v. também o retrato que Agostinho faz dele a Ceciliano, em Aug. *Ep.* 151,8-9.

³⁸² Cf. Aug. *Ep.* 128,1; *Coll. Carthag.* [PL 21,1419a]. Brown (2013) p. 330-336 para o desfecho da polêmica donatista, sobre a qual Agostinho refletirá anos depois, em um tratado intitulado *De correctione donatistarum* [PL 33,792c-815a], a correção dos donatistas (cf. Aug. *Ep.* 185).

³⁸³ Cf. Aug. *Civ. praef.*

³⁸⁴ Cf. Aug. *Civ.* 1,10,32; 2,7,23.

³⁸⁵ Cf. Aug. *Ep.* 137,12; 138,17; *Civ.* 26,5,1.

³⁸⁶ O texto mais interessante de Agostinho nesse quesito é Aug. *Ep.* 137 a Volusiano, um jovem pagão que havia pedido informações sobre Cícero (cf. Aug. *Ep.* 135) após ter escutado que o bispo era um especialista na obra do Arpinate.

³⁸⁷ E.g. Aug. *Civ.* 5,12,2; 15,5. Jerônimo menciona Virgílio como *tuus Vergilius* em Hier. *Ep.* 126,2 a Marcelino, demarcando o contraste do poeta pagão com uma passagem do Gênesis.

³⁸⁸ Cf. Aug. *Civ.* 3,14,47; 5,12,15-19. V. Brown (2013) p. 307-311.

³⁸⁹ Todo o décimo livro do *De civitate Dei* é dedicado à crítica do pensamento porfiriano. Brown (2013) p. 305-306; 315-318; 323-324.

³⁹⁰ Cf. Aug. *Ep.* 109,3; 118,34; 119,1; 122,1; 124,2.

³⁹¹ Veja-se a longa e emotiva carta que ele enviara ca. 408 a Paulino de Nola sobre a impossibilidade de aliar a vida contemplativa com os afazeres episcopais, cf. Aug. *Ep.* 95.

³⁹² *omnia quae scripta sunt in sanctis canonicis libris nos qui disputamus et libros scribimus, longe aliter scribimus, proficiendo scribimus, cottidie discimus, scrutando dictamus, pulsando loquimur*, “nós, que discutimos e escrevemos livros sobre tudo que está presente nos livros canônicos, escrevemos de maneira muito dispare, nós melhoramos enquanto escrevemos, aprendemos todos os dias, investigamos enquanto ditamos, encontramos soluções enquanto falamos” (cf. Aug. *Serm.* 162/c Dolbeau 10,15).

³⁹³ Mencionados em Hier. *Ep.* 126,2; v. Kelly (1975) p. 304-308.

³⁹⁴ Cf. Hier. *Ep.* 85,3.

³⁹⁵ Kelly (1975) p. 316-317.

³⁹⁶ Segundo salienta Kelly (1975) p. 302-304, “Jerome's large-scale dependence on Origen in these commentaries was no more than the continuation of his life-long practice. But it is noticeable that his use of the master had become markedly more critical” (citação na p. 302).

³⁹⁷ *nobis interim prodest: dum enim hoc facimus, et nihil aliud cogitamus, in modum furti explanationes aggredimur, et dierum misérias, noctium studio compensamus; pascitur animus, et obliviscitur saeculi calamitatum, quod in extremo fine iam positum congemiscit et parturit*, “eis que nos é útil no ínterim: enquanto trabalhamos, e não pensamos em mais nada, atacamos nossos comentários ao modo dos ladrões, e compensamos as misérias do dia com os esforços da noite; assim nutre-se nossa alma, ela esquece a calamidade do mundo, que, já vinda no último dos fins, suspira e geme profundamente” (cf. Hier. *In Ezech. VIII prol.*).

³⁹⁸ Cf. Hier. *Ep.* 61; *C. Vig.* 11.

³⁹⁹ Cf. Hier. *Ep.* 109. A controvérsia é narrada por Kelly (1975) p. 286-290.

⁴⁰⁰ Cf. Hier. *Ep.* 126,2.

⁴⁰¹ Novamente, cf. Hier. *Ep.* 126,2.

⁴⁰² Frend (1952) p. 292-293.

⁴⁰³ Cf. Aug. *Ep.* 151,3;5-6;9.

⁴⁰⁴ *super animae statu memini vestrae quaestiunculae, imo maximae ecclesiasticae quaestionis*, “lembro-me de vossa questãozinha sobre a condição da alma: por certo, trata-se de uma das questões mais importantes da Igreja” (cf. Hier. *Ep.* 126,1). Kelly (1977) p. 344-374 faz um resumo da discussão tetracentista acerca da origem da alma e da necessidade do batismo, questão intrinsecamente ligada à primeira.

⁴⁰⁵ Cf. Hier. *Ep.* 126,1.

⁴⁰⁶ Para Aug. *Ep.* 166, v. Geiger (1957); Menestrina (1972); Teske (1983; 2008); O’Daly (1983; 1987); Evans (1985); O’Connell (1987); Rist (1994); Nash (2003); Rombs (2011). Para Aug. *Ep.* 167, v. Menestrina (1978); Langan (1979); Dibelius (1984); O’Rourke Boyle (1985); Fürst (1999) p. 187-203. Resumo de ambos os textos em Fürst (2002) p. 60-71.

⁴⁰⁷ Cf. Aug. *Ep.* 166,2. Jerônimo sinaliza que Orósio entregou-lhe os tratados em Hier. *Ep.* 134,1.

⁴⁰⁸ Cf. Aug. *Ep.* 167,16. Que o amor é o cumprimento da Lei é um ponto afirmado por Paulo em Rom 13:14 e 1 Tim 1:5.

⁴⁰⁹ Anos mais tarde, Agostinho refere-se aos tratados Aug. *Ep.* 166-167 como *duo libri*, “dois livros”, compondo uma única obra, *opus*, em passagem que integra as suas *Revisões*, escritas após a morte de Jerônimo (cf. Aug. *Retract.* 2,45).

⁴¹⁰ Cf. Aug. *Ep.* 166,9.

⁴¹¹ Agostinho parece brincar com a resistência de seu correspondente em aprender dos mais jovens: *sed quid ego, tamquam oblitus cui loquor, doctori similis factus sum, cum proposuerim quid abs te discere velim?*, “o que estou fazendo, afinal? Como se eu tivesse me esquecido a quem falo, fiz-me similar a um professor, pois busquei expor o que queria aprender de ti” (cf. Aug. *Ep.* 167,14).

⁴¹² A ênfase que Agostinho dá ao pecado de “fazer acepção de pessoas”, isto é, tratar um homem pobre e um homem rico de maneira desigual, segundo Tiago argumenta em Jac 2:1-6 (cf. Aug. *Ep.* 167,2;18-19), pode ser interpretada como um outro sermão a Jerônimo, que havia destrutado de Agostinho por este ser mais jovem.

⁴¹³ Cf. Aug. *Ep.* 166,9.

⁴¹⁴ Cf. Aug. *Ep.* 167,19-20; lembremo-nos que Agostinho havia pedido vênias a Jerônimo anteriormente em Aug. *Ep.* 82,1.

⁴¹⁵ Cf. Aug. *Ep.* 166,9-10.

⁴¹⁶ Cf. Hier. *Adv. Ruf.* 3,28, e conforme Agostinho afirma em Aug. *Ep.* 166,8;10;15.

⁴¹⁷ Cf. Aug. *Ep.* 166,8.

⁴¹⁸ Contra Fürst (1999) p. 229.

⁴¹⁹ Agostinho reafirma a mesma cláusula em três parágrafos, variando suas palavras ao chamar a atenção de Jerônimo, em Aug. *Ep.* 166,25-27. V. Fürst (1999) p. 226.

⁴²⁰ Cf. Aug. *Ep.* 166,26; Jerônimo havia utilizado ambas as passagens, no caso Zac 12:1 e Ps 33:15 <32:15>, para defender o criacionismo em Hier. *C. Ioh.* 2,6-8.

⁴²¹ Cf. Hier. *Ep.* 134,1; a mesma passagem, emprestada de Rom 14:5, estava em Hier. *Ep.* 102,2. Fürst (1999) p. 223 é categórico: “dazu paßt ein weiteres Nein des Hieronymus”.

⁴²² Cf. Hier. *Ep.* 134,1.

⁴²³ Agostinho recorda a investida desses inimigos, provavelmente seguidores de Pelágio, no mosteiro de Jerônimo em Aug. *Gest. Pelag.* 66. V. De Plinval (1943) p. 306-308; Kelly (1975) p. 322.

⁴²⁴ Cf. Hier. *Ep.* 134,2.

⁴²⁵ Cf. Hier. *Ep.* 134,1.

⁴²⁶ Cf. Hier. *Ep.* 134,1.

⁴²⁷ Wermelinger (1975) é a obra mais atual sobre a polêmica pelagiana, mas De Plinval (1943) continua um clássico. Kelly (1977) p. 357-361 faz um resumo da doutrina.

⁴²⁸ Cf. Aug. *Ep.* 166,2.

⁴²⁹ Cf. Aug. *Ep.* 169,13; também em Or. *Lib. Apol.* 3,2.

⁴³⁰ Wermelinger (1975) p. 43.

⁴³¹ Brown (2013) p. 346.

⁴³² Sobre a vida e o pensamento de Pelágio, seguimos De Plinval (1943) p. 47-71; Brown (2013) p. 341-353.

⁴³³ Cf. Aug. *Ep.* 188,13; *Gest. Pelag.* 50.

⁴³⁴ Brown (1968; 1971) para os patronos e seguidores de Pelágio.

⁴³⁵ Kelly (1975) p. 309-310; Brown (2013) p. 344. Agostinho resume, ainda que vagamente, a jornada de Pelágio em Aug. *Gest. Pelag.* 46.

⁴³⁶ Cf. Pelag. *ad Demetriadem* 1. A missiva ocasionou uma carta de Jerônimo a Demétria, Hier. *Ep.* 130.

⁴³⁷ Mt 5:48.

⁴³⁸ Cf. Pelag. *ad Demetriadem* 9. Jerônimo critica essa noção em Hier. *Ep.* 133,5-8.

⁴³⁹ Cf. Aug. *Nat. et grat.* 21.

⁴⁴⁰ Reconstruído em PL 48,599-606.

⁴⁴¹ Baxter (1930) p. XXIII, “Pelagianism was an outbreak of paganism within the church”.

⁴⁴² Tal é o objetivo de Agostinho ao enfatizar a inexistência de uma união entre virtudes e pecados em Aug. *Ep.* 167, carta em que o autor ataca o estoicismo e o pelagianismo ao mesmo tempo. A ideia de *impeccantia* é colocada por Jerônimo em Hier. *Ep.* 133,3; *Adv. Pelag. praef.*, mas já havia sido rechaçada pelo próprio Pelágio em Pelag. *ad Demetriadem* 26-27; *ad Celsum* 56.

⁴⁴³ Cf. Aug. *Retract.* 2,42. Agostinho envia esta obra a Jerônimo, conforme o mesmo diz em Aug. *Ep.* 19*,3. Nela, Agostinho menciona Jerônimo como *presbyter venerabilis Hieronymus*, “Jerônimo, venerável presbítero” (cf. Aug. *Nat. et grat.* 68).

⁴⁴⁴ Cf. Aug. *Retract.* 2,33. É possível que Agostinho tenha também enviado esta obra a Jerônimo, pois este é mencionado nela: *sanctus Hieronymus, qui hodieque in litteris ecclesiasticis tam excellentis doctrinae fama ac labore versatur*, “o santo Jerônimo, que até hoje se dedica, com fama e esforço, a seus estudos eclesiásticos de tão excelente doutrina” (cf. Aug. *Pecc. Mer.* 3,12).

⁴⁴⁵ Cf. Aug. *Retract.* 2,57.

⁴⁴⁶ Cf. Aug. *Retract.* 2,56.

⁴⁴⁷ Cf. Aug. *Retract.* 2,63.

⁴⁴⁸ Cf. Aug. *Gest. Pelag.* 27-28; *Ep.* 185,38.

⁴⁴⁹ Veja-se em especial Aug. *Ep.* 183, carta que o Papa Inocêncio enviou aos bispos africanos, para a perspectiva do pelagianismo como um movimento.

⁴⁵⁰ Cf. Pelag. *ad Demetriadem* 10. V. Brown (1989) p. 126; id. (2013) p. 347-353, “it may be more than a coincidence that the Pelagian ideas seem to have had the greatest resonance in just those provinces where the old ways of life had been dislocated by the barbarian invasions” (citação na p. 352).

⁴⁵¹ Brown (2013) p. 348, “this is the most remarkable feature in their movement [dos pelagianistas]: the narrow stream of perfectionism that had driven the noble followers of Jerome to Bethlehem, had led Paulinus to Nola and Augustine from Milan to a life of poverty in Africa, is suddenly turned outwards in the Pelagian writings, to embrace the whole Christian church [...] This is the most pungent protest in all Late Roman literature, against the subtle pressure, which Augustine had experienced in Hippo, to leave the Christian life to recognized saints and to continue to live as ordinary men, like pagans. Pelagius wanted every Christian to be a monk”.

⁴⁵² Conforme Agostinho infere ao longo de Aug. *Ep.* 166.

⁴⁵³ Cf. Aug. *Pecc. Mer.* 5,10; Agostinho o cita expressamente em Aug. *Ep.* 166,23-24. O bispo também defende a necessidade do batismo infantil em diversas ocasiões, e.g. Aug. *Nupt. et concup.* 2,4; *gen ad litt.* 10,23; *in epist. Ioh.* 4,11; *In Psalm.* 50,10; *C. Iulian.* 6,11; *C. Iulian. op. imperf.* 3,182.

⁴⁵⁴ E.g. *omnis credit Ecclesia*, “toda a Igreja acredita” (cf. Aug. *Ep.* 166,21); *contra Ecclesiae fundatissimum morem*, “contrária à mais sólida tradição da Igreja” (cf. Aug. *Ep.* 166,24); *et sancta Scriptura, et sancta est testis Ecclesia*, “tanto a Santa Escritura quanto a santa Igreja servem de testemunho” (cf. Aug. *Ep.* 166,25); *robustissimae ac fundatissimae fidei*, “a mais sólida e estabelecida fé” (cf. Aug. *Ep.* 166,28); *fatemur, et fide catholica tenemus*, “nós confessamos, e sustentamos pela fé católica” (cf. Aug. *Ep.* 167,2).

⁴⁵⁵ Marrou (1955) p. 48, “c'est à la polémique anti-pélagienne qu'il [Augustin] doit être passé à la postérité surtout, ou d'abord, comme le théologien du péché originel, de la prédestination, de la grâce, comme le moraliste de la concupiscence et de la misère de l'homme abandonné à ses seules forces”.

⁴⁵⁶ E.g. Aug. *Divers. quaest.* 1,2,21-22; *Nat. et grat.* 33; *de Perf. iust.* 44. A noção de que os pecados podem ser cometidos de maneira inconsciente encontra em Agostinho um precursor da psicanálise, como notou, por exemplo, Marrou (1955) p. 71-72 e Brown (2013) p. 368. No *De perfectione iustitiae hominis*, Agostinho usa o termo *lapsus linguae* para falar dos pecados inconscientes, que é justamente o nome dado ao conceito psicanalítico de deslize na fala, na memória ou no comportamento que surge da ação do desejo inconsciente; em alemão, diz-se “Freudscher Verspreche”, nomeado a partir de Sigmund Freud (o qual, apesar disso, referia-se a esses fenômenos como “Fehlleistungen”, “atos falhos”, e não *lapsus linguae*). O bispo de Hipona parece inferir a existência do subconsciente *avant la lettre* no homem, uma força que foge ao controle racional do mesmo. O psicanalista francês Jacques Lacan utilizou amiúde as *Confissões* de Agostinho para exemplificar o despertar do desejo Outro, em especial a passagem em que o bispo narra ter visto um bebê com inveja de um outro que era amamentado pela mãe (cf. Aug. *Conf.* 1,7,11 in Lacan 1999 vol. 1 p. 113).

⁴⁵⁷ Cf. Aug. *Ep.* 167,10. No mais, Jerônimo argumentou que Jac 2:10 era um dos sustentos da teoria pelagiana da “obediência” (cf. Hier. *Adv. Pelag.* 1,19).

⁴⁵⁸ *et fiet quod apostolus ait: 'quousque veniat Dominus, et illuminet abscondita tenebrarum, et manifestabit cogitationes cordis: et tunc laus erit unicuique a Deo'; quando publicabuntur conscientiae, quae modo teguntur*, “e se realizará o que diz o apóstolo <Paulo>: ‘até que o Senhor venha, o qual também trará à luz as coisas ocultas das trevas, e manifestará os desígnios dos corações; e então cada um receberá de Deus o louvor’; quando as consciências se revelarão, e se tornarão imediatamente *palpáveis*” (cf. Aug. *Serm.* 252,7).

⁴⁵⁹ Cf. Aug. *Nat. et grat.* 4-5;23.

⁴⁶⁰ Cf. Aug. *Nat. et grat.* 82; *Perf. iust.* 43.

⁴⁶¹ Cf. Aug. *Ep.* 166,28.

⁴⁶² Brown (2013) p. 352; 368-370.

⁴⁶³ Cf. Aug. *Ep.* 166,21-24.

⁴⁶⁴ Cf. Pelag. *ad Demetriadem* 17.

⁴⁶⁵ Cf. Aug. *C. Iulian. op. imperf.* 1,78.

⁴⁶⁶ Cf. Aug. *Gest. Pelag.* 25.

⁴⁶⁷ Inferido por Fürst (1999) p. 219.

⁴⁶⁸ Kelly (1975) p. 309-332; Fürst (1999) p. 203-230; Brown (2013) p. 340-377.

⁴⁶⁹ Brown (2013) p. 355-365.

⁴⁷⁰ Em síntese, Aug. *Ep.* 175-202 e 4*;6*;19* (Aug. *Ep.* 181-183 são cartas do papa Inocêncio aos bispos africanos, e Aug. *Ep.* 201 é uma carta dos imperadores a Agostinho) cobrem a polêmica pelagiana. Uma delas, Aug. *Ep.* 179 a João de Jerusalém, é provavelmente mencionada em Aug. *Ep.* 19*,4, carta enviada a Jerônimo. Interessante notar que Agostinho utiliza em Aug. *Ep.* 179 o mesmo mecanismo que utilizara ao entrar em contato com Jerônimo: ele se auto-apresenta, sem antes enviar uma *epistula solemn*is de amizade introdutória, justificando-se que a situação é demasiadamente grave para esse tipo de costume (cf. Aug. *Ep.* 179,1).

⁴⁷¹ *et quis est mihi Augustinus?*, recordado por Possídio (cf. Poss. *Lib. Apol.* 4,1).

⁴⁷² Marti (1974) p. 20-25; Fürst (1999) p. 216-218 chamam a atenção para esse ponto. Possídio fala de livros do autor traduzidos para o grego (cf. Poss. *Vit. Aug.* 11), entre os quais poderia estar a carta Aug. *Ep.* 179 a João de Jerusalém (talvez traduzida pelo próprio Jerônimo?).

⁴⁷³ Em uma carta ao papa Inocêncio, os bispos africanos dizem em uníssono: *Pelagius vero, sicut a quibusdam fratribus nostris missae loquuntur epistulae, Hierosolymis constitutus nonnullos fallere asseritur; verum tamen multo plures, qui eius sensus diligentius indagare potuerunt, adversus eum pro gratia Christi et catholicae fidei veritate confligunt, sed praecipue sanctus filius tuus, frater et compresbyter noster Hieronymus*, “é verdade que Pelágio — como dizem cartas que nos foram enviadas por alguns irmãos — encontrava-se protegido em Jerusalém, onde enganara alguns homens; no entanto, há muitos mais autores que puderam colocar em dúvida a opinião dele, e se opuseram contra ele, em nome da Graça de Cristo e da verdade da fé católica, principalmente o teu filho santo, nosso irmão e compresbítero, Jerônimo” (cf. Aug. *Ep.* 176,4).

⁴⁷⁴ Trata-se de Hier. *Ep.* 133, discutida por Kelly (1975) p. 314-316.

⁴⁷⁵ Cf. Hier. A obra é mencionada em Hier. *Ep.* 134,1 e Aug. *Ep.* 180,5; 19*,2.

⁴⁷⁶ Cf. Hier. *In Ezz. VI prol.*

⁴⁷⁷ As cartas perdidas Hier. *Ep.* D, Aug. *Ep.* E, Hier. *Ep.* F e Hier. *Ep.* G, todas as quais são inferidas em Aug. *Ep.* 19*,1. V. Chadwick (1967) p. 229-230; Brown (2013) p. 338 para perspectivas históricas do Concílio de Dióspolis.

⁴⁷⁸ Cf. Aug. *Ep.* 19*,2.

⁴⁷⁹ Cf. Pelag. *ad Innocentium papam*.

⁴⁸⁰ Cf. Aug. *Gest. Pelag.* 44-45.

⁴⁸¹ Cf. Aug. *Ep.* 175-177 e 186, especialmente; v. a interpretação de Brown (2013) p. 358-360.

⁴⁸² Cf. Aug. *Ep.* 175,2;4; 177,15.

⁴⁸³ Cf. Hier. *Ep.* 138; a mesma imagem em Hier. *Ep.* 141.

⁴⁸⁴ Cf. Aug. *Ep.* 182,6.

⁴⁸⁵ Cf. Zos. *Ep.* ‘postquam’ 2.

⁴⁸⁶ Cf. Zos. *Ep.* ‘postquam’ 1.

⁴⁸⁷ Cf. Zos. *Ep.* ‘magnum pondus’ 3.

⁴⁸⁸ Brown (2013) p. 363 “Palladius received a ‘law to outdo the laws of every age’. It is the most depressing edict in the Later Roman Empire: Pelagius and Caelestius, the new disturbers of the Catholic faith, it said, ‘think that is a mark of lower class pettiness to agree with everybody else, and think that they are exceptionally knowledgeable, because they destroy what is agreed upon the whole community’. Pelagius and Caelestius were to be expelled from Rome; anyone who spoke in their favour was to be brought before the authorities”.

⁴⁸⁹ A *epistula tractatoria* [PL 20,693-395] de Zósimo foi em grande parte perdida.

⁴⁹⁰ De Plinval (1943) p. 329-331.

⁴⁹¹ Pietri (1976) vol. 2, p. 1241, “c’était un triomphe africain: une victoire réelle contre la procédure pontificale, un succès plus considérable, puisque le siège de Rome proclamait, sans aucune réserve désormais, contre Pélage et contre Caelestius, la foi d’Aurelius, d’Augustin et de tout leur collège”.

⁴⁹² *in toto orbe celebraris, Catholici te conditorem antiquae rursum fidei venerantur atque suspiciunt, et quod signum maioris gloriae est, omnes haeretici detestantur: et me pari persequuntur odio; ut quos gladiis nequeunt, voto interficiant*, “alegra-te, tu és celebrado no mundo inteiro! Os cristãos fiéis te veneram e te admiram como o refundador da antiga fé e, o que é sinal de glória ainda maior, todos os hereges te detestam e te perseguem — como a mim — com tanto ódio que, ainda que não consigam te matar com a espada, fazem-no pela vontade” (cf. Hier. Ep. 141).

⁴⁹³ Cf. Hier. Ep. 142. A imagem é alegórica e provavelmente diz respeito à fuga de Pelágio.

⁴⁹⁴ Cf. Aug. Ep. 200; 206.

⁴⁹⁵ Cf. Hier. Ep. 153.

⁴⁹⁶ Cf. Aug. Ep. 201.

⁴⁹⁷ De Plinval (1943) p. 336-341; Chadwick (1967) p. 231-325; Kelly (1977) p. 369-373.

⁴⁹⁸ Cf. Hier. Ep. 143,2.

⁴⁹⁹ Conforme Jerônimo infere em Hier. Ep. 143,1-2; seriam as cartas perdidas Hier. scripta e Aug. (e Alípio?) Ep. I.

⁵⁰⁰ Cf. Hier. Ep. 143,1.

⁵⁰¹ Em carta ao bispo Sérvio, Agostinho defende que *habet enim ecclesia quodammodo suos milites, et quodammodo provinciales [...]* *habet et vineam et plantatores, habet gregem et pastores*, “ora, a Igreja tem, de algum modo, os seus combatentes, e de algum modo os seus leigos [...] ela tem a vinha e os plantadores, tem o rebanho e os pastores” (cf. Aug. Ep. 157,37).

⁵⁰² Brown (2013) p. 369-370.

⁵⁰³ *dum quoque quae volumus multa non possumus, et mentis ardorem superat imbecillitas senectutis*, “ainda que queiramos fazer muitas coisas, não podemos; a fraqueza da velhice supera o fervor do espírito” (cf. Hier. Ep. 151,3). Eis as últimas palavras recordadas de Jerônimo, em uma carta ao bispo Donato: *ego autem et maerore et longa aetate confectus et frequentibus morbis fractus vix in haec pauca verba prorupi*, “quanto a mim, esgotado pela tristeza e pela velhice, acometido pela doença, mal consegui sacudir aqui umas poucas palavras” (cf. Hier. Ep. 154,3).

⁵⁰⁴ [...] *vel ingruentibus morbis, vel dormitione sanctae et venerabilis filiae vestrae Eustochii [...]*, “[...] primeiro por ter adoecido continuamente, depois em ocasião do falecimento da vossa santa e venerável filha, Eustóquio [...]” (cf. Hier. Ep. 143,2). A morte de Eustóquio é mencionada também em Hier. Ep. 151,2; 153; 154.

⁵⁰⁵ *vere dicam quod sentio: in his haeticis illud exercendum est Daviticum: ‘in matutinis interficiebam omnes peccatores terrae’. delendi sunt, spiritaliter occidendi, immo Christi mucrone trucandi, qui non possunt per emplastra et blandas curationes recipere sanitatem*, “direi o que penso de verdade: contra estes heréticos <os pelagianos>, devemos tomar o exemplo de Davi: ‘pela manhã destruirei todos os ímpios da terra’. É preciso destruí-los, matá-los espiritualmente, melhor, trucidá-los com a espada de Cristo, esses que não conseguem recuperar a sanidade através de medicamentos e remédios” (cf. Hier. Ep. 154,1).

⁵⁰⁶ Kelly (1975) p. 331-332 e supra capítulo 2, n. 80 para a uma discussão da data em que Jerônimo morreu, e qual idade ele tinha então.

⁵⁰⁷ Mencionados em Hier. Ep. 143,3. Eles já haviam estado com Agostinho em Tagaste e Hipona, e se mudaram para Belém em 417.

⁵⁰⁸ Agostinho morreu em 430 ou 431, segundo Possídio na *vita Augustini*, 29-31; v. Brown (2013) p. 437.

⁵⁰⁹ *omnesque vel paene omnes qui ante illum aliquid ex utraque parte orbis de doctrina ecclesiastica scripserant legit, qui Graeco et Latino, insuper et Hebraeo eruditus eloquio*, “ele que leu todos ou quase todos, de ambas as partes do mundo, que escreveram alguma coisa sobre a doutrina da Igreja, ele que tinha conhecimento do grego, do latim, e, ainda mais, do hebraico” (cf. Aug. *C. Iulian.* 1,34); *homo doctissimus et omnium trium linguarum peritus*, “um homem muitíssimo erudito e especialista em todas as três línguas” (cf. *Civ. Dei* 18,48); também Aug. *Civ.* 20,23. O bispo de Hipona louvou seu correspondente quando este ainda era vivo, cf. Aug. *Ep.* 157,53; 148,7;9;11;14; 180,5, aqui *venerabilis frater*, “irmão venerável”; 197,1.

⁵¹⁰ Cf. Aug. *C. Iulian. op. imp.* 1,48; 3,67-68.

⁵¹¹ O contexto das investidas dos bárbaros na África durante os anos finais da década de 420 provocou reações desesperanças de Agostinho em diversas cartas dessa época, entre as quais Aug. *Ep.* 220; 228.

⁵¹² A história de Agostinho continua na quinta parte de Brown (2013) da página 383-410 até o final.

⁵¹³ Fürst (1999) p. 90-110; id. (2002) p. 13-15; Fry (2010) p. XL-XLIII.

⁵¹⁴ Cícero já reclama disso em Cic. *Att.* 1,13,1; 4,15,3; 4,17,1.

⁵¹⁵ De Bruyne (1932) p. 233, “enfin ces lettres sont et restent très difficiles malgré tout ce qu’on a écrit. La date de plusieurs lettres est encore controversée. Le sens est souvent obscur”. Mas a perspectiva de Fürst (1999) p. 109 de que cada carta deve ser absoluta e individualmente concebida como uma resposta a outra (do contrário, diz o autor, seguir-se-ia “logischerweise ein bisweilen groteskes Chaos”) parece-nos no mínimo limitante, ainda mais se lembrarmos que Hier. *Ep.* 112 é uma resposta a Aug. *Ep.* 28, 40 e 71 (e provavelmente Aug. *Ep.* 73). O autor faz esta afirmação no contexto da possível carta perdida de Agostinho, Aug. *Ep.* C, a qual Hier. *Ep.* 105 provavelmente responderia; se for assim, por que o bispo de Hipona não respondeu Hier. *Ep.* 105 em uma carta em separado, deixando para respondê-la junto a Hier. *Ep.* 112 em Aug. *Ep.* 82?

⁵¹⁶ Seria esta uma resposta a uma carta perdida de Jerônimo, Hier. *Ep.* B, como quer Fürst (1999) p. 98-102?

⁵¹⁷ Cf. Aug. *Ep.* 180,5.

⁵¹⁸ Cf. Aug. *Ep.* 202A,1.

⁵¹⁹ Esta expressão está em Aug. *Trin.* 1,5, e a ideia presente em Aug. *ep.* 73,9.

⁵²⁰ Mais notável em Hier. *Ep.* 115, carta em que ele fala de *scripta non quaestionum, sed caritatis*, “cartas não com problemas, mas de caridade”.

⁵²¹ Sobre isso, Fürst (1999) p. 231-232.

⁵²² Trata-se de uma interpretação tradicional, aventada por Möhler (1839) p. 9, 16-17 e Overbeck (1879) p. 225, 242; também por Tourscher (1917/1918) p. 479; De Vathaire (1930) p. 486, 493; Coughlin (1957) p. 108-111; Hagendahl (1967) p. 524; Kelly (1975). Ela é muito criticada por Fürst (1999) p. 145 e Ebbeler (2009) p. 280.

⁵²³ Brown (2013) p. 271, “[a relação epistolar entre Agostinho e Jerônimo] shows two highly civilized men conducting with studied courtesy, a singularly rancorous correspondence. They approach each other with elaborate gestures of Christian humility. They show their claws, for an instant, in classical allusions, in quotations from the poets which the recipient would complete for himself. Neither will give an inch”.

⁵²⁴ *respondere compulsus sum*, “fui obrigado a responder” (cf. Hier. *Ep.* 105,4); *coegisti, ut rescriberem*, “tu que me obrigaste a responder” (cf. Hier. *Ep.* 112,18); *ut rescriberem, negare non potui*, “não pude deixar de responder” (cf. Hier. *Ep.* 115).

⁵²⁵ Cf. Aug. *Ep.* 19*,4.

⁵²⁶ Cf. Aug. *Ep.* 180,5.

⁵²⁷ Cf. Aug. *Ep.* 202A,2;5; A mesma ideia também está presente em Aug. *Ep.* 169,13 *ad Evodium*, e em 190,21 *ad Oceanum*.

⁵²⁸ Cf. Aug. *Retract.* 2,45.

⁵²⁹ Kelly (1975) p. 321, “it (Letter 134J) glows with the immense respect and affection the aged monk had come to feel for the now commanding champion of orthodoxy. The frictions of the past have been laid aside and forgotten [...]” Discordamos completamente dessa conclusão.

⁵³⁰ Cf. Hier. *Ep.* 141; 142; 143,1.

⁵³¹ *mihi enim omnis occasio gratissima est, per quam scribo vestrae reverentiae [...] meliusque hoc faceret sanctitas tua, ne compellamur contra haereticum nostra laudare*, “afinal, considero preciosíssima toda ocasião em que escrevo a vossa reverência, chamando Deus como testemunha [...] e tão melhor faria a tua santidade, para não sermos levados a louvar a nossa atuação contra o herético” (cf. Hier. *Ep.* 143,1-2). Schmid (1931) p. 8 fala de uma *magna reverentia* que Jerônimo apresenta nesta carta a Agostinho.

⁵³² O termo “schiefe Allianz” foi cunhado por Fürst (1999) p. 220.

⁵³³ Fürst (1999) p. 235-240 para os paradigmas eclesiásticos nos quais essa discussão encontra respaldo.

⁵³⁴ Posicionamo-nos contrários a uma conclusão de Fürst (1999) p. 164-165, que situa no fato de Agostinho não tomar pessoalmente uma crítica a diferença entre as noções de amizade dos autores. Fürst está correto, mas isso parece não estar em jogo na correspondência entre os autores.

⁵³⁵ Fürst (1999) p. 165, “gemäß dieser ‘größeren Liebe’ hat [Augustinus] sich seine Kontakte zu Hieronymus von Anfang an vorgestellt: getragen von christlicher und freundschaftlicher Verbundenheit, aufrichtig, freimütig, kritisch und kritikbereit, in gegenseitigem Disput und Austausch zum Nutzen für beide”.

⁵³⁶ [...] *sicut amicum corrigi cupiebam, quod fateor adhuc cupio, quod nec tuam sanctitatem ambigo optare*, “[...] eu desejava que ele fosse corrigido como um amigo (algo que, confesso, ainda desejo, e não duvido ser essa também a vontade de tua santidade)” (cf. Aug. *Ep.* 19*,3). Outros exemplos: Aug. *Gest. Pelag.* 46-49; *Nat. et grat.* 6;22;52-53;62-63; *Ep.* 186,1; 193,3.

⁵³⁷ Cf. Aug. *Pecc. Mer.* 3,1;5-6;18; *Retract.* 2,33. Fürst (1999) p. 234 vê nisso um distanciamento do confronto e da polêmica, conclusão com a qual não concordamos.

⁵³⁸ *quod si te ipsum, consideratione vitae ac morum tuorum, non simulate nec fallaciter dixisse credo [...]*, “agora, se tu mesmo falaste, creio eu, tendo em mente tua vida e teus hábitos, e não de maneira simulada ou mentirosa [...]” (cf. Aug. *Ep.* 82,4).

⁵³⁹ Esta conclusão segundo Brown (2013) p. 373-377.

⁵⁴⁰ Fürst (1999) p. 230. Contra Tourscher (1917/1918) p. 54; De Vathaire (1930) p. 497; Schmid (1931) chama Hier. *Ep.* 143 de *testimonium inturbatae amicitiae et concordiae*, “um testemunho de uma amizade sem conturbações, de harmonia”; Davis (1956) p. 103.

⁵⁴¹ Fry (2010) p. IX, “à défaut d’être fondée sur l’amour, leur relation fut ainsi toute utilitaire et en grande partie motivée par ce sentiment qui agite Augustin de la nécessité d’un contact, sinon même d’une collaboration, entre les deux meilleurs esprits chrétiens du temps”, e p. XVII, “[ils] s’aborderont toujours comme de très éminents personnages que Dieu réunit par-dessus une distance jamais supprimé par l’intimité [...]”

⁵⁴² A distinção clássica entre as elocuções adequadas a cada condição (ao velho/jovem, rico/pobre) estão no segundo livro da Retórica de Aristóteles, cf. A. R. 1388b-1391b. Também Cícero refletiu sobre a diferença da conduta entre a do jovem e a do velho, cf. Cic. *Cato* 36.

⁵⁴³ Sartorelli (2005) p. 8; v. também Goffmann (1959) e Amossy (2005) para a construção do ἑθός, “eu” ou “self”, nas ações e no discurso.

⁵⁴⁴ Assim, Fürst (1999) p. 136-139, “für die Einschätzung dieses von ihm mit viel Pathos bemühten Kontrast spielt Hieronymus’ nicht exakt festlegbares Geburtsdatum eine gewisse Rolle. Entscheidt man sich für das traditionelle Datum 331 [...] die Unterscheidung zwischen *senex* und *iuvenis* würde dann eine Generationswechsel ausdrücken” (citação na p. 136).

⁵⁴⁵ Ebbeler (2007) p. 301-302 e 315-323, “in the case of Augustine and Jerome, I will suggest, the discernible hostilities in the correspondence arise because Augustine deliberately refuses to play the *iuvenis* to Jerome’s *senex* and instead represents himself as Jerome’s exegetical equal” (citação na p. 302); id. (2012) p. 75-80.

⁵⁴⁶ Kelly (1975) p. 329 diz de Hier. *Ep.* 143 que “here for the first time we observe the indomitable fighter hinting that he would prefer to pass the burden to another”.

⁵⁴⁷ Eliot (1932;2009) p. 3-11.

⁵⁴⁸ *his Pacatula est nata temporibus. inter haec crepundia primam carpit aetatem, ante lacrimas scitura quam risum; prius fletum sensura quam gaudium. necdum introitus, iam exitus. talem semper fuisse putat mundum. nescit praeterita, fugit praesentia, futura desiderat*, “é essa a época em que Pacátula nasceu. É ao som desse chocalho que ela passará seus primeiros anos; ela vai conhecer as lágrimas antes do riso; ela vai sentir a tristeza antes que a alegria. Ainda não é a entrada, mas já a saída. Ela pensa que o mundo foi sempre assim; ela desconhece o passado, foge do presente, e deseja o futuro” (cf. Hier. *Ep.* 128,5). Curioso apontar que Pacátula, no original, encontra-se sintaticamente presa na época em que nasceu — *his Pacatula [...] temporibus* — não podendo, ainda que anseie, dela fugir.

⁵⁴⁹ Fürst (1999) p. 131-176 e 231-235 já o aborda. Há estudos nessa direção sociológica sobretudo nas obras de Conybeare (2000) sobre Paulino de Nola, Ebbeler (2007; 2009; 2012) sobre Agostinho, e Cain (2009) sobre Jerônimo. Igualmente, há uma pesquisa muito interessante nessa temática sobre as cartas de Cícero autorada por Hall (2009).

EPISTVLAE MVTVAE

(CARTAS)

PRIMEIRO PERÍODO

394/395 - 405

Agostinho *Ep.* 28 / Jerônimo *Ep.* 56

[394/395]

A primeira carta que Agostinho enviou a Jerônimo, Aug. *Ep.* 28, foi escrita no ano de 394 ou 395¹. Agostinho era então um jovem presbítero subordinado do bispo Valério em Hipona, eleito para o presbiterado havia apenas três anos. A mensagem foi escrita em ocasião de uma divergência de interpretação que o então presbítero de Hipona tinha com seu correspondente acerca de uma passagem da carta de Paulo aos Gálatas, em Gal 2:11-14, na qual o apóstolo repreende Pedro por ter agido incorretamente, do ponto de vista da fé, ao se retratar na presença de autoridades judias por estar comendo entre os gentios, isto é, entre os gregos pagãos.

Nos três livros dos comentários à carta do abençoado Paulo aos Gálatas (*Commentariorum in beati Pauli epistulam ad Galatas libri tres*, em latim²), publicado ca. 386-387, Jerônimo havia interpretado a passagem como uma *simulatio utilis*, “simulação útil” (o que Agostinho chamará de *officiosum mendacium*, “mentira devida”), de modo que a correção que Paulo aplicara a Pedro não passara de uma encenação para condenar em outros o que ele fingia condenar em seu colega (de modo que ambos haviam “fingido — o verbo latino é *simulare* — ser o que não eram”). Antes de enviar essa carta a Jerônimo, Agostinho, em sua exposição da carta aos Gálatas (*Epistulae ad Galatas expositionis liber unus*, em latim), publicada ca. 394/395, já havia se colocado frontalmente contra a conclusão de seu interlocutor. Na contramão da interpretação defendida por Jerônimo, que era a tradicional na literatura exegética, Agostinho buscou mostrar que ler a passagem como uma *simulatio* dá vazão a afirmarmos que Paulo mentiu ao repreender Pedro, o que em última instância poderia deixar toda a verdade das Escrituras à deriva. A contenda que se seguirá entre os autores vai continuar não só nesta carta como em todas aquelas do primeiro período de nossa correspondência.

Utilizando uma *elocutio* cerimoniosa, Agostinho parece tomar cuidados necessários ao empreender o primeiro contato com Jerônimo, homem que então já era conhecido no mundo cristão pela sua erudição e temperamento. A natureza da crítica agostiniana, grave em matéria — o autor parece acusar Jerônimo de defender implicitamente a mentira ao tomar o partido de Pedro em Gal 2:11-14 —, acaba por condicionar o estilo e a própria estrutura da carta. Após uma calorosa saudação, segue-se um longo exórdio inicial em que Agostinho lamenta a ausência física de seu interlocutor, a qual confessa entrever pelos olhos de seu amigo Alípio (um *alter ego* do autor), e aproveita também para recomendar Profuturo, o mensageiro que levava esta carta, a seu correspondente (cf. Aug. *Ep.* 28,1).

Em seguida, Agostinho pede a Jerônimo traduções dos patriarcas gregos para o latim, ao mesmo tempo em que critica a escolha dele em traduzir os textos do Velho Testamento a partir do original hebraico, e não do grego da Septuaginta (cf. Aug. *Ep.* 28,2). Às vezes de um discurso em que se produzem indícios, *indicia*, para se demonstrar uma

tese, Agostinho abusa do vocabulário jurídico e de foro público — *munus, controversia, sententiam ferre, patrocinium, ministerium, iudex* — para defender sua opinião. O bispo de Hipona caracteriza os problemas colocados pelas traduções de Jerônimo como *causae*, “causas” ou “processos”. Agostinho pede então a Jerônimo uma edição crítica de sua revisão da Septuaginta, como o Estridonense fizera com sua versão do livro de Jó, para que se possa solucionar a *causa* acerca deste livro. Esta é outra questão que será discutida pelos autores ao longo de suas primeiras cartas: a interpretação e tradução das Sagradas Escrituras.

Nos terceiro e quarto parágrafos, o futuro bispo de Hipona abordará a sua interpretação de Gal 2:11-14: crítico de um Jerônimo defensor de uma “simulação útil” (ou “mentira devida”, segundo o próprio Agostinho) utilizada por Paulo quando tal se mostrasse indispensável, o autor argumenta que qualquer possibilidade de mentira por parte do apóstolo, fosse ela explícita ou implícita, significaria a ruína de toda a veracidade das Escrituras (cf. Aug. *Ep.* 28,3-4).

A carta então conclui de maneira genérica no que diz respeito à epistolografia antiga, em um parágrafo que elenca diversos tópicos do gênero: o anseio pelo correspondente (“minha sede por ti é maior”), uma citação poética (no caso, um salmo), o exercício da *diminutio sui* (a modéstia do remetente ante o destinatário), e um pedido: Agostinho pede que Jerônimo lhe corrija e instrua no ponto em questão (cf. Aug. *Ep.* 28,5).

Como argumentamos no segundo capítulo da introdução, o início da correspondência mútua entre nossos autores se dá às vezes de uma polêmica silenciosa, revestida de passos cautelosos, quase que de cortesia e cordialidade. Prescindindo de uma *salutatio* afetiva, e não economizando no emprego dos tópicos mais afamados das cartas de amizade (estão presentes o πόθος, a παρουσία, o ἀφορμή e a ὁμιλία em Aug. *Ep.* 28,1;5), Agostinho logo chama Jerônimo para um combate de interpretações, e decididamente de uma passagem espinhosa do Novo Testamento, criando uma situação que futuramente o monge de Belém caracterizará como “campo de batalha” (cf. Hier. *Ep.* 102,2). Diante disso, ficamos com a impressão de que Agostinho procura provocar seu interlocutor³.

Emprestando a tipologia de Pseudo-Demétrio, essa carta começa como uma típica carta de amizade⁴, para se tornar uma carta de admoção⁵; já segundo a de Pseudo-Libânio, distinguimos as situações da amizade e da parenética⁶. Agostinho quer que Jerônimo dê satisfações sobre seu erro. Trata-se de uma carta cuja sofisticação sintática beira o exagero em algumas partes; noutras, quando Agostinho passa a discutir o problema de Gal 2:11-14, o discurso torna-se mais rasteiro, próprio de um sermão, onde o objetivo é a busca pela verdade, a qual deve prescindir do “costume das cartas cerimoniosas” (cf. Aug. *Ep.* 28,1).

¹ Seguiremos Hennings (1994) e Fry (2010) para a datação das cartas, salvo quando noticiarmos o contrário. No caso de Aug. *Ep.* 28, v. Hennings (1994) p. 29-32 e Fry (2010) p. 27-28.

² Ambos os trechos dos livros citados estão traduzidos para o francês em Fry (2010) p. 1-26.

³ Interpretação que discutimos no segundo capítulo da introdução.

⁴ Cf. Ps.-Dem. 1.

⁵ Cf. Ps.-Dem. 7.

⁶ Cf. Ps.-Lib. 5;52; 11;58.

Domino dilectissimo et cultu sincerissimo caritatis observando atque amplectendo fratri et compresbytero Hieronymo Augustinus.

1. Numquam aequae quisquam tam facie cuiuslibet innotuit quam mihi tuorum in Domino studiorum quieta laetitia et vere exercitatio liberalis. Quamquam ergo percipiam omnino te nosse, tamen exiguum quiddam tui minus habeo, praesentiam videlicet corporis. Quam ipsam etiam, posteaquam te beatissimus nunc episcopus, tunc vero iam episcopatu dignus, frater Alypius vidit remeansque a me visus est, negare non possum magna ex parte mihi esse relatu eius impressam, et ante reditum, cum te ille ibi videbat, ego videbam, sed oculis eius. Non enim animo me atque illum, sed corpore duos qui noverit dixerit, concordia dumtaxat et familiaritate fidissima, non meritis, quibus ille antecellit. Quia ergo me primitus communione spiritus quo in unum nitimur, deinde illius ex ore iam diligis, nequaquam impudenter quasi aliquis ignotus commendo germanitati tuae fratrem Profuturum, quem nostris conatibus, deinde adiutorio tuo vere profuturum speramus; nisi forte quod talis est, ut ipse tibi per eum fiam commendatior quam ille per me. Hactenus fortasse scribere debuerim si esse vellem epistularum solemniis more contentus; sed scatet animus in loquelas communicandas tecum de studiis nostris quae habemus in Christo Iesu Domino nostro, qui nobis multas utilitates et viatica quaedam demonstrati a se itineris, etiam per tuam caritatem non mediocriter ministrare dignatur.
2. Petimus ergo, et nobiscum petit omnis Africanarum ecclesiarum studiosa societas, ut interpretandis eorum libris, qui Graece Scripturas nostras quam optime tractaverunt, curam atque operam impendere non graveris. Potes enim efficere ut nos quoque habeamus tales illos viros, et unum potissimum, quem tu libentius in tuis litteris sonas. De vertendis autem in Latinam linguam sanctis litteris canonicis laborare te nollem, nisi eo modo quo Iob interpretatus es; ut signis adhibitis quid inter hanc tuam et Septuaginta, quorum est gravissima auctoritas, interpretationem distet, appareat. Satis autem nequeo mirari, si aliquid adhuc in Hebraeis exemplaribus invenitur, quod tot interpretes illius linguae peritissimos fugerit. Omitto enim Septuaginta, de quorum vel consilii vel spiritus maiore concordia quam si unus homo esset, non audeo in aliquam partem certam ferre sententiam, nisi quod eis praeminentem auctoritatem in hoc munere sine controversia tribuendam existimo: illi me plus movent, qui cum posteriores interpretarentur, et verborum locutionumque Hebraearum viam atque regulas mordacius, ut fertur, tenerent, non solum inter se non consenserunt, sed etiam reliquerunt multa, quae tanto post eruenda et prodenda remanerent. [Et aut obscura sunt, aut manifesta:] si enim obscura sunt,

te quoque in eis falli posse creditur; si manifesta, illos in eis falli potuisse non creditur. Huius igitur rei pro tua caritate expositis causis certum me facias obsecraverim.

3. Legi etiam quaedam scripta, quae tua dicerentur, in epistulas apostoli Pauli, quarum ad Galatas cum enodare velles, venit in manus locus ille, quo apostolus Petrus a perniciosa simulatione revocatur. Ibi patrocinium mendacii susceptum esse vel abs te, tali viro, vel a quopiam si alius illa scripsit, fateor, non mediocriter doleo, donec refellantur — si forte refelli possunt — ea quae me movent. Mihi enim videtur exitiosissime credi aliquod in Libris sanctis haberi mendacium, id est eos homines, per quos nobis illa Scriptura ministrata est atque conscripta, aliquid in libris suis fuisse mentitos. Alia quippe quaestio est sitne aliquando mentiri viri boni, et alia quaestio est utrum scriptorem sanctarum Scripturarum mentiri oportuerit; immo vero non alia sed nulla quaestio est. Admisso enim semel in tantum auctoritatis fastigium officioso aliquo mendacio, nulla illorum librorum particula remanebit quae non ut cuique videbitur vel ad mores difficilis vel ad fidem incredibilis, eadem perniciosissima regula ad mentientis auctoris consilium officiumque referatur.
4. Si enim mentiebatur apostolus Paulus cum apostolum Petrum obiurgans diceret: “si tu cum sis Iudaeus, gentiliter et non iudaice vivis, quemadmodum gentes cogis iudaizare”? et recte illi videbatur Petrus fecisse quem non recte fecisse et dixit et scripsit, ut quasi animos tumultuantium deliniret; quid respondebimus, cum exurrexerint perversi homines prohibentes nuptias quos futuros ipse praenuntiavit, et dixerint totum illud, quod idem apostolus de matrimoniorum iure firmando locutus est, propter homines qui dilectione coniugum tumultuari poterant fuisse mentitum, scilicet non quod hoc senserit, sed ut illorum placaretur adversitas? Non opus est multa commemorare. Possunt enim videri etiam de laudibus Dei esse officiosa mendacia, ut apud homines pigriores dilectio eius ardeat, atque ita nusquam certa erit in Libris sanctis castae veritatis auctoritas. Nonne attendimus eundem apostolum cum ingenti cura commendandae veritatis dicere: “si autem Christus non resurrexit, inanis est praedicatio nostra, inanis est et fides vestra. Invenimur autem et falsi testes Dei, quia testimonium diximus adversus Deum, quod suscitavit Christum quem non suscitavit”. Si quis huic diceret: “quid in hoc mendacio perhorrescis cum id dixeris quod, etiam si falsum sit, ad laudem Dei maxime pertinet”, nonne huius detestatus insaniam, quibus posset verbis et significationibus in lucem penetralia sui cordis aperiret, clamans non minore aut fortasse etiam maiore scelere in Deo laudari falsitatem, quam veritatem vituperari? Agendum est igitur ut ad cognitionem divinarum Scripturarum talis homo accedat, qui de sanctis Libris tam sancte et veraciter existimet ut nolit aliqua eorum parte delectari per officiosa mendacia, potiusque id quod non intellegit transeat

quam cor suum praeferat illi veritati. Profecto enim cum hoc dicit credi sibi expetit, et id agit ut divinarum Scripturarum auctoritatibus non credamus.

5. Et ego quidem qualibuscumque viribus quas Dominus suggerit, omnia illa testimonia quae adhibita sunt astruendae utilitati mendacii aliter oportere intellegi ostenderem, ut ubique eorum firma veritas doceretur. Quam enim testimonia mendacia esse non debent tam non debent favere mendacio. Sed hoc intellegentiae relinquo tuae. Admota enim lectioni diligentiore consideratione, multo id fortasse facilius videbis quam ego. Ad hanc autem considerationem coget te pietas qua cognoscis fluctuare auctoritatem Scripturarum divinarum, ut in eis quod vult quisque credat, quod non vult non credat, si semel fuerit persuasum aliqua illos viros per quos nobis haec ministrata sunt in scripturis suis officiose potuisse mentiri; nisi forte regulas quasdam daturus es quibus noverimus ubi oporteat mentiri, et ubi non oporteat. Quod si fieri potest [(quod ego non credo)] nullo modo mendacibus dubiisque rationibus id explices quaeso, nec me onerosum aut impudentem iudices per humanitatem veracissimam Domini nostri. Nam, ut non dicam nulla, certe non magna culpa meus error veritati favet, si recte in te potest veritas favere mendacio.
6. Multa alia cum sincerissimo corde tuo loqui cuperem et de christiano studio conferre, sed huic desiderio meo nulla epistula satis est. Uberius id possum per fratrem quem miscendum et alendum dulcibus atque utilibus sermocinationibus tuis misisse me gaudeo. Et tamen, quantum vellem nec ipse — quod pace eius dixerim — forsitan capit, quamquam nihilo me illi praetulerim. Ego enim me fateor tui capaciorem, sed ipsum video fieri pleniorum quo me sine dubitatione antecellit, et posteaquam redierit, quod Domino adiuvante prosperatum iri spero, cum eius pectoris abs te cumulati particeps fuero, non est impleturus quod in me adhuc vacuum erit atque avidum sensuum tuorum. Ita fiet ut et ego etiam tunc egentior sim, ille copiosior. Sane idem frater aliqua scripta nostra fert secum, quibus legendis si dignationem adhibueris, etiam sinceram atque fraternam severitatem adhibeas quaeso. Non enim aliter intellego quod scriptum est: “emendabit me iustus in misericordia, et arguet me; oleum autem peccatoris non impinguet caput meum”, nisi quia magis amat obiurgator sanans quam adulator unguens caput. Ego autem difficillime bonus iudex lego quod scripserim, sed aut timidior recto aut cupidior. Video etiam interdum vitia mea, sed haec malo audire a melioribus, ne cum me recte fortasse reprehendero rursus mihi blandiar, et meticulosam potius mihi videar in me quam iustam tulisse sententiam.

Agostinho ao compresbítero¹ Jerônimo, senhor² muitíssimo amado e irmão³ a quem se deve respeitar e abraçar com as mais sinceras manifestações de afeição⁴.

1. Nunca de maneira igual alguém se fez conhecer de modo tão manifesto pela aparência a quem quer que o seja quanto a mim a alegria serena dos teus estudos sobre o Senhor e, mais, a tua nobre ocupação. Ainda que eu tenha grande vontade de te conhecer por inteiro, falta-me uma pequena parte de ti, a saber, a tua presença física; sobre esta mesma, ainda, após o abençoado irmão Alípio⁵ (agora bispo⁶, mas então já digno do bispado) tê-la visto, quando ele retornou, pareceu-me, não posso negar, que em grande parte o relato dele produziu tua imagem também em mim, e mesmo antes de Alípio retornar, quando ele te via aí, eu, por minha vez, também te via, mas com os olhos dele⁷. Quem nos conhece diria que somos duas pessoas unidas não pela alma, mas pelo corpo⁸, no que diz respeito à nossa afinidade e amizade mais fiel (mas não aos méritos, nos quais ele me é superior). Logo, já que tu me amas desde o início, na comunhão do Espírito (no qual tendemos a nos tornar um só), e agora também pela boca de Alípio, não é absolutamente atrevido de minha parte, como se eu te fosse algum desconhecido, recomendar à tua fraternidade o irmão Profuturo, ele que será, graças aos nossos esforços, e agora graças a tua ajuda — assim esperamos — verdadeiramente útil no futuro⁹; a não ser, talvez, que ele seja de tal grandeza que eu mesmo venha a me tornar mais recomendável a ti através dele, do que ele através de mim! Eu deveria talvez parar de escrever por aqui, se quisesse me ater ao costume das cartas cerimoniosas¹⁰; meu espírito, porém, ferve em partilhar contigo algumas palavrinhas acerca de nossos estudos em Jesus Cristo Nosso Senhor, Ele que tem a boa vontade em nos munir, inclusive mediante tua caridade, e de maneira nada negligenciável, de muitas vantagens, assim como de diversas provisões dessa jornada, este caminho que foi apontado por Ele.
2. É por isso que nós te pedimos, e conosco pede toda a esforçada comunidade das igrejas africanas: não consideres como um fardo o teu empenho em interpretar, com diligência e atenção, aqueles autores gregos que trabalharam as nossas Escrituras da melhor maneira possível¹¹. Assim, poderás te empenhar para que nós tenhamos, também, esses escritores tão importantes, em especial aquele homem a quem tu tanto gostas de dar voz em teus escritos¹². Sobre traduzir os santos escritos canônicos¹³ para o latim, eu não gostaria que trabalhasses nisso a não ser do modo como traduziste o Livro de Jó¹⁴, acrescentando sinais para que sejam apontadas as diferenças entre a Septuaginta¹⁵, cuja autoridade é a que tem maior peso, e a tua tradução. Mas eu não poderia deixar de me surpreender se um dia for encontrado, nos

exemplares hebraicos, qualquer coisa que tenha escapado a tantos intérpretes, os mais versados nessa língua. Deixo de lado a Septuaginta; a respeito das soluções dadas por esses intérpretes, quer por deliberação ou inspiração (maior do que se fosse de um único homem¹⁶), não ousou emitir em qualquer ponto nenhum juízo conclusivo, a não ser que, segundo estimo, a autoridade superior que lhes é atribuída neste ofício esteja acima de qualquer controvérsia¹⁷. Mais me incomodam os intérpretes que — ainda que tenham vindo depois daqueles, e ainda que tenham atentado de maneira, dizem¹⁸, demasiadamente *tenaz* à ordem e às relações das palavras e das frases do hebraico — não só não conseguiram chegar a um consenso mútuo, como também deixaram de lado muitas passagens que, tanto tempo depois, ainda carecem de correção e revisão. [Seja em passagens obscuras ou evidentes]¹⁹; ora, se essas passagens são obscuras, tudo leva a crer que tu também podes te enganar acerca delas; se são evidentes, não acreditamos que eles possam ter se enganado acerca delas. Portanto, eis uma problema que, por tua caridade, e expostas as causas²⁰, imploro, é meu desejo, que me esclareças.

3. Li ainda alguns textos, que supostamente seriam teus, sobre as cartas do apóstolo Paulo²¹, dentre as quais, a fim de explicar a carta aos Gálatas, tu lançaste mão daquela passagem em que o apóstolo Pedro é corrigido de uma simulação nociva²². Aqui, advogou-se em favor da mentira; foste tu, homem honrado, ou foi um qualquer; se foi outro quem escreveu isso, confesso, não é pouca minha aflição até que sejam refutadas, se é que podem ser refutadas, essas conclusões que me incomodam. Parece-me muito perigoso, no caso, que seja possível acreditar que exista qualquer tipo de mentira nos livros santos, isto é, que esses homens, por quem as Escrituras nos foram legadas e estabelecidas, tenham mentido sobre qualquer coisa em seus livros²³. De fato, trata-se de uma questão perguntar-se se há algum momento propício no qual um homem bom pode mentir²⁴; trata-se de outra questão buscar saber se foi necessário ao escritor das Sagradas Escrituras mentir; antes, não se trata bem de outra questão, mas de uma questão que nem existe. Se uma “mentira devida²⁵”, for admitida uma só vez nesse que é o ponto mais crucial da autoridade, não restará, a quem quer que esta possa parecer ou difícil à prática moral, ou impossível de crer pela fé, a mínima parte naqueles livros que não seja medida segundo essa mesma regra perigosíssima, e segundo a reflexão utilitária de um autor mentiroso.
4. Ora, se o apóstolo Paulo estava mentindo quando disse a Pedro, repreendendo-o: “se tu, sendo judeu, vives como os gentios, e não como judeu, por que obrigas os gentios a viverem como judeus²⁶”? , sendo que na realidade ele julgava que Pedro agira aí corretamente, alguém que ele não só afirmou, mas também escreveu — como se quisesse apaziguar os ânimos irrequietos? — que não havia agido de maneira correta, que responderemos então quando surgirem homens

perversos que quiserem proibir o casamento, os quais o próprio Paulo renunciou; que quiserem afirmar que tudo o que o mesmo apóstolo disse sobre a legalidade do matrimônio²⁷ foi uma mentira para homens que, por afeição a suas esposas, poderiam se revoltar, que Paulo disse tais coisas não porque acreditava nelas, certamente, mas porque procurava aplacar a oposição deles²⁸? Desnecessário citar muitos exemplos. Certo, pode parecer que existam “mentiras devidas” quando se trata dos louvores a Deus, para que façam arder o amor a Ele nos homens mais displicentes; se for assim, em lugar nenhum dos santos livros haverá com certeza a autoridade da verdade pura. Afinal, não observamos com atenção o mesmo apóstolo quando ele diz, sempre atento a garantir a solidez da verdade: “e, se Cristo não ressuscitou, logo é vã a nossa pregação, e também é vã a vossa fé. E assim somos também considerados como falsas testemunhas de Deus, pois testificamos de Deus, que ressuscitou a Cristo, ao qual, porém, não ressuscitou²⁹”? E se alguém lhe dissesse: “por que te apavora tanto essa mentira, se afirmas que ela, mesmo se falsa, serve sobretudo à glória de Deus”? Não pensas que Paulo teria abominado a estupidez dele, e que, com toda a capacidade de expressão e raciocínio que lhe era possível, não teria ele escancarado à luz as profundezas do seu coração, clamando que não se trata de algo menor (ou que talvez é algo ainda mais grave) a ofensa de louvar em Deus a falsidade, do que a de difamar Nele a verdade? Eis como devemos agir: que tenha acesso ao conhecimento das Sagradas Escrituras apenas um homem tal que, em estimável reverência pela verdade e santidade dos santos livros, não tome gosto por uma determinada passagem por causa de “mentiras devidas”, mas, antes, que deixe de lado aquilo que não entende em vez de preferir à suma verdade a voz de seu coração. Com efeito, ao dizer coisas assim, uma pessoa tal esperaria que acreditássemos nela, e faria com que não acreditássemos nas autoridades das Sagradas Escrituras³⁰.

5. Eu, ao menos, gostaria de mostrar, com todas as forças que o Senhor me fornece, que todos esses indícios, os quais foram empregados a fim de estabelecer a utilidade da mentira³¹, deveriam ser interpretados de outra maneira, para que em sua totalidade se ensinasse uma verdade sólida. Ora, já que eles não devem ser mentirosos, não é devido que favoreçam a mentira. Mas deixo isso a teu entendimento. Após aplicares uma consideração mais diligente à discussão, tu talvez verás o caso com muito mais facilidade que eu. Quem vai te conduzir a essa consideração é a devoção; por meio daquela conclusão, tu vês bem, a autoridade das Sagradas Escrituras estaria fadada ao naufrágio, de modo que cada pessoa passaria a acreditar naquilo que quer, e a não acreditar naquilo que não quer, se formos convencidos, por uma só vez e por um único jeito, de que aqueles homens, pelos quais as Escrituras nos foram legadas, puderam

mentir “de modo devido” naquilo que escreveram. A não ser que tu possas, talvez, apresentar critérios com os quais consigamos aprender onde se deve e onde não se deve mentir. Se isso é possível [(o que eu não creio)³²], por favor, explica-o sem recorrer, de maneira alguma, a raciocínios falsos ou ambíguos, e não me julgues por isso desagradável ou insolente; isso eu te peço pela humanidade verdadeiramente grandiosa de Nosso Senhor³³. Agora, meu erro favorece certamente a verdade e sem grande culpa (para não dizer que não há nenhuma), se para ti é correto que a verdade possa favorecer a mentira.

6. Queria eu falar de muitas outras coisas com teu coração muitíssimo sincero, queria discutir sobre nossos esforços cristãos, mas nenhuma carta seria suficiente para esse meu desejo; posso realizá-lo de modo mais abundante por meio desse irmão <Profuturo>, quem tenho a felicidade em te enviar para que ele se banhe e se alimente em tuas doces e pertinentes conversações. No entanto, talvez nem mesmo ele (digo sem a intenção de ofendê-lo) consiga extrair delas tanto quanto eu gostaria, ainda que eu não me considere superior a ele em nada. Eu, no caso, confesso que minha sede por ti é maior; eu já o vejo, porém, encher-se a tal ponto que ele sem dúvidas me superará e, quando tiver voltado (que seja um retorno próspero, com a ajuda do Senhor, espero), e assim que eu partilhar do espírito dele, pleno de ti, mesmo assim Profuturo não poderá preencher em mim o vazio e a avidez que tenho de tua presença física. E mesmo aí acontecerá que eu terei ainda mais necessidade de ti, e ele mais abundância. Enfim, o mesmo irmão leva consigo outros textos nossos³⁴, os quais, ao lê-los (se os julgares dignos de leitura), não deixes por favor de considerá-los, eu te peço, com sincera e fraterna austeridade. Não é de outra maneira que eu compreendo a seguinte passagem, a saber: “o justo me corrigirá na misericórdia, e me censurará; mas não ungirá minha cabeça com o perfume dos pecadores³⁵”, senão que mais ama aquele que castiga curando, do que aquele que adula perfumando a cabeça. Eu, por minha vez, dificilmente me faço bom juiz daquilo que escrevo; sou por demais inseguro que o normal, ou mais exigente. É claro que às vezes vejo meus erros, mas prefiro escutá-los de quem é mais experiente, para que eu, no caso de eu ter sido feliz em minha repreensão, não venha a me adular, ou achar que lancei contra mim uma sentença mais meticulosa do que justa.

NOTAS

¹ *Compresbyter*, latinizado a partir do grego πρέσβυτερος, latim *senior* ou *antiquior*, “mais velho”, que é elativo de πρέσβυς, “ancião” (cf. Schrevelius p. 698). Trata-se de uma posição no *gradus* eclesiástico subordinada apenas ao bispo. Agostinho utiliza esse apelativo com o objetivo de estabelecer a igualdade eclesiástica entre os correspondentes, já que ainda não havia tomado posse do bispado de Hipona, fato que se deu apenas no ano de 395, brevemente após a escrita desta carta. O título *presbyter* era familiar às personagens públicas da comunidade cristã da época: ministrante da Sacristia subordinado ao bispo, era dever do presbítero auxiliar na realização da missa; no entanto, Jerônimo nos conta em carta a Evângelo que *presbyter* era sinônimo de *episcopus* nos tempos do Novo Testamento, e que o último foi criado apenas para evitar um cisma (cf. Hier. Ep. 146; In Tit. 1,5; também em Aug. Ep. 82,33). Presbítero, cf. LThK VIII p. 538-539 e 557-570; NDPAC p. 4315-4317. Para o cargo de *episcopus*, v. infra Aug. Ep. 28, n. 6.

² O título *dominus* (em grego κύριος) é tópico da linguagem epistolar na Antiguidade Tardia, sinônimo de boa educação em uma sociedade de hierarquias enraizadas e profundas. A despeito do que diz Fry (2010) p. 35, n. 2, não acreditamos que o termo tenha perdido seu parentesco com *domus* ou qualquer relação com a οἰκονομία, a governança do lar pelo *paterfamilias*, uma vez que a organização do cristianismo, neste caso, é baseada nas relações familiares, como discutimos no tópico “Alguns elementos estruturais das cartas cristãs” na introdução. O uso de *dominus* em cartas não é atestado na epistolografia do fim da República e do Alto Império; trata-se, no que podemos conferir, de uma inovação formal introduzida pelos escritores cristãos. Cícero não faz uso dele, mas elenca os títulos públicos de seu correspondente (cf. Cic. Fam. 27 a Marco Célio, *aedilis curulis*), ou simplesmente não usa nenhum tratamento. Plínio, o Jovem prefere um simples *suus*, “querido”, e se dirige a Trajano como *imperator*. Via de regra, os autores do período clássico não usam apelativos. O *dominus* é atestado em algumas cartas de Frontão (ca. 100 - 166/170) a Marco Aurélio, nas quais se faz alternativa para *Caesar*. O apelativo, porém, parece ter se tornado comum apenas nas *salutationes* das cartas dos cristãos gregos e sobretudo dos latinos, presente em textos de Ambrósio, Agostinho, Jerônimo, Alípio, e Evódio, mas não em autores como Atanásio, Basílio de Cesareia ou Gregório de Nissa.

³ O apelativo *frater*, “irmão” (ἀδελφος em grego), é termo comum de endereçamento entre os cristãos desde a pregação paulina, presente em todas as cartas do apóstolo, seja já na *salutatio* — nunca em referência ao próprio Paulo, que se diz *apostolus*, mas a Sóstenes, Timóteo e outros que falam consigo (cf. 1 Cor 1:1; Col 1:1) —, seja no exórdio (cf. 1 Cor 1:10), seja na *narratio* (cf. Ro 15:14); *fratres* são os pertencentes de uma mesma união fraternal, *fraternitas*, os membros de uma Igreja fundamentada na concepção da *familia* romana, núcleo da estrutura social na Antiguidade. Signo de equidade, indica uma relação qualitativamente diferente daquela com o *dominus*. É importante adiantar que Agostinho nunca será chamado de “irmão” por Jerônimo, indício de que este nunca verá o futuro bispo como um fiel ou um estudioso à sua altura (cf. Aug. Ep. 82,2).

⁴ Esta parte da carta se chama *salutatio*, e aparece na imensa maioria das cartas antigas. Trata-se do parágrafo de saudação, como o próprio nome diz. O leitor perceberá, conforme lê os textos que traduzimos, a diferença de tom nas *salutationes* de Agostinho, efusivas, e Jerônimo, secas e diretas. V. o tópico “Partes da carta” na introdução para uma discussão do tema.

⁵ Alípio (ca. 354 - 428/430), Tagastense conterrâneo e grande amigo de Agostinho, o mesmo que é mencionado nas *Confissões*, em especial nos livros 6 a 9, e destinatário de diversas cartas do bispo de Hipona (e.g. Aug. Ep. 29;83;125;227). Alípio estudou direito em Roma e Milão, cidade em que presenciou a conversão de Agostinho em 386 (cf. Aug. Conf. VIII, 6-12), tendo sido batizado, ao lado do amigo, por Ambrósio, um ano depois. Alípio percorreu a Palestina nos anos iniciais da década de 390. Após viver com Agostinho no mosteiro em Hipona, onde provavelmente lhe contou sobre Jerônimo, tornou-se bispo de Tagaste em 394 (cf. Paul. Nol. Ep. 30), onde teve papel importante nas polêmicas contra os donatistas e contra os pelagianos. Alípio permaneceu em Tagaste até morrer, fato que se deu entre 428 e 430. V. Kelly (1975) p. 217-220, 312, 328-329 para a viagem de Alípio a Belém, a qual provavelmente principiou a correspondência entre Agostinho e Jerônimo; Brown (2013) p. 56-57, 99-102, 126-127, 137-138, 155 e 196 para sua relação com Agostinho. Alípio, cf. PCBE I p. 55-56 *Alypius*; LThk I p. 479; NDPAC p. 214. V. Hennings (1994) p. 30-32; Fry (2010) p. 36, n. 6.

⁶ O *episcopus*, “bispo”. Cargo local mais alto do *gradus* eclesiástico, apenas abaixo do papa, *pontifex, episcopus*, do grego ἐπίσκοπος, “intendente”, era termo cristão próximo do “sacerdote”, *sacerdos* no latim clássico, o superintendente dos templos pagãos: como este, era cargo do bispo administrar tanto a diocese de determinada cidade quanto os presbíteros, seus subordinados (cf. Aug. Ep. 82,33). Na Antiguidade Tardia, o papel do bispo era não só religioso, mas sobretudo sociopolítico: ele não raro fazia as vezes de *curialis* ou de *praefectus urbis*, sendo responsável pelo bem estar da comunidade da cidade em que residia, estando a seu cargo a manutenção do bem estar e o cumprimento da lei. O historiador Peter Brown estudou ao longo de toda sua obra a figura do bispo na Antiguidade Tardia, v. em especial Brown (1989) p. 104-110, 128-135; Brown (2010) p. 243-258, “a questão que se coloca para tais gerações [de Ambrósio e de Agostinho] é saber como a fachada restaurada da antiga cidade romana corre o risco de desmoronar, deixando o bispo cristão, munido por sua própria definição ‘não cívica’ da comunidade, livre para intervir como o único ator representativo da vida urbana nas margens do Mediterrâneo” (citação na p. 255); e Brown (2013) p. 183-197 e 229-266, em especial p. 187-189, passagem em que o historiador analisa o papel de Agostinho como homem público. V. também Cameron (1994a) p. 61-67, “in many individual areas they [the bishops] took on a leadership role increased in scope and in proportion to the difficulties experienced in keeping up the civil administration”. Além de Agostinho, que chefiava o bispado de Hipona, muitos de seus amigos tornaram-se bispos: Alípio em Tagaste, Evódio em Uzala, Aurélio em Cartago. Bispo, cf. LThK II p. 481-492; NDPAC p. 5584-5593.

⁷ Agostinho aqui brinca com o vocabulário filosófico do estoicismo: *imprimere* é termo técnico de presença da imagem. *Imprimere* indica a maneira como os objetos se nos apresentam, como impressões imagéticas a serem apreendidas, ou conhecidas (*nosse*), pela alma. Em linguagem direta, Agostinho argumenta que viu Jerônimo e pôde conhecer algo dele através do relato de Alípio, tão vívida foi a imagem do Estridonense que suas palavras lhe imprimiram na alma; trata-se de uma radicalização do tópico da *παρουσία*, segundo Thraede (1970) p. 122. A noção de que a carta era uma imagem da alma do autor é tópica na Antiguidade (cf. Dem. 227).

⁸ A noção do amigo como um *alter ego* é tópica na Antiguidade. Ela foi formulada primeiramente pelos gregos (conta a tradição que por Pitágoras); seu testemunho escrito mais famoso é o de Aristóteles (cf. A. EN 9,4,1116a). Na cultura latina, a imagem é retomada por Cícero no *De amicitia*, onde o Arpinate afirma que um amigo *est enim is qui est tamquam alter idem*, “[um amigo] é, portanto, aquele que é como um outro igual” (cf. Cic. Lael. 80). Jerônimo a utiliza também no *Adv Ruf.* 3,39, passagem em que conduz a discussão sobre Rufino (v. Hier. Ep. 102, n. 17), um traidor a seus olhos, segundo esse adágio. Outros exemplos, a noção é atestada também em uma carta de Cícero a César: *vide quam mihi te persuaserim te me esse alterum*, “veja como eu te convenci de que tu és outro de mim” (cf. Cic. Fam. 7,5); em um verso das tristias de Ovídio: *qui duo corporibus, mentibus unus erant*, “quem em dois corpos, uma mente tinham” (cf. Ov. Trist. 4,4,72). A diferença nessa carta de Agostinho é que o autor não se retrata como um *alter ego* de Jerônimo, e sim do próprio Alípio, manipulando um tópico da epistolografia a fim de introduzir-se e recomendar o mensageiro da carta, Profuturo. Cf. Otto p. 25-26 *animus* 1. V. Bohnenblust (1905) p. 39-41; Fürst (2002) p. 148, n. 32.

⁹ Profuturo era, na época, um presbítero na mesma diocese de Agostinho; após tornar-se bispo de Cirta em 395, veio a falecer logo em seguida (cf. Aug. Ep. 38; 71,2 e Paul. Nol. Ep. 71,1). Profuturo, cf. PCBE I p. 928-929 *Profuturus*; NDPAC p. 4359; v. Brown (2013) p. 138;196. Além disso, há no latim um jogo linguístico de Agostinho, autor que era afeito a esse tipo de recurso. Aqui, ele brinca com o nome de seu pupilo, *Profuturus*, e com *profuturum*, “há de ser útil”, conjugação do verbo *proesse*, “estar à frente”, também “ser útil”. Tentamos manter o jogo ao explicitar o tempo *futuro* em nossa tradução.

¹⁰ No original, *epistula solemnitas*. Nenhum dos tratadistas antigos sobre o gênero epistolar que conhecemos destacou a *epistula solemnitas* como categoria ou tipo específico, embora alguns afirmem que a solenidade é característica da correspondência pública (cf. Dem. 234), e que desta é típico o *argumentum negotiosum et grave* (cf. Cic. Fam. 2,4,1, retomado por Caio Júlio Vítor no *De epistulis*). Ademais, a *solemnitas* não parece, aqui, contrapor-se à ideia de amizade: é justamente nesse momento de Aug. Ep. 28 que Agostinho empreende uma aproximação, já preparada anteriormente no exórdio ao enfatizar a comunhão no Espírito Santo. Dito isso, a carta parece sugerir, na realidade, de um salto de uma *epistula familiaris* comum em direção a uma *epistula familiaris* modificada, uma espécie de carta amigável de admonição, deixando de lado um simples diálogo tópico para entrar numa discussão séria sobre as Escrituras.

¹¹ Uma das atividades pela qual Jerônimo era conhecido em seu tempo era justamente a de tradutor, em especial dos patriarcas gregos para o latim. Na época, ele já havia traduzido o livro de Ário Dídimo sobre o Espírito Santo, publicado ca. 390, e diversos livros de Orígenes, publicados a partir de 393; são estes que Agostinho provavelmente tem em mente. Com efeito, Jerônimo era conhecido como um especialista em Orígenes e nos exegetas gregos em geral. V. Kelly (1975) p. 141-152.

¹² Trata-se de Orígenes (185 - 253/254), teólogo alexandrino e autor da Hécapla (v. infra Hier. Ep. 112, n. 126), influente pensador do cristianismo primevo. Autor controverso na época, já muito criticado, seus escritos foram condenados no Concílio de Alexandria em 400, e posteriormente em um Concílio em Constantinopla, em 533. Jerônimo havia traduzido, na década de 380, seus comentários sobre o Cântico dos Cânticos, Jeremias, Ezequiel, Isaías, e homilias sobre o Evangelho de Lucas; foi também inspirado em Orígenes que o Estridonense produziu todos seus comentários às cartas de Paulo. Jerônimo elenca todas as obras de Orígenes que conhecia em uma carta a Paula, cf. Hier. Ep. 33,4. No início dos anos 390, vivia-se entre os teólogos latinos uma polêmica origenista, em cujo centro estavam Jerônimo e seu adversário, Rufino, mas da qual Agostinho ficará, a princípio, distante. Orígenes, cf. Hier. Vir. ill. 54; LThK VII p. 1131-1136; NDPAC p. 3665-3685.

¹³ Em tempos de Agostinho e Jerônimo, ainda não havia uma noção perfeita de escritos canônicos, uma vez que os escritos apócrifos eram considerados “canônicos” por alguns autores. Muito se discutiu sobre a contenda entre Jerônimo e Agostinho sobre o critério de canonicidade dos textos bíblicos do Velho Testamento, temática trabalhada por Hennings (1994) e Pinto (2013), mas, como mostrou Fürst (1994b), esta é uma discussão que não está sistematicamente em jogo nas cartas, nas quais o debate se concentrará em apenas dois livros, o de Jó e o de Jonas. Podemos sintetizar que, para o bispo de Hipona, *canonici* são os textos da Septuaginta, segundo o critério da tradição e da autoridade pela inspiração divina (cf. Aug. Doctr. Christ. 2,13); para Jerônimo, *canonici* são os livros que encerram a *veritas hebraica*, ou seja, os textos massoréticos (cf. Hier. Ep. 71,5; Vulg. Reg. praef.). Quanto ao Novo Testamento, todos os seus livros são canônicos — os Evangelhos, as cartas de Paulo, Pedro, João, Judas e Tiago, e o livro da Revelação, todos os quais estão escritos em grego. V. Chadwick (1967) p. 41-45; Kelly (1975) p. 160-161; Hennings (1994) 131-217.

¹⁴ A primeira versão de Jerônimo ao Livro de Jó [PL 26,619-802b] era antes uma revisão do texto latinizado a partir da Septuaginta, preparado provavelmente entre 389-392, conforme o autor diz em Hier. Ep. 112,19-21. V. Kelly (1975) p. 158-159 e Fürst (2002) p. 54-56.

¹⁵ Nas cartas, quando Agostinho emprega *Septuaginta*, “dos setenta”, o termo segue sempre um verbo no plural, tendo em mente os setenta e dois rabinos que empreenderam a tradução dos textos massoréticos do hebraico para o grego, a mando do rei Ptolomeu II Filadelfo (309 - 246 a. C.). Preferimos usar, em nossa tradução, um coletivo, e assim adaptar as conjugações verbais no texto, tornando-o mais legível ao incorporar um termo cuja naturalidade no singular precede longa tradição, a iniciar já na Antiguidade Tardia, na *Cidade de Deus* de Agostinho, livro em que este diz: *has [sacras litteras] ei cum idem pontifex [Eleazarus] misisset hebraeas, post ille [Ptolomeus] etiam interpretes postulavit; et dati sunt septuaginta duo, de singulis duodecim tribubus seni homines, linguae utriusque doctissimi, hebraeae scilicet atque graecae, quorum interpretatio ut Septuaginta vocetur, iam obtinuit consuetudo*, “quando o mesmo pontífice Eleazar mandou-lhe estes escritos sagrados dos hebreus, Ptolomeu imediatamente contratou tradutores; foram escolhidos setenta e dois, homens experientes de cada uma das doze tribos, os mais versados em ambas as línguas (isto é, em hebraico e em grego), e a tradição acabou por legar à tradução feita por eles o título de Septuaginta” (cf. Aug. Civ. 18,42). Septuaginta, cf. LThK II p. 382-383.

¹⁶ A referência ao *unus homo* provavelmente é a Orígenes; v. supra Aug. Ep. 28, n. 12.

¹⁷ A *controversia* designa o enfrentamento de teses diferentes frente a um tribunal, debate próprio do discurso deliberativo (cf. Cic. Or. 14,45). O termo pode ter um sentido mais atenuado de “controvérsia” como o compreendemos hoje, mas acreditamos que o caso é específico e portanto pede nota explicativa.

¹⁸ No latim, esta sentença é atenuada por um *ut fertur*, “dizem”, que pode ser um indício de que Agostinho não lia hebraico. Em princípio, trata-se de atenuar uma crítica que o autor não quer endossar expressamente; ele age assim com cautela, por saber-se grave e ofensivo contra um Jerônimo que há dez anos causava discórdia entre as autoridades cristãs após ter decidido traduzir, para a preparação da Vulgata, as Sagradas Escrituras do hebraico, em vez de utilizar o texto grego “inspirado” da Septuaginta. Por fim, Agostinho faz aqui alusão aos outros intérpretes da Bíblia hebraica para o grego, a saber, Áquila de Sínope, Símaco o Ebionita e Teodocão, os quais foram reunidos por Orígenes na Hécapla (v. infra Hier. Ep. 112, n. 126). V. Fürst (2002) p. 103, n. 14.

¹⁹ A passagem em colchetes é uma emenda de Fry (2010) p. 30, n. 5, talvez para atenuar uma mudança de tópico que do contrário soaria abrupta, e para concordar com a citação que Jerônimo fará da presente carta em Hier. Ep. 112,20. O texto das outras edições, entre as quais as de Labourt e Fürst, iniciam o período diretamente em *si enim obscura sunt*, “ora, se são obscuras”.

²⁰ Em latim, *exposita causa*, “exposta a causa”, ou “exposto o processo”. O vocabulário *causa* adquire, neste fim de parágrafo, peso tribunicio: além dos mais comuns “razão”, “motivo” e “origem”, a *causa*, latim para o grego δίκη, é jargão jurídico para “processo” (também *iudicium*) indicando o argumento desvelado pela *oratio* do advogado a fim de defender uma tese. É termo copioso em Cícero (cf. Cic. Inv. 1,3,4; De or. 2,48,199 e 3,20,74; Verr. 2,5,1; Tusc. 1,7 etc.) mas também presente em Quintiliano (cf. Quint. Inst. orat. 3,6,9), Plínio, o Jovem (cf. Plin. Ep. 1,20,7 e 4,12,4), Suetônio (cf. Suet. Caes. 49) e em Agostinho amiúde. Traduzimos sempre como “causa”, dada a especificidade da palavra na língua latina.

²¹ O título *apostolus*, latinizado do grego ἀπόστολος, vem do verbo ἀπο mais στέλλειν, “enviar afora” ou “despachar”, *amitto* ou *dimitto* no latim (cf. Schrevelius p. 780). Por conseguinte, *apostolus* é o despenseiro de Deus para pregar a palavra de Cristo, seu embaixador, *legatus*, e encarregado de instruir sua tripulação, *instruendae classis praefectus* (cf. Schrevelius p. 85). Os autores gregos antigos já usavam ἀπόστολος com este sentido (cf. Hdt. 1,21 e Id. 5,38); a imagem naval, de *classis praefectus*, “capitão de uma tripulação”, está já em Lísias (cf. Lys. 19,21). Pode-se inferir, ainda, que *apostolus* é o contraponto terreno do *angelus*, ἄγγελος, o mensageiro divino, que também é *nuntius* em latim (cf. Schrevelius p. 4).

²² Jerônimo havia publicado, nos anos finais da década de 380, comentários às cartas de Paulo a Filemo, aos Gálatas, aos Efésios e a Tito, mas Agostinho refere-se, como o mesmo diz, aos *Commentariorum in epistolam beati Pauli ad Galatas libri tres* [PL 26,307-438d], os três livros de comentários à carta do apóstolo Paulo aos Gálatas, publicado ca. 387-389. Nessa obra, o Estridonense define a censura de Paulo a Pedro como uma *simulatio utilis*, “simulação útil”, usada apenas para apaziguar os judeus presentes (cf. Hier. *In Gal.* 2,11-14 [PL 26,339c]). Agostinho havia comentado a mesma passagem em seu *epistulae ad Galatas expositionis liber unus* [PL 35,2105-2148], a exposição da carta aos Gálatas, publicado ca. 394-395, e chegado a conclusões distintas das de Jerônimo. Esta questão será recorrente no primeiro período de correspondência entre os autores, que debatem as verdadeiras intenções de Paulo ao chamar a atenção de Pedro nesta ocasião de Gal 2:11-14. V. Hennings (1994) p. 218-291 para um estudo minucioso do debate; Fry (2010) p. 1-26 para traduções dos excertos desses comentários.

²³ Agostinho traça discussão paralela no *De mendacio*, do qual citamos um trecho: *haec certe omnis disputatio quamvis alternet, aliis asserentibus numquam esse mentiendum, et ad hoc divina testimonia recitantibus; aliis contradicentibus, et inter ipsa verba divinorum testimoniorum mendacio locum quaerentibus: nemo tamen potest dicere, hoc se aut in exemplo aut in verbo scripturarum invenire, ut diligendum vel non odio habendum ullum mendacium videatur*, “por certo, toda essa discussão, embora vacilante — no que uns asseveram que nunca se deve mentir, para isso recitando os testemunhos divinos; e outros os contradizendo, em busca de um lugar para a mentira entre as próprias palavras dos testemunhos divinos — ninguém, porém, pode afirmar que se encontra, seja no exemplo prático ou no texto das Escrituras, que qualquer mentira pareça ser algo a ser amado, ou que não deva ser odiado” (cf. Aug. *De mend.* 36-39). V. Fürst (2002) p. 104-105.

²⁴ Esta questão já fora censurada de escanteio no *De officiis* de Cícero: *cadit ergo in virum bonum mentiri, emolumenti sui causa criminari, praeripere, fallere? nihil profecto minus*, “logo, cabe que um homem bom minta, ou que ele incrimine alguém em benefício próprio, que roube, que ludibrie? Nada é mais errado” (cf. Cic. *Off.* 3,81).

²⁵ O conceito é importante para a construção do argumento agostiniano na presente carta: trata-se do *officiosum mendacium*, que vertemos por “mentira devida”. Aqui, nossa tradução distancia-se da escolha de Labourt, que traduz o termo como “mensonge officieux”; da escolha de Fry, “mensonge utile”; e também da escolha de Fürst, “dienende Lüge”. O *officium* tem sobretudo o sentido de dever moral: aqui, basta citar a obra de Cícero sobre os deveres, *De officiis: omnis de officio duplex est quaestio: unum genus est quod pertinet ad finem bonorum, alterum quod positum est in praeceptis*, “toda questão sobre o dever tem duas faces: uma é saber o que diz respeito ao princípio que rege as boas ações, e outra o que reside em preceitos” (cf. Cic. *Off.* 1,3,8). Igualmente, uma obra inspirada no *De officiis* de Cícero, escrita por Ambrósio de Milão, *de officiis ministrorum*, séculos mais tarde, traz os deveres dos quais os ministrantes da Sacristia estariam encarregados, tendo *minister* aqui o sentido de pregador (cf. Ambros. *Off.* 1,19,86). O seu uso por Agostinho faz pensar no vocabulário do foro público romano, aparentado da filosofia estoica, como a “ação apropriada” que pode ser justificada racionalmente, por meio de argumentos e silogismos, ou, simplesmente, o “dever” como obrigação, *munus* (cf. Sen. *Ep.* 77,14 e 99,6). *Officium* também traz à mente o *officium epistulare* e a necessidade de adotar certas regras de conduta em uma relação epistolográfica, como discutimos longamente na introdução. O termo inglês “duty” é uma boa variante moderna para *officium*.

²⁶ Gal 2:14.

²⁷ Paulo aborda a instituição do casamento em diversas passagens de suas cartas, mas Agostinho parece ter em mente 1 Tim 4:1-3, na qual o apóstolo diz que “apostatarão alguns da fé [...] proibindo o casamento”, e 1 Cor 7:1-40. Fürst (2002) p. 105, n. 19 e Fry (2010) p. 41, n. 37 atentam para que os “homens prenunciados por Paulo” seriam os maniqueus, ascetas extremados que se abstinham de toda e qualquer relação sexual (cf. Aug. *Mor. Eccl.* 1,79; *C. Faust.* 15,7; *Haer.* 46,13).

²⁸ Agostinho toca no mesmo ponto em um sermão ministrado nessa época, cf. Aug. *Serm. ed. Dolbeau* 10,14.

²⁹ 1 Cor 15:14-15.

³⁰ *Sanctae scripturae*, “Sagradas Escrituras”, na época diziam respeito ao conjunto de textos da tradição hebraica, aos Evangelhos e às cartas de Paulo, que viriam a formar posteriormente os Testamentos da Bíblia. Estão inclusas, mas não exclusivamente, nos *divini libri*, que se referem, por sua vez, tanto às *sanctae scripturae* quanto à tradição exegética canônica iniciada por Tertuliano (v. infra Hier. Ep. 126, n. 15) e Orígenes (v. supra Aug. Ep. 28, n. 12), até Cipriano de Cartago e os patriarcas capadóciolos; o termo se opõe à *saecularis litteratura* ou *litterae latinae*, a literatura latina pagã, e não abrange a literatura cristã contemporânea, os *divini libri* (v. infra Hier. Ep. 112, n. 50). Sagradas Escrituras, cf. LThK p. 1280-1283.

³¹ Igualmente em Aug. *De mend.* 26-37. Possivelmente, estes testemunhos são os autores citados por Jerônimo em Hier. *In Gal. praef.*, posteriormente em Hier. Ep. 112,4, a fim de sustentar sua interpretação de Gal 2:11-14.

³² Emenda de Fry (2010) p.32, ausente nas outras edições.

³³ No original, *per humanitatem veracissimam domini nostri*, “pela mais verdadeira humanidade do Nosso Senhor”. O conceito de *humanitas* tem longa história na tradição cultural romana, sendo introduzido por Cícero como equivalente latino do grego *παιδεία* (cf. Schrevelius p. 1055), ao longo do *De Republica* e do *De oratore*. Para o Arpinate, trata-se do objetivo da formação do orador, um conjunto holístico de virtudes que caracterizaria o homem bom e apto, coadunando a misericórdia, a gentileza e a brandura, assim como conhecimentos adquiridos através dos estudos e do refinamento para a vida cívica. Nas línguas modernas, o alemão “Ausbildung” é uma tradução boa para *humanitas*; o mais próximo em português é a “formação” conforme utilizado por um autor como Joaquim Nabuco. Uma vez que Agostinho, ao modo do estoicismo, escola filosófica que muito lhe influenciou, é bastante cuidadoso ao categorizar as virtudes (aparecerão, nas cartas seguintes, *misericordia*, *pietas*, *diligentia*, *caritas*; cf. Aug. Ep. 167,5-9), resolvemos ser literais e traduzir *humanitas* como “humanidade”. Usar o adjetivo em referência a Deus, inclusive, faz pensar no autosacrifício da encarnação: que Ele, no arcabouço infinito de Sua compaixão, abarca também a humanidade, significando esta o padecer pelos pecados, o sofrimento dos homens e a carnalidade do ser humano. Do mesmo modo cristão também Schrevelius p. 1076 lê este termo, dando os equivalentes gregos *ἀνθρωπότης* e *φιλανθρωπία*, cujo verbete latino lê *amor in homines* (cf. Schrevelius p. 916).

³⁴ Possivelmente os *soliloquia* e as trinta e duas *enarrationes in Psalmos* que Jerônimo menciona em Hier. Ep. 105,5, assim como o *De mendacio* mencionado na carta.

³⁵ Trata-se aqui de uma antiga versão do Ps 140:5 <141:5>, ainda presente na Vulgata mas extirpada da Neo-Vulgata hoje usada pelo Vaticano. Em latim, *emendabit me iustus in misericordia, et arguet me; oleum autem peccatoris non impiguet caput meum*; a tradução, neste caso, é nossa, pois está ausente na ACF. Ademais, a ideia de que mais vale um amigo que repreende do que um inimigo que adula já era tópica na Antiguidade, cf. Otto p. 18 e Thraede (1970) p. 127-143.

2 e 3

CARTAS PERDIDAS

Agostinho subscripta salutatio

Jerônimo Ep. B

[ca. 397]

Agostinho faz menção, em Aug. Ep. 40,1, a uma carta que Jerônimo teria lhe enviado em retorno a uma simples saudação; na volta, em Hier. Ep. 103,1, Jerônimo menciona uma (e talvez a mesma) carta que enviara a Agostinho em idos de 396, por intermédio do hipodícono Astério, à qual “prontamente [havia juntado] a saudação devida” (*promptum officium salutationis*, em latim). Não sabemos se a primeira carta perdida era de fato de Agostinho: poderia ser apenas uma *subscriptio*, “assinatura” ou “subscrição”, a uma carta de Alípio, conhecido de ambos, a fim de empreender o primeiro contato com Jerônimo¹; ou poderia ser uma saudação adicionada a uma carta de Aurélio, recém-eleito bispo de Cartago após a morte do bispo Ciro, endereçada a Jerônimo. Aventamos essa hipótese pois o monge havia escrito para Aurélio entre 392 e 393, com quem Agostinho se encontrou em meados de 397².

A carta perdida Hier Ep. B supostamente consistia em uma discussão de Orígenes, conforme Agostinho sinaliza em Aug. Ep. 40,9.

Sinto-me grato por teres me enviado, em retorno a uma saudação subscrita, uma carta inteira, ainda que essa seja muito mais breve do que eu gostaria de receber de ti [...] Acerca, porém, do que tivestes a dignidade de me responder sobre Orígenes [...]

(Aug. Ep. 40,1;9)

*

No ano passado, por meio de nosso irmão, o hipodícono Astério, eu mandei uma carta a tua dignidade, enviando de prontidão as devidas saudações [...]

(Hier. Ep. 103,1)

¹ De Bruyne (1932) p. 235; Hennings (1994) p. 32-34.

² A tese é de Hennings (1994) p. 32-33; v. também Fürst (2002) p. 16-17; Fry (2010) p. 49-50. Uma resposta da suposta carta de Aurélio, que não sobreviveu, seria Aug. Ep. 27* de Jerônimo ao bispo de Cartago, mas nela nada se fala sobre Agostinho.

Agostinho *Ep.* 40 / Jerônimo *Ep.* 67

[ca. 397]

Após dois anos de espera por uma resposta de Jerônimo à Aug. *Ep.* 28, Agostinho retoma a temática dessa carta em Aug. *Ep.* 40, texto escrito entre 397 e 399¹, reforçando a crítica que fizera ao monge de Belém e desenvolvendo o raciocínio que o levava a concluir que o Estridonense havia interpretado erroneamente a passagem em que Paulo repreende Pedro na carta aos Gálatas.

A carta Aug. *Ep.* 40 inicia-se, como a anterior, com um exórdio no qual Agostinho agradece ter recebido uma carta de Jerônimo, insistindo para que ele persevere num diálogo epistolar consigo, e brincando com a possibilidade de conhecer o Estridonense sem o ver, como se a carta lhe imprimisse uma imagem da alma — um elemento tópico do gênero epistolar, a *παρουσία* (cf. Aug. *Ep.* 40,1). Agostinho aborda, no parágrafo seguinte, um livro de Jerônimo que ele recebera sob o título de *Epitaphium*, onde se lia “sobre a vida e obra de homens ilustres” (cf. Aug. *Ep.* 40,2). Agostinho então entra no assunto propriamente dito, o mesmíssimo da carta anterior, ou seja, a censura de Paulo a Pedro em Gal 2:11-14, dando-lhe argumentação mais firme, novamente às vezes de um *tractatus* (cf. Aug. *Ep.* 40,3-6).

Segundo o Tagastense, o raciocínio de Jerônimo em “justificar” as palavras de Paulo como uma encenação seria enviesado, pois teria considerado que o apóstolo repreendera Pedro de maneira “simulada” ou “política” (*dispensative*, em latim), e que sua censura fora, na realidade, teatral, isto é, falsa e mentirosa, direcionada a corrigir em Pedro um comportamento projetado em outros. Agostinho se esforça para mostrar que a maneira como Pedro reagiu entre os gentios, quando os judeus chegaram, havia sido “verdadeiramente” errada, e era bastante distinta do comportamento de Paulo ao celebrar os ritos judaicos. O problema não estava em continuar a observar os sacramentos dos judeus que, embora supérfluos, não eram mais nocivos, mas estava justamente no mau exemplo dado pelo primeiro apóstolo em ter se retratado ante as autoridades judias, algo que levaria os gentios a imitá-lo, fazendo-os pensar que os sacramentos ainda fossem necessários à salvação e assim impelindo-os a agir como os judeus. Não importa se foi ou não por temor ou apreensão dos judeus: Pedro agira verdadeiramente de maneira errada, e Paulo o repreendera verdadeiramente. A questão maior que se coloca, portanto, é sobre a veracidade, e assim a legitimidade tanto do comportamento de Paulo ao celebrar a Lei dos judeus, quanto de suas palavras de repreensão ao corrigir Pedro em Antióquia².

Na conclusão da argumentação, Agostinho convida Jerônimo a retratar-se de seu erro (mencionando a *παλινοδία*, termo que discutimos em uma nota), e a “abrir seus olhos” à “luz do seu coração”, esta que ficou obstruída por algum tipo de “dissimulação”, a ponto de o monge não conseguir enxergar quais seriam as consequências graves que viriam, caso se admitisse, uma única vez, que qualquer autor dos livros divinos mentiu. Seguem-se indagações

sobre a polêmica origenista, assim como sugestões para que Jerônimo escreva uma enciclopédia de heresias e heresiarcas mais completa que o tal *Epitaphium*, para o uso interno na Igreja (cf. Aug. *Ep.* 40,7-8). A recomendação do mensageiro Paulo finaliza a carta; este, no entanto, não a teria entregue: Aug. *Ep.* 40 chegou a Jerônimo apenas pelas mãos de Sisínio, diácono que morava em uma ilha no Adriático, cinco anos depois, desprovida da *subscriptio*, e após ter passado por muitas outras mãos na Itália (cf. Hier. *Ep.* 102,1 e 105,1-2). Mas estamos adiantando a história.

Segundo a divisão de Pseudo-Demétrio, esta carta seria mais um exemplo de carta de admonição³ às vezes de carta de amizade⁴; já segundo a tipologia de Pseudo-Libânio, distinguimos as situações da parenética⁵, da repreensão, do pedido, do comando, da instrução, e do questionamento (Jerônimo parece ter lido também uma provocação, e de fato o tom que se coloca é polêmico, em especial na menção à *παλινοδία*). Equilibrada entre *verba* e *res* como a carta Aug. *Ep.* 28, a carta Aug. *Ep.* 40, na esteira do que prescreveram alguns tratadistas de epistolografia, faz uso de uma citação literária, às vezes de um provérbio, como parte lúdica e integrante da argumentação.

¹ Hennings (1994) p. 34-36; Fry (2010) p. 51-53.

² A qual será desenvolvida anos depois por Agostinho em Aug. *Ep.* 82.

³ Cf. Ps.-Dem. 7.

⁴ Cf. Ps.-Dem. 1.

⁵ Cf. Ps.-Lib. 5;52.

Domino dilectissimo et cultu sincerissimo caritatis observando atque amplectendo fratri, et compresbytero Hieronymo Augustinus.

1. Habeo gratiam quod pro subscripta salutatione plenam mihi epistulam reddidisti, sed breviorum multo quam ex te vellem sumere tali viro, a quo tempora quantalibet occupet nullus sermo prolixus est. Quamquam itaque nos negotiorum alienorum eorumque secularium curis circumstemur ingentibus, tamen epistolae tuae brevitati facile non ignoscerem, nisi cogitarem quam paucioribus verbis meis redderetur. Quare aggredere, quaeso, istam nobiscum litterariam colloquutionem, ne multum ad nos disiungendos liceat absentiae corporali; quamquam simus in Domino spiritus unitate coniuncti, etiam si ab stilo quiescamus, et taceamus. Et libri quidem quos de horreo dominico elaborasti, paene totum te nobis exhibent. Si enim propterea te non novimus quia faciem tui corporis non vidimus, hoc modo nec ipse te nosti; nam tu quoque non vides eam. Si autem tibi non ob aliud notus es nisi quia nosti animum tuum, et nos eum non mediocriter novimus in litteris tuis, in quibus benedicimus Domino quod tibi et nobis omnibusque fratribus qui tua legunt te talem dedit.
2. Liber quidam tuus inter cetera non diu est ut venit in manus nostras. Quae sit eius inscriptio nescimus adhuc; non enim hoc codex ipse, ut assolet, in liminari pagina praetendebat. *Epitaphium* tamen appellari dicebat frater apud quem inventus est. Quod ei nomen tibi placuisse ut inderetur crederemus, si eorum tantum vel vitas vel scripta ibi legissemus qui iam defuncti essent; cum vero multorum et eo tempore quo scribebatur, et nunc usque viventium, ibi commemorentur opuscula, miramur cur hunc ei titulum vel imposueris vel imposuisse credaris. Sane utiliter a te conscriptum eundem librum satis approbamus.
3. In expositione quoque epistolae Pauli apostoli ad Galatas invenimus aliquid quod nos multum moveat. Si enim ad Scripturas sanctas admissa fuerint velut officiosa mendacia, quid in eis remanebit auctoritatis? Quae tandem de Scripturis illis sententia proferetur, cuius pondere contentiosae falsitatis obteratur improbitas? Statim enim ut protuleris, si aliter sapit qui contra nititur, dicet illud quod prolatum erit honesto aliquo officio scriptorem fuisse mentitum. Vbi enim hoc non poterit, si potuit in ea narratione, quam exorsus Apostolus ait: “quae autem scribo vobis, ecce coram Deo quia non mentior”, credi affirmarique mentitus eo loco ubi dixit de Petro et Barnaba: “cum viderem quia non recte ingrediuntur ad veritatem Evangelii”? Si enim recte illi ingrediebantur, iste mentitus est; si autem ibi mentitus est, ubi verum dixit? An ibi verum dixisse videbitur ubi hoc dixerit quod lector sapit; cum vero contra sensum lectoris aliquid

occurrerit officioso mendacio deputabitur? Non enim deesse poterunt causae cur existimetur non solum potuisse, verum etiam debuisse mentiri si huic regulae conceditur locus. Non opus est hanc causam multis verbis agere praesertim apud te cui sapienter providenti dictum sat est. Nequaquam vero mihi arrogaverim ut ingenium tuum divino dono aureum meis obolis ditare contendam, nec est quisquam te magis idoneus, qui opus illud emendet.

4. Neque enim a me docendus es quomodo intellegatur quod idem dicit: “factus sum Iudaeis tamquam Iudaeus, ut Iudaeos lucrifacerem”, et cetera quae ibi dicuntur compassione misericordiae, non simulatione fallaciae. Fit enim tamquam aegrotus qui ministrat aegrotis, non cum se febres habere mentitur, sed cum animo condolentis cogitat quemadmodum sibi serviri vellet si ipse aegrotaret. Nam utique Iudaeus erat, Christianus autem factus non Iudaeorum Sacramenta reliquerat, quae convenienter ille populus et legitime tempore quo oportebat acceperat. Ideoque suscepit ea celebranda, cum iam Christi esset apostolus, sed ut doceret non esse perniciose iis qui ea vellent sicut a parentibus per Legem acceperant custodire, etiam cum Christo credidissent, non tamen in eis iam constituerent spem salutis, quoniam per Dominum Iesum salus ipsa quae illis Sacramentis significabatur advenerat. Ideoque Gentibus, quod insuetos a fide revocarent onere gravi et non necessario nullo modo imponenda esse censebat.
5. Quapropter non ideo Petrum emendavit, quod paternas traditiones observaret — quod si facere vellet nec mendaciter nec incongrue faceret; quamvis enim iam superflua, tamen solita non nocerent — sed quoniam Gentes cogeant iudaizare, quod nullo modo posset nisi ea sic ageret, tamquam adhuc etiam post Domini adventum necessaria saluti forent; quod vehementer per apostolatum Pauli veritas dissuasit. Nec apostolus Petrus hoc ignorabat, sed id faciebat “timens eos qui ex circumcisione erant”. Ita et ipse vere correctus est, et Paulus vera narravit, ne sancta Scriptura quae ad fidem posteris edita est, admissa auctoritate mendacii, tota dubia nutet et fluctuet. Non enim potest aut oportet litteris explicari, quanta et quam inexplicabilia mala consequantur, si hoc concesserimus. Posset autem opportune minusque periculose demonstrari, si coram inter nos colloqueremur.
6. Hoc ergo Iudaeorum Paulus dimiserat quod malum habebant, et in primis illud, quod “ignorantes Dei iustitiam, et suam iustitiam volentes constituere, iustitiae Dei non sunt subiecti”; deinde quod post passionem et resurrectionem Christi dato ac manifestato Sacramento gratiae secundum ordinem Melchisedech adhuc putabant vetera Sacramenta, non ex consuetudine solemnitatis, sed ex necessitate salutis esse celebranda, quae tamen si numquam fuissent necessaria, infructuose atque inaniter pro eis Machabaei martyres fierent; postremo illud, quod praedicatores gratiae Christianos Iudaei tamquam hostes Legis persequerentur. Hos

atque huiusmodi errores et vitia dicit se damna et stercora arbitratum, ut Christum lucrifaceret, non observationes Legis, si more patrio celebrarentur, sicut et ab ipso celebratae sunt sine ulla salutis necessitate, sicut Iudaei celebrandas putabant, aut fallaci simulatione, quod in Petro reprehenderat. Nam si propterea illa Sacramenta celebravit, quia simulavit se Iudaeum, ut illos lucrifaceret, cur non etiam sacrificavit cum Gentibus, quia et iis qui sine Lege erant, tamquam sine Lege factus est ut eos quoque lucrifaceret, nisi quia et illud fecit ut natura Iudaeus. Et hoc totum dixit, non ut fallaciter se fingeret esse quod non erat, sed ut misericorditer eis ita subveniendum esse sentiret, ac si ipse in eodem errore laboraret, non scilicet mentientis astu, sed compatientis affectu? Sicut eo ipso loco generaliter intulit: “factus sum infirmis infirmus, ut infirmos lucrifacerem”, ut sequens conclusio: “omnibus omnia factus sum, ut omnes lucrifacerem”, ad hoc referenda intellegatur ut cuiusque infirmitatem tamquam in seipso miseratus appareat. Non enim et cum diceret: “quis infirmatur, et ego non infirmor”?, infirmitatem alterius simulasse se potius quam condoluisse volebat intellegi.

7. Quare arripe, obsecro te, ingenuam et vere christianam cum caritate severitatem, ad illud opus corrigendum atque emendandum, et *παλινῳδία*n, ut dicitur, cane. Incomparabiliter enim pulchrior est veritas Christianorum quam Helena Graecorum. Pro ista enim fortius nostri martyres adversus hanc Sodomam quam pro illa illi heroes adversus Troiam dimicaverunt. Neque hoc ego dico ut oculos cordis recipias quos absit ut amiseris, sed ut advertas quos cum habeas sanos et vigiles nescio qua dissimulatione avertisti, ut non intenderes quae consequantur adversa, si semel creditum fuerit posse honeste ac pie scriptorem divinorum Librorum in aliqua sui operis parte mentiri.
8. Scripseram hinc iam aliquando ad te epistulam quae non perlata est, quia nec perrexit cui perferendam tradideram. Ex qua illud mihi suggestum est cum istam dictarem, quod in hac quoque praetermittere non debui, ut si alia est sententia tua eademque est melior, timori meo libenter ignoscas. Si enim aliter sentis verumque tu sentis — nam, nisi verum sit melius esse non potest — ut non dicam nulla, certe non magna culpa, meus error veritati favet, si recte in quoquam veritas potest favere mendacio.
9. De Origene autem quod rescribere dignatus es, iam sciebam non tantum in ecclesiasticis litteris, sed in omnibus recta et vera quae invenerimus approbare atque laudare, falsa vero et prava inprobare atque reprehendere. Sed illud de prudente doctrinaque tua desiderabam et adhuc desidero, ut nota nobis facias ea ipsa eius errata quibus a fide veritatis ille vir tantus recessisse convincitur. In libro etiam quo cunctos, quorum meminisse potuisti scriptores ecclesiasticos et eorum scripta commemorasti commodius, ut arbitror, fieret, si nominatis eis quos haeresiotas

esse nosti — quando ne ipsos quidem praetermittere volueris — subiungeres etiam in quibus cavendi essent; quamquam nonnullos etiam praeterieris quod scire cuperem quo consilio factum sit. Aut si illud volumen forte onerare noluisti, ut commemoratis haereticis non adderes in quibus eos catholica damnarit auctoritas, quaeso, ne grave sit litterario labori tuo, quo non mediocriter per Domini Dei nostri gratiam in latina lingua sanctorum studia et accendisti et adiuvististi — id quod tibi per humilitatem meam fraterna caritas indicit — ut si occupationes tuae sinent omnium haereticorum perversa dogmata, qui rectitudinem fidei christianae usque ad hoc tempus vel impudentia vel pervicacia depravare conati sunt, uno libello breviter digesta, edas in notitiam eorum quibus aut non vacat propter alia negotia, aut non valent propter alienam linguam, tam multa legere atque cognoscere. Diu te rogarem nisi hoc soleret esse indicium minus praesumentis de caritate. Hunc interea fratrem nostrum Paulum in Christo multum commendo benignitati tuae, cuius in nostris regionibus existimationi bonum coram Deo testimonium perhibemus.

Agostinho ao compresbítero¹ Jerônimo, senhor muitíssimo amado e irmão a quem se deve respeitar e abraçar com as mais sinceras manifestações de afeição.

1. Sinto-me grato por teres me enviado, em retorno a uma saudação subscrita², uma carta inteira, ainda que essa seja muito mais breve do que eu gostaria de receber de ti³, homem honrado, de quem as conversas, seja qual for o tempo que tomem, jamais são enfadonhas. Embora grandes responsabilidades para com outros afazeres, afazeres mundanos, nos cerquem por ora, ainda assim eu mal perdoaria a brevidade de tua carta, se não levasse em consideração quão mais breves foram as minhas palavras às quais ela responde. Por isso, empenha-te, eu te peço, nesse diálogo epistolar conosco⁴, para que a distância física não acabe por nos apartar muito um do outro, embora estejamos ligados no Senhor, pela Unidade do Espírito, e mesmo que descansemos a pena⁵ e nos calemos. Agora, os livros que tu elaboraste a partir do celeiro do Senhor⁶, eles te mostram quase que por inteiro⁷! Pois, se não te conhecemos pelo simples fato de não vermos a tua aparência, deste modo nem tu próprio poderias te conhecer, pois tu também não a vês; mas se tu não és conhecido de ti mesmo a não ser por conheceres a tua própria alma, nós também a conhecemos razoavelmente em teus escritos⁸, e neles bendizemos o Senhor, por ter te mostrado tal como és de fato a ti, a nós, e a todos os irmãos que te leem.
2. Um certo livro teu, entre outros escritos, chegou a nossas mãos não faz muito tempo. Ainda não sabemos qual é o título dele, pois o próprio códice não o apresentava na primeira página, como é de costume. Chama-se, porém, *Epitáfio*⁹, dizia o irmão com quem o livro foi encontrado. O porquê de teres decidido dar-lhe tal título, nós compreenderíamos caso nele lêssemos sobre as vidas ou os escritos somente de autores que já morreram; no entanto, uma vez que nele são mencionadas obras de muitos escritores que estavam vivos na época em que escrevias¹⁰, alguns dos quais estão vivos até hoje, ficamos surpresos com o porquê de teres dado, ou de acreditarem que deste tal nome ao livro. De resto, aprovamos em muito o livro tão útil que escreveste.
3. Na exposição da carta do apóstolo Paulo aos Gálatas também encontramos algo que nos incomodou profundamente. Ora, se forem admitidas coisas como “mentiras devidas¹¹” nas Escrituras sagradas, o que sobrará nelas de autoridade? Que tipo de juízo poderia ser então emitido acerca daquelas Escrituras — teria ele peso para poder esmagar a desonestidade de uma alegação falsa e contestável¹²? Ora, tão logo tu venhas a defender um tal juízo, alguém, discordando por ter outra opinião, poderá afirmar que a conclusão defendida por ti mostra que o

escritor mentiu segundo um dever que é, de alguma maneira, honesto. Onde então, se Paulo pôde mentir naquela história em que o apóstolo começa dizendo: “ora, acerca do que vos escrevo, eis que diante de Deus testifico que não minto¹³”, poderemos acreditar e afirmar que ele não pôde mentir, se ele também mentiu naquela passagem em que diz de Pedro e Barnabé: “quando vi que não andavam bem e diretamente conforme a verdade do Evangelho¹⁴”? Ora, se eles andavam bem e diretamente, então ele mentiu; mas, se ele mentiu, onde é que ele disse a verdade? Ou talvez devemos julgar que ele diz a verdade somente onde tiver dito o que vem de encontro com o gosto do leitor? Mas que, quando surgir algo que se coloque contra a opinião deste, isso deverá ser atribuído, então, a uma “mentira devida”? Pois não poderão faltar razões por que se estimaria que ele não somente pôde, como, pior, precisou mentir, se abrímos espaço a esse tipo de critério. Não é necessário defender essa causa com longos discursos, sobretudo contigo; a bom entendedor, meia palavra basta¹⁵. Mas de modo algum teria eu a pretensão de enriquecer com minhas moedas¹⁶ o ouro da tua inteligência, presente divino: não há ninguém mais adequado que ti para corrigir a obra em questão¹⁷.

4. Ora, tampouco é necessário que aprendas de mim de que maneira se deve compreender aquela passagem em que o mesmo Paulo diz: “e fiz-me como judeu para os judeus, para ganhar os judeus¹⁸”, e o resto que lá se diz; é a partir da compaixão da misericórdia, e não da simulação de uma falsidade¹⁹. Certo, quem cuida de um doente age como um doente, mas não porque mente dizendo que tem febre, e sim porque, colocando-se no lugar de quem sofre, procura saber de que maneira ele gostaria de ser atendido, caso ele mesmo adoecesse. Em todo caso, o próprio Paulo era judeu, e ele não deixou, mesmo após se tornar cristão, de celebrar os sacramentos dos judeus, os quais este povo recebera de acordo com as circunstâncias e no tempo em que eram necessários. É por isso que Paulo sustentou que os sacramentos podiam ser celebrados mesmo quando já havia se tornado um apóstolo de Cristo: para, no caso, ensinar aos judeus que eles não eram nocivos àqueles que quisessem observá-los conforme os haviam recebido de seus pais, através da Lei, ainda que já acreditassem em Cristo; ele não o fez para que, no entanto, eles estabelecessem nesses sacramentos a esperança da salvação, uma vez que, por meio do Senhor Jesus, essa mesma salvação, que antes era simbolizada naqueles sacramentos, finalmente chegara. E é por isso que ele julgava que não se deveria impor os sacramentos aos gentios²⁰ de maneira alguma, como se aqueles fossem apartar da fé os fiéis pouco acostumados com um fardo pesado e desnecessário.
5. Não foi por supostamente observar as tradições de seus pais, portanto, que Paulo corrigiu Pedro; tivesse esse agido assim, não teria agido de forma mentirosa nem incongruente (os

sacramentos, embora já fossem supérfluos, não eram nocivos, eram habituais); Paulo o fez porque Pedro levava os pagãos a agirem como os judeus, o que de modo algum este poderia ter feito se não tivesse antes julgado que os sacramentos ainda eram, mesmo após o advento do Senhor, necessários à salvação; ora, eis o que foi combatido pela verdade, e com ímpeto, através da pregação de Paulo! O apóstolo Pedro não ignorava isso, mas agia de modo a “temer os que eram da circuncisão²¹”. Assim, ele foi corrigido verdadeiramente, e Paulo narrou a verdade, de modo que a Santa Escritura, legada à fé dos homens que o sucederam, nunca pudesse vacilar ou ficar à deriva de uma completa ambiguidade, caso fosse admitida a autoridade de uma mentira. No mais, não se pode, ou sequer convém explicar em uma carta os males, quão graves e quão inexplicáveis, haveriam de seguir caso assentíssemos a essa interpretação; isso poderia ser demonstrado de forma mais oportuna e menos perigosa caso pudéssemos conversar pessoalmente²².

6. Paulo portanto abandonara o que as práticas dos judeus tinham de mal: primeiro, porque “não conhecendo a justiça de Deus, e procurando estabelecer a sua própria justiça, não se sujeitaram à justiça de Deus²³”; segundo, porque, mesmo após a paixão e ressurreição de Cristo, na qual os sacramentos da Graça *segundo a ordem de Melquisedeque*²⁴ foram dados e tornaram-se manifestos, eles <os judeus> ainda pensavam que os antigos ritos deviam ser celebrados não em virtude do caráter tradicional das celebrações, mas segundo a necessidade da salvação (os quais, se nunca tivessem sido necessários, seria em vão e sem proveito que os macabeus tivessem se dado como mártires em sua defesa²⁵); por fim, porque os judeus perseguiam os cristãos, pregadores da Graça, como inimigos da Lei. São erros e vícios desse tipo que Paulo considera “escória para que se pudesse ganhar a Cristo²⁶”, e não as observações da Lei (como eram celebradas, segundo o costume ancestral), conforme o próprio Paulo as celebrava, sem considerá-las necessárias à salvação (como os judeus pensavam que deviam ser celebradas), e sem qualquer “simulação falaciosa” (que repreendera em Pedro). Ora, se Paulo celebrou aqueles sacramentos porque simulou ser um judeu, a fim de ganhar judeus, por que então não praticou sacrifícios com os gentios, já que ele se tornou um sem Lei entre esses que eram sem Lei, para que também os ganhasse? Não foi porque ele era judeu de origem que ele agiu daquele jeito? Ele usou todo esse discurso não para fingir mentirosamente ser o que na realidade não era, mas porque acreditava que devia lhes prestar auxílio, com misericórdia, como se padecesse do mesmo erro; ou seja, não por meio da astúcia de um mentiroso, mas do sentimento de alguém que se compadece. Como naquela mesma passagem em que ele completou, de maneira mais geral: “fiz-me como fraco para os fracos, para ganhar os fracos”, de modo que se segue a

conclusão: “fiz-me tudo para todos, para por todos os meios chegar a salvar alguns²⁷”; através disso compreende-se que ele se mostra compadecido da fraqueza de cada um, como se esta estivesse dentro dele mesmo. Ora, ao perguntar-se: “quem enfraquece, que eu também não enfraqueça²⁸?”, Paulo desejava que compreendessem não que ele havia fingido a fraqueza de um outro, mas que ele havia se condoído dela.

7. Por essa razão, agarra-te, eu te imploro, com aquela austeridade pura e verdadeiramente cristã, unida à caridade, ao trabalho de retificar e corrigir aquela obra, e canta, como se diz, a *παλινωδία*²⁹! A verdade dos cristãos é incomparavelmente mais bela que a Helena dos gregos! Afinal, em sua defesa os nossos mártires combateram esta Sodoma³⁰ com mais coragem que os heróis deles, em defesa de Helena, combateram Troia. Eu digo isso não para que recuperes os olhos de vosso coração (que tu nunca os perca!³¹), mas para que percebas, tendo-os sãos e abertos, que tu desviaste do bom caminho devido a algum tipo de dissimulação³², de sorte que não enxergaste quais consequências seguiriam caso fosse possível acreditar uma só vez que o escritor dos livros divinos³³ pôde mentir, com honestidade e devoção, em qualquer parte de sua obra.
8. Eu já havia te escrito daqui, há algum tempo, uma carta³⁴ que não foi enviada, pois aquele homem <Profuturo>³⁵, a quem eu a entregara para levá-la, acabou não viajando. Dela, no momento em que eu a ditava, veio-me a ideia de adicionar algo que não devia deixar de lado, de modo que, se é outro teu juízo, e se o mesmo é melhor, tem aqui a boa-vontade de perdoar minha discrição. Agora, se tu julgas que a solução é outra, e a mesma for a solução verdadeira (ora, se não for verdadeira, não pode ser melhor), meu erro favorece certamente a verdade, e sem grande culpa (para não dizer que não há nenhuma), se para alguém é correto que a verdade possa favorecer a mentira.
9. Acerca, porém, do que tivestes a dignidade de me responder sobre Orígenes³⁶, eu já sabia que devemos louvar e aprovar o correto e o verdadeiro que encontrarmos nele, e decerto descartar e repreender o falso e calunioso não só em seus escritos eclesiásticos, como também em toda a sua obra. Todavia, o que eu desejava, e ainda desejo, da tua prudência e erudição é que tu chames a nossa atenção justamente para os desvios de Orígenes pelos quais ele é acusado de ter se afastado em muito da fé na verdade. Digo, naquele mesmo livro no qual elencaste todos os escritores eclesiásticos (isto é, daqueles que conseguiste lembrar) e suas respectivas obras, seria ainda mais conveniente, penso eu, se tu ainda anexares, após teres nomeado aqueles que tens por heresiotas³⁷ (se é que tu não desejaste também omiti-los por completo), em quais pontos estes devem ser lidos com cautela; não obstante, tu deixaste alguns de lado, coisa que eu

gostaria de saber com que propósito se deu. Agora, se tu não quiseste deixar aquele volume muito pesado, de modo que, mencionados os hereges, decidistes não acrescentar em que a autoridade católica³⁸ os condena, então eu te peço: não te seja um fardo o ofício de escritor, com o qual, pela Graça do Nosso Senhor, iluminaste e auxiliaste em muito os estudos em língua latina sobre os homens santos (algo que a caridade, por intermédio da minha humildade, proclama fraternamente em teu favor); se tuas ocupações te permitirem, cataloga as doutrinas subversivas de todos os hereges que, por imperícia ou teimosia, tentaram corromper a retidão da fé cristã³⁹ até o tempo presente; edita-as num único livrinho para o conhecimento daqueles que não podem ler e conhecer tantas coisas porque não têm tempo suficiente devido a outros afazeres, ou não são capazes por causa da língua estrangeira. Eu insistiria no pedido, caso isso não fosse comumente um indício de que se presume menos respeito à tua caridade. No ínterim, confio à tua bondade esse nosso irmão muitíssimo fiel em Cristo, Paulo⁴⁰, cuja boa reputação em nossa região nós atestamos perante Deus.

NOTAS

¹ *Compresbyter*, v. supra Aug. Ep. 28, n. 1.

² No original, *pro subscripta salutatione*, “em troca de uma saudação subscripta”. A *subscriptio*, preceituada por Caio Júlio Vitor na *Ars rhetorica* 27, formava-se por algumas palavras acrescentadas de punho próprio, *manu sua*, pelo autor no fim da carta, diferente do texto principal desta, que era ditado e anotado por um *notarius*. A função da *subscriptio* é dupla: tanto cumpre uma regra da etiqueta — era de bom tom assinar as cartas — quanto sobretudo permite a autenticação do documento; por conseguinte, trata-se de algo mais específico que uma simples assinatura. Adicionar algo à mão indicaria que a cópia do texto era verdadeira, e não uma falsificação (cf. Aug. Ep. 19*,4). O costume é tão mais importante por ser atestado pelo próprio apóstolo Paulo: “saudação da minha própria mão, de mim, Paulo, que é o sinal em todas as epístolas; assim escrevo” (cf. 2 The 3:17; também 2 Cor 16:21; Ga 6:11; Col 4:18). V. Arns (2007) p. 50;63 e 169-170; Reynolds & Wilson p. 39-43 *subscriptio*. No mais, a passagem faz referência a uma *subscriptio salutatio* perdida de Agostinho.

³ Possível referência a uma carta perdida, Hier. Ep. B.

⁴ A noção de que a carta é a metade de uma conversa é definidora deste gênero na Antiguidade (cf. Dem. 223; Ps.-Lib. 2). Discutimos esse tema amplamente na introdução.

⁵ A fórmula *ab stilo quiescere* evoca certa gama ameaçadora de imagens, uma vez que o *stylus*, espécie de estilete pontiagudo de madeira, com que se escrevia nas tabuinhas de cera, não raro é comparado à espada, como o mesmo Jerônimo o faz em Hier. Ep. 115, talvez em reação a esta carta de Agostinho (de fato, há alguns traços de provocação neste colón, como se Agostinho admoestasse Jerônimo a lhe responder). Traduzimos o *ab stilo quiescere* como “descansar a pena”, tendo em mente o adágio “a pena é mais forte que a espada” conhecido em nossa cultura, e cuja origem moderna está no dramaturgo vitoriano Edward Bulwer-Lytton, “the pen is mightier than the sword”.

⁶ A expressão *horreum dominicum*, “celeiro do Senhor”, é baseada em Mt 3:12 (ou Lc 3:17) e atestada pela primeira vez nesta carta de Agostinho. Segundo Fürst (2002) p.120, n. 46, ela se tornou proverbial entre os autores da Idade Média.

⁷ Embora não possamos saber ao certo quais eram todos os livros de Jerônimo que Agostinho tinha então em mãos, é certo que entre eles estava o comentário à carta de Paulo aos Gálatas (cf. Aug. Ep. 28,3-4), o *De viris illustribus* (cf. Aug. Ep. 40,2), a tradução e comentário do livro de Jó (cf. Aug. Ep. 28,2) e do livro de Jonas (cf. Aug. Ep. 71,5), e possivelmente a apologia contra Rufino (cf. Hier. Ep. 102,3). V. Fürst (2002) p. 120, n. 46.

⁸ A ideia de que a carta é a impressão escrita da alma do autor, isto é, que é possível conhecer alguém através da letra escrita, é tópica na Antiguidade (v. supra Aug. Ep. 28, n. 7). Ademais, Fry (2010) p. 63, n. 12 alude à ausência de espelhos nos mosteiros, fato que dificultaria Jerônimo de fitar seu próprio semblante, o qual, no entanto, torna-se reflexo cristalino nas palavras que este escreveu (cf. Dem 227). Trata-se do tópico da παρουσία, a “presentificação” do autor através de suas palavras, como discutimos no item “Tópicos das cartas” na introdução.

⁹ A referência é, na realidade, ao *De viris illustribus*, o compêndio sobre os homens ilustres que Jerônimo publicara entre 393 e 395 (v. infra Hier. Ep. 112, n. 28). Agostinho o nomeia curiosamente por *Epitaphium*, uma vez que havia recebido o códice ou livro, *codex*, contendo o texto sem a página inicial [*liminaris pagina*], na qual havia o título; conta-nos o bispo que o nomeara assim o mensageiro que lhe entregou a obra. Por sua vez, um *epitaphium* ou *consolatio* pode ser tanto um discurso fúnebre, uma biografia, ou uma carta de consolação, ou os três de uma só vez. O Estridonense protestará a incorreção do título em Hier. Ep. 112,3. V. Fürst (2002) p. 72, n. 217 e Stowers (1986) p. 142-144.

¹⁰ Fürst (2002) p. 121, n. 52 dá a lista de alguns autores que estavam vivos na época em que o *De viris illustribus* foi publicado: entre os gregos, Gregório de Nissa, João Crisóstomo, Gelásio, Teótimo, Dextro, Anfíloco de Icônio e Sofrônio; entre os latinos, Fobádio, Dídimo de Alexandria, Epifânio de Salamina, Eunônimo, Ambrósio de Milão, Ambrósio de Alexandria, e o próprio Jerônimo.

¹¹ *officiosum mendacium*, v. supra Aug. Ep. 28, n. 25.

¹² No latim, *contenciosa falsitas*, “falsidade contestável”, que, segundo Fry (2010) p. 64, n. 24, indicaria a suspeita de heresia. Agostinho talvez tinha em mente o que diz Paulo em 1 Cor 11:16, “mas, se alguém quiser ser contencioso [*contensiosus*], nós não temos tal costume, nem as igrejas de Deus”. O adjetivo também deriva de *contentio*, uma disputa ou contestação, própria da oratória (cf. Cic. Leg. 3,10,24; Quint. Inst. orat. 4,2,132; 5,14,12).

¹³ Gal 1:20. O parágrafo diz respeito a todo o texto da carta de Paulo aos Gálatas.

¹⁴ Gal 2:14. O texto de Agostinho lê *ingrediuntur*, “avançam”, ao passo que a Vulgata dá *ambulant*, “andavam”.

¹⁵ No latim, *cui sapienter prudenti dictum sat est*, “diz-se o suficiente a quem antevê com prudência”. Embora o *cui* se refira ao *te* da frase anterior, isto é, a Jerônimo, a conclusão parece-nos ter sabor proverbial, a que lhe servem de testemunho os versos 729 do *Persa* de Plauto e o verso 541 do *Phormio* de Terêncio. Optamos por um provérbio de sentido semelhante, se não idêntico, em português. Cf. Otto p. 112.

¹⁶ No latim, Agostinho diz *ingenium tuum divino dono aureum meis obolis ditare contendam*; literalmente, “ter a pretensão de enriquecer com os meus óbolos a tua inteligência dourada, presente divino”. O óbolo era uma das moedas usadas na Grécia, de origem ateniense. Em vista de não truncar a leitura, e visto que se trata de dado cultural muito específico do período, optamos por desfazer a referência e traduzir como “moedas”.

¹⁷ A referência aqui — *opus illud* — é aos comentários de Jerônimo à carta de Paulo aos Gálatas, e não à carta em si.

¹⁸ 1 Cor 9:20.

¹⁹ Em latim, *simulatio fallaciae*, “simulação de uma falsidade”. Foi como *simulatio utilis*, “simulação útil”, que Jerônimo descrevera tanto a atitude de Pedro em ter deixado de comer entre os gentios, quanto a atitude de Paulo em ter corrigido “em Pedro o que ele queria corrigir em outros” (cf. Hier. *In Gal.* 2,11-14). A expressão será retomada diversas vezes na correspondência, e.g. Aug. *Ep.* 82,26-29, e em outras obras do bispo de Hipona, cf. Aug. *C. mend.* 26; *C. Faust.* 19,17; *Op. monach.* 12. V. Fürst (2002) p. 124, n. 57 e o capítulo do histórico da correspondência na introdução.

²⁰ O latim *gens*, tradução do grego ἔθνος (Schrevelius p.1072), dizia respeito originalmente a todo e qualquer povo — cf. Aug. *Civ.* 2,5 para esse sentido antropológico “fraco”. Nas cartas de Paulo, no entanto, o termo grego adquire sentido específico, e diz respeito estritamente aos gregos pagãos que ainda professavam aos deuses olímpicos. O uso de ἔθνος / *gens* como sinônimo de pagão entra na literatura latina já por Tertuliano, cuja obra mais famosa é intitulada *apologeticum adversus gentes pro christianis*, “apologético contra os gentios em defesa dos cristãos”. Na tradição portuguesa, este significado acabou solidificado em “gentio”, substantivação do adjetivo *gentilis*, e assim o adotamos sem maiores questionamentos. Levantamos apenas uma ressalva, de que *gentes*, no período tardio, é cada vez mais usado no contexto de discussão sobre os povos fronteiriços e “bárbaros”, tornando-se algo antagônico dos romanos e, no caso de Paulo e Agostinho, abrangendo também os gregos e latinos pagãos no balaio dos povos invasores, em oposição aos helenos e romanos cristãos e filiados à Igreja católica; no prefácio ao *De viris illustribus*, Jerônimo afirma que escreveu este livro, a pedido do procônsul Nímio Emiliano Dexter, ao imitar Suetônio *in enumerandis gentium litterarum viris illustribus*, “enumerando os homens ilustres da literatura dos gentios” (cf. Hier. *Vir. ill. praef.*). O termo carrega, assim, todos os aspectos negativos que o termo *barbarus* supõe na época.

²¹ Gal 2:12.

²² Esta passagem contém uma interessante reflexão acerca do gênero epistolar: Agostinho afirma que *non enim potest aut oportet in litteris explicari*, “pois não é possível ou conveniente explicar em uma carta” as consequências de admitir mentiras na pregação paulina. O autor parece aludir a uma convenção antiga, de que a carta não é o suporte ideal para discussões filosóficas mais profundas (cf. Dem. 231; Ps.-Dem. 1; Iul. Vit. *Ars rhetorica* 27; também Aug. *Ep.* 162,1; 220,2). A ressalva de Agostinho é também de ordem prática: a correspondência dos cristãos, em especial de pensadores da relevância dele e de Jerônimo, era de interesse público, podendo cair em mãos desonestas.

²³ Rom 10:3.

²⁴ Não bem uma citação, mas um eco do Ps 110:4.

²⁵ A referência é ao sétimo capítulo do segundo livro dos Macabeus (cf. 2 M 7), livro deuterocanônico, presente na Vulgata mas ausente na ACF.

²⁶ Phil 3:8.

²⁷ 1 Cor 9:22.

²⁸ 2 Cor 11:29.

²⁹ *παλινωδία palinódia*, em grego no original. Segundo Arns (2007) p. 62, “cantar a *παλινωδία* era a mais mortificante prova para um escritor: [significava] retomar tudo que já disse”; a intenção é conquistar a *μετάνοια*, a mudança do juízo, do interlocutor. Sua referência mais tradicional é ao mito em que Estesícoro, poeta lírico que viveu entre os séculos VII e VI a. C. na Grécia, supostamente ficou cego após compor versos ofensivos a Helena de Troia, e recuperou sua visão posteriormente ao compor-lhe uma *παλινωδία*, literalmente um canto de retratação. Uma ocorrência famosa desse episódio, com esse sentido, está presente já no *Fedro* de Platão (cf. P. *Phdr.* 243a); entre os latinos, a citação supérstite mais antiga está em uma carta de Cícero a Ático, que citamos: *mihi autem nulla de eo παλινωδία datur propter superioris epistulae testimonium. sit igitur sane bonus vir*, “a mim, porém, nenhuma *παλινωδία* se dá disso, a supor pelo testemunho da carta anterior. Que um homem bom fique portanto satisfeito com isso” (cf. Cic. *Att.* 7,7,1). No século IV, a *παλινωδία* já há muito havia se tornado tópica também entre os cristãos: fora utilizada por Irineu de Lyon, Tertuliano, Ambrósio de Milão, e Jerônimo (cf. Ir. *Haer.* 1,23,2; Tert. *Anim.* 34,4; Ambros. *In Luc.* 3,37; Hier. *Adv. RuFin.* 1,10). *παλινωδία*, cf. Otto p. 262 *palinodia*; Blaise p. 589-590 *palinodia*. V. Hennings (1994) p. 35, n. 80; Fürst (2002) p. 83, n. 259; para uma interpretação do conceito na carta, v. Jamieson (1987), que supõe a possibilidade de Jerônimo ter suspeitado que a *παλινωδία* fazia menção à sua rixa com Rufino. V. Campbell (1991) p. 29-199 para os testemunhos de vida e fragmentos de Estesícoro (a invectiva a Helena e a *παλινωδία* estão em p. 89-97).

³⁰ A comparação, colocada pelo pronome *haec* <*Sodoma*>, é a Helena, que simboliza os costumes dos pagãos e a vida tradicional em Roma, cidade que, na época de Agostinho, era comumente comparada à capital da devassidão no Antigo Testamento. O *illi heroes* que se segue são “aqueles heróis” da *Iliada* e da *Odisseia*, demarcando sua distância temporal e espiritual dos cristãos e aproximando-os de Helena e Sodoma. Ademais, no vocabulário cristão *graecus* não raro fazia subentender “pagão” ou “gentio” (v. supra Aug. Ep. 40, n. 20 para *gens*), de modo que devemos compreender que Agostinho está acusando Jerônimo indiretamente de defender uma interpretação herética e “pagã”, leia-se origenista.

³¹ A referência *oculi cordis*, “olhos do coração”, está na carta de Paulo aos Efésios; ela é traduzida na ACF como “olhos do entendimento” (cf. Eph 1:18). A interpelação *absit ut* [eos] *amiseris*, “que não aconteça de tu [os] perderes”, talvez toque no problema de visão de Jerônimo: corriam boatos na época que ele estava ficando cego. Fry (2010) p. 70, n. 47 acredita que Agostinho não sabia disso.

³² *dissimulatio*, v. supra Aug. Ep. 40, n. 19. O termo é ofensivo.

³³ Aqui, *divini libri* são sinônimos de *sanctae scripturae*, v. supra Aug. Ep. 28, n. 28.

³⁴ Cf. Aug. Ep. 28,1.

³⁵ Profuturo, v. supra Aug. Ep. 28, n. 9.

³⁶ Orígenes, v. supra Aug. Ep. 28, n. 12.

³⁷ *Haeresiota*, grego latinizado. O termo *heresia*, latim para o grego αἵρεσις, já era vocábulo corrente na época, cujo significado é o mesmo que se tem hoje: cristãos que se apartam da fé verdadeira ou correta, a *rectitudo fidei* em latim, e pregam doutrinas heterodoxas e “pecaminosas” que questionam ou se opõem às tradições do cristianismo ortodoxo. Originalmente, o termo significava nada mais que “escolha”, do verbo αἵρέω, latim *capio* ou *eligo* (cf. Schrevelius p. 17) — afinal, a heresia existe na boca de quem a condena. Jerônimo havia incluído alguns autores controvertidos — “heréticos” — em seu *De viris illustribus* (v. infra Hier. Ep. 112, n. 28), entre eles Orígenes, os judeus Filão de Alexandria e Flávio Josefo, e até Sêneca, em sua correspondência apócrifa com Paulo (cf. Hier. *Vir. ill.* 12).

³⁸ A *auctoritas catholica* toma este adjetivo, *catholicus*, como sinônimo de cristão de fé verdadeira, *recta fides* ou *rectitudo fidei*, alinhado à fé ortodoxa e “universal”, sempre oposto ao *haereticus*, sentido próximo do nosso “fiel” hoje (cf. LThK VII p. 1156-1157). Igualmente, o fato de estar qualificando *auctoritas*, empréstimo do vocabulário oficial do Império, dá peso institucional à expressão, procurando-lhe legitimação política.

³⁹ As expressões *rectitudo fidei*, *recta opinio* ou *recta linea* se repetem em Hier. Ep. 103,4 e 112,6 e são versões latinas para o grego ορθοδοξία, como indica Schrevelius p. 584: ορθόδοξος: *cuius recta est opinio; qui doctrinam Christianam vere profitetur*, “ορθόδοξος: cuja opinião é correta; aquele que professa de maneira verdadeira a doutrina cristã”. Cf. Blaise p. 585 *orthodoxus*.

⁴⁰ Nada sabemos ao certo sobre esse Paulo que Agostinho menciona na conclusão, a não ser que se tratava do mensageiro a quem a presente carta foi confiada (cf. PCBE I p. 841 *Paulus* 3), o qual não a teria entregue a Jerônimo (cf. Hier. Ep. 102,1; 105,4; 112,1). V. Fürst (2002) p. 17, n. 11.

Agostinho *Ep.* 67 / Jerônimo *Ep.* 101

[402]

Cinco anos haviam se passado desde que Agostinho enviara suas cartas Aug. *Ep.* 28 e 40, mas Jerônimo ainda não lhe havia respondido, de sorte que o Tagastense provavelmente concluiu que este não havia recebido suas missivas, ou as havia ignorado (talvez pela delicadeza da discussão de Gal 2:11-14). Assim, a presente carta Aug. *Ep.* 67, escrita em 402¹, lê-se como uma *mea culpa* de Agostinho: não bem uma confissão de arrependimento, mas uma precaução. Após uma breve referência à correspondência anterior dos autores, em que supostamente são mencionadas duas cartas perdidas (cf. Aug. *Ep.* 67,1), Agostinho se defende e se retrata *a priori* da possível reação de Jerônimo à leitura de suas cartas (cf. Aug. *Ep.* 67,2). Ao dever de dar satisfações segue-se uma breve conclusão na qual, em tom insistente, o Tagastense pede a seu interlocutor que, se não lhes for concedido (ou sequer desejado) que possam se conhecer pessoalmente, que eles ao menos conservem um diálogo epistolar (cf. Aug. *Ep.* 67,3). Quanto ao mensageiro desta carta, Agostinho não o menciona.

Segundo a divisão de Pseudo-Demétrio, essa carta seria um exemplo típico de carta de desculpa ou carta apologética²; já segundo a de Pseudo-Libânio, distinguimos as situações da negação³, da retratação, do pedido e do relato. Interessante notar, ainda, que, na correspondência de Jerônimo e Agostinho, esta é a carta deste em que entrevemos mais facilmente uma estrutura típica, tripartite, da epistolografia antiga: à *salutatio* segue-se a *praescriptio* ou exórdio, onde fala-se brevemente sobre a correspondência travada pelos autores até então; no meio, a *res* ou *narratio*, em que se discute o assunto propriamente dito da carta; por último, a *postscriptio* ou conclusão, na qual o remetente deseja a supressão da distância física do destinatário, e lhe deseja votos de boa saúde. Todas as três partes são recheadas de temas e figuras tópicas do gênero epistolar (o ἀφορμή, o πόθος), escritos em um estilo bem-humorado, próprio de uma *epistula familiaris*, mas que por vezes se eleva a um discurso de dissuasão, através do apelo ao testemunho da conduta pessoal, à elaboração de hipóteses, às repetições e redundâncias que procuraram esgotar as possibilidades de refutação, todos estes mecanismos semelhantes àqueles de um acusado que se defende⁴.

¹ Hennings (1994) p. 36-37; Fry (2010) p. 75-76.

² Cf. Ps.-Dem. 18.

³ Cf. Ps.-Lib. 14;61.

⁴ Como nota Fry (2010), p. 81, n. 12.

Domino carissimo et desideratissimo et honorando in Christo fratri et compresbytero Hieronymo Augustinus in Domino salutem.

1. Audiui pervenisse in manus tuas litteras meas; sed, quod adhuc rescripta non merui, nequaquam imputaverim dilectioni tuae. Aliquid procul dubio impedimenti fuit. Vnde agnosco, a me Dominum potius deprecandum, ut tuae voluntati det facultatem mittendi quod rescripseris. Nam rescribendi iam dedit, quia cum volueris facillime poteris.
2. Etiam hoc ad me sane perlatum, utrum quidem crederem dubitavi; sed hinc quoque tibi aliquid utrum scriberem dubitare non debui. Hoc autem brevi suggestum esse caritati tuae a nescio quibus fratribus mihi dictum est, quod librum adversus te scripserim Romanque miserim. Hoc falsum esse noveris. Deum nostrum testor, hoc me non fecisse; sed si forte aliqua in aliquibus scriptis meis reperiuntur, in quibus aliter aliquid quam tu sensisse reperiatur, non contra te dictum, sed quod mihi videbatur a me scriptum esse, puto te debere cognoscere; aut si cognosci non potest, credere. Ita sane hoc dixerim, ut ego non tantum paratissimus sim, si quid te in meis scriptis moverit, fraterne accipere quid contra sentias, aut de correctione mea aut de ipsa tua benevolentia gavisurus; verum etiam hoc a te postulem ac flagitem.
3. O si licuisset, et si non cohabitante, saltem vicino te in Domino perfrui ad crebrum et dulce colloquium! Sed quia id non est datum, peto ut hoc ipsum, quod in Domino, quam possumus simul simus, conservari studeas, et augeri ac perfici, et rescripta quamvis rara non spernere. Saluta obsequio meo sanctum fratrem Paulinianum et omnes fratres qui tecum ac de te in Domino gloriantur. Memor nostri exaudiaris a Domino in omni sancto desiderio tuo, domine carissime et desideratissime, et honorande merito in Christo frater.

Agostinho envia saudações em nome do Senhor ao compresbítero¹ Jerônimo, senhor muitíssimo querido e irmão muitíssimo desejado, a quem se deve honrar em Cristo.

1. Ouvi que chegaste em tuas mãos uma carta minha², mas o fato de eu não ter merecido até então uma resposta tua, de modo algum eu atribuiria isso a teu amor; algo te impediu, sem sombra de dúvida. A partir daí eu reconheço que mais vale rogar ao Senhor para que Ele dê à tua vontade a capacidade de me enviases o que tiveres escrito em resposta, pois com certeza Ele já te deu a capacidade de me responderes; ora, sempre que quiseres, poderás fazê-lo com muita facilidade.
2. Ainda, isso me foi reportado com tanta certeza que tive minhas dúvidas se deveria acreditar, mas a partir daí não me permiti duvidar se eu deveria te escrever ou não. Isso é breve, porém: contaram-me que sugeriram à tua caridade, não sei por quais irmãos, que eu escrevi um livro contra ti e o mandei a Roma. Saibas que isso é falso; tenho Nosso Deus por testemunha de que eu não fiz isso, mas, se porventura apresentarem qualquer coisa, em qualquer escrito meu, em que me encontrem com qualquer opinião diferente do teu juízo, penso que tu deves ter conhecimento e, se isso não for compreensível, acreditar que não era contra ti que se argumentava, mas que se escreveu o que parecia conveniente a mim. Certo, precisei dizer isso não apenas para me colocar completamente preparado a aceitar, de modo fraternal, qualquer opinião contrária de ti, caso algo em meus escritos te cause má impressão (havendo de ficar feliz ou pela correção dos meus erros, ou pela própria boa-vontade de tua parte em me corrigir), como também para insistir e persistir nisso.
3. Ah, se me tivesse sido permitido, ainda que não moremos lado a lado, ao menos, mediante a proximidade no Senhor, desfrutar de um diálogo doce e frequente contigo! Mas, já que isso não nos foi dado, peço que te esforces para conservá-lo; para que estejamos o mais próximo possível em Cristo; para que nosso diálogo assim cresça e amadureça; para que não deixes de responder, ainda que raramente. Saúda, por favor, o santo irmão Pauliniano³ e todos os irmãos que se alegram no Senhor contigo e devido a ti. Lembra-te de mim, e que tu sejas atendido pelo Senhor em todo desejo santo teu, meu senhor caríssimo e queridíssimo, meu irmão merecidamente digno de louvor⁴.

NOTAS

¹ *Compresbyter*, v. supra Aug. Ep. 28, n. 1.

² A saber, Aug. Ep. 40.

³ Pauliniano era o irmão mais jovem de Jerônimo, com quem ele vivia em Belém desde 386 (cf. Hier. *Adv. RuFin.* 3,22; Ep. 66,12;81,2). Não sabemos quando Agostinho o conheceu, mas é provável que entre 398 e 401, quando Pauliniano viajou para o Ocidente. Pauliniano, cf. NDPAC p. 3824. V. Fürst (2002) p.138, n. 94.

⁴ Esta é a única carta de Agostinho, entre as trocadas diretamente entre Agostinho e Jerônimo, que figura uma fórmula de conclusão, traço muito comum nas cartas do Estridonense e coerente com a tradição da epistolografia helenística (cf. Iul. Vit. *Ars rhetorica* 27). Haverá outra, em Aug. Ep. 180, carta endereçada a Oceano.

Jerônimo *Ep.* 102 / Agostinho *Ep.* 68

[402]

Jerônimo respondeu a Agostinho em 402, talvez impelido pela insistência do Tagastense em Aug. *Ep.* 67¹, e aparentemente a contragosto, dado seu tom condescendente e esquivo. A começar pela *salutatio*, Jerônimo é, nesta carta Hier. *Ep.* 102, seco e direto, muito diferente do caloroso Agostinho nas *salutationes* de suas cartas anteriores. O exórdio que se segue não busca estabelecer um vínculo com o remetente, pelo contrário: Jerônimo quer afastar Agostinho, repreendendo-o através de ironias com as quais ele, após mostrar-se incerto se a carta que recebera era realmente de Agostinho, procede em atacar o *sermo* de seu correspondente, construído, aos olhos do Estridonense, sobre *ἐπιχειρήματα*: epiqueremas ou silogismos de escola, de modo afetadamente retórico, com os vícios e o linguajar de um professor de oratória. A esquiva do autor é também justificada pelo tom presunçoso que, para Jerônimo, Agostinho havia adotado em Aug. *Ep.* 40 e 67.

Jerônimo não entra, porém, no que seria o assunto propriamente dito de uma *narratio*, a saber, na interpretação de Gal 2:11-14. O autor antes alega que não quis responder Agostinho, pois não podia ter certeza que as cartas realmente eram dele — ainda que o raciocínio da carta, a seu ver pseudo-filósofico, o remetesse ao estilo do presbítero (cf. Hier. *Ep.* 102,1). Na verdade, acreditamos que o texto dá indícios de que Jerônimo deixa deliberadamente de responder o seu interlocutor: aqui, nada mais há que ameaças. Jerônimo acusa Agostinho de querer “buscar a fama às custas de ofender homens ilustres”, mostra-se notadamente irritado ao ser enfrentado no *campus scripturarum*, o “campo de batalha das Escrituras”, e abusa do vocabulário militar — *senex*, *campus*, *mantica*, *conlutatio*, *otium* — tudo em vista de acuar seu correspondente. A menção à apologia contra Rufino nos parágrafos finais serve de precaução a um Agostinho que arriscava ser vítima de uma *disputatio* escrita pelo temido monge de Belém (cf. Hier. *Ep.* 102,2-3).

Segundo a divisão de Pseudo-Demétrio, essa carta seria um exemplo de censura², com elementos de ameaça e da ironia. Segundo a tipologia de Pseudo-Libânio, distinguimos as situações da censura³, da ironia, da ameaça, da condescendência, talvez da contra-acusação (não é possível, porém, caracterizar essa carta como uma resposta ou consulta, pois Jerônimo deliberadamente não entra na questão sobre Gal 2:11-14). No mais, a carta em questão é, a exemplo de Aug. *Ep.* 67, modelar em sua arquitetura: após a *salutatio*, contam-se três parágrafos, mínimos, perfeitamente equilibrados em *exordium*, uma *contra-narratio*, e *conclusio*. Importante salientar, também, que, além da menção novamente à *παλινωδία*, na qual Jerônimo cita abertamente Estesícoro, há um provérbio de gosto popular — “o boi cansado pisa com mais firmeza” — e outras três menções à tradição literária latina, duas em tom de ameaça, e não retratação: a *mantica* na quarta sátira de Pérsio, a batalha do velho e paciente Entelo contra o jovem e ansioso Dares no

quinto canto da *Eneida*, e, simples marca de erudição, o personagem Calpúrnio Lanário, das *historiae* de Salústio, pseudônimo que Jerônimo dá a Rufino. Jerônimo é muito mais afeito a esse tipo de recurso convencional da epistolografia que Agostinho: através de sua erudição, o monge pretende, com os duros e doídos socos de Entelo (cf. Aug. *Ep.* 73,1), nocautear um Agostinho que, a seus olhos, é um jovem inexperiente.

¹ Hennings (1994) p. 37-38.

² Cf. Ps.-Dem. 6.

³ Cf. Ps.-Lib. 34;81.

Domino vere sancto et beatissimo papae Augustino Hieronymus in Domino salutem.

1. In ipso profectionis articulo sancti filii nostri Asterii hypodiaconi beatitudinis tuae litterae pervenerunt, quibus satisfacis te contra parvitatem meam librum Romam non misisse. Hoc nec ego factum audieram, sed epistulae cuiusdam quasi ad me scriptae per fratrem nostrum Sisinnium diaconum huc exemplaria pervenerunt, in qua hortaris me ut *παλινῳδίαν* super quodam apostoli capitulo canam, et imiter Stesichorum inter vituperationes et laudes Helenae fluctuantem, ut qui detrahendo oculos perdiderat, laudando receperit. Ego simpliciter fateor dignationi tuae, licet stilus et *ἐπιχειρήματα* tua mihi viderentur, tamen non temere exemplaribus litterarum credendum putavi, ne forte me respondente laesus iuste expostulares, quod probare ante debuisses tuum esse sermonem, et sic rescribere. Accessit ad moram sanctae et venerabilis Paulae longa infirmitas. Dum enim languenti multo tempore assidemus, paene epistulae tuae, vel eius qui sub tuo nomine scripserat, obliti sumus, memores illius versiculi: “Musica in luctu, importuna narratio”. Itaque si tua est epistola, aperte scribe, vel mitte exemplaria veriora: ut absque ullo rancore stomachi in Scripturarum disputatione versemur, et vel nostrum emendemus errorem, vel alium frustra reprehendisse doceamus.
2. Absit autem a me, ut quicquam de libris beatitudinis tuae attingere audeam. Sufficit enim mihi probare mea, et aliena non carpere. Ceterum optime novit prudentia tua unumquemque in suo sensu abundare, et puerilis esse iactantiae, quod olim adolescentuli facere consueverant, accusando illustres viros, suo nomini famam quaerere. Nec tam stultus sum ut diversitate explanationum tuarum me laedi putem, quia nec tu laederis si nos contraria senserimus. Sed illa est vera inter amicos reprehensio, si nostram peram non videntes, aliorum, iuxta Persium, manticam consideremus. Superest ut diligas diligentem te; et in Scripturarum campo iuvenis senem non provoces. Nos nostra habuimus tempora, et cucurrimus quantum potuimus; nunc te currente et longa spatia transmittente, nobis debetur otium: simulque (ut cum venia et honore tuo dixerim) ne solus mihi de poetis aliquid proposuisse videaris, memento Daretis et Entelli, et vulgaris proverbio, quod bos lassus fortius figat pedem. Tristes haec dictavimus; utinam mereremur complexus tuos, et collatione mutua vel doceremus aliqua, vel disceremus.
3. Misit mihi temeritate solita maledicta sua Calpurnius cognomento Lanarius, quae ad Africam quoque studio eius didici pervenisse. Ad quae breviter ex parte respondi, et libelli eius vobis misi exemplaria, latius opus, cum opportunum fuerit, primo missurus tempore; in quo illud cavi, ne in quoquam existimationem laederem christianam; sed tantum ut delirantis

imperitique mendacium ac vecordiam confutarem. Memento mei, sancte ac venerabilis papa.
ViDe quantum te diligam, ut ne provocatus quidem voluerim respondere, nec credam tuum esse
quod in altero forte reprehenderem. Frater communis suppliciter te salutat.

Jerônimo envia saudações em nome do Senhor ao padre¹ Agostinho, senhor verdadeiramente santo e muitíssimo abençoado.

1. Foi no exato momento em que partia o nosso santo filho, o hipodícono² Astério³, que me chegou uma carta⁴ de tua bondade, na qual prestas satisfação dizendo não teres enviado um livro a Roma contra minha pequenez. Eu nem tinha ouvido falar disso; mas a cópia⁵ de uma certa carta, aparentemente endereçada a mim, chegou em mãos do nosso irmão, o diácono Sisínio⁶; nela, tu me incitas a cantar a *παλινᾠδία*⁷ sobre um certo capítulo do apóstolo, e assim imitar Estesícoro, tão indeciso entre elogiar e ofender Helena — ele que, após perder os olhos na crítica, recuperou-os no elogio. Eu simplesmente confesso à tua dignidade que, embora o estilo e os *ἐπιχειρήματα*⁸ parecessem ser teus, pensei, entretanto, que não deveria dar crédito de modo precipitado a essas cópias para que, se eu as respondesse, tu talvez não reclamasses justamente de ter se ofendido; pensei que eu deveria antes me assegurar que o discurso era realmente teu, e só aí responder. Adiciona ao nosso atraso a longa doença da santa e venerável Paula⁹. Enquanto estivemos muito tempo ao lado da enferma, nós quase que esquecemos da tua carta (ou da carta do homem que escrevera em teu nome), mas lembramos sempre daquele versinho: “a música no luto é uma intervenção inoportuna¹⁰”. Pois bem, se é tua a carta, escreve sem medo, ou envia uma cópia mais verdadeira, para que assim possamos nos engajar na discussão das Escrituras sem ranço de cólera¹¹, seja para corrigirmos nosso erro, seja para demonstrarmos que alguma outra pessoa o repreendeu em vão.
2. Longe de eu, porém, ousar sequer tocar qualquer coisa nos livros de tua beatitude. É suficiente a mim fazer valer os meus e não destrinchar os dos outros. De resto, tua prudência sabe muito bem que cada um conhece bem seu próprio modo de pensar¹², e que se trata de presunção infantil procurar, como faziam os juvenzinhos de outrora, a fama às custas de ofender homens ilustres. Não sou também tão estúpido para pensar que uma diferença nas tuas interpretações possa me ofender, porque nem tu te ofenderias caso pensássemos de maneira diferente. Mas eis uma situação perfeitamente repreensível entre amigos se, não enxergando a nossa própria bolsa, como diz Pérsio, reparamos no bernal dos outros¹³. Resta-te amar quem te amas e não provocar, como um adolescente, um veterano no campo de batalha das Escrituras¹⁴. Nós tivemos nosso tempo e avançamos o quanto pudemos. Agora, enquanto tu avanças e atravessas longas distâncias, nós, por nossa vez, temos direito ao descanso e, para dizer com tua

licença e sem atentar contra tua honra (e para que não pareças ser o único a me apontar exemplos dos poetas), lembra-te de Dares e Entelo¹⁵, e do provérbio popular: o boi cansado pisa com mais firmeza¹⁶. É com tristeza que ditamos isso: antes pudéssemos te abraçar e num encontro mútuo ensinarmos ou aprendermos algo!

3. Enviou-me suas maldades, com o atrevimento típico, o Calpúrnio, de sobrenome Lanário¹⁷; fiquei sabendo que — tamanho é o zelo do homem — elas chegaram até à África. Respondi-as com rapidez, em parte, e enviei uma cópia desse livrinho¹⁸ a vós. Assim que me for oportuno, mandarei prontamente obra mais extensa, na qual cuidei para que não ofendesse em qualquer parte que seja a estima entre os cristãos, mas busquei somente refutar a mentira e a insensatez de um louco inepto. Lembra-te de mim, santo e venerável padre! Vê o quanto eu te amo; ainda que provocado, eu não quis respondê-lo, e nem acreditaria tampouco vir de ti o que eu certamente repreenderia em um outro. Um irmão em comum¹⁹ humildemente te saúda.

NOTAS

¹ *Papa*. Inicialmente afetivo de *pater* e termo de linguagem popular, na época era usado como vocativo afetuoso aos bispos e demais ministros cristãos. O termo só vai se tornar sinônimo de *pontifex* a partir do século VI d. C. Fry (2010) p. 87 n. 4 aponta que Jerônimo, ao escolher tal apelativo, parece diminuir Agostinho, já que não o considera um bispo (mas talvez Jerônimo não soubesse ainda que seu correspondente tornara-se bispo de Hipona), e nem um *compresbyter*, um companheiro no governo das comunidades cristãs. O tom seco e programático da *salutatio* de Jerônimo, ademais, contrasta com a abertura acalorada das cartas anteriores de Agostinho. Papa, cf. LThK X p.540-543; NDPAC p. 3867; v. Blaise p. 592 *papa*. É preciso notar também a ausência de *frater* na *salutatio*: o adjetivo nunca será usado por Jerônimo em direção a Agostinho, indício de que o monge recusava-se a enxergá-lo como um igual.

² *Hypodiaconus*, latinização de ὑποδιάκονος, sendo o διάκονος um “servo” ou “ministro”. O diácono auxilia o presbítero e o bispo na celebração da Sacristia, não podendo realizá-la individualmente. No caso, o hipodícono, ou subdiácono, nada mais é do que um diácono em treinamento, que ainda não ingressou oficialmente na carreira eclesiástica. Raramente o latim usava termos nativos para a hierarquia clerical: além de *papa*, e exceto *sacerdos* (sinônimo de bispo) e raramente *pontifex*, ambos que também são adaptações da hierarquia religiosa tradicional de Roma, todos os outros termos — presbítero, diácono, bispo — são latinizações do grego do Novo Testamento, sobretudo a partir da epistolografia paulina. Diácono, cf. LThK III p. 178-186; NDPAC p. 1385-1388.

³ Não sabemos ao certo quem é esse Astério, exceto que foi portador da carta anterior de Agostinho. Pode ser que ele seja Astério de Amásia (378/395 - 400/431); cf. LThK p. I 1101; NDPAC p. 610. Astério de Amásia foi um amigo de Gregório de Nissa (ca. 335 - ca. 395). O mais provável, porém, é que seja Astério, bispo de Anseduno que fora discípulo de Jerônimo; cf. PCBE I p. 97 *Asterius* 2; NDPAC p. 610-611. V. Hennings (1994) p. 37, n. 89; Fürst (2002) p. 139, n. 97.

⁴ Trata-se de Aug. Ep. 67, carta em que Agostinho se retratava *a priori* pela confusão causada por Aug. Ep. 40.

⁵ No latim, *exemplaria cuiusdam epistulae*, contra as *litterae* mencionadas antes. Os *exemplaria* são uma cópia de determinado escrito; v. Arns 2007 p. 63, “a palavra não tem mais o sentido ativo de *exemplar* que serve de modelo, de protótipo, e sim o sentido passivo, de cópia, realizada conforme o *exemplar* no sentido primeiro”. Optamos ora pelo singular, ora pelo plural, “cópia” ou “cópias”, conforme o ritmo do texto. A carta mencionada por Jerônimo é Aug. Ep. 40.

⁶ Sisínio, provavelmente um diácono seguidor do bispo Exupério de Toulouse e mensageiro habitual de Jerônimo (cf. Hier. C. Vig. 3,17; In Zach. praef.; Ep. 119). Foi ele quem encontrou Aug. Ep. 40 perdida em uma ilha do Adriático (cf. Hier. Ep. 105,1). V. Hennings (1994) p. 35-36, n. 81; Fürst (2002) p.17, n. 12.

⁷ παλινῳδία, v. supra Aug. Ep. 40, n. 29. Segundo Jamieson (1987), Jerônimo teria enxergado aqui uma alusão à sua rixa com Rufino, tendo sido inclusive levado a crer que a menção à παλινῳδία seria um indício de que Aug. Ep. 40 era, na realidade, uma carta falsificada de Agostinho, autorada na realidade pelo Aquilense.

⁸ O ἐπιχειρήμα, “epiquerema”, é um argumento lógico disposto a apresentar, em ambas as partes, a prova ou razão de ser de determinado sujeito. Tratando-se uma demonstração menos rigorosa que o silogismo, já nos tempos de Cícero era usado como jargão para argumentos falsos na retórica (cf. Cic. Inv. 1,57). Quintiliano dá o termo latino *aggressio* para traduzir ἐπιχειρήμα, mas repete o juízo do Arpinate (cf. Quint. Inst. orat. 5,10,1-8 e 5,14,14); Lausberg, em seu manual de retórica, dá *ratiocinatio* (cf. Lausberg (1990) p. 194-195 e 198-201). O fato de Jerônimo ter mantido o termo grego para um conceito com equivalente latino nos leva a crer que zomba de Agostinho, em imitação da escolha do Tagastense em ter usado o grego παλινῳδία em vez de algum equivalente em seu idioma. Ademais, o uso do termo ἐπιχειρήμα é ainda mais acurado: Jerônimo, com ele, desdenha da argumentação do Tagastense, como se estas fossem construídas em raciocínios fracos e hipotéticos; parece, ainda, deixar implícito que o estilo “escolar” de Agostinho, além de escancarar certa artificialidade e rudeza, se sustenta em um método típico de filósofos pagãos e hereges. De fato, o linguajar do autor do em Aug. Ep. 40 é professoral e bastante silogístico; v. aqui Mohrmann (1932) p. 43; Fry (2010) p. 65, n. 27 e p. 80, n. 8.

⁹ Paula (347 - 404), matrona da mais alta sociedade italiana, de família tradicionalíssima, descendia da mesma prole de Marco Fúrio Camilo, general responsável pela reconstrução de Roma após a invasão gálica de 387 a. C. (cf. Liv. 5,48-49). Ela foi uma correspondente privilegiada de Jerônimo, sua confidente e protetora. Após acolher o Estridonense na Urbe, Paula e uma de suas filhas, Eustóquio (370 - 418/419), mudaram-se com ele para Belém em 385, onde viveram até morrer. A morte de Paula se deu em 404 e deixou Jerônimo arrasado, a ler em sua longa e dolorosa carta Hier. Ep. 108, o *epitaphium Sanctae Paulae* (apud Labourt (1963) vol. V p. 159-201). Paula de Roma, cf. PLRE 1 p. 674-675 *Paula* 1; LThK VII p. 1487; NDPAC p. 3823-3824. Eustóquio, cf. PLRE 1 p. 312 *Iulia Eustochium*; LThK III p. 1017; NDPAC p. 1866-1867. V. Fürst (2002) p. 140, n. 103.

¹⁰ A citação é do Eclesiástico 22:6, livro deuterocanônico da Bíblia, ausente entre os textos traduzidos na ACF. Em latim, *musica in luctu importuna narratio*, “a música no luto é uma intervenção inoportuna”.

¹¹ Expressão latina de difícil transliteração, bastante forte e próxima do registro vulgar, *rancor stomachi* parece ter sido cunhada por Jerônimo. Labourt (1963) vol. V, p. 94 o traduz pela glosa “rancoeur ou colère”; em Fürst (2002) p. 141 temos um “Verstimmung” demasiadamente psicanalítico; e Fry (2010) p. 89 opta por um “aigreur” algo *mal du siècle*. O termo *rancor*, substantivo do verbo *ranceo*, “apodrecer”, refere-se tanto a ira ou cólera quanto ao seu sinal físico, a cólica e o odor fétido decorrentes do mau funcionamento do sistema digestivo, o *stomachus* em latim, o qual compreende o estômago e o intestino. Em termos científicos, trata-se de um desbalanço dos humores no corpo — cujo centro humoral é justamente o *stomachus* — em momentos de grande raiva ou cólera (no latim, o verbo *stomachor* já é usado já por Cícero em *ad. Fam.* 15, 16 para “irritar-se”). Optamos por preservar o caráter fisiológico e o tom de baixo calão em “ranço de cólera”. O termo será retomado em Aug. *Ep.* 73,1, e reaparecerá como *rancor animi*, “ranço da alma”, em Hier. *Ep.* 134,1.

¹² Alusão a Rom 14:5, “cada um esteja inteiramente seguro em sua própria mente” na ACF. A passagem aparecerá novamente em Hier. *Ep.* 134,1; trata-se de uma desculpa típica do autor para se esquivar de uma discussão, estando também presente em Hier. *Adv. Iovin.* 1,8; 2,16; *C. Vig.* 7; in *Hie.* 4,15,3; *Ep.* 49,4; 125,8; 130,14.

¹³ Referência aos versos 23-24 da quarta sátira de Pérsio, *ut nemo in sese temptat descendere, nemo, / sed praecedenti spectatur mantica tergo!* — “cair em si ninguém mesmo tenta, ninguém, / mas de costas também se mostra a mala!” (cf. Pers. 4,23-24). A *mantica*, espécie de mochila ou bernal que os soldados carregavam nas costas, é contraposta à *pera*, “bolsa”, algo menor que aquela e usada principalmente para carregar dinheiro (no caso os óbolos que Agostinho cita em Aug. *Ep.* 40,3). A expressão, proverbial, encontra-se primeiramente em um poema de Catulo, *non videmus manticae quod in tergo est* — “não vemos o que há no bernal que está nas costas” (cf. Catull. 22,21) e significa que reparamos nos defeitos dos outros, mas não conseguimos enxergar os nossos próprios; cf. Otto p. 209 *mantica*.

¹⁴ Os termos usados por Jerônimo neste período trazem à mente o vocabulário militar romano: antes, a *mantica*, o “bernal” do soldado; agora, o Estridonense se diz um *senex*, “velho” ou “experiente”, designação do soldado aposentado, nosso “veterano”, no *campus*, “campo de batalha”, das Escrituras (cf. Fry (2010) p. 90 n. 27 e 28). Mais adiante, o “descanso”, *otium*, era fruto da aposentadoria merecida de quem já havia completado o *commitatus*, o serviço militar romano. Por fim, *collatione mutua* também pode ter significado militar, já que a *collatio* era uma reunião entre soldados ou oficiais (Cic. *De or.* 1,48,210;).

¹⁵ Referência aos versos 368-484 do quinto canto da *Eneida* de Virgílio, passagem em que o velho Entelo, contra todas as expectativas, vence o jovem Dares, que o havia desafiado no pugilato, durante os jogos fúnebres de Anquises. Na tradução de Odorico Mendes, versos 387-483.

¹⁶ Em latim, *bos lassus fortius figat pedem*, “o boi cansado finca o pé com mais firmeza”. Este provérbio é usado pela primeira vez por Jerônimo nesta carta, aparentemente seu único testemunho na literatura latina; cf. Otto p. 58 *bos* 4.

¹⁷ A alusão é a Públio Calpúrnio Lanário das *historiae* de Salústio (86 - 34 a. C.), cf. Sall. *Hist. frg.* 1,95 / 2,42 Maurenbrecher. Uma vez que sobraram poucos fragmentos dessa obra, desconhecemos os motivos da má fama de Lanário. A menção do personagem é dirigida, na realidade, a Rufino de Aquileia (ca. 340/345 - 411), antigo amigo de infância de Jerônimo, e agora seu desafeto (cf. Hier. *Adv. Ruf.* 1,30 e 2,32). Tradutor de Orígenes para o latim (cf. Hier. *Ep.* 80-81) e autor de comentários, Rufino havia se mudado para Jerusalém já em 381, cinco anos antes de Jerônimo. Sua rixa com o Estridonense data dos anos finais da década de 390, no contexto da polêmica origenista que assolou a cristandade latina. A obra extante do Aquilense, boa parte da qual compõe retratações aos ataques de Jerônimo, está reunida em PL 21. A presença de Rufino na vida de Jerônimo é marcante, alguns episódios da qual são narrados por Kelly (1975), esp. p. 227-258. Rufino de Aquileia, cf. LThK VIII p. 1350; NDPAC p. 4614-4615.

¹⁸ Alusão à *Apologia adversus libros Rufini* [PL 23,395-492a], livro em que Jerônimo então trabalhava, e que foi publicado em idos de 396. Segundo Fürst (1999) p. 132, o Estridonense mandara o terceiro de dois livros desta obra a Agostinho, o qual sinaliza tê-lo lido em Aug. *Ep.* 73,6.

¹⁹ Talvez *Communis* seja um nome próprio; caso contrário, ignoramos quem seria esse “irmão em comum”; v. Hilberg (1918) vol. II, p. 236 e Goldbacher (1923) vol. II, p. 243 para suposições. Fürst (2002) p. 145, n. 122 acredita se tratar de Pauliniano, irmão de Jerônimo, mencionado anteriormente por Agostinho (v. supra Aug. *Ep.* 67, n. 3).

Jerônimo *Ep.* 103 / Agostinho *Ep.* 39

[ca. 402-404]

A carta Hier. *Ep.* 103, enviada por meio do hipodícono Astério, é um exemplo do que Pseudo-Demétrio chama de carta de recomendação¹, que encontra mesmíssimo equivalente situacional em Pseudo-Libânio². Ela não contém os tópicos das cartas anteriores, pois não se trata de uma carta de amizade propriamente dita³. Na presente missiva, de dois parágrafos simples após a *salutatio*, nada mais há que a recomendação do diácono Presídio para o cargo de *baiulus litterarum* — um mensageiro ou portador de cartas, próximo do nosso carteiro — a Agostinho (cf. Hier. *Ep.* 103,1), à qual se seguem breves notícias de Belém e observações sobre o exílio (*peregrinatio*, em latim) terreno de Jerônimo nos mosteiros da Palestina (cf. Hier. *Ep.* 103,2). Ao que parece, Agostinho receberá de bom grado Presídio, cujos serviços utilizará futuramente para levar a sua Aug. *Ep.* 73 até Belém.

O caráter *negotialis* desse texto impede que o datemos com precisão: além de uma carta, hoje perdida, que Jerônimo menciona no exórdio (Hier. *Ep.* B, resposta a uma *subscripta salutatio* de Agostinho), nada nela permite entrever missivas anteriores ou posteriores na correspondência. Aqui, fomos levados a adotar, sem problematizações, a ordem de Labourt, que é a mesma do *corpus epistularum* de Jerônimo na Patrologia Latina, a mesma adotada por Hilberg, Hennings e Fry. Na correspondência de Agostinho, entretanto, a carta Hier. *Ep.* 103 equivale a Aug. *Ep.* 39, ou seja, é anterior até mesmo a Aug. *Ep.* 40. Goldbacher e Fürst seguiram a ordem agostiniana, que é baseada no *corpus epistularum* de Agostinho proposto pelos editores deste autor na Patrologia Latina, e assim adotaram um intervalo entre 397 e 399 para a escrita dessa carta, como se ela fosse a primeira de Jerônimo ao Tagastense. Nós, porém, datamos esta carta, novamente com Hennings e Fry, entre os anos de 403 e 404⁴.

¹ Cf. Ps.-Dem. 2.

² Cf. Ps.-Lib. 8;55.

³ Segundo mostrou Fürst (1999) p. 128-129.

⁴ Hennings (1994) p. 38-39 e Fry (2010) p. 93-94. O ano de 404 é a opção final para situar essa carta, já que Agostinho se refere a Astério, aqui ainda hipodícono, como seu “colega” a partir de Aug. *Ep.* 82. Fürst (1999) p. 92-93; id. (2002) p. 114-117 dá argumentos em favor para uma datação anterior dessa carta, entre 397 e 399.

Domino vere sancto et beatissimo papae Augustino Hieronymus in Christo salutem.

1. Anno praeterito per fratrem nostrum Asterium hypodiaconum dignationi tuae epistulam miseram promptum reddens salutationis officium; quam tibi arbitror redditam. Nunc quoque per sanctum fratrem meum Praesidium diaconum, obsecro primum ut memineris mei. Dein, ut baiulum litterarum habeas commendatum, et mihi scias germanissimum, et in quibuscumque necessitas postularit, foveas atque sustentas; non quo aliqua re, Christo tribuente, indigeat, sed quod bonorum amicitias avidissime expetat, et se in his coniungendis maximum putet beneficium consecutum. Cur autem ad Occidentem navigaverit, ipso poteris narrante cognoscere.
2. Nos in monasterio constituti, variis hinc inde fluctibus quatimur et peregrinationis molestias sustinemus. Sed credimus in eo qui dixit: “confidite; ego vici mundum”, quod ipso tribuente et praesule, contra hostem diabolum victoriam consequamur. Sanctum et venerabilem fratrem nostrum papam Alypium, ut meo obsequio salutes obsecro. Sancti fratres, qui nobiscum in monasterio Domino servire festinant, oppido te salutant. Incolumem te et memorem mei Christus Dominus noster tueatur omnipotens, domine vere sancte et suscipiende papa.

Jerônimo envia saudações em nome de Cristo ao padre¹ Agostinho, senhor verdadeiramente santo e muitíssimo abençoado.

1. No ano passado, por meio de nosso irmão, o hipodíacono Astério², eu mandei uma carta³ a tua dignidade, enviando de prontidão as devidas saudações⁴; carta que, acho eu, te foi entregue. Agora, também por meio de um irmão santo, o meu diácono Presídio⁵, eu te imploro, em primeiro lugar, que te lembres de mim, e então que o aceites como teu mensageiro⁶; eu o recomendo; saibas que ele é para mim um companheiro queridíssimo, e, sejam quais forem as exigências da necessidade, dá-lhe suporte e sustento, não porque ele carece de algo, pois Cristo lhe é generoso, mas porque ele anseia com enorme avidez a amizade dos homens bons, e assim julga que conquistará o maior dos benefícios unindo-se a eles. Agora, por que ele viajou ao Ocidente, tu poderás saber por suas próprias palavras.
2. Já nós, estabelecidos em um mosteiro, somos chacoalhados cá e lá por ondas inconstantes e suportamos os incômodos do exílio⁷. Mas acreditamos nele que diz: “tende bom ânimo, eu venci o mundo,⁸” pois, por meio de sua generosidade e liderança, conquistaremos a vitória contra o inimigo, o diabo. Ao nosso irmão santo e venerável, o padre Alípio⁹, imploro que envies saudações em meu nome. Os irmãos santos que se esforçam conosco em servir ao Senhor no mosteiro, eles te enviam saudações calorosas. Lembra-te de mim, e que Cristo, o Nosso Senhor todo-poderoso, conserve-te incólume, senhor verdadeiramente santo e louvável padre¹⁰.

NOTAS

¹ *Papa*, v. supra Hier. Ep. 102, n. 1.

² Astério, supra Hier. Ep. 102, n. 3; quanto ao cargo de *hypodiaconus*, v. Hier. Ep. 102, n. 2.

³ Possível referência a uma carta perdida, Hier. Ep. B.

⁴ No latim, *promptum officium salutationis*, literalmente “pronto dever de saudação”. Diz Fry (2010) p. 97, n. 5 que o “*officium salutationis* est une de ces pratiques de civilité qui faisaient de la diligence une preuve d’affection”. Vale lembrar que esse termo deixa entrever uma prática de bons modos e civilismo na prática epistolográfica antiga, aludindo ao *officium epistulare* que discutimos na introdução. Trata-se do dever de escrever a *salutatio* e de dar votos de boa-saúde, presente na maioria esmagadora de cartas antigas. No mais, Hier. Ep. 103 atende este dever em todos os seus quesitos nesta carta, trazendo à mente preceitos de Caio Júlio Vitor na *Ars rhetorica* 27: segundo este autor, cartas de recomendação devem ser escritas de modo honesto e apenas entre amigos. O termo *officium* é retomado por Jerônimo em Hier. Ep. 115, e aparece em formulação similar — *omnis officiorum caritas*, “toda afeição dos deveres” — em Hier. Ep. 126,1.

⁵ Presídio, então diácono, foi o mensageiro encarregado de levar Hier. Ep. 103 para Agostinho e Aug. Ep. 73 para Jerônimo. Presídio, cf. PCBE I p. 899 *Praesidius* 1. V. Fürst (2002) p. 17, n. 10. Agostinho refere-se a ele em Aug. Ep. 74 como *consacerdos*, indicando que ele foi então elevado ao bispado. Quanto ao cargo de *diaconus*, v. supra Hier. Ep. 102, n. 2.

⁶ Em latim, *baiulus litterarum*, o “carregador de cartas”, algo próximo do nosso carteiro. A raiz está em *baiulo*, “carregar um peso” (cf. Dig. 50, 16, 235; Hier. Ep. 6,1); o termo é sinônimo de *perlator litterarum* (v. infra Aug. Ep. 19*, n. 15).

⁷ Na Antiguidade, o termo latino *peregrinatio*, “exílio”, é usado, tanto por pagãos (e.g. Cic. *Tusc.* 5,37, 107; Sen. *Ep.* 104) quanto, com mais frequência, por cristãos (e.g. Aug. *In Psalm.* 137,12; *Civ.* 18,1,3; *In Ioh.* 40,7); para os últimos, *peregrinatio* é sinônimo da vida terrena desterrada da divina, como se o homem, um estrangeiro, estivesse na terra de passagem, em um *iter obscurus* (cf. Aug. *Lib. Arb.* 2,16,41-42); cf. Blaise p. 609 *peregrinatio*. Segundo Overbeck (1879) p. 227, num juízo retomado por Kelly (1975) p. 220, n. 39 e Fürst (2002) p. 116, n. 37, caso aceitarmos a datação desta carta para entre os anos de 397 e 399, o termo *peregrinatio* seria uma referência ao banimento imposto ao mosteiro de Jerônimo durante a polêmica origenista contra João de Jerusalém; a data tardia nos levaria a interpretar o indício como relativo à polêmica contra Rufino. V. Brown (2013) p. 323-324 para uma discussão do significado da *peregrinatio* no velho Agostinho.

⁸ Jo 16:33.

⁹ Alípio, v. supra Aug. Ep. 28, n. 5.

¹⁰ Eis uma fórmula de conclusão na *postscriptio*, muito comum nas cartas de Jerônimo. Ela aparece novamente em Hier. Ep. 115, 134,2, 141 e 143,2.

Agostinho *Ep.* 71 / Jerônimo *Ep.* 104

[403]

Agostinho reitera na carta Aug. *Ep.* 71 sua exigência para que Jerônimo responda as suas mensagens anteriores, o que nos leva a crer que ela foi enviada antes de ele receber a carta Hier. *Ep.* 102 (e possivelmente Hier. *Ep.* 103 também). Aproveitando a viagem do diácono Cipriano até Jerusalém, o Tagastense anexa nessa presente carta novas cópias das missivas anteriores, a saber, Aug. *Ep.* 28 e 40, explicando porque essas haviam atrasado. A argumentação do texto agora não diz respeito, porém, a Gal 2:11-14, e sim à preparação da futura Vulgata, ofício empreendido na época por Jerônimo, que revisava os textos da *Vetus Latina* a mando do então papa Dâmaso.

Após um *exordium* de dois parágrafos em que Agostinho comenta o estado atual da correspondência (cf. Aug. *Ep.* 71,1-2), inicia-se a *narratio*, em que o autor tece considerações sobre o trabalho de Jerônimo no preparo de suas traduções do livro de Jó a partir do grego e do hebraico (cf. Aug. *Ep.* 71,3). Após abrir uma *causa* exigindo satisfação do Estridonense quanto a seu método de interpretação, o bispo de Hipona se coloca nova e veementemente contra a escolha de seu interlocutor em traduzir a Bíblia a partir do texto massorético hebraico, e não do grego da Septuaginta. Para Agostinho, propor uma nova versão a partir dos escritos hebraicos causaria confusão na comunidade cristã, arriscando quebrar a unidade das igrejas; e ainda mais grave seria deixar de usar a Septuaginta, nem que fosse para referência, numa tradução das Sagradas Escrituras, pois tal medida poderia causar uma “dissonância” irreparável entre as missas em grego e em latim (cf. Aug. *Ep.* 71,4). O bispo de Hipona ilustra esse possível cenário de crise de leituras e interpretações ao contar o caso de um bispo em Oea (atual Trípoli, no Líbia), que decidira usar a tradução de Jerônimo para o livro de Jonas, na qual havia uma passagem de tradução problemática (a saber, Jon 4:6) que acabou por produzir imenso tumulto na paróquia, especialmente entre os gregos (cf. Aug. *Ep.* 71,5).

Ao aventar qualquer linha de desacordo com a tradição, Agostinho parece acreditar que Jerônimo corria o sério risco de cair em um erro e assim desviar do caminho correto, tombando na heresia. O bispo de Hipona parece acusar seu correspondente implicitamente ao abusar do vocabulário jurídico para defender sua causa e inferir as consequências de uma tal condenação — *causa*, *objectum*, *damnare*, *consultus*, *arguere*, *favere*, *calumnia falsitatis*. Caracterizar o “erro” de Jerônimo como *mendositas*, a propósito, traz de volta os perigos do *officiosum mendacium* em Gal 2:11-14 abordado nas cartas anteriores: admitir uma variante na tradução das Sagradas Escrituras é tão grave quanto admitir que nelas haja qualquer possibilidade de mentira (cf. Aug. *Ep.* 71,5). A univocidade das Escrituras deve, assim, estar acima de qualquer suspeita e qualquer divergência de interpretação.

Agostinho então conclui a carta ao mesmo tempo em que termina a discussão sobre a Vulgata, louvando a utilidade do trabalho de Jerônimo ao revisar e traduzir as Escrituras para o latim (cf. Aug. *Ep.* 71,6).

Segundo a divisão de Pseudo-Demétrio, esta carta seria mais um exemplo da admonição¹, com elementos da carta de consulta, e da carta de recomendação. Agostinho tenta agora dissuadir Jerônimo de traduzir as Sagradas Escrituras a partir do hebraico. Segundo a tipologia de Pseudo-Libânio, distinguimos as situações da parenética², do pedido, e da consulta. A *elocutio* é diplomática, adequada ao *argumentum* grave. Dessa vez, não há ornamentos ou provérbios, apenas a Bíblia como objeto a partir do qual, *prolato libro*, “jurado o livro”, se extraem os *indicia*, ou provas, do problema em questão. Tópicos, há alguns, como a presentificação do correspondente e o elogio (cf. Aug. *Ep.* 71,1-2;6), mas em menor abundância que nas duas cartas anteriores de Agostinho. O relato do caso em Oea é tão urgente que acaba por não admitir digressões. Aos dois assuntos da presente missiva, o pedido de resposta e a discussão sobre a Vulgata, segue-se uma conclusão breve, em que o fim do assunto anterior coincide com o fim da carta, não havendo, então, uma *conclusio* propriamente dita.

Adotamos, com Hennings e Fry, a data de 402 para essa carta³.

¹ Cf. Ps.-Dem. 7.

² Cf. Ps.-Lib. 5;52.

³ Hennings (1994) p. 39-40; Fry (2010) p. 101-102.

Domino venerabili et desiderabili sancto fratri et compresbytero Hieronymo Augustinus in Domino salutem.

1. Ex quo coepi ad te scribere ac tua scripta desiderare, numquam mihi melior occurrit occasio, quam ut per Dei servum ac ministrum fidelissimum mihi que carissimum mea tibi afferretur epistola, qualis est filius noster Cyprianus diaconus. Per hunc certe ita spero litteras tuas, ut certius in hoc rerum genere quicquam sperare non possim. Nam nec studium in petendis rescriptis memorato filio nostro deerit, nec gratia in promerendis, nec diligentia in custodiendis, nec alacritas in perferendis, nec fides in reddendis; tantum si aliquo modo mereor, adiuvet Dominus, et adsit cordi tuo et desiderio meo, ut fraternam voluntatem nulla voluntas maior impediat.
2. Quia ergo duas iam epistolas misi, nullam autem tuam postea recepi, easdem ipsas rursus mittere volui, credens eas non pervenisse. Quod si et pervenerunt, ac fortasse tuae potius ad me pervenire minime potuerunt, ea ipsa scripta, quae iam misisti, iterum mitte, si forte servata sunt. Sin minus, rursus dicta quod legam, dum tamen his respondere ne graveris, quod iam diu est ut expecto. Primas etiam quas ad te adhuc presbyter litteras praeparaveram mittendas per quemdam fratrem nostrum Profuturum, qui postea collega nobis factus, iam ex hac vita migravit, nec eas tunc ipse perferre potuit, quia continuo, dum proficisci disponit, episcopatus sarcina detentus, ac deinde in brevi defunctus est, etiam nunc mittere volui, ut scias in tua colloquia quam olim inardescam, et quam vim patiar quod a me tam longe absunt sensus corporis tui, per quos adire possit ad animum tuum animus meus, mi frater dulcissime, et in Domini membris honorande.
3. In hac autem epistola hoc addo quod postea didicimus ex Hebraeo Iob a te interpretatum, cum iam quamdam haberemus interpretationem tuam eiusdem prophetae ex Graeco eloquio versam in Latinum, ubi tamen asteriscis notasti quae in Hebraeo sunt et in Graeco desunt; obeliscis autem quae in Graeco inveniuntur et in Hebraeo non sunt, tam mirabili diligentia ut quibusdam in locis ad verba singula stellas significantes videamus, eadem verba esse in Hebraeo, in Graeco autem non esse. Porro in hac posteriore interpretatione, quae versa est ex Hebraeo, non eadem verborum fides occurrit. Nec parum turbat cogitantem, vel cur in illa prima tanta diligentia figantur asterisci ut minimas etiam particulas orationis indicent deesse codicibus Graecis, quae sunt in Hebraeis, vel cur in hac altera quae ex Hebraeis est, negligentius hoc curatum sit, ut hae eadem particulae locis suis invenirentur. Aliquid inde exempli gratia volui

ponere, sed mihi ad horam codex defuit, qui ex Hebraeo est. Verum tamen, quia praevolas ingenio, non solum quid dixerim, verum etiam quid dicere voluerim, satis, ut opinor, intellegis, ut causa reddita, quod movet, edisseras.

4. Ego sane te mallem Graecas potius canonicas nobis interpretari Scripturas quae Septuaginta interpretum perhibentur. Perdurum erit enim, si tua interpretatio per multas ecclesias frequentius coeperit lectitari, quod a Graecis ecclesiis Latinae ecclesiae dissonabunt, maxime quia facile contradictor convincitur, Graeco prolato libro, id est linguae notissimae. Quisquis autem in eo quod ex Hebraeo translatum est, aliquo insolito permotus fuerit, et falsi crimen intenderit, vix aut numquam ad Hebraea testimonia pervenietur, quibus defendatur obiectum. Quod si etiam perventum fuerit, tot Latinas et Graecas auctoritates damnari quis ferat? Huc accedit, quia etiam consulti Hebraei possunt aliud respondere, ut tu solus necessarius videaris, qui etiam ipsos possis convincere; sed tamen quo iudice, mirum si potueris invenire.
5. Nam quidam frater noster episcopus, cum lectitari instituisset in ecclesia cui praeest, interpretationem tuam, movit quiddam longe aliter abs te positum apud Ionam prophetam, quam erat omnium sensibus memoriaeque inveteratum, et tot aetatum successionibus decantatum. Factus est tantus tumultus in plebe maxime Graecis arguentibus, et inflammantis calumniam falsitatis, ut cogeretur episcopus (Oea quippe civitas erat) Iudaeorum testimonium flagitare. Vtrum autem illi imperitia an malitia hoc esse in hebraeis codicibus responderunt, quod et Graeci et Latini habebant atque dicebant. Quid plura? Coactus est homo velut mendositatem corrigere, volens post magnum periculum non remanere sine plebe. Vnde etiam nobis videtur, aliquando te quoque in nonnullis falli potuisse. Et vide hoc quale sit, in eis litteris quae non possunt collatis usitatarum linguarum testimoniis emendari.
6. Proinde non parvas Deo gratias agimus de opere tuo, quod Evangelium ex Graeco interpretatus es, quia (et paene in omnibus) nulla offensio est, cum Scripturam Graecam contulerimus. Vnde si quisquam veteri falsitati contentiosus faverit, prolatis collatisque codicibus, vel docetur facillime, vel refellitur. Et si quaedam rarissima merito movent, quis tam durus est qui labori tam utili non facile ignoscat, cui vicem laudis referre non sufficit? Quid tibi autem videatur, cur in multis aliter se habeat Hebraeorum codicum auctoritas, aliter Graecorum, quae dicitur Septuaginta, vellem dignareris aperire. Neque enim parvum pondus habet illa, quae sic meruit diffamari, et qua usos apostolos, non solum res ipsa indicat, sed etiam te attestatum esse memini. Ac per hoc plurimum profueris, si eam Scripturam Graecam quam Septuaginta operati sunt, Latinae veritati reddideris, quae in diversis codicibus ita varia est, ut tolerari vix possit, et ita suspecta, ne in Graeco aliud inveniatur, ut inde aliquid proferre aut probari

dubitetur. Brevem putabam futuram hanc epistulam: sed nescio quomodo ita mihi dulce factum est in ea progredi ac si tecum loquerer. Sed obsecro te per Dominum, ne te pigeat ad omnia respondere et praestare mihi, quantum potueris, praesentiam tuam.

Agostinho envia saudações em nome do Senhor ao compresbítero¹ Jerônimo, senhor venerável e irmão desejado e santo.

1. Desde que comecei a te escrever e a desejar teus escritos, nunca me ocorreu melhor oportunidade para fazer minha carta ser levada até ti que por meio de um servo e instrumento muitíssimo fiel de Deus, também um amigo muitíssimo querido, tal qual é o nosso eminente filho, o diácono Cipriano². Por meio dele, espero cartas tuas com tanta certeza que eu não poderia esperar nada, no atual estado de coisas, com mais certeza. Ora, não faltará, ao nosso filho mencionado, empenho em requisitar respostas, ou decoro em apressá-las, ou zelo para cuidá-las, ou agilidade em trazê-las, ou confiabilidade para entregá-las; enfim, se de algum modo tenho esse mérito, que o Senhor nos ajude, e que esteja entre teu coração e meu desejo que nenhuma vontade maior venha a impedir a nossa vontade fraterna.
2. Já que eu te enviei duas cartas mas não recebi nenhuma tua em troca, eu quis enviar novamente essas mesmas³, pois acredito que elas não te chegaram. No entanto, se chegaram e foram talvez antes as tuas que não puderam chegar até mim, envia novamente essas mesmas que já enviaste, se é que tu as guardaste; do contrário, dita-as novamente para que eu as possa ler, na condição de que não te sejas um fardo responder a elas, pois já faz tempo que espero isso. No mais, a primeira destas cartas⁴, uma que eu, então presbítero, preparava para te enviar por meio de um certo irmão nosso, Profuturo⁵, que depois tornou-se um companheiro nosso, ele já migrou desta vida, mas mesmo então ele não a pôde entregar, já que, logo em seguida, enquanto ele se preparava para partir, foi convocado pelo fardo⁶ do bispado e, logo depois, faleceu; eu quis enviá-la também agora para que saibas o quão ardentemente eu desejo conversar contigo desde aquela época, e quão firmemente eu sofro, pois a sensação da tua presença física está longe demais para que minha alma possa se aproximar da tua⁷, meu irmão muitíssimo gentil e estimável entre os membros do Senhor⁸!
3. Nesta carta, porém, adiciono mais uma coisa: ficamos sabendo que o livro de Jó⁹ foi traduzido do hebraico por ti, ao passo que já tínhamos uma versão tua do mesmo profeta, traduzida da língua grega para a latina, na qual tu anotaste com asteriscos as palavras presentes no hebraico mas que faltam no grego, e também anotaste com obeliscos as que são encontradas no grego mas não no hebraico, e com tão admirável aplicação que em algumas passagens vemos, para cada palavra, estrelas assinalando os mesmos termos do hebraico que não estão no texto grego¹⁰. Ora, nessa nova versão, traduzida a partir do hebraico, não ocorre a mesma fé

para com as palavras. Não é pouca a confusão que surge a quem questiona o porquê de os asteriscos terem sido aplicados com tanta diligência naquela primeira versão, a ponto de indicar até as mínimas partes do discurso que estão ausentes nos códices gregos (mas que estão presentes nos hebraicos), e o porquê de o trabalho, nessa segunda edição a partir do hebraico, ter sido algo desleixado, tanto que essas mesmas partículas dificilmente se encontram nos mesmos lugares. Eu quis citar algo dessa versão como exemplo, mas no momento não tenho em mãos o códice com a tradução do hebraico. Em todo caso, já que enxergas longe com teu talento, acredito que já compreendes bem não só o que eu disse mas também o que eu quis dizer, de modo que, aberta a causa¹¹, poderás esclarecer o que me incomoda.

4. Certo, eu preferiria que tu antes traduzisses para nós as Escrituras gregas estabelecidas como canônicas¹², as quais seguem a tradição da Septuaginta. Ora, será bastante prejudicial se em muitas igrejas começarem a introduzir tua tradução com mais frequência, já que as missas latinas entrarão em dissonância com as gregas, sobretudo porque, jurado o livro, é fácil vencer qualquer contestador; trata-se da língua mais conhecida. Quem quer que, porém, nessa tradução a partir do hebraico, vier a se revoltar com algo estranho e apontar um crime de falsificação, ele dificilmente (ou talvez nunca) consultará os testemunhos hebraicos a fim de defender a acusação. E se isso vier a acontecer, quem terá a coragem de condenar tantas autoridades latinas e gregas? A isso adicione-se que até os especialistas hebreus¹³ podem responder outra coisa, de modo que tu parecerias ser o único que ainda poderia convencê-los, mas perante qual juiz, eu me espantaria se pudesses encontrar algum.

5. Agora, um certo irmão nosso, um bispo¹⁴, tendo decidido introduzir tua tradução na igreja a seu cargo, acabou por citar algo colocado por ti, no livro de Jonas¹⁵, que destoava profundamente do que se habituou tanto nos espíritos e na memória de todos quanto do que se repetiu por sucessivas gerações. Fez-se tão grande tumulto na assembleia (em especial entre os gregos que, revoltosos e aos berros, acusavam-no de fraude e falsificação)¹⁶ que o bispo (isso se deu na cidade de Oea)¹⁷ se viu obrigado a solicitar a opinião dos judeus. Se foi por incompetência ou malícia, enfim, esses responderam que nos códices hebraicos se encontrava a mesma palavra que estava nos códices gregos e latinos. Que mais? O homem, não querendo perder sua assembleia após essa situação perigosíssima, foi coagido a consertar isso como se fosse uma mentira. A partir daí, até a nós parece que tu pudeste, alguma vez, ter te enganado em algumas passagens, e veja que tipo de coisa há nesses escritos que não poderia ser corrigida ao confrontá-la com os testemunhos das línguas mais utilizadas.

6. É por isso que não é pouca nossa gratidão a Deus por tua dedicação em traduzir o Evangelho a partir do grego, já que, e quase em todo texto, não há nada que seja ofensivo quando o comparamos com as Escrituras gregas. A partir daí, se alguém, malicioso, vier a tomar partido de uma “velha falsidade¹⁸”, será fácil, jurando e confrontando-lhe os códices, ensiná-lo e refutá-lo. E se algumas passagens muito raramente de fato causarem má impressão, quem seria tão inflexível de não perdoar facilmente um trabalho tão útil, ao qual nunca basta render as glórias merecidas? Mas a razão pela qual te parece, em tantas passagens, que a autoridade dos códices hebraicos seguem um sentido, e os gregos, que chamamos de Septuaginta, outro, isso eu gostaria que tivesses a boa-vontade de me esclarecer. Ora, a autoridade da versão grega, que é merecidamente conhecida, não tem pouco peso: ela foi usada pelos apóstolos, coisa que não só o próprio texto já indica, como tu também, lembro-me, o atestaste¹⁹. E neste ofício tu serás ainda mais útil se adequares aquele texto grego, no qual os setenta tradutores trabalharam, à verdade latina²⁰, uma vez que nossas versões são tão díspares, tão espalhadas em diversos códices²¹ (o que mal se pode tolerar), e tão suspeitas que hesitamos, com receio de encontrarmos algo diferente no grego, em mostrar ou demonstrar algo a partir delas²². Eu pensei que esta carta seria breve, mas não sei como ela se tornou tão agradável para mim que me estendi nela como se falasse contigo²³. Enfim, eu te imploro, em nome do Senhor, não te aborreças em responder a tudo e me oferece, na medida do possível, tua presença²⁴.

NOTAS

¹ *Compresbyter*, v. supra Aug. Ep. 28, n. 1.

² Cipriano, então presbítero, diácono em 404 (cf. Aug. Ep. 73,1), e finalmente bispo em 405 (cf. Aug. Ep. 82,30). É difícil precisar maiores detalhes sobre sua vida, uma vez que era homônimo de outro Cipriano, então bispo de Cartago (não o santo, morto em 258), mas não devem se tratar da mesma pessoa. Cipriano presbítero, cf. *PCBE* 1 p. 257-258 *Cyprianus* 3-4; LThK II p. 1363-1364; NDPAC p. 1036; v. Fürst (2002) p. 19, n. 15. Para o título de *diaconus*, v. supra Hier. Ep. 102, n. 2. V. também Kelly (1975) p. 266-269

³ Sabemos ao certo que uma dessas duas cartas era Aug. Ep. 28, já que Agostinho a menciona em seguida como *primae quae litterae*, “a primeira destas cartas”. Muito provavelmente, a outra carta é Aug. Ep. 40, uma vez que Jerônimo certamente já havia lido Aug. Ep. 67 ao enviar Hier. Ep. 102 (que, no entanto, Agostinho ainda não recebera) e é improvável que ele chamasse esta carta de *liber*, “livrinho”, ao sinalizar que recebera Aug. Ep. 71 em Hier. Ep. 112,1. Fry (2010) p. 108, n. 9 pensa tratem-se de Aug. Ep. 28 e 40 ou 67; já Hennings (1994) p. 39, Fürst (1999) p. 103 e id. (2002) p. 20, n. 16 propõem serem Aug. Ep. 28 e Aug. Ep. 67 ou Aug. Ep. C.

⁴ Isto é, Aug. Ep. 28.

⁵ Profuturo, v. supra Aug. Ep. 28, n. 9.

⁶ No latim, a *sarcina* era uma mala grande, maior que a *mantica* (v. supra Hier. Ep. 102, n. 14), na qual os soldados carregavam suas provisões (cf. Caes. B. G. 1,24; Liv. 44,38). A metáfora militar provavelmente faz parte da linguagem popular dos romanos desde os tempos de Cícero, certamente já comum nos tempos de Agostinho (cf. Aug. Ep. 85,2; 86 *episcopalem sarcinam Hippone sustineo*, “carrego em Hipona o fardo episcopal”; 122,1); v. Brown (2013) p. 188. Opmos por “fardo”, como uma rotina rígida e austera, sentido da palavra na passagem acima, e cuja sonoridade é semelhante à “farda” militar. Ademais, traduzimos *detentus* por “convocado” usando a mesma linha de raciocínio. V. Blaise p. 739 *sarcina*; Jourjon (1955) para uma reflexão do uso que Agostinho faz do termo em várias obras.

⁷ Para questões relativas ao *sensus corporis* e à possibilidade de conhecer a alma através de uma carta (a παρουσία), v. a breve discussão sobre os tópicos das cartas na introdução e supra Aug. Ep. 28, n. 7. Agostinho retomará a mesma ideia em Aug. Ep. 166,1.

⁸ A quase repetição da *salutatio* aqui serve para estreitar os laços de amizade entre os correspondentes; v. Divjak (1984) p. 289.

⁹ Trata-se de uma outra tradução do livro de Jó feita por Jerônimo, publicado ca. 393, agora a partir do original hebraico (v. supra Aug. Ep. 28, n. 14) e não do grego da Hécapla.

¹⁰ Nesta passagem, Agostinho menciona o trabalho de crítica textual empreendido por Jerônimo ao preparar sua versão latina do livro de Jó a partir de Septuaginta. O Estridonense foi um precursor da filologia, tendo empregado, em seus comentários, traduções e revisões, sinais diacríticos — *puncta* em latim — já de tradição grega e originalmente próprios da atividade taquigráfica (cf. Hier. Ep. 57; 60,19; 61,2; 84,7; 106,7; 134,2; *Vulg. Pent. praef.*). Aqui, Agostinho fala de *asterisci* [※], ou *stellae* (originário do grego ἀστήρ), assinalando — o verbo latino é *significare* — as lacunas no texto grego, e *obelisci* (do grego ὀβελός) ou *veru* [→], as adições que não estão no original hebraico. Adiante, Jerônimo falará, em Hier. Ep. 112,19, novamente dos sinais: asteriscos, *virgulae* [||], pequenas vigas ou bastõezinhos, e obeliscos novamente, que utilizou ao corrigir a tradução da Septuaginta. O leitor encontrará estudo mais aprofundado desta sinalização em Clemens & Graham (2007) p. 82-93; Reynolds & Wilson (2014) p. 32-39. Hennings (1994) p. 175-176 e Fürst (2002) p. 52-54 para uma síntese.

¹¹ *Causa reddita*, v. supra Aug. Ep. 28, n. 20. Em Aug. Ep. 28,2, o verbo era *exponere*, agora é *reddere*. Fürst (2002) p. 162, n. 175 vê aí um parentesco com *rationem reddere* em Cic. Off. 1,8;1,101, que faz sentido — ora, faz parte do *officium* cristão assegurar a verdade — mas não vemos como concluir que se trataria aqui de uma argumentação dialética, como acredita o tradutor alemão. A *causa* é antes de tudo o processo jurídico.

¹² Para o adjetivo *canonicus*, v. supra Aug. Ep. 28, n. 13.

¹³ O termo *consultus* em *consulti Hebraei* deve ser entendido em seu sentido técnico, a partir da raiz no vocábulo latino de foro jurídico *iurisconsultus*, o “especialista em justiça”, o “conhecedor da lei”, que era o advogado romano. Portanto, “especialistas hebreus” ou “especialistas no hebraico”.

¹⁴ Não sabemos quem é o bispo a quem Agostinho se refere.

¹⁵ Agostinho faz menção a uma tradução de Jerônimo ao livro do profeta Jonas, mas é possível que tivesse também em mente o livro de comentários sobre o profeta Jonas, o *Commentariorum in Ionam prophetam liber unus* [PL 1117-1152b], finalizado ca. 391-392 e publicado por Jerônimo em idos de 396. A passagem em questão está em Jon 4:6, e dará na notória discussão sobre a “aboboreira” em Hier. Ep. 112,21-22 e Aug. Ep. 82,35.

¹⁶ No latim, *calumnia falsitatis* como objeto de *arguentibus*; *arguo*, “acusar”, é termo da linguagem jurídica romana, e o objeto alude a um dos crimes passíveis de punição no direito romano, o *crimen falsi*, referido no parágrafo anterior, próximo de nosso crime de falsidade ideológica; v. Fry (2010) p. 112, n. 31. Traduzimos como “crime de falsificação”. Visto que o uso de *calumnia* serve para atenuar uma acusação que Agostinho não quer endossar completamente, preferimos “fraude” à “calúnia”.

¹⁷ Oea, atual Trípoli, segunda maior cidade do Líbia; v. Fürst (2002) p. 164, n. 180. Alguns manuscritos variam em *ea civitas*, “aquela cidade”.

¹⁸ No latim, *veteri falsitati favere*, “favorecer”, “promover” ou “tomar o partido de uma velha falsidade”, sendo *faveo* verbo de cunho jurídico. Expressão que alude não só à escolha errática de Jerônimo em sua tradução do livro de Jó, mas também ao *officiosum mendacium* de Paulo nas cartas anteriores, v. supra Aug. Ep. 28, n. 25.

¹⁹ Jerônimo trata brevemente desse assunto, de que a Septuaginta fora utilizada pelos apóstolos na redação do Novo Testamento, em suas diversas introduções aos Evangelhos, na Vulgata; v. Fürst (2002) p. 166, n. 186.

²⁰ *Veritas latina*, “verdade”, ou um mais fraco “versão latina” — Fürst traduz *Latinae veritati reddere*, “adequar à verdade latina”, simplesmente como “in das Lateinische übersetzen”. O leitor atento já terá percebido a ênfase que Agostinho dá à ideia de *veritas* em suas cartas; neste caso, a metonímia é caracterizante de uma concepção de verdade encerrada pela língua (cf. Hier. *Quaest. Hebr. in gen. praef.*). V. Hennings (1994) p. 110-121; Fürst (1999) p. 139-145; id. (2002) p. 51-60, esp. n. 137 nas p. 53-54.

²¹ O *codex* designa o livro em forma material semelhante ao que concebemos hoje, com lombada e folhas, diferente do *volumen*, que originalmente era o pergaminho, o rolo de papiro. Ao que parece, o *codex* surge como alternativa barata ao *volumen*, e foi usado sobretudo pelos cristãos a partir do século I d. C.; já na Antiguidade Tardia, ele se torna termo sinônimo de *liber*, vindo a lhe substituir. Arns (2007) p. 103-106 nota que, na obra de Jerônimo, o *codex* aparece mormente como referência às Sagradas Escrituras, tanto as *sacrae litterae* quanto os *divini codices* (cf. Hier. Ep. 20,2-4; 29,1; 106,63; 107,12), cabendo supor que os cristãos utilizaram esse suporte em vista de distinguirem a própria materialidade de seus escritos dos *volumina* usados pelos pagãos. O *codex* já apareceu antes em Aug. Ep. 28,2; 71,3.

²² Que as traduções das Sagradas Escrituras nas diversas versões da *Vetus Latina*, a antiga coleção de traduções latinas da Septuaginta, são díspares e suspeitas, que *in diversis codicibus ita varia [latina veritas] est*, “que [a verdade latina] é tão espalhada em diversos códices”, eis um juízo que Agostinho repete no *De doctrina christiana: latinorum interpretum infinita varietas*, “a disparidade inumerável de intérpretes latinos” (cf. Aug. *Doctr. Christ.* 2,11) e Jerônimo também no prefácio aos Evangelhos, *tot enim sunt exemplaria paene quot codices*, “ora, há quase tantos códices quanto exemplares” (cf. Hier. *Vulg. Evang. praef.*). Jerônimo afirmara desde o início de sua atividade que seu objetivo, ao coligi-los, era corrigir quaisquer erros, isto é, quaisquer desvios do texto original hebraico que estivessem nas versões latinas, nem que eles fossem traduções fiéis da Septuaginta (cf. Hier. Ep. 27,1 e 71,5). V. Labourt 1963 vol. I, p. XXVIII-XXIX; Arns (2007) p. 103-104; Pinto (2013) p. 333-334.

²³ A afirmação de que a conversa foi tão aprazível a ponto de ultrapassar o tamanho mais adequado a uma carta é tópica, como discutimos na introdução.

²⁴ Tópico da *παρουσία*, como discutimos no item “Tópicos da carta” na introdução.

CARTA PERDIDA

Agostinho *Ep. C*

[403]

De Bruyne e Fürst¹ defendem que as reclamações de Jerônimo em Hier. *Ep.* 105 deixam entrever mais uma carta perdida, hipótese contestada por Hennings e relativizada por Fry². As “cartas frequentes” que Jerônimo menciona em *Ep.* 105,1 podem bem ser três cartas anteriores de Agostinho, a saber, Aug. *Ep.* 28, 40 e 67 (e, ainda, cópias duplas de Aug. *Ep.* 28 e Aug. *Ep.* 40, totalizando cinco cartas, levadas supostamente pelo diácono Cipriano, a quem foram confiadas, como o próprio Tagastense afirmara em Aug. *Ep.* 71,1 anteriormente).

É possível que entre tais cartas também esteja inclusa Aug. *Ep.* 71, pois Jerônimo sinalizará apenas em Hier. *Ep.* 112, enviada um ano depois, que recebera os três “livrinhos” de Agostinho, isto é, Aug. *Ep.* 28, 40 e 71 (cf. Hier. *Ep.* 112,1). Contudo, esta hipótese é bastante improvável, pois na presente carta Jerônimo não aborda a discussão da tradução das Escrituras, tema principal de Aug. *Ep.* 71.

Ao lado de Fry, consideraremos essa carta perdida meramente hipotética, portanto.

Frequentes são as cartas que me mandas e com frequência tu insistes que eu responda uma em específico [...] [cartas] que, tu dás a entender, enviaste primeiro pelo irmão Profuturo, e depois por algum outro [...]

(Hier. *Ep.* 105,1)

¹ De Bruyne (1932) p. 238-239; Fürst (1999) p. 98-101, “währenddessen hat Hieronymus bald darauf einen weiteren Brief von Augustinus erhalten, der verlorengegangen ist, jedoch aufgrund verschiedener Indizien zwingend postuliert werden muß” (citação na p. 98); id. (2002) p. 18-19.

² Hennings (1994) p. 40-41, “die These, daß Augustinus in dieser Phase des Briefwechsels einen weiteren Brief allein mit dieser mageren Botschaft geschickt hat, ist nicht überzeugend. Es dürfte sich vielmehr darum handeln, daß Hieronymus dem Boten ironisch übergroße Furchtsamkeit unterstellt”; Fry (2010) p. 115.

Jerônimo *Ep.* 105 / Agostinho *Ep.* 72**[403]**

O primeiro período de correspondência entre Agostinho e Jerônimo se desenrola numa sucessão de desencontros — cartas atrasadas, perdidas e reencontradas, recebidas tardiamente ou incompletas —, e em descompassos de tom. A Agostinho, no início, parece ter faltado tato ao se dirigir a Jerônimo; a paciência do Estridonense, por sua vez, parece ter se esgotado com os insistentes pedidos para que ele lhe respondesse. Não é por menos que Jerônimo reclama da insistência do bispo de Hipona em lhe enviar cartas no início do texto que agora leremos, Hier. *Ep.* 105, missiva escrita no ano de 403 ou 404¹ e enviada provavelmente por meio do diácono Cipriano².

Não sabemos quantas e quais cartas enviadas por Agostinho Jerônimo havia recebido de fato até então. Vimos na introdução a Hier. *Ep.* 102 que o Estridonense havia aparentemente lido somente uma versão sem assinatura de Aug. *Ep.* 40 e Aug. *Ep.* 67. É possível conjecturar que o monge, dada sua clara irritação, teria agora tomado cópias duplas de algumas cartas anteriores — as cartas Aug. *Ep.* 28, 40, 67 e talvez já a 71³ — tanto através do diácono Sisínio, que teria encontrado Aug. *Ep.* 40 em uma ilha do Adriático, como em mãos de outro mensageiro a quem o Estridonense alude, talvez Paulo, conforme Agostinho havia sinalizado nas linhas finais de Aug. *Ep.* 40, ou o diácono Astério, que ficara a cargo de entregar Aug. *Ep.* 67. Podemos entrever ainda uma carta hipotética, Aug. *Ep.* C, como faz De Bruyne⁴.

No início de Hier. *Ep.* 105, após uma árida *salutatio*, Jerônimo faz comentários e queixas pelas falhas de comunicação da correspondência, as quais atribui ao desleixo de Agostinho (cf. Hier. *Ep.* 105,1). Ainda que a escrita de cartas estivesse, naquela época, sujeita a tais contratempos e incertezas de idas e vindas, Jerônimo atribui ao alvoroço (ou atrevimento) do Tagastense toda a confusão que se produziu. Afinal, cinco anos haviam se passado, e todos na Itália já conheciam o que se discutia nas cartas de Agostinho a Jerônimo, antes que o Estridonense, a quem unicamente as cartas de Agostinho foram enviadas, tivesse as lido.

A *narratio* então procede algo violentamente. A imagem que Jerônimo desenha de Agostinho é a de um homem dominado pela ambição juvenil, que tira conclusões precipitadas, que passa por cima das leis da amizade, e dá a entender que sua insistência na disputa acerca da passagem em Gal 2:11-14 seria antes uma maneira de buscar a fama do que uma via para chegar a uma solução verdadeira quanto ao problema (cf. Hier. *Ep.* 105,2). O monge de Belém, sutil e minaz, repreende duramente seu interlocutor: ao longo da carta, ele parece se comparar ao velho e experiente general romano, ao passo que vê, em seu interlocutor, um Aníbal — o general cartaginense que foi derrotado pelo paciente Fábio Cunctator durante as Guerras Púnicas — jovem e dominado pela ansiedade. Jerônimo, recusando-se a batalhar novamente no “campo das Escrituras” (cf. Hier. *Ep.* 102,2), espera vencer Agostinho pelo cansaço. A censura

do Estridonense a seu interlocutor se direciona para as atitudes do bispo de Hipona, que, para o monge, ofenderam a amizade e as leis da cordialidade (*necessitudinis iura*, em latim) (cf. Hier. *Ep.* 105,4). Ecoando a repreensão enviada já dois anos antes, em Hier. *Ep.* 102, de que o Tagastense estaria em busca da fama às custas de ofender homens ilustres, e esquivando-se novamente do cerne da questão — a discussão de Gal 2:11-14 está novamente ausente —, a mensagem será, pela terceira e última vez, reiterada: a conclusão de Agostinho foi apressada, sua correção idem, e o Estridonense não vai perder tempo refutando argumentos que seriam, a seus olhos, vazios, ou, mais grave ainda, heréticos. Leia-se aqui uma ameaça implícita: Agostinho arrisca ser vítima de uma polêmica autorada pelo temido Jerônimo.

Segundo a divisão de Pseudo-Demétrio, esta carta seria um exemplo da carta de censura⁵, com elementos da ameaça, da admonição, e da ironia. Segundo a tipologia de Pseudo-Libânio, distinguimos as situações da censura⁶, da ironia, da ameaça, da condescendência, da contra-acusação, do insulto, e da ira. Trata-se de uma ocasião em que Jerônimo, um autor de autoridade e reputação conhecidas, repreende uma vez mais o jovem Agostinho, recém-eleito bispo de Hipona. A elocução dessa carta é semelhante à Hier. *Ep.* 102, mas é mais elaborada que a anterior. Há duas citações, uma de Virgílio e uma da Bíblia, assim como alusão a um episódio da história romana, das Guerras Púnicas, e um provérbio, “espada lambuzada de mel”, que é como Jerônimo caracteriza o “livro” de um Agostinho que, para ele, procurava feri-lo enquanto o bajulava. Outrossim, o tom minaz é reforçado pelo vocabulário militar — *ostentare, exercere, miles, veteranus, dimicare, comminus* — tão presente nas cartas de Jerônimo no primeiro período de sua correspondência com Agostinho.

¹ Hennings (1994) p. 40-41 e Fry (2010) p. 117-118.

² Conforme sinalizado por Agostinho em Aug. *Ep.* 82,36.

³ Improvável, pois esta não toca no assunto de Aug. *Ep.* 71. Fürst (1999) p. 98 é aqui sentencioso: “Epistula 105 als Antwort auf Epistula 71, näherhin epist. 105,1 als Reaktion auf epist. 71,2 zu lesen, ist das πρῶτον ψεύδος in der relativen Chronologie dieses Korrespondenz”.

⁴ De Bruyne (1932) p. 238-239.

⁵ Cf. Ps.-Dem. 6.

⁶ Cf. Ps.-Lib. 34;81.

Domino vere sancto et beatissimo papae Augustino Hieronymus.

1. Crebras ad me epistulas dirigis, et saepe compellis ut respondeam cuidam epistulae tuae, cuius ad me, ut ante iam scripsi, per Sisinnium diaconum exemplaria pervenerant absque subscriptione tua, et quae primum per fratrem Profuturum, secundo per quemdam alium te misisse significas; et interim Profuturum retractum de itinere, et episcopum constitutum, veloci morte subtractum; illum cuius nomen retices, maris timuisse discrimina, et navigationis mutasse consilium. Quae cum ita sint, satis mirari nequeo quomodo ipsa epistola et Romae et in Italia haberi a plerisque dicatur, et ad me solum non pervenerit, cui soli missa est; praesertim cum idem frater Sisinnius inter ceteros tractatus tuos dixerit eam se non in Africa, non apud te, sed in insula Hadriae, ante hoc ferme quinquennium reperisse.
2. De amicitia omnis tollenda suspicio est, et sic eum amico, quasi cum altero se, est loquendum. Nonnulli familiares mei et vasa Christi, quorum Hierosolymis et in sanctis locis permagna copia est, suggerebant non simplici a te animo factum sed laudem atque rumusculos et gloriolam populi requirente, ut de nobis cresceres; ut multi cognoscerent te provocare, me timere; te scribere ut doctum, me tacere ut imperitum; et tandem reperisse qui garrulitati meae modum imponeret. Ego autem ut simpliciter fatear dignationi tuae, primum idcirco respondere nolui, quia tuam liquido epistulam non credebam, nec (ut vulgi de quibusdam proverbium est) litum melle gladium. Deinde illud cavebam, ne episcopo communionis meae viderer procaciter respondere; et aliqua in reprehendentis epistula reprehendere, praesertim cum quaedam in illa haeretica iudicarem.
3. Ad extremum, ne tu iure expostulares, et diceres: "Quid enim? Epistulam meam videras, et notae tibi manus in subscriptione signa deprehenderas, ut tam facile amicum laederes, et alterius malitiam in meam verteres contumeliam?" Igitur ut ante iam scripsi, aut mitte eandem epistulam tua subscriptam manu, aut senem latitantem in cellula lacescere desine. Sin autem tuam vis ostentare vel exercere doctrinam, quaere iuvenes et disertos et nobiles, quorum Romae dicuntur esse quam plurimi, qui possint et audeant tecum congregari, et in disputatione sanctarum Scripturarum iugum cum episcopo ducere. Ego quondam miles, nunc veteranus, et tuas et aliorum debeo laudare victorias, non ipse rursus effeto corpore dimicare; ne si me frequenter ad rescribendum impuleris, illius recorder historiae, quod Hannibalem iuveniliter exultantem, Q. Maximus patientia sua fregerit.

Omnia fert aetas, animum quoque. Saepe ego longo
Cantando puerum memini me condere soles:
Nunc oblita mihi tot carmina; vox quoque Moerim
Iam fugit.

Et (ut magis de Scripturis sanctis loquar) Berzellai ille Galaadites, regis David beneficia omnesque delicias iuveni delegans filio, ostendit senectutem haec appetere non debere, nec oblata suscipere.

4. Quod autem iuras te adversum me librum non scripsisse, neque Romam misisse quem non scripseris; sed si forte aliqua in tuis scriptis reperiantur quae a meo sensu discrepent, non me a te laesum, sed a te scriptum quod tibi rectum videbatur; quaeso ut me patienter audias. Non scripsisti librum, et quomodo mihi reprehensionis a te meae per alios scripta delata sunt? Cur habet Italia quod tu non scripsisti? Qua ratione poscis ut rescribam ad ea quae scripsisse te denegas? Nec tam hebes sum ut, si diversa senseris, me laesum putem. Sed si mea cominus dicta reprehendas, et rationem scriptorum expetas, et quae scripserim emendare compellas, et ad *παλινῳδίαν* provoces, et oculos mihi reddas, in hoc laeditur amicitia, in hoc necessitudinis iura violantur. Ne videamur certare pueriliter et fautoribus invicem vel detractoribus nostris tribuere materiam contendendi, haec scribo, quia te pure et christiane diligere cupio, nec quicquam in mea mente retinere quod distet a labiis. Non enim convenit, ut ab adolescentia usque ad hanc aetatem in monasteriolo cum sanctis fratribus labore desudans, aliquid contra episcopum communionis meae scribere audeam, et eum episcopum quem ante coepi amare quam nosse; qui me prior ad amicitiam provocavit; quem post me orientem in Scripturarum eruditione laetatus sum. Igitur aut tuum negato librum, si forte non tuus est, et desine flagitare rescriptum ad ea quae non scripsisti; aut si tuus est, ingenue confitere, ut si in defensionem mei aliqua scripsero, in te culpa sit qui provocasti, non in me, qui respondere compulsus sum.
5. Addis praeterea te paratum esse ut, si quid me in tuis scriptis moverit aut corrigere voluero, fraterne accipias, et non solum mea in te benevolentia gavisurum, sed ut hoc ipsum faciam, deprecaris. Rursum dico quod sentio: provocas senem, tacentem stimulas, videris iactare doctrinam. Non est autem aetatis meae putari malevolum erga eum cui magis favere debeo. Et si in Evangeliiis ac Prophetis perversi homines inveniunt quod nitantur reprehendere, miraris si in tuis libris, et maxime in Scripturarum expositione, quae vel oscurissimae sunt, quaedam a recti linea discrepare videantur? Et hoc dico, non quod in operibus tuis quaedam reprehendenda iam censeam. Neque enim lectioni eorum umquam operam dedi, nec horum exemplariorum apud

nos copia est, praeter Soliloquiorum tuorum libros, et quosdam commentariolos in Psalmos, quos si vellem discutere, non dicam a me, qui nihil sum, sed a veterum Graecorum docerem interpretationibus discrepare. Vale, mi amice, carissime, aetate fili, dignitate parens; et hoc a me rogatus observa, ut quicquid mihi scripseris, ad me primum facias pervenire.

Jerônimo ao padre¹ Agostinho, senhor verdadeiramente santo e muitíssimo abençoado.

1. Frequentes são as cartas² que me mandas, e com frequência tu insistes que eu responda uma carta tua em específico, cuja cópia, como já escrevi anteriormente³, chegou a mim por meio do diácono Sisínio⁴, e sem a subscrição⁵, cujas cópias, tu dás a entender, tu enviaste primeiro pelo irmão Profuturo, e depois por algum outro, e que, nesse meio tempo, Profuturo teria mudado de caminho e, tendo se tornado bispo, teria sucumbido a uma morte repentina⁶; e que aquele cujo nome tu omites⁷ mudou de planos porque temia os perigos do mar⁸. Sendo assim, não posso deixar de me perguntar como é que tantos dizem que essa carta, precisamente, circula tanto em Roma quanto na Itália, e foi unicamente a mim que ela não chegou, a quem unicamente ela foi enviada, ainda mais agora que o mesmo irmão Sisínio diz tê-la encontrado entre outros tratados teus⁹ não na África, não contigo, mas em uma ilha do Adriático¹⁰, há quase cinco anos!
2. Da amizade deve-se eliminar qualquer suspeita e, assim, deve-se conversar com um amigo como com um outro de si¹¹. Alguns amigos íntimos meus, recipientes de Cristo, dentre os quais uma enorme quantidade se encontra Jerusalém e em outros lugares santos, puseram-se a sugerir que tu não agiste motivado por simplicidade¹², mas por procurares cair nos braços, na boca e na bajulação do povo, a fim de cresceres às nossas custas, para que muitos fiquem com a impressão de que tu provocas, enquanto eu me apavoro; que tu escreves com ares de mestre, enquanto eu, ignorante, me calo; que eu finalmente encontrei alguém que impusesse um termo a minha matraca¹³. Mas eu, quanto a mim, para me expressar com franqueza e dignidade, confesso que não quis responder à tua dignidade num primeiro momento precisamente porque eu não tinha certeza absoluta de que a carta era tua; ou se era (como diz o provérbio popular sobre alguns homens) uma “espada lambuzada de mel¹⁴”; então eu me esforcei para ter o cuidado de não dar a impressão de responder de maneira abusiva a um bispo da minha comunhão, nem de repreender alguma coisa numa carta de alguém que me repreendia, sobretudo porque julgasse haver nela algumas passagens heréticas¹⁵.
3. Por último, para que tu não reclamasses com direito¹⁶ ou viesses a dizer, “como assim? Tu havias visto minha carta, tu identificaste minha letra na subscrição escrita à mão, e mesmo assim me elogias como um amigo com a mesma facilidade que me infliges a malícia de outro, como se ela fosse afronta minha?¹⁷” Portanto, como já escrevi antes¹⁸, ou manda a mim a mesma carta assinada a mão, ou deixa de importunar um velho que vive isolado em sua cela! Agora, se queres bradar ou exercitar tua doutrina¹⁹, procura jovens estudados e nobres (dizem

que eles estão espalhados nas ruas de Roma) que possam — e ousem — lutar contra ti e até, na discussão das Sagradas Escrituras, prender o jugo com o bispo²⁰. Outrora eu fui soldado; hoje, veterano, é meu dever louvar as tuas vitórias e as de outros, não batalhar novamente com este corpo exausto²¹, para não ter de recordar — se tu me importunares tanto para que eu te escreva de volta — daquele episódio da história em que Quinto Máximo, com a sua paciência, destruiu Aníbal que comemorava como uma criança²²,

Tudo, a própria memória, os anos tiram!
Da aurora ao posto sol cantava em moço;
esqueço hoje a cantiga, a voz me falha.²³

E (para falar antes das santas Escrituras) Barzilai, o Gileadita, deixando os bens e todas as riquezas do rei David a seu jovem filho, mostrou que a velhice não deve ansiar tais coisas nem aceitá-las se lhe forem oferecidas²⁴.

4. Quanto ao fato, porém, de jures que não escreveste contra mim um livro²⁵ e que não enviaste a Roma esse livro que não escreveste, mas, se por acaso for encontrado algo em teus escritos que destoem daquilo que penso, que aí, julgavas, tu não quiseste me ofender, mas escreveste o que te parecia correto; peço por favor que me escutes com paciência. Não escreveste livro algum. E como me foram relatados, por outras pessoas, textos em que eu sou repreendido por ti? Por que a Itália tem algo que tu não escreveste? Por qual motivo me pedes para responder algo que tu negas veementemente que escreveste? Não sou tão obtuso a ponto de me sentir ofendido, caso tu tenhas outra opinião! Mas, se tu repreendes minhas palavras no mano-a-mano²⁶, e exiges uma explicação dos meus textos, e me compeles a corrigir o que escrevi, e me desafia a cantar a *παλινφθία*,²⁷ e devolves a mim os olhos; aí golpeia-se a amizade, aí são violadas as leis da cordialidade²⁸! Que nós não pareçamos brigar como crianças e dar, tanto aos nossos defensores quanto aos nossos detratores, matéria para contenda; escrevo isso porque desejo te amar de maneira pura e cristã e não quero guardar na cabeça qualquer coisa que esteja na borda dos lábios. Ora, não convém a alguém que se exaure de trabalhar, desde a juventude²⁹ até hoje, num monasteriozinho com seus santos irmãos, a ousadia de escrever algo contra um bispo de minha comunhão, e ainda mais esse bispo que eu comecei a amar antes mesmo de conhecer, que me provocou ao pedir minha amizade, que me deixou alegre por ter me seguido no estudo das Escrituras. Portanto, ou nega de uma vez por todas o livro, se porventura ele não for teu, e deixa de insistir numa resposta a algo que não escreveste; ou, se for teu, tem a humildade de confessá-lo para que assim, se eu vier a escrever alguma

coisa em minha defesa, que a culpa recaia sobre ti, que me provocaste, e não em mim, que fui constrangido a te responder.

5. Além disso, tu acrescentas que estás preparado, caso haja algo em teus escritos que me cause má impressão e que eu queira corrigir, para aceitá-lo de modo fraternal, havendo não só de ficar feliz com a minha boa-vontade para contigo, mas tu chegas até a suplicar para que eu o faça³⁰. Digo novamente o que penso: tu provocas um velho, tu mexes com quem está quieto, tu pareces bradar tua erudição. Por outro lado, não cabe a um homem de minha idade a reputação de querer mal àquele que eu devo antes favorecer. E, se mesmo nos Evangelhos e nos profetas homens perversos também encontram passagens que se esforçam em repreender, tu admiras que, em teus livros, e sobretudo em tua exposição das Escrituras (até mesmo nas mais obscuras), possa haver algo que destoe da retidão³¹? E digo isso não porque já tenha encontrado em tuas obras algo a ser repreendido; eu nem tive ocasião de me dedicar à leitura delas, e não temos à nossa disposição muitos exemplares, salvo dos teus *Solilóquios*³² e de alguns comentáriozinhos sobre os Salmos³³ que, se eu quisesse contestar, mostraria e demonstraria que destoam não de mim, que não sou ninguém, mas das interpretações dos patriarcas. Fica bem, meu amigo, muito querido, meu filho em idade e pai em dignidade, e atende a este meu pedido: tudo que vieres a me escrever, cuida para que chegue primeiro a mim.

NOTAS

¹ *Papa*, v. supra Hier. Ep. 102, n. 1.

² Quais? Provavelmente Aug. Ep. 28, 40, 67; talvez também 71, mas Jerônimo só diz abertamente ter recebido esta, acompanhada de Aug. Ep. 28 e 40, anos mais tarde, em Hier. Ep. 112,1, o que torna esta possibilidade improvável. De Bruyne (1932), Hennings (1994) e Fürst (2002) entrevêm uma carta perdida, Aug. Ep. C.

³ Conforme Jerônimo responde em Hier. Ep. 102,1. Trata-se ou de Aug. Ep. 28 ou de Aug. Ep. 40; Jerônimo parece confundir as duas.

⁴ Sisínio, v. supra Hier. Ep. 102, n. 6; *hypodiaconus*, supra Hier. Ep. 102, n. 2.

⁵ *subscriptio*, v. supra Aug. Ep. 40, n. 2.

⁶ Profuturo, v. supra Aug. Ep. 28, n. 9; cf. Aug. Ep. 71,2.

⁷ Agostinho havia mencionado um Paulo nas linhas finais de Aug. Ep. 40,9. A reticência de Jerônimo sobre este “outro” se deixa esclarecer pelo fato de a *subscriptio* de Aug. Ep. 40 ter se perdido, conforme o autor indicara em Hier. Ep. 102,1. V. Fürst (2002) p. 148, n. 131.

⁸ Para os antigos, o mar representava a “fronteira final”, o não-espaco do desconhecido e de perigos, onde o homem está sujeito às forças da natureza e do capricho dos deuses; v. Brown (2013) p. 464-465. Os *discrimina maris*, “perigos do mar”, faz alusão, no caso, àqueles do Mediterrâneo, o *mare nostrum* dos romanos.

⁹ Não podemos especificar quais seriam estes *tractatus*; é possível que formem um simples conjunto de outras cartas de Agostinho, ou poderiam ser, antes, o conjunto dos solilóquios e dos comentários aos Salmos feitos pelo autor, pois Jerônimo vai mencioná-los adiante, em Hier. Ep. 105,5. A afirmação não deixa de ser irônica, se diz respeito às cartas mencionadas anteriormente: o Estridonense estaria criticando o tamanho excessivo delas.

¹⁰ Segundo Cavallera (1922) vol.1, p. 34 esta ilha do Adriático estaria no arquipélago do golfo de Carnaro, ou baía de Kvarner, ao norte da península de Istria, na costa da antiga Dalmácia, hoje território triplice dividido entre a Croácia, a Eslovênia e a Itália. Na época, quem morava lá era Bonoso, amigo de infância de Jerônimo que vivera consigo em Trier e Aquileia, para depois se isolar em um mosteiro (cf. Hier. Ep. 3,4-6). V. Kelly (1975) p. 25-45.

¹¹ A sentença do amigo como um *alter ego*, um “outro de si”, é tópica na Antiguidade. V. supra Aug. Ep. 28, n. 8.

¹² A ausência de *simplicitas* na intenção de Agostinho faz com que Jerônimo o condene moralmente. Como discutimos na introdução, Jerônimo enxerga segundas intenções nas cartas que o bispo de Hipona lhe envia.

¹³ A construção *garrulitati modum imponere*, “ditar bons modos à matraca”, faz pensar no verso 852 da *Eneida* de Virgílio: *pacique imponere morem*, “ditar a lei à paz”. Outrossim, *garrulitas*, do verbo *garrio*, “tagarelar”, faz parte da linguagem do povo, palavra que é algo vulgar e bastante expressiva (cf. Plaut. *Aul.* 5,21).

¹⁴ No latim, *litum melle gladium*, “espada lambuzada de mel”, imagem que é tópica na Antiguidade Tardia: diz respeito a ações dissimuladas, aparentemente benéficas ou inofensivas, cujo objetivo real é atacar o oponente (cf. Hier. Ep. 15,4). Trata-se de expressão semelhante ao nosso “lobo em pele de cordeiro”. Cf. Otto p. 218 *mel* 6; v. Fürst (2002) p. 150, n. 135.

¹⁵ Quais? Jerônimo não esclarece. A argumentação é típica do autor; trata-se de uma ameaça vaga ainda que incisiva, pois Agostinho não havia tocado em pontos propriamente doutrinários em Aug. Ep. 28 e 40. Doravante, nessa parte o aspecto psicológico (e ético) se sobrepõe ao doutrinário, que fica em segundo plano.

¹⁶ A nosso ver, não é fortuita a preferência de Jerônimo pelo advérbio *iure*, de *ius*, “justiça” ou “lei” no sentido institucional, “jurisprudência” talvez, ao mais comum *iuste*, de *iustitia*, “justiça” no sentido de equidade. O Estridonense parece criticar a linguagem afetada de Agostinho, saturada de termos e construções do vocabulário jurídico romano; o mesmo advérbio é repetido em Hier. Ep. 112,5. Daí nossa escolha por “com direito”, e não “com justiça” (como havíamos traduzido *iuste* em Hier. Ep. 102).

¹⁷ Jerônimo antecipa, nesta passagem, a voz e reação de Agostinho, de certa maneira trabalhando um preceito de Caio Júlio Vítor na *Ars rhetorica* 27, de que é elegante, nalguns momentos, dirigir-se ao correspondente como se este estivesse presente, às vezes de uma conversa ao vivo.

¹⁸ Cf. Hier. Ep. 102,1-2.

¹⁹ O vocábulo latino *doctrina* deriva do verbo *docere*, “ensinar”, e também se relaciona com seu passivo, *discere*, “aprender”. Seus significados são vários, desde uma tradução para o grego διδασκαλία — corpo de ensinamentos e regras estabelecidos em um sistema jurídico ou filosófico, ou colocados em prática por uma instituição como a escola (assim o traduzem Fry e Labourt, “science”) — até o polissemismo do grego παιδεία, que se traduz tanto em *institutio* — como na *Institutio oratoria*, a “formação” ou “instrução do orador” de Quintiliano, cujo sentido é semelhante ao da *doctrina* no *De doctrina christiana* de Agostinho — quanto, ainda, um ideal formativo, próximo do latim *humanitas*. Em vista de evitar discrepâncias, utilizamos uma simples transposição para o *tua doctrina*, mas estamos cientes do possível anacronismo do termo, já que não existe uma “doutrina” cristã, sequer uma agostiniana, propriamente dita nesta época.

²⁰ A imagem do *iugum ducere*, “prender o jugo”, remete a Paulo em 2 Cor 6:14, “não vos prendais a um jugo desigual com os infiéis [...]”. A imagem já era tópica; cf. Otto p. 178 *iugum*; v. Fürst (2002) p. 150 n. 139. *Episcopus*, v. supra Aug. Ep. 28, n. 6.

²¹ O vocabulário militar é recorrente ao longo de Hier. Ep. 105. Nesta ocasião, a frase traz à mente dois outros autores: o historiador Amiano Marcelino (325/330 - 391), cuja obra mestra, as *res gestae*, tem um final marcadamente semelhante a esta frase: [...] *miles quondam et Graecus*, “outro soldado e ainda Grego” (Am. *res ges.* 31,16,9); e Virgílio quanto à imagem do *effectum corpus*, “corpo exausto”, no verso 396 do quinto canto da Eneida (cf. Verg. *Aen.* 5,396).

²² No tempo das Guerras Púnicas contra Cartago, no início do século III a. C. (entre 218 e 217 a. C. para ser mais específico), o cônsul e general romano Quinto Fábio Máximo, o *Cunctator*, “o que atrasa”, abateu o general cartaginense Aníbal ao “esperar com paciência” e, finalmente, venceu-o pelo cansaço, impedindo que Roma fosse destruída pelos soldados africanos. O evento era famosíssimo na história de Roma, sendo já aludido por Ênio nos *Anais* — *unus homo nobis cunctando restituit rem*, “um homem só ao atrasar nos salvou a Lei” (cf. Cic. *Sen.* 4,10) — e narrado por Tito Lívio na *Ab urbe conditae*, cf. Liv. 22, 12-18. Jerônimo aplica a mesma estratégia em Agostinho, e espera vencer o jovem púnico — a comparação também guarda barbas de preconceito étnico — através do cansaço, como fez o cônsul romano em relação a Aníbal. V. Ebbeler (2007) p. 320-321.

²³ Citação dos versos 51-54 da nona *Bucólica* de Virgílio; versos 52-54 na tradução de Odorico Mendes, de que nos servimos. A citação não tem ligação direta com a passagem das Guerras Púnicas mencionada anteriormente. V. Hagendahl (1958) p. 281.

²⁴ A parábola é narrada tanto em 2 Sam 16:32-40 quanto em 1 Reg 2:7.

²⁵ Com *liber*, Jerônimo se refere a Aug. Ep. 40, à guisa de criticar esta carta devido a seu tamanho excessivo.

²⁶ O advérbio latim *comminus* vem da adição de *cum* mais *manus*, “com as mãos”, e é próprio da linguagem militar (cf. Caes. *B. C.* 1,58; Liv. 44,35,12; Tac. *A.* 15,4). No lugar de um “frontalmente” ou “em combate frontal” ou qualquer naturalização do advérbio — Labourt escolhe um imbele “minutieusement”, e Fürst, um inefetivo “scharf” —, optamos por um termo mais popular, semelhante a “corps-à-corps”, feliz escolha de Fry, decidindo empregar esta expressão tão familiar em nossa língua, resquício do ablativo: “mano-a-mano”.

²⁷ παλινῳδία, v. supra Aug. Ep. 40, n. 29.

²⁸ Traduzimos o latim *necessitudinis iura* por “leis da cordialidade”, uma vez que significa, para os romanos, as regras que presidem a intimidade e estreiteza das relações. A construção se ancora em longa tradição romana de escritos sobre a amizade, que não raro pede comparações às leis e às práticas jurídicas, como em Cic. *Lael.* 35,63; o termo aponta, no caso, para as regras de civilidade e bom tom — de cordialidade, por conseguinte — que devem ser adotadas em determinada situação, e, no caso, às regras de conduta próprias da epistolografia, como discutimos na introdução. V. Fürst (2002) p. 154, n. 147.

²⁹ Jerônimo exagera. O monge se mudara para Belém em 386, há menos de duas décadas, e quando já contava 55 anos de idade. V. Kelly (1975) p. 127-128.

³⁰ Cf. Aug. Ep. 67,2.

³¹ Em latim, *recta linea*, tradução do grego ορθοδοξία; v. supra Aug. Ep. 40, n. 38.

³² Os dois livros dos *soliloquia* [PL 32,867-904] foram escritos por Agostinho no inverno de 386, momento em que ele, então em Cassiciacum, mergulhara nos estudos do neoplatonismo. Esta série de “monólogos” (ou “conversações solitárias”), obra pioneira na literatura latina, serviu de ensaio para as *Confissões*, que seriam escritas anos mais tarde, a partir de 397. V. Brown (2013) p. 108-120, esp. p. 111.

³³ Tratam-se das *enarrationes in Psalmos* [PL 36,67-1027], publicadas entre 394 e 395, que consistem em um dos primeiros trabalhos de Agostinho, na época presbítero, após sua entrada no *gradus* eclesiástico. Fürst (2002) p. 156, n. 158 e Fry (2010) p. 129, n. 45 argumentam que Jerônimo teria então acesso às trinta e duas primeiras *enarrationes*.

Agostinho *Ep.* 73 / Jerônimo *Ep.* 110

[403/404]

A carta Aug. *Ep.* 73 foi provavelmente escrita em meados de 403-404¹, antes de Agostinho ter lido Hier. *Ep.* 105, visto que o bispo de Hipona insiste mais uma vez em uma resposta do monge de Belém. A presente carta, que provavelmente foi enviada através do bispo Presídio², se desenrola como um elogio da amizade cristã, em repreensão à reação de Jerônimo em Hier. *Ep.* 102, cujas palavras parecem ter dado ao bispo de Hipona a impressão de lhe golpearem com os “duros e doídos socos” que o velho Entelo aplicava no jovem Dares, personagens da *Eneida*, durante os jogos funerários de Anquises (cf. Hier. *Ep.* 102,2).

A carta inicia com uma menção a Aug. *Ep.* 71, carta que o bispo acredita que Jerônimo já havia recebido por meio do mensageiro Cipriano (mas que não foi respondida em Hier. *Ep.* 105), e também a Hier. *Ep.* 102, que Agostinho recebera por meio de Astério. Os parágrafos que dispõem a *narratio*, na esteira de um longo exórdio no qual Agostinho então mostra suas impressões da carta de Jerônimo, se dividem então em duas partes distintas que se fundamentam em um mesmo tópico de discussão: a *amicitia* ou “amizade”, que é a temática por excelência do gênero epistolar³.

A primeira parte da *narratio* (cf. Aug. *Ep.* 73,1-5) se apresenta como uma e intrincada análise de uma frase do Estridonense em sua carta anterior, em específico de um advérbio: que Agostinho não reclamasse com justiça (*iuste*, em latim) de ter se ofendido pela resposta de seu correspondente. O bispo, após onerosa argumentação dialética — construída em um discurso pedestre, cheio de conjunções e subordinações, assim como alguns vulgarismos como *opinatus fuero*, “eu teria tido imaginado” —, conclui que não haveria razão para reclamar, com ou sem justiça, pois uma resposta de Jerônimo, por mais agressiva (o que ele não crê) e cheia de repreensão (o que ele aceita, se for benevolente e com retidão) que fosse, não poderia ofendê-lo de modo algum. O autor então pede que seu correspondente o absolva por qualquer descompasso de tom e dê o caso por encerrado. O jovem bispo faz frente ao velho monge: ainda que afirme que não foi sua intenção ofender Jerônimo, Agostinho se recusa a pedir desculpas por sua atitude, mostrando-se disposto a defender a sua leitura de Gal 2:11-14 a todo custo. O Tagastense ilustra sua posição através de diferentes definições, pagãs e cristãs, do que é a *amicitia*, dadas por Cícero no *Laelius*, por Mateus em seu Evangelho, e com citações indiretas das cartas de Paulo (cf. Aug. *Ep.* 73,4-5). Citando um adágio ciceroniano, o bispo assim defende a sua posição: ser repreendido, e assim corrigido, é algo que está de acordo com as leis da amizade, pois mais vale um amigo que censura, que um inimigo que nos adula.

Agostinho então eleva o tom e conduz a discussão para uma lamentação da discórdia que surgiu entre Jerônimo e Rufino, esta inimizade que feriu a *caritas*, a amizade notadamente cristã, entre eles. A rixa que surgiu entre tais autores, essa “condição miserável e digna de comiseração” nas palavras de Agostinho, iniciou-se nos anos finais da

década de 390, no contexto da polêmica origenista, mas teria chegado aos ouvidos dos cristãos africanos apenas nos primeiros anos da década seguinte. A parte que se inicia aqui, também centrada na questão da *amicitia*, serve para mudar a condução do discurso filosófico a um mais emotivo, e se desdobrará até o fim da *narratio*. A meditação acerca da amizade continua, e toda essa situação serve de ilustração para que o bispo de Hipona venha a criticar implicitamente a atitude ríspida que Jerônimo teve no tocante à primeira carta que lhe havia enviado. Ao falar da relação entre Jerônimo e Rufino, Agostinho está, na verdade, falando também da sua própria relação com seu correspondente (cf. Aug. Ep. 73,6-7). Ambas as relações, aos olhos do bispo de Hipona, configuram-se como *indignationes indicia*, “indícios da indignação”, do Estridonense tanto em sua apologia contra Rufino quanto em sua carta a Agostinho. Chocado com tais sinais, Agostinho pede então benevolência: que Jerônimo queira discutir e buscar mutuamente algo com que seus corações se nutram sem o amargor da discórdia. Se isso não for possível, porém, se Agostinho não puder apontar erros nos textos de Jerônimo, nem Jerônimo nos escritos dele, sem que com isso se levante suspeita de inveja ou de ofensa à amizade, é melhor calar-se, poupar o fôlego, e dar a correspondência por encerrada (cf. Aug. Ep. 73,8-9). A carta então termina com mais observações sobre a amizade (cf. Aug. Ep. 73,10).

Na *narratio* desta carta, a linguagem utilizada na primeira parte (cf. Aug. Ep. 73,1-5) é laboriosamente emprestada do vocabulário jurídico: “reclamar justamente”, *iuste expostulare*, uma questão, *quaestio*, a fim de “contestá-la”, *respondere*; “expor”, *demonstrare*, suas razões e “argumentar”, *arguere*, em seu favor contra um pecado que ele “confessa”, *agnoscere*, ter cometido; em vista de pedir que Jerônimo lhe conceda perdão a seu suposto delito, *veniam dare delicto*. A *causa* toma contornos fraternais e militares na segunda parte (Aug. Ep. 73,6-10), e assim a *elocutio* muda: Jerônimo e Rufino abandonaram os “fardos do mundo”, *sarcina saecularia*, e, deles “dispensados”, *expediti*, lutavam em uníssono no exército de Cristo; mas que a inimizade não amargasse o mel de seu companheirismo, para que não “esfarrapassem”, *spargere*, suas reputações ao “alistar”, *conscribere*, ações que possam “reabrir o litígio”, *iterum litigare*, mesmo após um “acordo”, *concordia* (cf. Aug. Ep. 73,8). Agostinho ainda fala dos “ferrões da indignação”, *aculei indignationis*, de Jerônimo contra Rufino, e dos “afiados aguilhões das dores”, *acerrimi dolorum stimuli*, que o flagelaram ao ler a polêmica. O texto corre todo como um discurso, primeiro o tribúncio, e depois o de uma exortação (ou repreensão), no que o próprio Agostinho se desculpa ao dizer que “discorreu” — o verbo é *eloqui* — mais do que precisava, mas não mais do que receava (cf. Aug. Ep. 73,9).

Acreditamos que Aug. Ep. 73 é um exemplo misto entre carta de desculpa⁴, de consolação⁵ e de censura⁶, segundo a divisão de Pseudo-Demétrio. Agostinho tenta se conciliar com Jerônimo; lamenta os infortúnios da rixa com Rufino; e censura-o por sua posição combativa, elevando o tom, em uma de suas composições mais belas e emotivas⁷. Estão presentes os tópicos mais recorrentes das *epistulae familiares*, e de modo abundante: o elogio do destinatário, o desejo por sua presença física, o estilo da carta como conversação, os votos de boa-saúde (cf. Aug. Ep. 71,2;5;10). A intenção de Agostinho aqui parece ser chamar a atenção de Jerônimo, censurando sua má conduta como cristão e criticando sua concepção de amizade (o leitor perceberá a ênfase em *tua caritas* e *tua indignatio* ao longo da carta), ao mesmo tempo em que espanta as ameaças de seu correspondente, afirmando-se como pensador de ideias próprias e

livres da autoridade deste. Nesta carta distinguimos, tomando o manual de Pseudo-Libânio, também as situações da censura, do arrependimento, da tristeza e maiormente da conciliação⁸.

¹ Hennings (1994) p. 41-42; Fry (2010) p. 131-132.

² Conforme Agostinho instrui em Aug. *Ep.* 74. Porque Fürst (2002) p. 21 diz que “während *epist.* 112 zusammen mit der zunächst in Bethlehem liegen gebliebenen *epist.* 105 vom Diakon Cyprian nach Hippo befördert wurde, war *epist.* 73 mit einem unbekannten Boten unterwegs nach Bethlehem” é algo que foge a nossa compreensão.

³ Segundo discutimos longamente na introdução.

⁴ Cf. Ps.-Dem. 18.

⁵ Cf. Ps.-Dem. 5.

⁶ Cf. Ps.-Dem. 6.

⁷ Lange (1931) p. 247, “ein Meisterstück der Versöhnungskunst”; Kelly (1975) p. 267, “Augustine had despatched in 404 a marvellously self-effacing, conciliatory reply to Letter 102J, one of his most deeply felt and beautiful compositions”.

⁸ Cf. Ps.-Lib. 19;66.

Domino venerando et desideratissimo fratri compresbytero Hieronymo Augustinus in Domino salutem.

1. Quamvis existimem antequam istas sumeres, venisse in manus tuas litteras meas, quas per Dei servum, filium nostrum Cyprianum diaconum misi, quibus certissime agnosceres meam esse epistulam, cuius exemplaria illuc pervenisse commemorasti — unde iam me arbitror rescriptis tuis, velut Entellenis grandibus atque acribus caestibus, tamquam audacem Daretem coepisse pulsari atque versari — nunc tamen eis ipsis respondeo litteris tuis, quas mihi per sanctum filium nostrum Asterium mittere dignatus es, in quibus multa in me comperi tuae benevolentissimae caritatis, et rursus quaedam nonnullius a me tuae offensionis indicia. Itaque ubi mulcebar legens, ibi continuo feriebar: hoc sane vel maxime admirans, quod cum te dicas exemplaribus litterarum mearum ideo temere non putasse credendum, ne forte, te respondente laesus iuste expostularem, quod probare ante debuisses meum esse sermonem, et sic rescribere, postea iubeas, si mea est epistula, aperte me scribere, aut mittere exemplaria veriora, ut absque ullo rancore stomachi in Scripturarum disputatione versemur. Quo pacto enim possumus in hac disputatione sine rancore versari, si me laedere paras? Aut si non paras, quomodo ego, te non laedente, abs te laesus iuste expostularem, quod probare ante debuisses, meum esse sermonem, et sic rescribere, hoc est et sic laedere? Nisi enim rescribendo laesisses, ego iuste expostulare non possem. Proinde cum ita rescribis, ut laedas, quis locus nobis relinquitur in disputatione Scripturarum sine ullo rancore versandi? Ego quidem absit ut laedar, si mihi certa ratione volueris et potueris demonstrare illud ex epistola apostoli, vel quid aliud Scripturarum sanctarum te verius intellexisse quam me: immo vero absit, ut non cum gratiarum actione lucris meis deputem, si fuero te docente instructus, aut emendante correctus.
2. Verum tamen tu, mi frater carissime, nisi te putares laesum scriptis meis, non me putares laedi posse rescriptis tuis. Nullo enim modo id de te opinatus fuero, quod non te arbitrans laesum sic tamen rescribis ut laedas. Aut si te non sic rescribente, ego propter nimiam stultitiam meam laedi posse putatus sum, hoc ipso laesisti plane, quod de me ita sensisti. Sed nullo modo tu me, quem numquam talem expertus es, temere talem crederes, qui litterarum mearum exemplaribus etiam cum stilum meum nosses, temere credere noluisti. Si enim non immerito vidisti, me iuste expostulaturum fuisse, si temere crederes esse litteras meas, quae non essent meae: quanto iustius expostularem, meipsum temere putatum talem, qualem me non nosset qui

putavisset? Nequaquam ergo ita prolabereris, ut te non rescribente, quo laederer, me tamen existimares nimis insipientem, etiam tali tuo rescripto laedi potuisse.

3. Restat igitur ut laedere me rescribendo disponeres, si certo documento meas esse illas litteras nosses. Atque ita, quia non credo quod iniuste me laedendum putares, superest ut agnoscam peccatum meum, quod prior te illis litteris laeserim, quas meas esse negare non possum. Cur itaque conor contra fluminis tractum, ac non potius veniam peto? Obsecro te ergo per mansuetudinem Christi, ut si te laesi dimittas mihi, nec me vicissim laedendo, malum pro malo reddas. Laedes autem me, si mihi tacueris errorem meum, quem forte inveneris in factis vel dictis meis. Nam si ea in me reprehenderis, quae reprehendenda non sunt, te laedis magis quam me: quod absit a moribus et sancto proposito tuo, ut hoc facias voluntate laedendi, culpans in me aliquid dente maledico, quod mente veridica esse scis non esse culpandum. Ac per hoc aut benivolo corde arguas, etiam si caret delicto quod arguendum putas [aut paterno affectu mulceas quem abicere nequeas]. Potest enim fieri ut tibi aliud videatur, quam veritas habet, dum tamen abs te aliud non fiat quam caritas habet. Et ego amicissimam reprehensionem gratissime accipiam, etiam si reprehendi non meruit, quod recte defendi potest. Aut agnoscam simul et benevolentiam tuam, et culpam meam; et, quantum Dominus donat, in alio gratus, in alio emendatus inveniar.
4. Quid ergo? Fortasse dura, sed certe salubria verba tua tamquam caestus Entelle pertimescam? Caedebatur ille, non curabatur, et ideo vincebatur, non sanabatur. Ego autem si medicinalem correptionem tuam tranquillus accepero, non dolebo. Si vero infirmitas vel humana, vel mea, etiam cum veraciter arguor, non potest nisi aliquantulum contristari; melius tumor capitis dolet, dum curatur, quam dum ei parcitur, non sanatur. Hoc est enim quod acute vidit qui dixit utiliores esse plerumque inimicos iurgantes, quam amicos obiurgare metuentes. Illi enim dum rixantur, dicunt aliquando vera, quae corrigamus, isti autem minorem quam oportet exhibent iustitiae libertatem, dum amicitiae timent exasperare dulcedinem. Quapropter et si forte bos, ut tibi videris, lassus senectute corporis, non vigore animi tamen, in area dominica fructuoso labore desudans; ecce sum: si quid perperam dixi, fortius fige pedem. Non mihi esse debet molestum pondus aetatis tuae, dum conteratur palea culpaе meae.
5. Proinde illud quod in extremo epistolae tuae posuisti, cum magni desiderii suspirio vel lego, vel recolo. “Utinam”, inquis, “mereremur complexus tuos, et collatione mutua vel doceremus aliqua, vel disceremus”. Ego autem dico: utinam saltem propinquis terrarum locis habitaremus; ut si non possent misceri nostra colloquia, litterae possent esse crebriores. Nunc vero tanto locorum intervallo absumus a sensibus nostris, ut de illis verbis apostoli ad Galatas, iuvenem me

ad tuam Sanctitatem scripsisse meminerim; et ecce iam senex, nondum rescripta meruerim; faciliusque ad te exemplaria epistulae meae pervenerint, nescio qua occasione praeveniente, quam ipsa epistula, me curante. Homo enim, qui eam tunc acceperat, nec ad te pertulit, nec ad me retulit. Tanta mihi autem in litteris tuis, quae in manus nostras venire potuerunt, apparent litterae, ut nihil studiorum meorum mallet, si possem, quam inhaerere lateri tuo. Quod ego quia non possum, aliquem nostrorum in Domino filiorum erudiendum nobis ad te mittere cogito, si etiam de hac re tua rescripta meruero. Nam neque in me tantum scientiae Scripturarum divinarum est, aut esse iam poterit, quantum inesse tibi video. Et si quid in hac re habeo facultatis, utcumque impendo populo Dei. Vacare autem studiis diligentius, quam populi audiunt instruendis, propter ecclesiasticas occupationes omnino non possum.

6. Nescio quae scripta maledica super tuo nomine ad Africam pervenisse nescimus. Accepimus tamen quod dignatus es mittere, illis respondens maledictis. Quo perlecto, fateor, multum dolui, inter tam caras familiaresque personas, cunctis paene ecclesiis notissimo amicitiae vinculo copulatas, tantum malum extitisse discordiae. Et tu quidem quantum tibi modereris, quantumque teneas aculeos indignationis tuae, ne reddas maledictum pro maledicto, satis in tuis litteris eminet. Verum tamen si eas ipsas cum legissem, contabui dolore, et obrigui timore; quid de me illa facerent quae in te ille scripsit, si in manus meas forte venissent? “Vae mundo ab scandalis”. Ecce fit, ecce prorsus impletur quod veritas ait “quoniam abundabit iniquitas, refrigescet caritas multorum”. Quae sibi enim iam fida pectora tuto refundantur? In cuius sensus tota se proiciat segura dilectio? Quis denique amicus non formideretur, quasi futurus inimicus, si potuit inter Hieronymum et Rufinum hoc quod plangimus, exoriri? O misera et miseranda conditio! O infida in voluntatibus amicorum scientia praesentium, ubi nulla est praescientia futurorum! Sed quid hoc alteri de altero gemendum putem, quando ne ipse quidem sibi homo est notus in posterum? Novit enim utcumque, vix forte, nunc qualis sit; qualis autem postea sit futurus, ignorat.

7. Haec porro non tantum scientia qualis quisque sit, verum etiam praescientia qualis futurus sit, si est in sanctis et beatis angelis, et quomodo fuerit diabolus beatus aliquando, cum adhuc angelus bonus esset, sciens futuram iniquitatem suam, et sempiternum supplicium, omnino non video. De qua re, si tamen eam nosse opus est, vellem abs te audire quid sentias. Vide quid faciant terrae ac maria quae nos corporaliter dirimunt. Si haec epistula mea, quam legis, ego essem, iam mihi diceres quod quaesivi: nunc vero quando rescribes? Quando mittes? Quando perveniet? Quando accipiam? Et tamen utinam quandoque fiat, quod tam cito fieri non posse quam volumus, quanta possumus tolerantia sustinemus. Vnde recurro ad illa verba epistulae

tuae dulcissima, sanctique desiderii plenissima, et ea facio vicissim mea: “utinam mereremur complexus tuos; et collatione mutua vel doceremus aliqua, vel disceremus”; si tamen esse ullo modo posset, quod ego te docerem.

8. In his autem verbis, non iam tuis tantum, sed etiam meis, ubi delector et reficior, et ipso quamvis pendente et non attingente utriusque nostrum desiderio, non parva ex parte consolor: ibi rursus acerrimis dolorum stimulis fodior, dum cogito inter vos quibus Deus hoc ipsum quod uterque nostrum optavit, largum prolixumque concesserat, ut coniunctissimi et familiarissimi mella Scripturarum sanctarum pariter lamberetis, tantae amaritudinis irrepsisse perniciem, quando non, ubi non, cui non homini formidandam: cum eo tempore, quo abiectis iam sarcinis saecularibus, iam expediti Dominum sequebamini, et in ea terra vivebatis simul, in qua Dominus humanis pedibus ambulans: “pacem meam”, inquit, “do vobis, pacem meam relinquo vobis”, viris aetate maturis, et in eloquio Domini habitantibus vobis accidere potuit? Vere “tentatio est vita humana super terram”. Heu mihi, qui vos alicubi simul invenire non possum: forte ut moveor, ut doleo, ut timeo, prociderem ad pedes vestros, flerem quantum valerem, rogarem quantum amarem. Nunc unumquemque vestrum pro seipso, nunc utrumque pro alterutro, et pro aliis, ac maxime infirmis, pro quibus Christus mortuus est, qui vos tamquam in theatro vitae huius cum magno sui periculo spectant, ne de vobis ea conscribendo spargatis, quae quoniam concordantes delere non poteritis, concordare nolitis; aut quae concordantes legere timeatis, ne iterum litigetis.

9. Verum dico caritati tuae, nihil me magis quam hoc exemplum tremuisse, cum quaedam ad me in epistula tua legerem tuae indignationis indicia, non tam illa de Entello et de bove lasso, ubi mihi hilariter iocari, quam iracunde minari visus es, quam illud, quod serio te scripsisse satis apparet, unde supra elocutus sum, plus fortasse quam debui, sed non plus quam timui, ubi aisti: “ne forte laesus iuste expostulares”. Rogo te, si fieri potest, ut inter nos quaeramus et disseramus aliquid, quo sine amaritudine discordiae corda nostra pascantur, fiat. Si autem non possum dicere, quid mihi emendandum videatur in scriptis tuis, nec tu in meis, nisi cum suspicione invidiae, aut laesione amicitiae, quiescamus ab his, et nostrae vitae salutique parcamus. Minus certe assequatur illa quae inflat, dum non offendatur illa quae aedificat. Ego me longe esse sentio ab illa perfectione, de qua scriptum est: “si quis in verbo non offendit, hic perfectus est vir”. Sed plane in Dei misericordia puto me posse facile abs te petere veniam, si quid offendi quod mihi aperire debes; ut, cum te audiero, lucreris fratrem tuum. Neque enim quia hoc propter longinquitatem terrarum non potes facere inter me et te, propterea debes sinere errare me. Prorsus quod ad ipsas res, quas nosse volumus, attinet, si quid veri me tenere vel

scio, vel credo, vel puto, in quo tu aliter sentis, quantum dat Dominus sine tua iniuria, conabor asserere. Quod autem pertinet ad offensionem tuam, cum te indignatum sensero, nihil aliud quam veniam deprecabor.

10. Nec omnino arbitror te succensere potuisse, nisi aut hoc dicerem quod non debui, aut non sic dicerem ut debui: quia nec miror minus nos scire invicem, quam scimur a coniunctissimis et familiarissimis nostris. In quorum ego caritatem, fateor, facile me totum proicio, praesertim fatigatum scandalis saeculi; et in ea sine ulla sollicitudine requiesco: Deum quippe illic esse sentio, in quem me securus proicio, et in quo securus requiesco. Nec in hac mea securitate, crastinum illud humanae fragilitatis incertum, de quo superius ingemui, omnino formido. Cum enim hominem Christiana caritate flagrantem, eaque mihi fidelem amicum factum esse sentio, quicquid ei consiliorum meorum cogitationumque committo, non homini committo, sed illi in quo manet, ut talis sit. “Deus enim caritas est; et qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo”: quem si deseruerit, tantum faciat necesse est dolorem, quantum manens fecerat gaudium. Verum tamen ex amico intimo factus inimicus, quaerat sibi potius quod fingat astutus; non inveniat quod prodat iratus. Hoc autem unusquisque facile assequitur, non occultando quod fecerit, sed non faciendo quod occultari velit. Quod misericordia Dei bonis piisque concedit, ut inter amicos, quoslibet futuros, liberi securique versentur, aliena peccata sibi commissa non prodant, quae prodi timeant, ipsi nulla committant. Cum enim falsum quid a maledico fingitur, aut omnino non creditur, aut certe integra salute, sola fama vexatur. Quod autem malum perpetratur, hostis est intimus, etiam si nullius intimi loquacitate aut lite vulgetur. Quapropter quis prudentium non videat, etiam tu quam tolerabiliter feras amicissimi quondam et familiarissimi incredibiles nunc inimicitias, consolante conscientia; et quemadmodum vel quod iactitat, vel quod a quibusdam forsitan creditur, in sinistris armis deputes, quibus non minus quam dextris contra diabolum dimicatur? Verum tamen illum maluerim aliquo modo mitiorem, quam te isto modo armatiorem. Hoc magnum et triste miraculum est, ex amicitiiis talibus ad has inimicitias pervenisse. Laetum erit, et multo maius, ex inimicitiiis talibus ad pristinam concordiam revertisse.

Agostinho envia saudações em nome do Senhor ao compresbítero¹ Jerônimo, senhor reverenciável e irmão muitíssimo desejado.

1. Ainda que eu estime que, antes de tomares esta carta, chegaram a tuas mãos uma missiva minha que enviei por meio de um servo de Deus, nosso filho, o diácono Cipriano² — pelas quais poderias reconhecer muito certamente que é minha aquela carta cuja cópia³ tu indicaste ter chegado até aí —; a partir do que, julgo, graças à tua resposta, como se ela fosse os socos duros e doídos de Entelo, que eu, como se eu fosse o inexperiente Dares comecei a apanhar⁴ — no entanto, respondo àquela missiva tua, decerto, que tu tiveste a dignidade de me enviar por meio de nosso santo filho Astério⁵, na qual encontrei muitas provas⁶ da tua mais benevolente caridade e também certos indícios de uma ofensa a ti feita de minha parte. Assim, lá onde a leitura me afagava, eu era de pronto golpeado, por certo e sobretudo estupefato com o fato de teres afirmado que tu pensaras que não deverias dar crédito que tais cópias fossem de fato de uma carta minha, de modo tão precipitado, para que eu talvez não reclamasse com justiça de ter me ofendido por uma resposta tua, e pelo fato de que tu deverias antes te assegurar que o estilo era meu e assim responder; em seguida, tu me exortas, caso seja minha a carta, a escrever abertamente ou enviar uma cópia mais confiável para que possamos nos engajar na discussão das Escrituras sem qualquer ranço de cólera⁷. De que modo podemos nos engajar nesta discussão sem ranço, se tu te preparas para me ofender? Ou, se não te preparas, de que jeito eu, se tu não me ofendes, reclamaria com justiça de ter sido ofendido por ti, pelo fato de que tu deverias antes te assegurar que o discurso era meu, e assim responder, isto é, e assim me ofender? Ora, se tua resposta não tivesse sido ofensiva, eu não poderia reclamar com justiça dela. Por conseguinte, se tu respondes com o intuito de me ofender, que chance nos sobra para nos engajarmos sem ranço na discussão das Escrituras? Eu, por minha vez, longe de eu me sentir ofendido caso queiras (e possas) demonstrar para mim, por meio de um argumento definitivo⁸, que tu compreendeste de modo mais verdadeiro do que eu seja aquela passagem que está na carta do apóstolo, seja qualquer outra das Escrituras Santas; muito pelo contrário, longe de eu deixar de considerar, com expressa gratidão, como um ganho para mim se eu, por uma lição tua, for instruído por ti, ou se, por uma correção tua, eu for retificado.
2. Na verdade, porém, tu, meu irmão muitíssimo querido, se tu não te sentisses ofendido com o que escrevi, não pensarias que eu poderia me ofender com o que respondeste; ora, de modo algum eu teria tido imaginado isso de ti, que eu, mesmo não julgando que tu foste ofendido,

ainda assim tu escreverias para me ofender. Ou, se tu não respondeste com esse intuito, mas em tua opinião eu poderia ter me ofendido por causa de minha estupidez desmedida, então por isso mesmo tu me ofendeste pois pensaste isso de mim. Mas de modo algum tu acreditarias de modo precipitado que eu sou uma pessoa de cuja índole tu jamais tiveste prova, tu que não quiseste dar crédito de modo precipitado às cópias de minha carta, mesmo tendo reconhecido minha pena. Agora, se te pareceu, não sem mérito, que eu teria podido reclamar com justiça, se acreditaste que era minha uma carta que não era minha; quanto mais com justiça eu poderia reclamar de ter sido eu próprio de modo precipitado considerado ser uma pessoa tal por alguém que, afinal, não me conhecia de fato? De modo algum, portanto, tu deverias te inclinar a pensar, não tendo tuas respostas o propósito de me ofender, que eu sou simplório a ponto de poder me ofender com uma resposta tal como a tua.

3. Resta então que tu estarias disposto a me ofender ao me responderes, se soubesses por meio de prova segura que aquela carta era minha. E assim, já que não acredito que tu pensarias que devo ser ofendido injustamente, não posso senão confessar o meu pecado, pois teria sido eu o primeiro a te ofender naquela carta, a qual, não posso negar, era minha. Por que, nesse caso, tento nadar contra a correnteza⁹ e não peço antes desculpas? Pois eu te imploro, pela mansidão de Cristo, que, se eu te ofendi, me absolva e não pagues o mal com o mal, ofendendo-me em retorno. Tu me ofenderás, porém, se omitires um erro meu que porventura encontrares em minhas ações ou palavras. Ora, se tu repreenderes em mim o que não precisa ser repreendido, aí tu ofendes mais a ti que a mim; que fique longe da tua conduta e do teu santo propósito que tu ajas assim, pela vontade de ofender, me inculpando (e sorrindo maldosamente) de algo que, pensando veridicamente, sabes que eu não devo ser inculpado¹⁰; por isso, ou tu discutes de coração benevolente, mesmo que não haja um delito que julgues passível de arguição, [ou afagas com afeição paternal uma pessoa que não podes rejeitar]¹¹. Pois pode acontecer que a ti algo pareça diferente do que constitui a verdade, sem que, no entanto, se dê a partir de ti algo diferente do que constitui a caridade; e eu aceitaria, de muitíssimo bom grado, uma repreensão feita com toda afeição, ainda que não haja justificativa em repreender o que pode ser corretamente defendido, ou reconheceria, ao mesmo tempo, tanto a tua benevolência e a minha culpa, quanto, na medida em que o Senhor permite, eu me encontraria grato de um lado, e corrigido de outro¹².

4. Por que então eu temeria tuas palavras, talvez duras, mas certamente salutares, como se elas fossem os socos de Entelo? O famoso Dares era golpeado, não curado, e assim era vencido, não remediado. Quanto a mim, porém, se eu aceitar tranquilamente a tua reprimenda, não sentirei

dores¹³. No entanto, se uma doença não deixa de causar nem que um pouco de desconforto, seja ela própria da condição humana ou minha, e ainda que eu seja inculcado de modo verdadeiro, é melhor sofrer de dor de cabeça, enquanto ela é tratada, do que, negligenciando-a, deixar de remediá-la; foi isso mesmo que reconheceu, com perspicácia, aquele homem que afirmou que os inimigos, que reprovam, são, na maioria das vezes, mais úteis que os amigos, que têm medo de nos contestar¹⁴: aqueles, quando brigam conosco, dizem por vezes verdades que devemos retificar; estes, por outro lado, demonstram uma liberdade menor que a justiça requer, temendo amargar a doçura da amizade. Por esse motivo, ainda que o boi — é esta a imagem que fazes de ti — esteja talvez exausto pela velhice do corpo, entretanto não está exausto quanto ao vigor da alma, ele que sua em um trabalho frutuoso nas terras do Senhor; eis-me aqui: se eu disse algo de errado, pisa com mais firmeza. A mim não deve ser um incômodo o peso da tua idade, contanto que se esmague a palha da minha culpa¹⁵.

5. Por conseguinte, o que colocaste no final de tua carta¹⁶, é com um suspiro de profundo remorso que eu o leio e releio. “Antes pudéssemos te abraçar e num encontro mútuo ensinarmos ou aprendermos algo”, tu dizes. Eu, porém, digo: quem dera morássemos em regiões próximas para que, já que não é possível entrelaçar nossas conversas, nossas cartas pudessem ao menos ser mais frequentes! Agora, porém, estamos tão distantes um do outro — pela distância física e de nossos sentidos¹⁷ — que eu me lembro de ter, ainda jovem, escrito a tua santidade sobre aquelas palavras do apóstolo aos Gálatas¹⁸, e eis que, já velho, ainda não obtive resposta, e que foi com mais facilidade que te chegaram, não sei por qual motivo, cópias de uma outra carta minha antes dessa mesma carta, que enviei com tanto cuidado¹⁹; pois a pessoa²⁰ que daquela então se encarregara não pôde levá-la até ti, nem retorná-la a mim. Tão importantes, em meio às cartas que puderam chegar até nossas mãos, me parecem as tuas palavras, que de todos os meus desejos nada me seria mais aprazível que não sair mais do teu lado²¹, se eu pudesse! Agora, já que eu não posso, estou pensando em te mandar algum dos nossos filhos no Senhor, para que ele nos transmita teus ensinamentos, se eu ainda merecer uma resposta tua sobre esse assunto. Ora, em mim não há, ou sequer poderá haver, tanto conhecimento das Escrituras divinas quanto vejo haver em ti; além disso, se tenho algum recurso nesse assunto, de toda forma eu o gasto com o povo de Deus. Arrumar tempo livre para me aprofundar em estudos²² mais elevados que aqueles que o povo é capaz de ouvir é algo que, devido aos afazeres da igreja, não me é absolutamente possível.

6. Não sei por que coisa uns textos cheios de maldade²³ acerca da tua pessoa chegaram a África, não sabemos²⁴. Recebemos, no entanto, um que tu tiveste a dignidade de enviar, no qual

respondes àquelas palavras más²⁵. Tendo-o lido por inteiro, confesso, foi grande meu sofrimento em saber que entre pessoas tão queridas e tão próximas²⁶, ligadas por um vínculo de amizade tão conhecido em quase todas as igrejas, tenha surgido tamanho mal, provocado pela discórdia! Tu, também, o quanto tu te moderaste, e o quanto tu refreaste os ferrões da tua indignação²⁷, a fim de não pagares o maldizer com o maldizer, eis algo que fica muito evidente em teus escritos. Mas, para dizer a verdade, se, tendo lido precisamente essas coisas, eu me desfiz em sofrimento e fiquei paralisado de medo, que poderiam causar em mim aquelas palavras que ele escreveu contra ti, se elas tivessem chegado a minhas mãos? “Ai do mundo, por causa dos escândalos!²⁸”, eis que acontece, eis que se realiza de vez o que a Verdade diz: “e, se por multiplicar a iniquidade, o amor de muitos esfriará²⁹”. Que corações aí ingênuos poderão encher-se de novo em confiança? No sentimento de quem a afeição poder-se-ia lançar toda? Que amigo, enfim, não será temido como um inimigo em potencial, se entre Jerônimo e Rufino pôde surgir essa situação que deploramos! Ó condição miserável e digna de comiseração! Ó vacilante percepção das vontades dos amigos presentes, na qual nada há de intuição das vontades dos amigos futuros³⁰! Mas, o que, aqui, deveria eu julgar que se deve lamentar de um em relação ao outro, quando nem o próprio homem sabe o que virá a ser no futuro? Pois ele sabe bem pouco (e olhe lá) em que condição se encontra agora, mas o que ele virá a ser no futuro, isso ele não sabe³¹.

7. A questão é mais ampla: não se trata somente da *percepção* de que tipo de pessoa cada um é, mas antes da *intuição* daquele que ela virá a ser; se esta existe nos santos e nos anjos abençoados, como é que o diabo pôde ter sido outrora abençoado, quando ainda era um anjo bom, mesmo *percebendo* sua injustiça e o castigo eterno³²? Não consigo ver como. Sobre este assunto, se é, porém, necessário conhecê-lo, gostaria de escutar o que pensas. Vê do que são capazes as terras e os mares que fisicamente nos separam! Se essa carta minha que lês fosse eu mesmo, logo me dirias o que perguntei; mas agora, quando a responderás? Quando a enviarás? Quando ela chegará? Quando a receberei? Entretanto, ah que aconteça um dia o que não pode acontecer com a velocidade que queremos; aguentaremos isso com o máximo de paciência! Daqui, retorno às muito doces palavras de tua carta, tão plenas de santo desejo, e faço dessas palavras as minhas: “antes pudéssemos te abraçar e num encontro mútuo ensinarmos ou aprendermos algo”, se é que de algum modo poderia haver algo que eu pudesse te ensinar!
8. Nestas palavras, pois bem, que já não são somente tuas, mas também minhas, é que consigo encontrar alegria, vigor e — embora o desejo de fato que temos um do outro esteja sempre incerto e não se realize — não pouco conforto; é nelas que também sou ferido pelos afiados

agulhões das dores³³ quando penso que, entre vós, a quem Deus concedera, com grande generosidade e abundância, exatamente aquilo que ambos desejávamos, que no mais estreito companheirismo e proximidade vós sorvêsseis lado a lado o mel das Sagradas Escrituras, que entre vós tenha invadido um amargor tão ruinoso — quando não, onde não, que homem³⁴ não deve temer esse amargor, ainda mais em tempos em que vós, tendo já abandonado os fardos do mundo³⁵, e deles já aliviados, seguíeis o Senhor e vivíeis em conjunto na mesma terra em que Ele, andando com pés humanos, disse: “deixo-vos a paz, a minha paz dou a vós,³⁶” a homens adultos, vivendo na palavra do Senhor — pensar que isso vos pôde acontecer! Verdadeiramente, “a vida humana é provação sobre a terra³⁷!” Ai de mim que não vos posso encontrar ao mesmo tempo em algum lugar! Talvez, em toda minha tristeza, em toda minha dor, em todo meu temor eu pudesse ante vossos pés tombar, com todas as forças chorar, com todo o amor implorar que agora, cada um de vós em favor de si próprio, que, agora, vós dois, pensando um no outro, e em todos, e sobretudo nos oprimidos, por quem Cristo morreu, eles que são vossos espectadores, correndo grande perigo ao fazerem isso, como se esta vida fosse um teatro; eu poderia implorar que não esfarrapeis vossa reputação ao alistar ações a respeito das quais, ainda que venham a fazer um acordo sobre elas, não podereis quebrá-lo, o acordo não seria de vossa vontade, ou, ainda, vós temereis ler tais coisas em acordo, para não reacender o litígio³⁸.

9. Mas digo à tua caridade que nada me apavorou mais que esse exemplo, De quando me pus a ler, na tua carta, certos indícios de tua indignação dirigidos a mim; não tanto naquela parte sobre Entelo e o boi cansado, onde julguei que tu, jovial, brincavas antes que, irado, ameaçavas; mas naquele ponto que, parece bem claro, tu escreveste em seriedade — e foi por isso que discorri acima, talvez mais do que precisava, mas não mais do que receava³⁹ — onde falaste “que tu talvez não reclamasses com justiça de ter se ofendido”. Eu te peço, se for possível que isso aconteça, que investiguemos e discutamos entre nós algo com que nossos corações se nutram sem o amargor da discórdia; se, porém, eu não posso apontar aquilo que me parece carente de correção em teus escritos, nem tu nos meus, sem que com isso se levante a suspeita de inveja ou de ofensa à amizade, abstenhamo-nos dessas discussões e poupemos nossa vida (e nossa salvação). Atente-se menos àquilo que incha, desde que não se lese aquilo que edifica⁴⁰! Eu, de minha parte, sinto que estou longe daquela perfeição da qual está escrito: “se alguém não tropeça em palavra, o tal é perfeito⁴¹”, mas acredito plenamente que, na misericórdia de Deus, posso facilmente te pedir perdão se te ofendi em algo (tu deves me revelar em quê) para que, ao te escutar, tu ganhes teu irmão. E, afinal, não é porque tu não o podes fazer por causa da distância física entre mim e ti que tu deves me permitir que eu erre⁴². Enfim, no que diz respeito

às questões que queremos resolver, se sei, se acredito, se penso⁴³ ter com segurança algo de verdadeiro, em relação àquilo sobre o qual tu tens outra opinião, tentarei, com a permissão do Senhor, sustentar o que penso sem te causar afronta. No que, porém, diz respeito a tua ofensa: quando eu perceber tua indignação, não suplicarei nada além do perdão.

10. E eu julgo que tu não poderias, de modo algum, ter te inflamado a menos que ou eu tenha dito o que não devia, ou eu não tenha dito, enfim, como devia, já que (e isso não me espanta) nós conhecemos um ao outro menos do que os nossos conhecidos e amigos mais próximos nos conhecem. É na caridade deles, confesso, que eu me entrego completamente, sobretudo fatigado como estou das tribulações do mundo⁴⁴, e é nela que descanso sem qualquer inquietação; pois, eu sinto, lá está Deus, em Quem me jogo seguro e em quem seguro descanso⁴⁵. E nesta minha segurança perco toda e qualquer temor das incertezas vindouras da fragilidade humana, sobre as quais lamentei acima. De fato, quando sinto que um homem, ardendo na caridade cristã, tornou-se através dela meu amigo fiel, e confio-lhe todos os meus pensamentos e planos, não os confio ao homem, mas Àquele em quem o homem permanece a fim de se tornar semelhante a Ele. Pois “Deus é amor; e quem está em amor está em Deus, e Deus nele⁴⁶”, e, se alguém o abandonar, necessariamente deve experimentar uma dor tão grande quanto a alegria que experimenta permanecendo Nele. No entanto, um homem que de amigo íntimo tornou-se um inimigo pode antes buscar em proveito próprio algum estratagema que, astuto, possa lhe ser útil, mas não poderá encontrar nada que, irado, possa revelar. A esta regra, porém, todos podem facilmente atentar, não escondendo o que se fez, mas antes não fazendo o que se quis esconder. Sim, a misericórdia de Deus permite aos bons e aos pios que, para viver em liberdade e sem inquietações entre quaisquer amigos, não importa quem serão eles, não revelem os pecados de outros cometidos contra si, e que eles não cometam nenhum pecado que tenham ver revelados. Afinal, quando um falso rumor é inventado por uma pessoa de má-fé, ou não acreditamos em nada do que ela diz ou — no caso de ela ter sua salvação garantida — aí só sua reputação é manchada; quando, porém, alguém espalha o mal, eis um adversário íntimo, mesmo se o mal não for propagado pela tagarelice ou contenda de ninguém íntimo. Por essa razão, quem dentre os homens prudentes não poderia enxergar, até tu, com quanta paciência tu suportas os incríveis atos de uma inimizade recente de alguém que outrora foi tão amigo e próximo de ti, só tua consciência te conforta, e de que maneira tu confias os ataques que ele espalha — coisa que pode até encontrar crédito junto a algumas pessoas — às “armas da esquerda”, com as quais, não menos do que com as da direita, se luta contra o diabo⁴⁷? No entanto, eu preferiria aquele Jerônimo de algum modo mais manso a te ver, deste modo, todo armado. Trata-se de algo muito

triste e espantoso que tão grande amizade tenha se reduzido a esta condição de inimizade. Haverá alegria, e muito mais nobreza, em se retornar de tão grande inimizade à concórdia de outrora⁴⁸.

NOTAS

¹ *Compresbyter*, v. supra Aug. Ep. 28, n. 1.

² Cipriano, v. supra Aug. Ep. 71, n. 2; para *diaconus*, v. supra Hier. Ep. 102, n. 2. As *litterae meae* das quais fala Agostinho são Aug. Ep. 28 e 40 (e provavelmente 71), entregues a Jerônimo por Cipriano (cf. Aug. Ep. 71,1 e Hier. Ep. 112,1).

³ Provável menção a Aug. Ep. 40, que Jerônimo sinaliza ter recebido sem assinatura, por meio de Sisínio, em Hier. Ep. 102,1.

⁴ O confronto entre Dares e Entelo pertence ao quinto canto da *Eneida* e já foi mencionado por Jerônimo em Hier. Ep. 102,2; v. supra Hier. Ep. 102, n. 15.

⁵ Astério, supra Hier. Ep. 102, n. 3.

⁶ A locução *indicium comperire*, “encontrar provas”, de *indicium admonere* (também *profiteri* e *offerre*) é própria do vocabulário jurídico, “apresentar indícios” ou “dar provas” (cf. Sall. *Iug.* 35,6; Cic. *Clu.* 10,30; Plin. *Ep.* 3,16,9 e Tac. *A.* 11,35). V. Satterthwaite 1997 p. 676-679

⁷ *Rancor stomachi*, v. supra Hier. Ep. 102, n. 11.

⁸ No latim, *certa ratio*, “argumento definitivo” ou “razão exata”, termo com consequências fundamentais para o pensamento de Agostinho: associado a *rectitudo* e *veritas*, o conceito procura englobar uma solução acertórica e indiscutível a determinado assunto, uma solução que tenha *auctoritas*. Neste caso, o autor solicita que Jerônimo dê uma *certa ratio* à discussão do *officiosum mendacium* de Pedro em Gal 2:11-14 (v. supra Aug. Ep. 28, n. 25).

⁹ A imagem de nadar contra a correnteza, *contra fluminis tractum*, já era tópica na Antiguidade, cf. Otto p. 139-140 *flumen* 7.

¹⁰ Agostinho constrói um complexo quiasmo nesta passagem, que em latim corre *culpans in me aliquid dente maledico quod mente veridica scis non est culpandum*. Logo, *dens maledicus*, “dente maldito” — “dent médisante” em Labourt e Fry — opõe-se a *mens veridica*, “alma verdadeira” — “conscience bien disante” em Labourt, “esprit véridique” em Fry; Fürst desfaz a figura ao traduzir como simples “gehässiger Zunge... ganz genau” —; em Labourt (1963) vol. VI, p. 10; Fürst (2002) p. 237; Fry (2010) p. 144 n. 20 e 21. A expressão é proverbial; cf. Otto p. 107 *dens* 1.

¹¹ Esta passagem está ausente em alguns manuscritos, mas é adotada pelos editores modernos, sendo provavelmente uma interpolação de copistas do século XII. V. De Bruyne (1932) p. 240; Vaccari (1931) p. 355-358; Fürst (2002) p. 236, n. 364; Fry (2010) p. 145, n. 23 para elucubrações sobre ela.

¹² Esta difícil passagem, dividida em *et / aut / aut*, causou problemas para os tradutores da correspondência; v. Fürst (1999) p. 157-158, n. 456. Fry (2010) p. 145, n. 25 mostra que o período é de fato composto para impressionar o leitor, próprio de uma *amplificatio* retórica, que é a marca do grande estilo e modo perfeito para concluir um raciocínio intrincado como o deste parágrafo.

¹³ A noção de que um amigo “cura” os erros de outro amigo pela repreensão é tópica na Antiguidade, v. Bohnenblust (1905) p. 38-39. Agostinho alude aqui à figura do *Christus medicus*, noção de Messias já presente no Velho Testamento (“porque eu sou o Senhor que te sara” no Ex 15:26) e presente em todos os Evangelhos, em especial no de Lucas (“e a virtude do Senhor estava ali para os curar” em Lc 5:17). O tema entra na tradição epistolográfica cristã através de Inácio de Antióquia em sua carta aos Efésios; v. Ehrman (2003) p. 218-241. Cabe lembrar que o tema da refutação, em grego ἔλεγχος, já aparece associado à medicina no *Górgias* e no *Sofista* de Platão.

¹⁴ A sentença, dada por Agostinho é tomada de Catão no *De amicitia* de Cícero: *scitum est enim illud Catonis, ut multa: melius de quibusdam acerbos inimicos mereri quam eos amicos qui dulces videantur*, “pois é conhecida, dentre muitas, aquela sentença de Catão: a alguns servem com mais mérito os acres inimigos, que aqueles amigos que parecem doces” (cf. Cic. *Lael.* 90). A *amicitia* é o grande tema da epistolografia antiga, questão que abordamos nos contextos da correspondência, na introdução. V. Testard (1958) vol. I, p. 246 e Hagendahl (1967) p. 94-96.

¹⁵ A imagem do *bos lassus*, “boi cansado”, foi usada por Jerônimo anteriormente; v. supra Hier. Ep. 102, n. 16. Aludindo a uma passagem em Mt 3:12, “e queimará a palha com fogo que nunca se apagará”, Agostinho desenvolve a figura, pedindo que Jerônimo, com seu peso, pise mais firme, e assim esmague a palha de sua culpa, *palea meae culpaee contere*.

¹⁶ Todas essas referências são à Hier. Ep. 102.

¹⁷ A construção latina *a sensibus abesse*, “estar distante dos sentidos”, parece medir não só a dimensão física do espaço — cerca de 2000 km separava Hipona de Belém — entre Agostinho de Jerônimo, mas também parece indicar um abismo espiritual e afetivo entre os dois, no que diz respeito aos seus pensamentos, atitudes e afinidades. V. supra Aug. Ep. 28, n. 7.

¹⁸ Evidentemente, a referência é a Aug. Ep. 28 e 40, enviadas já faz uma década, quando Agostinho tinha então pouco mais de quarenta anos.

¹⁹ Conforme argumentamos nas introduções a Aug. Ep. 71 e Hier. Ep. 105, há indícios de que Agostinho teria enviado Aug. Ep. 73 antes de ler Hier. Ep. 105, carta que provavelmente foi escrita antes de Jerônimo ler Aug. Ep. 71 também. Por conseguinte, as cartas mencionadas aqui devem ser, respectivamente, Aug. Ep. 67 e Aug. Ep. 28.

²⁰ Não sabemos quem seria este *homo*, o mensageiro de Aug. Ep. 67; não pode ser Profuturo, que morreu sem ter entregue Aug. Ep. 28, e seria estranho se fosse Sisínio ou Cipriano, pois ambos já teriam entregue as Ep. 40 e 71 a Jerônimo. É provável que seja Astério, como indicamos na introdução a Aug. Ep. 67.

²¹ A expressão *inhaerere lateri tuo*, “não sair mais do teu lado”, indica subordinação, isto é, condição de discípulo a um mestre; cf. Blaise p. 446 *inhaereo*. Trata-se de uma variação dos tópicos da *παρουσία* e do *πόθος*. Agostinho nega essa possibilidade imediatamente, recusando-se a subordinar-se a Jerônimo como um aluno; ele quer discutir de igual para igual.

²² Como indicam Hilberg (1918) vol. II, p. 361; Goldbacher (1923) vol. II, p. 269; Labourt (1923) p. 165, alguns manuscritos leem aqui *studiosis*, “estudiosos”. Todos os editores modernos preferem *studiis*, “estudos”; a mesma expressão aparece em Aug. Civ. 19,1. V. Fürst (1999) p. 118, n. 190.

²³ Agostinho fala de *scripta maledicta super tuo nomine*, “escritos maledicentes acerca da tua pessoa”. A referência é aos livros que Rufino escreveu contra Jerônimo, entre os quais os dois livros da apologia contra São Jerônimo, *Apologiae in Sanctum Hieronymum libri duo* [PL 21,541-624a], publicados em 397.

²⁴ A repetição não se deve a uma falha de edição, mas está presente na tradição manuscrita da correspondência. Ela é preservada por Labourt (1963) vol. VI, p. 12 e Fry (2010) p. 148, mas não por Fürst (2002) p. 242-243, que usa *quae pervenerunt*, “que chegaram”, no lugar de *qua pervenisse*, “por qual coisa chegaram”. Em latim, *nescio* <não sei> *qua scripta maledicta super tuo nomine ad Africam pervenisse nescimus* <não sabemos>. Seja um erro de um copista sonolento, seja talvez um erro do próprio bispo, seja, ainda, um elemento retórico deliberadamente colocado em vista de enfatizar o espanto do autor ao ler os *scripta maledicta* (cf. Hier. Ep. 65,11): não podemos concluir com certidão qual a razão da repetição, senão apontar esse dado problemático do texto que temos à disposição.

²⁵ Referência à apologia contra Rufino, publicada em idos de 396; v. supra Hier. Ep. 102, n. 18.

²⁶ Isto é, Jerônimo e Rufino, que trocaram farpas na última década do século IV. Agostinho teria lido as duas apologias somente agora, quase dez anos após a conclusão da rixa, v. Brown (2013) p. 268-278 e p. 498-499.

²⁷ O termo é forte e ofensivo. *Indignatio* é o contrário da *dignitas*, a dignidade, uma das virtudes do homem romano, elemento fundamental de sua *auctoritas* (cf. Cic. Inv. 2,55). A *dignitas* também é uma das virtudes essenciais do homem cristão, como afirma, numa carta a Caldônio e Herculano, Cipriano de Cartago em passagem que trata do confessor: *quem sic Dominus honoravit caelistis gloriae dignitate*, “o qual o Senhor assim honrou com a dignidade da glória celeste” (cf. Cip. Ep. 38,1 e 40,1); trata-se também de termo que indica a posição social de determinado homem. Agostinho empregará a raiz da palavra mais duas vezes nesta carta: *indignationis indicia* e *indignatus*, em Aug. Ep. 73,9. Ao caracterizar a reação de Jerônimo como *indignatio*, o bispo de Hipona aponta que ele fere as leis da amizade e do bom convívio social cristão. O *aculeus* ou ferrão, por sua vez, era um instrumento usado para punir animais e escravos, como o *stimulus* ou aguilhão mencionado abaixo, em Aug. Ep. 73,8.

²⁸ Mt 18:7

²⁹ Mt 24:12

³⁰ Os termos latinos são *scientia*, do verbo *scire*, “conhecer”, e *praescientia*, de *prae* mais *scire*, “saber à frente” ou “prever”, os quais traduzimos por “percepção” e “intuição”, termos análogos de, e mais naturais que “ciência” e “presciência” em português, no nosso entender.

³¹ Quintiliano preconiza na *Institutio oratoria* que todo período do discurso deve finalizar com uma *sententia*: *vocatur aliquid et clausula: quae si est quod conclusionem dicimus, et recta et quibusdam in partibus necessaria est*, quare prius de vestro facto fateamini necesse est quam Ligari culpam ullam reprehendatis. *sed nunc aliud volunt, ut omnis locus, omnis sensus in fine sermonis feriat aurem*, “há ainda o que se nomeia *clausula*; se ela é o que chamamos ‘conclusão’, trata-se de algo correto e necessário nalgumas partes [do discurso], como em ‘pois vos é necessário antes confessar vosso feito do que acusar Ligário de qualquer coisa’ (cf. Cic. *Lig.* 2). Mas hoje [nossos rétores] desejam algo diferente, que todo argumento, toda ideia ressoe nos ouvidos no fim do discurso” (cf. Quin. *Inst. orat.* 8,5,15). V. também o item “Princípios da *elocutio epistularis*” na introdução, onde tratamos de algumas prerrogativas do gênero, que indicam a necessidade de usar provérbios e máximas de forma parcimoniosa.

³² Agostinho trabalha com a questão da onisciência dos anjos em diversas obras (cf. Aug. *Gen. ad litt.* 5,19; 11,16,23; *Civ.* 9,22; 11,21, *Enchir.* 28). Jerônimo, por outro lado, e ainda que Agostinho peça aqui uma opinião sobre o problema, parece nunca ter dado atenção a ele. V. Fürst (2002) p. 72, n. 218 e p. 244, n. 382.

³³ Em latim, *acerrimi dolorum stimuli*. O *stimulus* era um aguilhão, ferramenta rústica, usada para conduzir o gado. Os romanos também o empregavam para punir os escravos desobedientes (cf. Plaut. *Curc.* 1,2,40; Cic. *Phil.* 2,34,86).

³⁴ Em latim: *quando non, ubi non, cui non* — o tricólon interrogativo faz parte dos automatismos da oratória, como indica Fry (2010) p. 150, n. 54.

³⁵ *Sarcina*, v. supra Aug. *Ep.* 71, n. 6. O *expeditus* podia ser tanto o soldado que havia cumprido e, assim, sido dispensado do serviço militar, quanto um *pedes*, um recruta desprovido de bagagem e pronto para a ação (cf. Caes. *B. G.* 1,49,3 e *B. C.* 1,42,2; 2,19,2). A ideia é que Jerônimo e Rufino haviam sido aliviados da *sarcina saecularium*, os “fardos do mundo”, e poderiam agora batalhar unicamente em nome de Cristo. Rufino vivia em Belém desde 381, quando fundou um mosteiro; Jerônimo se mudara para a mesma cidade em 386.

³⁶ Jo 14:27

³⁷ A citação é variante da *Vetus Latina* para Jo 7:1, *tentatio est vita humana super terram*; na Vulgata, lê-se *nonne militia est vita hominis super terram*? A ACF traduz: “porventura não tem o homem guerra sobre a terra”? O termo em hebraico é *סָבָה* *tsabah*, “combate”, “serviço militar” ou “tempo de servidão”, próxima de *militia* no latim. A alusão é possivelmente ao *sermo* de Jerônimo, pois este traz à mente o tópico da *militia Christi*.

³⁸ Neste período que dá sentença ao parágrafo, há um intrincado jogo de palavras de Agostinho, construído a partir da raiz presente no vocábulo *concordia*, o “acordo” ou “aliança” dos tribunais e nos pactos de guerra (cf. Cic. *Phil.* 13,1,2): *concordantes, concordare, concordēs*. Preferimos recriar esta variação a partir do vocábulo “acordo”, inspirados no francês de Labourt (1963) vol. VI, p. 23 e Fry (2010) p. 151, n. 62. Jerônimo parece zombar desse recurso de variação em Hier. *Ep.* 112,6 ao variar *error*. No mesmo parágrafo, *litigare* também é verbo do foro jurídico, que vertemos para uma locução, “reacender o litígio”.

³⁹ Em latim, *unde supra elocutus sum plus fortasse quam debui, sed non plus quam timui*. Agostinho parece desculpar-se de sua verbosidade e de seu *sermo* de tom oratório, uma vez que o verbo *eloqui* é muito usado na retórica no sentido de “falar como um orador” (cf. Cic. *or.* 19 e Quint. *Inst. orat.* 10,1,3); em português, temos seu participio adjetivo, “eloquente”, de *eloquens*, cujo sentido é positivo. No mais, trata-se aqui de uma referência ao tópico epistolográfico da *ὀμλία*.

⁴⁰ Alusão a primeira carta de Paulo aos Coríntios, cf. 1 Cor 8:1, “ora, no tocante às coisas sacrificadas aos ídolos, sabemos que todos temos ciência. A ciência incha, mas o amor edifica”.

⁴¹ Jac 3:2.

⁴² Sobre a distância que separa os interlocutores (uma variação do tópico do *πόθος*), v. supra Aug. *Ep.* 28, n. 7.

⁴³ Sucessão anafórica em tricólon: *vel scio vel credo vel puto*, de estilo elevado, como indica Fry (2010) p. 152, n. 71.

⁴⁴ A locução latina é *scandala saeculi*, “tribulações do mundo”. O *saeculum* diz respeito à vida temporária na terra, às preocupações da geração em que se vive, e é palavra típica da linguagem cristã e eclesiástica da época. Relaciona-se, portanto, a *mundus*, cuja imagem já foi evocada anteriormente em Aug. *Ep.* 40,1 e Aug. *Ep.* 73,8.

⁴⁵ A noção de que se encontra descanso nos amigos é tópica; ela já figura em Cícero, cf. Cic. *Lael.* 22;103 e *Att.* 1,18,1. Noutras obras de Agostinho, ela aparece em cf. Aug. *Ep.* 48,1; *Divers. quaest.* 71,6; *Civ.* 19,8. V. Fürst (2002) p. 250, n. 393.

⁴⁶ 1 Jo 4:16.

⁴⁷ Alusão à segunda carta de Paulo aos Coríntios: “na palavra da verdade, no poder de Deus, pelas armas da justiça, à esquerda e à direita” (cf. 2 Cor 6:7). A imagem também se refere ao armamento dos soldados na Antiguidade, os quais costumavam empunhar o escudo na mão esquerda, e a espada ou lança de ataque na direita. V. Fry (2010) p. 154, n. 82.

⁴⁸ A cláusula ecoa a conclusão de Aug. Ep. 73,8, em *concordia pristina* (Aug. Ep. 73, n. 38). O sentido aqui pode ser mais fraco, como traduzem Labourt (1963) vol. VI, p. 18: “concorde”; Fürst (2002) p. 253: “Eintracht”; e Fry (2010) p. 154: “union des coeurs”. Estamos de acordo com Labourt, que dá conta de preservar a imagem, modificando apenas o prefixo da palavra. No mais, a observação final é generalizante: Agostinho, ao abordar a rixa de Jerônimo com Rufino, não deixa de acenar para a difícil relação com seu atual correspondente.

Agostinho *Ep.* 74 / Jerônimo *Ep.* 111**Agostinho a Presídio****[403/404]**

A carta Aug. *Ep.* 74 é um curto bilhete de Agostinho destinado ao consacerdote Presídio. Nela, há informações sobre Aug. *Ep.* 73, carta que provavelmente foi confiada a esse mensageiro. Segundo a crítica, a presente missiva foi escrita em meados de 403 ou 404¹. Nela se condensam exórdio, *narratio* e conclusão em um único e curto parágrafo, nos quais Agostinho instrui Presídio a interceder por ele, caso haja algo em seus textos que venha a despertar a ira de Jerônimo. A mensagem indica que o Tagastense ainda havia anexado, junto à Aug. *Ep.* 73 e a este bilhete, todas as cartas que havia enviado a Jerônimo e recebido dele até então.

Entre os tipos de Pseudo-Demétrio, esta carta é um exemplo da súplica ou petição², em que se dá instruções de algum tipo. A situação equivalente em Pseudo-Libânio seria a da ordem ou do comando³. Estão ausentes quaisquer tópicos das *epistulae familiares*.

¹ Isto é, imediatamente após Aug. *Ep.* 73. V. Hennings (1994) p. 41-42 e Fry (2010) p. 155-156.

² Cf. Ps.-Dem. 12.

³ Cf. Ps.-Lib. 15;62.

Domino beatissimo et merito venerando fratri et consacerdoti Praesidio Augustinus in Domino salutem.

1. Sicut praesens rogavi sinceritatem tuam, nunc quoque commoneo, ut litteras meas sancto fratri et compresbytero nostro Hieronymo mittere non graveris. Vt autem noverit caritas tua quemadmodum etiam tu illi pro mea causa scribere debeas, misi exemplaria litterarum et mearum ad ipsum, et ad me ipsius. Quibus lectis pro tua sancta prudentia facile videas et modum meum, quem servandum putavi, et motum eius, quem non frustra timui. Aut si ego quod non debui, vel quomodo non debui, aliquid scripsi, non ad illum de me, sed ad me ipsum potius fraterna dilectione mitte sermonem; quo correctus petam ut ignoscat, si meam culpam ipse cognovero.

Agostinho envia saudações em nome do Senhor ao consacerdote¹ Presídio², senhor muitíssimo abençoado e irmão merecidamente reverenciável.

1. Assim como eu pedi pessoalmente a tua sinceridade, agora também solicito que não consideres um fardo enviar minha carta ao nosso compresbítero Jerônimo, nosso irmão santo. No mais, a fim de que tua caridade saiba de que modo tu deves escrever-lhe em favor de minha parte, enviei cópias das cartas, tanto das que eu enviei a ele, quanto das que ele enviou a mim. Depois de lê-las, tu observarás facilmente, pela tua santa prudência, tanto a minha temperança, que acreditei de bom grado conservar, quanto o temperamento³ dele, que não temi em vão. Agora, se eu escrevi algo que não devia, ou se escrevi de algum modo que não devia, não vá contar a ele sobre mim, mas, antes, pelo amor fraterno, venha contar a mim mesmo o que pensas, para que eu, corrigido pelo que dizes, peça perdão, se eu mesmo reconhecer a minha culpa.

NOTAS

¹ *Consacerdos*, *sacerdos* designa um título episcopal; no caso, trata-se de um *episcopus* (Aug. Ep. 28, n. 6). V. Fürst (2002) p. 17, n. 10.

² Presídio fora um mensageiro recomendado pelo próprio Jerônimo, v. supra Hier. Ep. 103, n. 5.

³ Agostinho constrói um jogo linguístico entre *modus meus*, “minha temperança”, e *motus eius*, “temperamento dele”. O *modus* é o latim para “medida”, daí “equilíbrio” — *est modus in rebus*, “há equilíbrio nas coisas”, de Horácio, em Hor. S. 1,106 — ao passo que *motus*, “emoção” ou “agitação” ou, ainda, “perturbação”, do verbo *movere* (cf. Cic. Off. 1,38,136), traria à mente a descompensação emocional em cuja origem estaria a ira, o medo e outras perturbações anímicas, daí nossa opção por traduzir como “temperamento”. O termo ainda teria relação com o *motus animi* da filosofia estoica; v. Fry (2010) p. 160, n. 11.

Jerônimo *Ep.* 112 / Agostinho *Ep.* 75

[404]

Uma longa década havia se passado desde que Agostinho escrevera sua primeira carta a Jerônimo, na qual o autor pedia esclarecimentos acerca da interpretação que este dera a Gal 2:11-14. Contava-se quase a mesma quantidade de anos a partir dos quais o Estridonense evitava abordar diretamente esta questão, seja sob o pretexto de não ter certeza de que as cartas que recebera eram realmente de Agostinho, seja por dela se esquivar deliberadamente. Após reiterados pedidos, Jerônimo finalmente atenderá o pedido de Agostinho e responderá a tudo o que ele desejava na presente carta, Hier. *Ep.* 112, provavelmente enviada em meados de 404¹. Mais: diz o Estridonense em dado momento que *porro quod dicis [...] tuo tibi sermone respondeo*, “além do mais, o que dizes [...] eu te respondo com tua própria linguagem” (cf. Hier. *Ep.* 112,20). Eis uma síntese do que Jerônimo faz nesta mensagem: emular o *sermo* de Agostinho, absorvendo sua linguagem e empregando-a, de maneira irônica, contra a argumentação de seu interlocutor.

Em um longo início que ocupa os dois primeiros parágrafos, Jerônimo menciona ter recebido, das mãos do diácono Cipriano, três cartas de Agostinho, contendo diferentes problemas que, na leitura do Estridonense, seriam correções de sua obra. As cartas em questão são Aug. *Ep.* 28, 40 e 71². Teria ele recebido também Aug. *Ep.* 73, de um Agostinho que se acautelava da ira de Jerônimo? Fürst acredita que não³, mas tendemos a pensar que sim — e à revelia do que o próprio Agostinho pensará futuramente (cf. Aug. *Ep.* 82,1) — pois encontramos indícios linguísticos para essa hipótese⁴. Quanto ao mensageiro desta carta, é provável que ele tenha sido o mesmo Cipriano a quem Agostinho confiara sua carta Aug. *Ep.* 71. Jerônimo, porém, não o explicita, nem deseja votos de saúde a pessoas que estão com Agostinho, tampouco termina a carta com uma fórmula de conclusão: dentre as cartas do autor, esta é quase desprovida de tópicos (o único presente é o da *óμιλία*) e elementos do gênero.

Em suas cartas anteriores, de fato, o Estridonense já dera a impressão de responder a contragosto. Agora, porém, como os israelitas que batalharam contra os soldados de Golias ao lado do rei David, Jerônimo retoma sua armadura de Cristo — o escudo da fé, o capacete da salvação e a espada do Espírito (Eph 16:3) — para se colocar novamente “em estado de alerta” como um “velho soldado veterano de Cristo” — imagem que o autor já construíra de si numa carta anterior (cf. Hier. *Ep.* 105,3) — para enfrentar Agostinho no “campo de batalha das Escrituras”. O monge vai enfim desafiar Agostinho no “campo de batalha das Escrituras”. Então, após um exórdio em que Jerônimo apõe diversas passagens de temática bélica do Velho Testamento, assim como algumas admonições acerca da amizade a partir da pregação paulina, diz ele que, enfim, irá “direto às causas”: *ad ipsas causas veniam*.

A *narratio* da carta é assim dividida então em três partes, que apresentam dois problemas distintos, totalizando vinte parágrafos. Jerônimo responderá ponto por ponto às questões levantadas por Agostinho nas cartas anteriores. Não

haverá aqui qualquer adorno poético ou proverbial vindo de fontes pagãs, ou qualquer menção aos autores da cultura clássica: o discurso irá se deter, árido e minucioso, desenrolando-se como se fosse *causae* em um tribunal cristão, tomando uma estrutura semelhante a de um processo⁵. A linguagem se aproxima, neste caso, do discurso tribunicio: é preciso apresentar a veracidade dos fatos; é preciso também tomar uma decisão e convencer o leitor. Nessa chave de leitura, a estrutura empregada pelo Estridonense nesta carta, acreditamos, empresta a *dispositio* de um processo civil (melhor dizendo, uma *disputatio* ou “polêmica”, como diz o autor em Hier. Ep. 112,18) em *exordium* (ou *prohemium*), *narratio*, *confirmatio*, *refutatio* e *peroratio*, com suas respectivas subdivisões⁶. Não deixamos, porém, de utilizar a terminologia do gênero epistolar para analisá-la porque, embora adote a estratégia e a estrutura de uma *causa*, o texto Hier. Ep. 112 não deixa de ser, arquitetonicamente falando, uma carta.

Antes de entrar na *causa* maior da repreensão de Paulo a Pedro, Jerônimo aborda o problema sobre o título do *De viris illustribus*, que contaram a Agostinho ser *Epitaphium*: o autor estabelece sua réplica em um parágrafo curto e direto, censurando a incorreção do nome.

Jerônimo entra, então, na *causa* propriamente dita, isto seja, no cerne de sua discussão com Agostinho: por que, afinal, Paulo repreendera Pedro quando este deixou de imitar os gentios na presença dos judeus? Essa discussão durará quinze longos parágrafos. Os oito primeiros são divididos em cinco partes distintas. De início, um *exordium* em Hier. Ep. 112,4, no qual Jerônimo cita o prefácio aos seus livros dos comentários sobre a carta de Paulo aos Gálatas, arrolando todos os autores nos quais baseou sua interpretação. Vem a *narratio* em Hier. Ep. 112,5, na qual se estabelecem as nuances do caso: afinal, pergunta Jerônimo, a vinda de Cristo significou que os preceitos da Lei judaica deveriam ser abandonados e não deviam mais serem observados, sendo a correção que Paulo aplicara em Pedro ou uma medida atrevida, como argumentou Porfírio, ou uma mera encenação, isto é, uma “repreensão política”, pois nem um nem outro obedeciam às autoridades judias “verdadeiramente”? Ou, por outro lado, como quer Agostinho, os ritos não precisavam mais serem observados, e assim tanto os “devedores da Lei” não deveriam ser condenados entre os réus como os gentios ou os hereges pecadores, quanto era possível a Paulo, assim, celebrar os sacramentos da Lei “verdadeiramente”? Significa, então, que os judeus ainda podiam observar a Lei, mas os gentios não? O caso, porém, não diz respeito somente a esse problema. Agostinho, ao tomar o partido de Paulo, se torna, Jerônimo conclui, um cúmplice dele — e um herege judaizante.

Jerônimo inicia o parágrafo Hier. Ep. 112,5 com uma acusação contra o Tagastense. A essa, segue-se a *partitio* ou *divisio* condensada com a *narratio* em Hier. Ep. 112,5-6 — o erro de Jerônimo encontra diversos “aliados”, *socii*, ao passo que Agostinho não consegue encontrar um único intercessor para sua verdade⁷. Seguem-se as *confirmationes* ou defesas de Pedro e Paulo em Hier. Ep. 112,7-8 e 112,9-8. Na primeira, a autoridade de Pedro encontra testemunho firme nos Atos dos Apóstolos. A partir disso, não se pode admitir que ele teria agido como transgressor de uma conclusão que ele mesmo atestara anteriormente. Pedro agira, portanto, com medo dos judeus, utilizando de uma *simulatio utilis*, “simulação útil” que era perfeitamente legítima (cf. Hier. In Gal. 2,11-14). Na segunda *confirmatio*, Jerônimo argumenta que Paulo fingira ser judeu para ganhar os judeus, em apreensão diante dos judeus, e partilhara da mesma

simulatio utilis de Pedro. A *reprehensio* ou *confutatio*, na qual o Estridonense sintetiza o argumento de Agostinho, são incorporadas ao longo das duas *confirmationes*. Por fim, segue a *conclusio* ou *peroratio* da segunda *causa* em Hier. Ep. 112,11, concluindo o que se argumentou anteriormente: tanto Pedro como Paulo teriam agido pelo mesmo motivo, a apreensão diante dos judeus, e teriam simulado serem judeus para ganhar os judeus, assim como Paulo se fazia gentio para ganhar os gentios. Pedro é inocente e Paulo não agira de maneira errada, tendo utilizado de uma “mentira devida”, *officiosum mendacium*, mas sim de uma medida “política e honesta”, *honesta dispensatio*. Esta foi a mesma conclusão dos intérpretes nos quais Jerônimo se apoiou em seu livro dos comentários, o primeiro dos quais foi Orígenes, em confronto às críticas que o filósofo pagão Porfírio de Tiro havia feito à mesma passagem.

Ao longo dos próximos seis parágrafos, em Hier. Ep. 112,12-16, o Estridonense tentará refutar a acusação de Agostinho, dando novos rumos à sua *causa*. Para o autor, o cerne da questão, ou da conclusão de Agostinho, implicaria o fato de que, mesmo após a vinda de Cristo, aos judeus seria permitido que observem os ritos da Lei, enquanto para os gentios não o seria, conclusão esta que, para Jerônimo, é errada e herética. Na *confirmatio* e na *confutatio* do problema, que se mesclam durante os parágrafos Hier. Ep. 112,13-16, o autor demonstrará que a conclusão de Agostinho corre o risco de cair em um tipo de heresia judaizante. Tomar o partido de Paulo, de que era indiferente observar os ritos da Lei, no entender de Jerônimo, é tolerar que os judeus continuem a celebrar os sacramentos tradicionais até hoje; diz Jerônimo que “quem está debaixo da Lei — não de maneira política, como quiseram nossos antepassados, mas verdadeiramente, como tu compreendes — ele não tem o Espírito Santo”. Deus enviara Jesus Cristo a fim de que fôssemos “remidos de estar sob a Lei” (cf. Gal 4:4-5), e assim vivêssemos sob um Cristo *dominus et heres*, “senhor e um herdeiro” (cf. Gal 3:25 e 4:7). Está aqui uma pista importante para desatar o nó da discórdia entre Agostinho e Jerônimo: enquanto para este Cristo já era um adulto, a quem devíamos obedecer, àquele ele sempre permanecerá um *paedagogus*, um professor primário a cuja Graça os homens, falhos e inválidos, precisarão sempre recorrer (cf. Hier. Ep. 112,14).

Após um breve parágrafo de admonição a Agostinho, em Hier. Ep. 112,18, entramos na terceira e última *causa*, que concerne à tradução e interpretação das Sagradas Escrituras (cf. Hier. Ep. 112,19-22). Essa discussão, que ocupa os quatro últimos parágrafos, terá foco em três problemas: as duas versões do livro de Jó (cf. Aug. Ep. 28,2), a questão das passagens “obscuras e evidentes”, e o problema de tradução de Jerônimo para uma passagem do livro de Jonas, abordado por Agostinho anteriormente em uma carta sua (cf. Aug. Ep. 71,5).

Por fim, é imperativo reiterar que esta carta é a única de Jerônimo, em sua correspondência com Agostinho, a prescindir de uma fórmula de conclusão. Devemos atribuir a *postscriptio* da carta à pressa que o autor reporta no início? Mais que isso: ainda que insólito, o fim desta carta não é abrupto, adequando-se perfeitamente ao tom colocado no proêmio e à estrutura adotada em sua composição. Entendemos que o Estridonense, ao construir Hier. Ep. 112 segundo partes mais próximas de uma *causa*, procurou concluir o texto como uma *peroratio*, e não uma *postscriptio*. Em outras palavras, o peso do que se disse antes determinou a ausência de uma fórmula. Além disso, há, ao longo dessa carta, diversas alusões e reflexões sobre a prática epistolográfica, sobre a prática de tradução e crítica textual, e sobre o

suporte material do texto na Antiguidade — são mencionados *opuscula*, *liber*, *codex*, *volumen*, os *puncta* de correção — questões que preferimos abordar nas notas. Diga-se em conclusão que a carta Hier. *Ep.* 112 de Jerônimo é, do ponto de vista histórico-documental, uma das mais ricas da correspondência mútua dele com Agostinho, e certamente a mais elaborada dentre estas, do ponto de vista estilístico⁸. Jerônimo inclusive emprega apóstrofes — *o beate apostole Paule*; *o Paule* (cf. Hier. *Ep.* 112,9-10) — fazendo uso de mecanismos próprios do discurso suasório para convencer o leitor, conforme os preconizava Quintiliano⁹.

Algo sobre a linguagem. Jerônimo, ao adotar o mesmo estilo minaz e autoritário que utilizara em Hier. *Ep.* 102 e 105, será ainda mais contundente. Aqui, o Estridonense empregará, para efeito cômico, expressões de baixo calão, como *digerere alvi stercora*, “digerir os dejetos do intestino”, *capitis naribus purgamenta proicere*, “tacar catota da cabeça pelo nariz”, e *sputis rheumata iacere*, “cuspir catarro”, que são descrições de defecar, espirrar, e cuspir (cf. Hier. *Ep.* 112,16). O autor continua a empregar diversos termos do vocabulário militar: *in procinctu*, *tumultuarius*, *armatura*, *manum conserere*, *lancea*, *phalarica*, estes dois últimos talvez em resposta ao *stimulus* e ao *aculeus* empregados por Agostinho anteriormente (cf. Aug. *Ep.* 73,6;8). Por outro lado, é patente que Jerônimo busca, nesta carta, emular o *sermo*, a “linguagem” ou “discurso” de Agostinho, tomando a *vox causae* para defender sua verdade. O Estridonense parece zombar da linguagem advocatícia de Agostinho ao abusar de termos como *quaestio*, *causa*, *dispensatorius*, *socius*, *adstipulator*, *reus*, *consequentia*, *debitor*, *in sententiam transire*, *praevaricator*, *legitimus*, *dispensatio*, *fautor*, *defendere*, *declamare*, *magister*, todos os quais encontram uso específico no vocabulário de foro jurídico e político do Império. Jerônimo inclusive critica explicitamente o *sermo* de Agostinho: *totius sermonis tui, quem disputatione longissima protaxisti, sensus est*, “de todo esse discurso teu, que tu esticaste numa discussão sem fim, eis o sentido” (cf. Hier. *Ep.* 112,12). Sendo assim, concluímos que emular o *sermo* de Agostinho é uma estratégia de Jerônimo para ridicularizar seu oponente: à maneira de uma anti-*causa*, essa carta é escrita como uma *oratio*, ou melhor, uma *disputatiunculae* (cf. Hier. *Ep.* 112,18), uma “polemicazinha” semelhante àquela que Jerônimo escrevera como Rufino. Além de sua análise argumentativa, três outros elementos apoiam essa tese, quanto à estrutura da carta: a *salutatio* tersa e seca; a preterição dos *salutationis officia*, como o próprio Jerônimo diz (cf. Hier. *Ep.* 112,1); e a ausência de fórmula de conclusão apontada acima, situações que aparecem também nas “cartas retóricas” de Demóstenes¹⁰. O contraste com as *salutationes* efusivas de Agostinho, portanto, não é, neste caso, devido a diferença de ânimo entre os autores, ou ao menos não se limita a isso: trata-se de convenções formais que sinalizam a especificidade desse texto frente às cartas anteriores da correspondência.

Por fim, é importante chamar a atenção para o fato de que um discurso cheio de termos jurídicos, cujo tom aproxima-se do estilo elevado, dissoa do estilo mais adequado às cartas, e é visto comumente na Antiguidade como motivo de riso, o que é possível entrever pela emulação satírica de Jerônimo. Esta situação, na realidade, é inferida pelo tratadista Pseudo-Demétrio de Faleros, séculos antes: em seu *De elocutione*, ao criticar uma carta de Aristóteles a Antípatro, o autor sentencia que *ὁ οὕτως διαλεγόμενος ἐπιδεικνυμένῳ ἔοικεν μάλλον, οὐ λαλοῦντι*, “um homem falando assim dá a impressão de estar discursando, e não conversando”, para em seguida arrematar dizendo que *γελοῖον*

γὰρ περιοδεύειν, ὥσπερ οὐκ ἐπιστολήν, ἀλλὰ δίκην γράφοντα, “ora, é ridículo construir períodos longos como se se estivesse escrevendo não uma carta, mas um discurso forense¹¹”, este que em grego se diz δίκη (latim *causa*). Mas é exatamente isso que Jerônimo faz aqui, escrever, ou contra-escrever, uma polêmica em busca de deslegitimar seu oponente, e para efeitos que são também humorísticos. De fato, o Estridonense logrou escrever uma espécie de *adversus Augustinum*.

Encontrar um exemplo único na divisão de Pseudo-Demétrio, e entre as situações elencadas por Pseudo-Libânio, é especialmente difícil para essa carta, uma vez que nela há muita informação e são discutidas muitas questões. Segundo a divisão do tratadista, acreditamos que Hier. *Ep.* 112 seria um exemplar da carta de acusação¹², na qual o autor argumenta a favor de uma *causa* contra um interlocutor. Afinal, Jerônimo parece entender que Agostinho o acusou de modo atrevido. Trata-se de uma contra-acusação e uma acusação, portanto. A esse tipo específico de carta, mesclam-se elementos das cartas de censura, de admonição, e de ameaça. Das situações de Pseudo-Libânio, identificamos sobretudo a da contra-acusação¹³, acompanhada pela repreensão, ironia, ameaça, desprezo, censura, e escárnio.

¹ Hennings (1994) p. 42-43; Fry (2010) p. 161-163.

² Fürst (1999) p. 104 argumenta que o presbítero Cipriano havia levado Aug. *Ep.* 28 e 67 junto com Aug. *Ep.* 71 a Jerônimo; este, por sua vez, então com cinco cartas de Agostinho, confundiu seus mensageiros. Argumentamos sobre isso supra Aug. *Ep.* 71, n. 3.

³ Fürst (2002) p. 20.

⁴ Inclusive Aug. *Ep.* 73, pois o autor faz uma brincadeira, em Hier. *Ep.* 112,6, com a raiz do termo latino *error*, em possível alusão ao jogo linguístico que Agostinho faz com a raiz de *concordia* em Aug. *Ep.* 73,8.

⁵ Stowers (1986) p. 43-46; Satterthwaite (1997) p. 685-693.

⁶ Seguimos a nomenclatura de Quintiliano, cf. Quint. *Inst. orat.* 3,9; cf. id. *ibid.* 4-5 *passim*.

⁷ Ao cristão, não basta estar certo sozinho, mas é preciso conquistar os outros de sua verdade, conforme discutimos brevemente nos contextos da epistolografia, no primeiro capítulo da introdução.

⁸ Kelly (1975) p. 268-272, “in fact, it [Hier. *Ep.* 112] was ‘a chef d’oeuvre of style and erudition’, carefully planned with an eye to wider publication”, a partir de De Bruyne (1932) p. 240.

⁹ Quintiliano recomenda a apóstrofe como mecanismo de persuasão em Quint. *Inst. orat.* 9,2,38.

¹⁰ Sobre isso, v. Goldstein (1968), esp. p. 31-34.

¹¹ Cf. Dem. 229.

¹² Cf. Ps.-Dem. 17.

¹³ Cf. Ps.-Lib. 22;69.

Domino vere sancto et beatissimo papae Augustino Hieronymus in Christo salutem.

1. Tres simul epistulas, immo libellos breves, per diaconum Cyprianum, tuae dignationis accepi, diversas, ut tu nominas, quaestiones, ut ego sentio, reprehensiones meorum opusculorum continentes. Ad quas, si respondere voluero, libri magnitudine opus erit. Tamen conabor quantum facere possum, modum non egredi epistulae longioris, et festinanti fratri moram non facere: qui ante triduum quam profecturus erat, a me epistolas flagitavit: ut paene in procinctu haec qualiacumque sunt, effutire compellerer, et tumultuario respondere sermone, non maturitate scribentis, sed dictantis temeritate: quae plerumque non in doctrinam, sed in casum vertitur: ut fortissimos quoque milites subita bella conturbant, et ante coguntur fugere quam possint arma corripere.
2. Ceterum nostra armatura Christus est, et apostoli Pauli institutio, qui scribit ad Ephesios: “Assumite arma Dei, ut possitis resistere in die malo”. Et rursum: “State succincti lumbos vestros in veritate, et induti lorica iustitiae, et calceati pedes in praeparationem Evangelii pacis: super omnia accipientes scutum fidei, in quo possitis universa tela maligni ignita extinguere; et galeam salutis accipite, et gladium Spiritus, quod est verbum Dei”. His quondam telis rex David armatus procedebat ad proelium; et quinque lapides de torrente accipiens levigatos, nihil asperitatis et sordium inter huius saeculi turbines in sensibus suis esse monstrabat, bibens de torrente in via: et idcirco exaltatus caput, et superbissimum Goliam suo potissimum mucrone truncavit, percutiens in fronte blasphemum; et in ea parte corporis vulnerans, in qua et praesumptor sacerdotii Ozias lepra percutitur; et sanctus gloriatur in Domino dicens: “Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine”. Dicamus igitur et nos: “Paratum cor meum, Deus, paratum cor meum; cantabo et psallam in gloria mea. Exurge psalterium et cithara; exurgam diluculo”; ut in nobis possit impleri: “Aperi os tuum, et ego adimplebo illud”. Et: “Dominus dabit verbum evangelizantibus virtute multa”. Te quoque ipsum orare non dubito, ut inter nos contententes veritas superet. Non enim tuam quaeris gloriam, sed Christi; cumque tu viceris, et ego vincam, si meum errorem intellexero: et e contrario me vincente, tu superas; quia non filii parentibus, sed parentes filiis thesaurizant. Et in Paralipomenon libro legimus, quod filii Israel ad pugnandum processerint mente pacifica: inter ipsos quoque gladios et effusiones sanguinis et cadavera prostratorum non suam, sed pacis victoriam cogitantes. Respondeamus igitur ad omnia; ac multiplices quaestiones, brevi, si

Christus iusserit, sermone solvamus. Praetermitto salutationis et officia, quibus meum demulces caput: taceo de blanditiis, quibus reprehensionem mei niteris consolari. Ad ipsas causas veniam.

3. Dicis accepisse te librum meum a quodam fratre, qui titulum non haberet, in quo scriptores ecclesiasticos tam Graecos quam Latinos enumeraverim. Cumque ab eo quaereres, ut tuis verbis utar, cur liminaris pagina non esset inscripta, vel quo censeretur nomine, respondisse appellari *Epitaphium*; et argumentaris quod recte sic vocaretur, si eorum tantum vel vitas vel scripta ibi legisses, qui iam defuncti essent. Cum vero multorum et eo tempore quo scribebatur, et nunc usque viventium commemorentur opuscula, mirari te, cur ei hunc titulum imposuerim. Puto intellegere prudentiam tuam, quod ex opere ipso titulum potueris intellegere. Legisti enim et Graecos et Latinos, qui vitas virorum illustrium descripserunt, quod numquam *Epitaphium* indiderint, sed *De illustribus viris*, verbi gratia, ducibus, philosophis, oratoribus, historicis, poetis, epicis, tragicis, comicis: *Epitaphium* autem proprie scribitur mortuorum: quod quidem in dormitione sanctae memoriae Nepotiani presbyteri olim fecisse me novi. Ergo hic liber vel de illustribus viris, vel proprie de scriptoribus ecclesiasticis appellandus est: licet a plerisque emendatoribus imperitis, *De auctoribus* dicatur inscriptus.
4. Secundo loco quaeris, cur dixerim in commentariis epistolae ad Galatas, Paulum id in Petro non potuisse reprehendere, quod ipse fecerat: nec in alio arguere simulationem cuius ipse tenebatur reus: et asseris, reprehensionem apostolicam non fuisse dispensatoriam, sed veram; et me non debere docere mendacium, sed universa quae scripta sunt, ita sonare, ut scripta sunt. Ad quae primum respondeo, debuisse prudentiam tuam praefatiunculae Commentariorum meorum meminisse, dicentis ex persona mea: “Quid igitur? Ego stultus, aut temerarius, qui id pollicear quod ille non potuit? Minime: quin potius in eo, mihi videor cautior atque timidior, quod imbecillitatem virium mearum sentiens, Origenis commentarios secutus sum. Scripsit enim ille vir in epistolam Pauli ad Galatas quinque proprie volumina, et decimum Stromatum suorum librum, commatico super explanatione eius sermone complevit. Tractatus quoque varios, et excerpta, quae vel sola possent sufficere, composuit. Praetermitto Didymum videntem meum, et Laodicensem, de ecclesia nuper egressum, et Alexandrum veterem haereticum, Eusebium quoque Emisenum, et Theodorum Heracleotem: qui et ipsi nonnullos super hac re commentariolos reliquerunt. E quibus vel si pauca decerperem, fieret aliquid, quod non penitus contemneretur. Et ut simpliciter fatear, legi haec omnia, et in mente mea plurima coacervans, accito notario, vel mea, vel aliena dictavi, nec ordinis, nec verborum interdum, nec sensuum memor. Iam Domini misericordiae est, ne per imperitiam nostram ab aliis bene dicta dispereant; et non placeant inter extraneos, quae placent inter suos”. Si quid igitur reprehensione dignum

putaveras in explanatione nostra, eruditionis tuae fuerat quaerere, utrum ea quae scripsimus, haberentur in Graecis, ut si illi non dixissent tunc meam proprie sententiam condemnares: praesertim cum libere in praefatione confessus sim, Origenis commentarios me secutum, et vel mea, vel aliena dictasse; et in fine eiusdem capituli, quod reprehendis, scripserim: “Si cui iste non placet sensus, quod nec Petrus peccasse, nec Paulus procaciter ostenditur arguisse maiorem, debet exponere, qua consequentia Paulus in altero reprehendat, quod ipse commisit”. Ex quo ostendi, me non ex definito id defendere, quod in Graecis legeram: sed ea expressisse quae legeram, ut lectoris arbitrio derelinquerem, utrum probanda essent, an improbanda.

5. Tu igitur ne quod ego petieram faceres, novum argumentum reperisti, ut assereres Gentiles qui in Christum credidissent, Legis onere liberos; eos autem qui ex Iudaeis crederent; Legi esse subiectos: ut per utrorumque personam, et Paulus recte reprehenderet eos qui Legem servarent, quasi doctor Gentium; et Petrus iure reprehenderetur, qui princeps circumcisionis id imperavit Gentibus, quod soli qui ex Iudaeis erant, debuerint observare. Hoc si placet, imo quia placet, ut quicumque credunt ex Iudaeis, debitores sint Legis faciendae: tu ut episcopus in toto orbe notissimus, debes hanc promulgare sententiam; et in assensum tuum omnes coepiscopos trahere. Ego in parvo tuguriunculo cum monachis, id est, cum compeccatoribus meis, de magnis statuere non audeo, nisi hoc ingenue confiteri, me maiorum scripta legere, et in commentariis secundum omnium consuetudinem varias ponere explanationes, ut e multis sequatur unusquisque quod velit. Quod quidem te puto et in saeculari litteratura, et in divinis Libris legisse et probasse.
6. Hanc autem explanationem quam primus Origenes in decimo Stromatum libro, ubi epistolam Pauli ad Galatas interpretatur, et ceteri deinceps interpretes sunt secuti, illa vel maxime causa subintroducunt, ut Porphyrio respondeant blasphemanti, qui Pauli arguit procacitatem, quod principem apostolorum Petrum ausus sit reprehendere, et arguere in faciem, ac ratione constringere, quod male fecerit, id est in eo errore fuerit, in quo fuit ipse, qui alium arguit delinquentem. Quid dicam de Ioanne qui dudum in pontificali gradu, Constantinopolitanam rexit Ecclesiam; et proprie super hoc capitulo latissimum exaravit librum, in quo Origenis et veterum sententiam est secutus? Si igitur me reprehendis errantem, patere me, quaeso, errare cum talibus; et cum me erroris mei multos socios habere perspexeris, tu veritatis tuae saltem unum adstipulatorem proferre debebis. Haec de explanatione unius capituli epistolae ad Galatas.
7. Sed ne videar adversus rationem tuam niti testium numero, et occasione virorum illustrium subterfugere veritatem, nec manum audere conserere, breviter de Scripturis exempla proponam. In Actibus Apostolorum vox facta est ad Petrum, dicens: “Surge, Petre, occide et manduca”, id

est, omnia animalia quadrupedum, et serpentium terrae, et volatilium coeli. Quo dicto, ostenditur nullum hominem secundum naturam esse pollutum; sed aequaliter omnes ad Christi Evangelium provocari. Ad quod respondit Petrus: “Absit, quia numquam manducavi commune et immundum. Et vox ad eum de coelo secundo facta est, dicens: ‘Quae Deus mundavit, tu ne commune dixeris’”. Ivit itaque Caesaream; et ingressus ad Cornelium, “aperiens os suum, dixit: ‘In veritate comperi, quia non est personarum acceptor Deus; sed in omni gente, qui timet eum et operatur iustitiam, acceptus est illi’”. Denique “cecidit Spiritus sanctus super eos, et obstupuerunt ex circumcisione fideles, qui venerant cum Petro, quod et in Nationes gratia Spiritus sancti fuisset effusa. Tunc respondit Petrus: ‘Numquid aquam quis prohibere potest, ut non baptizari’. Audierunt autem Apostoli et fratres qui erant in Iudaea, quia et gentes receperunt verbum Dei. Cum autem ascendisset Petrus Hierosolymam, disceptabant adversus illum qui erant ex circumcisione, dicentes: ‘Quare introisti ad viros praeputium habentes, et manducasti cum illis?’” Quibus omni ratione exposita, novissime orationem suam hoc sermone conclusit: “‘Si ergo eandem gratiam dedit illis Deus, sicut et nobis qui credidimus in Dominum Iesum Christum; ego quis eram, qui possem prohibere Deum?’ His auditis, tacuerunt; et glorificaverunt Deum dicentes: ‘Ergo et Gentibus Deus paenitentiam ad vitam dedit’”. Rursum cum multo post tempore Paulus et Barnabas venissent Antiochiam; et congregata Ecclesia, retulissent “quanta fecisset Deus cum illis, et quia aperuisset Deus Gentibus ostium fidei”, quidam descendentes de Iudaea docebant fratres atque dicebant: “Nisi circumcidamini secundum morem Moysi, non potestis salvi fieri. Commota igitur seditione non minima adversus Paulum et Barnabam, statuerunt ascendere et ipsi qui accusabantur, et hi qui accusabant, ad apostolos et presbyteros Hierosolymam super hac quaestione. Cumque Hierosolymam perrexissent, surrexissent quidam de haeresi Pharisaeorum, qui crediderant in Christum, dicentes: ‘Oportet circumcidi eos, et praecipere illis ut servent Legem Moysi’. Et cum magna super hoc verbo oriretur quaestio”, Petrus solita libertate: “‘Viri, inquit, fratres, vos scitis quoniam ab antiquis diebus in nobis elegit Deus per os meum audire Gentes verbum Evangelii et credere; et qui novit corda Deus, testimonium perhibuit, dans illis Spiritum sanctum, sicut et nobis, et nihil discrevit inter nos et illos, fide purificans corda illorum. Nunc autem quid tentatis Deum imponere iugum super cervicem discipulorum, quod neque patres nostri, neque nos portare potuimus? Sed per gratiam Domini nostri Iesu Christi credimus salvari, quemadmodum et illi’. Tacuit autem omnis multitudo”, et in sententiam eius Iacobus apostolus, et omnes simul presbyteri transierunt.

8. Haec non debent molesta esse lectori, sed et illi et mihi utilia, ut probemus ante apostolum Paulum non ignorasse Petrum, immo principem huius fuisse decreti, Legem post Evangelium

non servandam. Denique tantae Petrus auctoritatis fuit, ut Paulus in epistula sua scripserit: “Deinde post annos tres veni Hierosolymam videre Petrum, et mansi apud eum diebus quindecim”. Rursumque in consequentibus: “Post annos quatuordecim ascendi iterum Hierosolymam cum Barnaba, assumpto et Tito. Ascendi autem secundum revelationem, et exposui eis evangelium quod praedico inter Gentes”, ostendens se non habuisse securitatem evangelii praedicandi, nisi Petri et qui cum eo erant, fuisset sententia roboratum. Statimque sequitur: “Separatim autem his qui videbantur aliquid esse, ne forte in vacuum currerem aut cucurrissem”. Quare separatim, et non in publico? Ne fidelibus ex numero Iudaeorum, qui Legem putabant esse servandam, et sic credendum in Domino Salvatore, fidei scandalum nasceretur. Ergo et eo tempore cum Petrus venisset Antiochiam (licet hoc Apostolorum Acta non scribant, sed affirmanti Paulo credendum sit) in faciem illi Paulus restitisse se scribit, quia reprehensibilis erat. Prius enim quam venirent quidam a Iacobo, cum Gentibus edebat; cum autem venissent, subtrahebat se, et segregabat, timens eos qui ex circumcissione erant. Et consenserunt cum illo ceteri Iudaei: ita ut et Barnabas adduceretur ab his in illam simulationem. “Sed cum vidissem”, inquit, “quod non recte ingrediuntur ad veritatem Evangelii, dixi Petro coram omnibus: ‘Si tu, cum sis Iudaeus, gentiliter et non iudaice vivis; quomodo cogis Gentes iudaizare?’” et cetera. Nulli ergo dubium est, quod Petrus apostolus sententiae huius, cuius nunc praevaricator arguitur, primus auctor extiterit. Causa autem praevaricationis, timor est Iudaeorum. Dicit enim Scriptura: “quod primum edebat cum Gentibus; cum autem venissent quidam a Iacobo, subtrahebat se et segregabat, timens eos qui ex circumcissione erant”. Timet autem Iudaeos, quorum erat apostolus, ne per occasionem Gentilium a fide Christi recederent, et imitator pastoris boni, perderet gregem sibi creditum.

9. Sicut igitur ostendimus, Petrum bene quidem sensisse de abolitione Legis Mosaicae; sed ad simulationem observandae eius timore compulsum: videamus an ipse Paulus qui alium arguit, tale quid fecerit. Legimus in eodem libro: “Perambulabat autem Paulus Syriam, et Ciliciam, confirmans Ecclesias: pervenitque in Derben, et Listras; et ecce discipulus quidam erat ibi, nomine Timotheus, filius mulieris Iudaeae fidelis, patre gentili. Huic testimonium reddebant qui Listris erant et Iconio fratres. Hunc voluit Paulus secum proficisci; et assumens circumcidit eum propter Iudaeos qui erant in illis locis: sciebant enim omnes quod pater eius gentilis esset”. O beate apostole Paule, qui in Petro reprehenderas simulationem, quare se subtraxisset a Gentibus propter metum Iudaeorum, qui a Iacobo venerant, cur Timotheum, filium hominis gentilis, utique et ipsum gentilem, neque enim Iudaeus erat, qui non fuerat circumcisis, contra sententiam tuam circumcidere cogeris? Respondebis mihi: “Propter Iudaeos qui erant in illis

locis”. Qui igitur tibi ignoscis in circumcisione discipuli venientis ex Gentibus, ignosce et Petro praecessori tuo, quod aliqua fecerit metu fidelium Iudaeorum. Rursum scriptum est: “Paulus vero cum adhuc sustinisset dies multos, fratribus valedicens, navigavit Syriam, et cum eo Priscilla et Aquila: et totondit sibi in Cenchreis caput; votum enim habuerat”. Esto ut ibi Iudaeorum timore compulsus sit facere quod nolebat, quare comam nutrit ex voto? Et postea eam in Cenchreis totondit ex Lege, quod Nazaraei, qui se Deo voverint, iuxta praeceptum Moysi facere consueverunt?

10. Verum haec ad comparisonem eius rei quae sequitur, parva sunt. Refert Lucas sacrae scriptor historiae: “Cum venissemus Hierosolymam, libenter susceperunt nos fratres”; et sequenti die Iacobus et omnes seniores, qui cum eo erant, evangelio illius comprobato, dixerunt ei: “Vides, frater, quot millia sunt in Iudaea, qui crediderunt in Christum, et hi omnes aemulatores sunt Legis. Audierunt autem de te quod discessionem doceas a Moyse eorum qui per Gentes sunt Iudaeorum, dicens non debere eos circumcidere filios suos, neque secundum consuetudinem ingredi. Quid ergo est? Utique oportet convenire multitudinem; audierunt enim te supervenisse. Hoc ergo fac quod tibi dicimus. Sunt nobis viri quatuor votum habentes super se; his assumptis, sanctifica te cum ipsis, et impende in eos ut radant capita; et scient omnes quia quae de te audierunt falsa sunt, sed ambulas et ipse custodiens Legem’. Tunc Paulus, assumptis viris, postera die purificatus, cum illis intravit in templum, annuntians expletionem dierum purificationis, donec offerretur pro unoquoque eorum oblatio”. O Paule, et in hoc te rursus interrogo: cur caput raseris; cur nudipedalia exercueris de cerimoniis Iudaeorum; cur obtuleris sacrificia, et secundum Legem hostiae pro te fuerint immolatae? Utique respondebis: “Ne scandalizarentur qui ex Iudaeis crediderant”. Simulasti ergo Iudaeum, ut Iudaeos lucrifaceres; et hanc ipsam simulationem Iacobus te, et ceteri te docuere presbyteri: sed tamen evadere non potuisti. Orta enim seditione, cum occidendus esses, raptus es a tribuno, et ab eo missus Caesaream, sub custodia militum diligenti, ne te Iudaei quasi simulatorem ac destructorem Legis occiderent. Atque inde Romam perveniens, in hospitio quod tibi conduxeras, Christum et Iudaeis et Gentibus praedicasti, et sententia tua Neronis gladio confirmata est.
11. Didicimus quod propter metum Iudaeorum et Petrus et Paulus aequaliter finxerint se Legis praecepta servare. Qua igitur fronte, qua audacia Paulus in altero reprehendat quod ipse commisit? Ego, immo alii ante me exposuerunt causam quam putaverant, non officiosum mendacium defendentes, sicut tu scribis; sed docentes honestam dispensationem, ut et apostolorum prudentiam demonstrarent, et blasphemantis Porphyrii impudentiam coercerent, qui Petrum et Paulum puerili dicit inter se pugnasse certamine; immo exarsisse Paulum invidia

virtutum Petri, et ea scripsisse iactanter, quae vel non fecerit, vel si fecerit, procaciter fecerit id in alio reprehendens quod ipse commiserit. Interpretati sunt illi ut potuerunt. Tu quomodo istum locum edisseres? Utique meliora dicturus, qui veterum sententiam reprobasti.

12. Scribis ad me in epistola tua: “Neque enim a me docendus es, quomodo intellegatur quod idem apostolus dicit: ‘Factus sum Iudaeis tamquam Iudaeus, ut Iudaeos lucrifacerem’, et cetera; quae ibi dicuntur compassione misericordiae, non simulatione fallaciae. Fit enim tamquam aegrotus, qui ministrat aegroto, non cum se febres habere mentitur, sed cum animo condolentis cogitat quemadmodum sibi serviri vellet, si ipse aegrotaret. Nam utique Iudaeus erat; Christianus autem factus, non Iudaeorum sacramenta reliquerat, quae convenienter ille populus, et legitimo tempore quo oportebat, acceperat: ideoque suscepit ea celebranda cum iam Christi esset apostolus, ut doceret non esse perniciose his qui ea vellent, sicut a parentibus per Legem acceperant, custodire, etiam cum in Christum credidissent; non tamen in eis iam constituerent spem salutis, quoniam per Dominum Iesum salus ipsa quae illis sacramentis significabatur, advenerat”. Totius sermonis tui, quem disputatione longissima protraxisti, hic sensus est: ut Petrus non erraverit in eo quod his qui ex Iudaeis crediderant, putaverit Legem esse servandam: sed in eo a recti linea deviarit quod Gentes coegerit iudaizare. Coegerat autem, non docentis imperio, sed conversationis exemplo. Et Paulus non contraria sit locutus his, quae ipse gesserat; sed quare Petrus eos, qui ex Gentibus erant, iudaizare compelleret.
13. Haec ergo summa est quaestionis, immo sententiae tuae: ut post Evangelium Christi, bene faciant credentes Iudaei, si Legis mandata custodiant; hoc est, si sacrificia offerant, quae obtulit Paulus, si filios circumcidant, si sabbatum servent, ut Paulus in Timotheo, et omnes observare Iudaei. Si hoc verum est, in Cerinthis et Hebionis haeresim delabimur, qui credentes in Christum propter hoc solum a patribus anathematizati sunt, quod Legis caerimonias Christi Evangelio miscuerunt; et sic nova confessi sunt, ut vetera non amitterent. Quid dicam de Ebionitis, qui Christianos esse se simulant? Usque hodie per totas Orientis synagogas inter Iudaeos haeresis est, quae dicitur Mineorum, et a Phariseis nunc usque damnatur, quos vulgo Nazaraeos nuncupant, qui credunt in Christum Filium Dei, natum de Maria virgine, et eum dicunt esse, qui sub Pontio Pilato passus est, et resurrexit, in quem et nos credimus: sed dum volunt et Iudaei esse et Christiani, nec Iudaei sunt nec Christiani. Oro ergo te, ut qui nostro vulnuscule medendum putas, quod acu foratum, immo punctum, ut dicitur, huius sententiae medearis vulneri, quod lancea, et ut ita dicam, phalaricae mole percussus est. Neque enim eiusdem est criminis in explanatione Scripturarum diversas maiorum sententias ponere, et haeresim sceleratissimam rursum in ecclesiam introducere. Sin autem haec nobis incumbit necessitas, ut

Iudaeos cum legitimis suis suscipiamus, et licebit eis observare in ecclesiis Christi, quod exercuerunt in synagogis satanae: dicam quod sentio, non illi Christiani fient, sed nos Iudaeos facient.

14. Quis enim hoc Christianorum patienter audiat, quod in tua epistola continetur: “Iudaeus erat Paulus; Christianus autem factus, non Iudaeorum sacramenta reliquerat, quae convenienter ille populus, et legitimo tempore quo oportebat, acceperat: ideoque suscepit celebranda ea cum iam Christi esset apostolus, ut doceret non esse perniciose his qui ea vellent, sicut a parentibus per Legem acceperant, custodire?” Rursum obsecro te, ut pace tua meum dolorem audias: Iudaeorum Paulus ceremonias observabat, cum iam Christi esset apostolus, et dicis “eas non esse perniciosas his qui eas vellent, sicut a parentibus acceperant, custodire”. Ego e contrario loquar, et reclamante mundo, libera voce pronuntiem ceremonias Iudaeorum et perniciosas esse et mortiferas Christianis; et quicumque eas observaverit, sive ex Iudaeis, sive ex Gentibus, eum in barathrum diaboli devolutum. “Finis enim Legis Christus, ad iustitiam omni credenti”: Iudaeo scilicet et Gentili; neque enim omni credenti erit finis ad iustitiam, si Iudaeus excipitur. Et in Evangelio legimus: “Lex et prophetae usque ad Ioannem Baptistam”. Et in alio loco: “Propterea ergo magis quaerebant eum Iudaei interficere, quia non solum solvebat sabbatum, sed et Patrem suum dicebat esse Deum, aequalem se faciens Deo”. Et iterum: “De plenitudine eius nos omnes accepimus, et gratiam pro gratia, quia Lex per Moysen data est; Gratia autem et veritas per Iesum Christum facta est”. Pro Legis gratia quae praeteriit, gratiam evangelii accepimus permanentem; et pro umbris et imaginibus veteris Instrumenti, veritas per Iesum Christum facta est. Ieremias quoque ex persona Dei vaticinatur: “Ecce dies veniunt, dicit Dominus, et consummabo domui Israel et domui Iuda testamentum novum; non secundum testamentum quod disposui patribus eorum, in die quando apprehendi manum eorum, ut educerem eos de terra Aegypti”. Observa quid dicat, quod non populo Gentilium, cum quo ante non fecerat Testamentum; sed populo Iudaeorum, cui Legem dederat per Moysen, Testamentum novum evangelii repromittat: ut nequaquam vivant in vetustate litterae, sed in novitate spiritus. Paulus autem super cuius nomine nunc quaestio ventilatur, crebras huiuscemodi ponit sententias; e quibus brevitate studio pauca subnectam. “Ecce ego Paulus dico vobis quoniam si circumcidamini, Christus vobis nihil prodest”. Et iterum: “Evacuati estis a Christo, qui in Lege iustificamini; a gratia excidistis”. Et infra: “Si spiritu ducimini, iam non estis sub Lege”. Ex quo apparet, qui sub Lege est, non dispensative, ut nostri voluere maiores, sed vere, ut tu intellegis, eum Spiritum Sanctum non habere. Qualia autem sint praecepta legalia, Deo docente, discamus. “Ego”, inquit, “dedi eis praecepta non bona, et iustificationes in quibus non vivant in eis”. Haec

dicimus non quo Legem iuxta Manichaeum et Marcionem destruamus, quam et sanctam et spiritalem iuxta apostolum novimus; sed quia postquam fides venit et temporum plenitudo, misit Deus filium suum factum ex muliere, factum sub Lege, ut eos qui sub Lege erant redimeret, ut adoptionem filiorum reciperemus; et nequaquam sub paedago, sed sub adulto, et Domino et herede vivamus.

15. Sequitur in epistola tua: “Non ideo Petrum emendavit, quod paternas traditiones observaret: quod si facere vellet, nec mendaciter, nec incongrue faceret”. Iterum dico: episcopus es, ecclesiarum Christi magister, ut probes verum esse quod asseris, suscipe aliquem Iudaeorum, qui factus Christianus, natum sibi filium circumcidat, qui observet sabbatum, qui abstineat “a cibis quos Deus creavit ad utendum cum gratiarum actione”, qui quartadecima die mensis primi agnum mactet ad vesperam; et cum hoc feceris, immo non feceris (scio enim te Christianum, et rem sacrilegam non esse facturum) velis nolis, tuam sententiam reprobabis: et tunc scies opere difficilius esse confirmare sua, quam aliena reprehendere. Ac ne forsitan tibi non crederemus, immo non intellexeremus quid diceres (frequenter enim in longum sermo protractus caret intellegentia; et dum non sentitur, ab imperitis minus reprehenditur) inculcas et replicas: “Hoc ergo Iudaeorum Paulus dimiserat, quod malum habebant”. Quod est malum Iudaeorum, quod Paulus dimiserat? Utique illud quod sequitur: “quod ignorantes Dei iustitiam, et suam volentes constituere, iustitiae Dei non sunt subiecti”; deinde quod post passionem et resurrectionem Christi, dato ac manifestato sacramento gratiae, secundum ordinem Melchisedech, adhuc putabant vetera sacramenta non ex consuetudine solemnitatis, sed necessitate salutis esse celebranda: quae tamen si numquam fuissent necessaria, infructuose atque inaniter pro eis Machabaei martyres fierent”; postremo illud quod praedicatores gratiae Christianos Iudaei, tamquam hostes Legis persequerentur. “Hos atque huiusmodi errores et vitia dicit se damna et ut stercora arbitratum, ut Christum lucrifaceret”.
16. Didicimus per te, quae apostolus Paulus mala reliquerit Iudaeorum; rursum te docente discamus, quae bona eorum tenuerit. “Observationes,” inquires, “Legis, quas more patrio celebrant, sicut ab ipso Paulo celebratae sunt, sine ulla salutis necessitate”. Id quid velis dicere, “sine ulla salutis necessitate,” non satis intellego. Si enim salutem non afferunt, cur observantur? Si autem observanda sunt, utique salutem afferunt; maxime quae observata martyres faciunt. Non enim observarentur, nisi afferrent salutem. Neque enim indifferentia sunt inter bonum et malum, sicut philosophi disputant. Bonum est continentia, malum luxuria; inter utrumque indifferens, ambulare, digerere alvi stercora, capitis naribus purgamenta proicere, sputis rheumata iacere. Hoc nec bonum, nec malum est; sive enim feceris, sive non feceris, nec

iustitiam habebis, nec iniustitiam. Observare autem Legis ceremonias, non potest esse indifferens; sed aut bonum malum est, aut malum est. Tu dicis bonum, ego assero malum; et malum non solum his qui ex Gentibus, sed et his qui ex Iudaico populo crediderunt. In hoc, ni fallor, loco, dum aliud vitas, in aliud devolveris. Dum enim metuis Porphyrium blasphemantem, in HHebionis incurris laqueos, his qui credunt ex Iudaeis, observandam Legem esse decernens. Et qui periculosum intellegis esse quod dicis, rursum illud superfluis verbis temperare conaris: “Sine ulla salutis necessitate, sicut Iudaei celebranda putabant, aut fallaci simulatione, quod in Petro reprehenderat Paulus”.

17. Petrus igitur simulavit Legis custodiam. Iste autem reprehensor Petri, audacter observavit legitima. Sequitur enim in epistula tua: “Nam si propterea illa sacramenta celebravit, quia simulavit se Iudaeum, ut illos lucrifaceret, cur non etiam sacrificavit cum Gentibus, quia et his qui sine Lege erant, tamquam sine Lege factus est, ut eos quoque lucrifaceret? Nisi quia et illud fecit, ut natura Iudaeus, et hoc totum dixit, non ut Paulus se fingeret esse quod non erat, sed ut misericorditer ita subveniendum esse sentiret, ac si ipse in eo errore laboraret; non scilicet mentientis astu, sed compatientis affectu”. Bene defendis Paulum, quod non simulaverit errorem Iudaeorum, sed vere fuerit in errore. Neque imitari Petrum voluerit mentientem, ut quod erat, metu Iudaeorum dissimularet: sed tota libertate Iudaeum se esse diceret. Novam clementiam apostoli; dum Iudaeos Christianos vult facere, ipse Iudaeus factus est. Non enim poterat luxuriosos ad frugalitatem reducere, nisi se luxuriosum probasset, et misericorditer, ut ipse dicis, subvenire miseris, nisi se miserum ipse sentiret. Vere enim miselli et misericorditer deplorandi, qui contentione sua et amore Legis abolitae apostolum Christi fecere Iudaeum. Nec multum interest inter meam et tuam sententiam, quia ego dico et Petrum et Paulum timore fidelium Iudaeorum, Legis exercuisse, immo simulasse mandata: tu autem asseris hoc eos fecisse clementer, “non mentientis astu, sed compatientis affectu”, dummodo illud constet, vel metu, vel misericordia eos simulasse se esse quod non erant. Illud autem argumentum quo adversus nos uteris, quod et Gentilibus debuerit gentilis fieri, si Iudaeis Iudaeus factus est, magis pro nobis facit: sicut enim non fuit vere Iudaeus, sic nec vere gentilis erat; et sicut non fuit vere Gentilis, sic nec vere Iudaeus erat. In eo autem imitator Gentilium est, quia praeputium recipit in fide Christi: et indifferenter permittit vesci cibis quos damnant Iudaei; non cultu, ut tu putas, idolorum. “In Christo enim Iesu nec circumcisio est aliquid, nec praeputium, sed observatio mandatorum Dei”.

18. Quaeso igitur te, et iterum atque iterum deprecor, ut ignoscas disputatiunculae meae; et quod modum meum egressus sum, tibi imputes, qui coegisti ut rescriberem, et mihi cum Stesichoro

oculos abstulisti. Nec me putes magistrum esse mendacii, qui sequor Christum dicentem: “Ego sum via et vita et veritas”; nec potest fieri ut veritatis cultor, mendacio colla submittam. Neque mihi imperitorum plebeculam concites, qui te venerantur ut episcopum, et in ecclesia declamantem, sacerdotii honore suspiciunt; me autem aetatis ultimae et paene decrepitem, ac monasterii et ruris secreta sectantem parvi pendunt; et quaeras tibi quos doceas sive reprehendas. Ad nos enim tantis maris atque terrarum a te divisos spatiis vix vocis tuae sonus pervenit. Et si forsitan litteras scripseris, ante eas Italia ac Roma suscipient, quam ad me cui mittendae sunt, deferantur.

19. Quod autem in aliis quaeris epistolis: cur mea prior in libris canonicis interpretatio asteriscos habeat, et virgulas praenotatas, et postea aliam translationem absque his signis ediderim; pace tua dixerim, videris mihi non intellegere quod quaesisti. Illa enim interpretatio Septuaginta interpretum est; et ubicumque virgulae, id est obeli sunt, significatur quod Septuaginta plus dixerint quam habetur in Hebraeo; ubi autem asterisci, id est stellae praelucentes, ex Theodotionis editione ab Origene additum est: et ibi Graeca transtulimus, hic de ipso Hebraico, quod intellegebamus expressimus, sensuum potius veritatem quam verborum interdum ordinem conservantes. Et miror quomodo Septuaginta interpretum libros legas non puros ut ab eis editi sunt, sed ab Origene emendatos, sive corruptos per obelos et asteriscos; et Christiani hominis interpretatiunculam non sequaris, praesertim cum ea quae addita sunt, ex hominis Iudaei atque blasphemi, post passionem Christi, editione transtulerit. Vis amator esse verus Septuaginta interpretum? Non legas ea quae sub asteriscis sunt, immo rade de voluminibus, ut veterum te fautorem probes. Quod si feceris, omnes ecclesiarum bibliothecas condemnare cogeris. Vix enim unus aut alter invenietur liber, qui ista non habeat.
20. Porro quod dicis non debuisse me interpretari post veteres, et novo uteris syllogismo: “Aut obscura fuerunt quae interpretati sunt Septuaginta, aut manifesta. Si obscura, te quoque in eis falli potuisse credendum est; si manifesta, illos in eis falli non potuisse, perspicuum est”, tuo tibi sermone respondeo. Omnes veteres tractatores qui nos in Domino praecesserunt, et qui Scripturas sanctas interpretati sunt, aut obscura interpretati sunt, aut manifesta. Si obscura, tu quomodo post eos ausus es disserere, quod illi explanare non potuerunt? Si manifesta, superfluum est te voluisse disserere, quod illos latere non potuit, maxime in explanatione Psalmorum, quos apud Graecos interpretati sunt multis voluminibus, primus Origenes, secundus Eusebius Caesariensis, tertius Theodorus Heracleotes, quartus Asterius Scythopolita, quintus Apollinaris Laodicensis, sextus Didymus Alexandrinus. Feruntur et diversorum in paucos Psalmos opuscula; sed nunc de integro Psalmorum corpore dicimus. Apud Latinos autem

Hilarius Pictaviensis et Eusebius Vercellensis episcopus, Origenem et Eusebium transtulerunt, quorum priorem et noster Ambrosius in quibusdam secutus est. Respondeat mihi prudentia tua, quare tu post tantos et tales interpretes in explanatione Psalmorum diversa senseris? Si enim obscuri sunt Psalmi, te quoque in eis falli potuisse credendum est. Si manifesti, illos in eis falli potuisse non creditur: ac per hoc utroque modo superflua erit interpretatio tua, et hac lege post priores nullus loqui audebit, et quodcumque alius occupaverit alius de eo scribendi licentiam non habebit. Quin potius humanitatis tuae est, in quo veniam tibi tribuis, indulgere et ceteris. Ego enim non tam vetera abolere conatus sum, quae linguae meae hominibus emendata de Graeco in Latinum transtuli, quam ea testimonia quae a Iudaeis praetermissa sunt vel corrupta, proferre in medium; ut scirent nostri quid Hebraea veritas contineret. Si cui legere non placet, nemo compellit invitum. Bibat vinum vetus cum suavitate, et nostra musta contemnat, quae in explanatione priorum edita sunt; ut sicubi illa non intelleguntur, ex nostris manifestiora fiant. Quod autem genus interpretationis in Scripturis sanctis sequendum sit, liber quem scripsi de optimo genere interpretandi, et omnes praefatiunculae divinorum voluminum, quas editioni nostrae praeposuimus, explicant; ad illasque prudentem lectorem remittendum puto. Et si me, ut dicis, in Novi Testamenti emendatione suscipis, exponisque causam cur suscipias; quia plurimi linguae Graecae habentes scientiam, de meo possent opere iudicare, eandem integritatem debueras etiam in Veteri credere Testamento, quod non nostra confinximus; sed ut apud Hebraeos invenimus, divina transtulimus. Sicubi dubitas, Hebraeos interroga.

21. Dices: “Quid si Hebraei aut respondere noluerint, aut mentiri voluerint?” Tota frequentia Iudaeorum in mea interpretatione reticebit? Nullus invenire poterit, qui Hebraeae linguae habeat notitiam; aut omnes imitabuntur illos Iudaeos, quos dicis in Africae repertos oppidulo in meam calumniam conspirasse? Huiusmodi enim in epistula tua taxis fabulam: “Quidam frater noster episcopus, cum lectitari instituisset in ecclesia cui praeest, interpretationem tuam, movit quiddam longe aliter a te positam apud Ionam prophetam, quam erat omnium sensibus memoriaeque inveteratum, et tot aetatum successionibus decantatum. Factusque est tantus tumultus in plebe, maxime Graecis arguentibus, et inflammantibus calumniam falsitatis, ut cogeretur episcopus (Oea quippe civitas erat) Iudaeorum testimonium flagitare. Vtrum autem illi imperitia an malitia, hoc esse in Hebraeis codicibus responderunt, quod et Graeci et Latini habebant atque dicebant. Quid plura? Coactus est homo velut mendositatem corrigere, volens post magnum periculum non remanere sine plebe. Vnde etiam nobis videtur aliquando te quoque in nonnullis falli potuisse”.

22. Dicis me in Ionam prophetam male quiddam interpretatum, et seditione populi conclamante, propter unius verbi dissonantiam, episcopum paene sacerdotium perdidisse; et quid sit illud quod male interpretatus sum, subtrahis, auferens mihi occasionem defensionis meae, ne quicquid dixeris, me respondente solvatur: nisi forte, ut ante annos plurimos, cucurbita venit in medium, asserente illius temporis Cornelio et Asinio Pollione, me hederam pro cucurbita transtulisse. Super qua re in commentario Ioniae prophetae plenius respondimus. Hoc tantum nunc dixisse contenti, quod in eo loco ubi Septuaginta interpretes cucurbitam et Aquila cum reliquis hederam transtulerunt, id est χιττόν, in Hebraeo volumine *ciceion* scriptum habetur, quam vulgo Syri *ciceiam* vocant. Est autem genus virgulti, lata habens folia, in modum pampini; cumque plantatum fuerit, cito consurgit in arbusculam absque ullis calamorum et hastilium adminiculis, quibus et cucurbitae et hederæ indigent, suo trunco se sustinens. Hoc ergo verbum de verbo edisserens, si *ciceion* transferre voluissem, nullus intellexeret; si *cucurbitam*, id dicerem quod in Hebraico non habetur; *hederam* posui, ut ceteris interpretibus consentirem. Sin autem Iudaei vestri, ut ipse asseris, malitia vel imperitia, hoc dixerunt esse in voluminibus Hebraeorum, quod in Graecis et Latinis codicibus continetur; manifestum est eos aut Hebraeas ignorare litteras, aut ad irridendos cucurbitarios voluisse mentiri.
23. Peto in fine epistulae, ut quiescentem senem olimque veteranum militare non cogas, et rursum De vita periclitari. Tu qui iuvenis es, et in pontificali culmine constitutus, doceto populos, et novis Africae frugibus Romana tecta locupleta. Mihi sufficit cum auditore vet lectore pauperculo in angulo monasterii susurrare.

Jerônimo ao padre¹ Agostinho, senhor verdadeiramente santo e muitíssimo abençoado.

1. Três cartas², ou melhor, livrinhos³ da parte de tua dignidade, recebi ao mesmo tempo por intermédio do diácono⁴ Cipriano⁵, contendo diferentes, como tu dás a entender, problemas; repreensões, como eu vejo, das minhas obrinhas⁶. A elas, se eu quiser respondê-las, será preciso um livro inteiro. Ainda assim eu tentarei, na medida do possível, não exceder a extensão de uma carta mais longa⁷, e não provocar demora a um irmão apressado, que uns três dias antes de partir insistiu tanto para que eu ditasse uma carta que, como se em estado de alerta⁸, sou obrigado a balbuciar essas palavras quaisquer e a responder com uma conversa improvisada⁹, desprovida do aprumo de quem escreve, e com a precipitação de quem dita, essa que amiúde desemboca não em erudição mas em caos: as guerras repentinas confundem até os soldados mais valentes, e os obrigam a fugir antes que possam pegar em armas¹⁰.
2. No mais, Cristo é nossa armadura, e a instrução¹¹ que recebemos do apóstolo Paulo, que escreve aos Efésios: “vesti a armadura de Deus, para que possais resistir no dia mau¹²”, e ainda: “estai firmes, tendo cingido os vossos flancos com a verdade, e vestido a couraça da justiça; e calçados os pés na preparação do Evangelho da paz; tomando sobretudo o escudo da fé, com o qual podereis apagar todos os dardos inflamados do maligno. Tomai também o capacete da salvação, e a espada do Espírito, que é a palavra de Deus¹³”. Armandose outrora com esse arsenal, o rei David partia para a batalha e, tomando cinco seixos do rio, mostrava, ao beber no mesmo enquanto andava¹⁴, que nada havia de aspereza em seu espírito, e nada de imundície em meio às turbulências desse mundo, e por isso foi de cabeça erguida que ele degolou, com sua adaga, e com muita fúria, o mais soberbo Golias, golpeando o blasfemo na testa — ferindo a mesma parte do corpo em que o usurpador de Uzias foi acometido pela lepra¹⁵ — e, santo, glorificou-se no Senhor dizendo: “a luz do teu rosto exaltou-se sobre nós, Senhor¹⁶”. Digamos então também nós¹⁷: “preparado está o meu coração, ó Deus, preparado está o meu coração; cantarei, e darei louvores; desperta, glória minha; despertai, saltério e harpa; eu despertarei ao romper da alva,¹⁸” para que em nós se possa encher, “abre a tua boca, e ta encherei¹⁹”, e “o Senhor dará a palavra; grande é a virtude dos que anunciam as boas novas²⁰”. Tu mesmo, eu não duvido, também rezas para que, em meio à nossa contenda, sobressaia a verdade. Pois tu não buscas a glória pessoal, mas a de Cristo, e, se tu venceres, eu também vencerei, se eu compreender meu erro; e, do contrário, se a vitória for minha, tu vais me sobressair, pois não são os filhos que entesouram para os pais, mas os pais, para os filhos²¹. Ainda, nos livros das

Crônicas²², lemos que os filhos de Israel partiram para a guerra com espírito de quem quer paz, e, mesmo entre tantas armas e derramamento de sangue e tantos cadáveres amontoados, pensavam em uma vitória que favorecesse esta, não a si próprios²³. Respondamos, portanto, a tudo e solucionemos tuas questões complexas com breves palavras, se Cristo o exigir. Deixo de lado também as devidas saudações, com as quais afagas minha cabeça²⁴; passo em silêncio sobre os elogios com os quais tu te esforças para abrandar a repreensão que me diriges. Vou direto às causas²⁵.

3. Tu dizes que recebeste, por meio de um certo irmão, um livro meu que não tinha título, no qual eu enumerei os escritores eclesiásticos, tanto os gregos quanto os latinos²⁶. E, ao perguntares a ele (aqui uso tuas palavras) por que a página inicial não estava intitulada, ou por qual nome o livro era conhecido, tu dizes que ele respondeu que se chamava *Epitáfio*²⁷, e argumentas que seria correto chamá-lo assim, se nele tivesses lido sobre as vidas ou sobre os escritos somente de autores que já morreram. No entanto, uma vez que nele são mencionadas obrinhas de muitos escritores que estavam vivos na época em que foi escrito, alguns dos quais estão vivos até hoje, tu ficaste surpreso com o porquê de eu ter dado tal título ao livro. Creio que tua prudência compreende que tu poderias ter compreendido o título a partir da própria obra. Tu certamente leste os autores, tanto os gregos quanto os latinos, que escreveram acerca das vidas de homens ilustres (ora, eles nunca deram o título de *Epitáfio*, mas *Os homens ilustres*), por exemplo: generais, filósofos, oradores, historiadores, poetas líricos, épicos, trágicos, cômicos²⁸; *Epitáfio*, por outro lado, atribui-se popriamente a um livro sobre os mortos, algo que, bem sei, eu fiz certa vez, em ocasião do falecimento do presbítero Nepociano²⁹, em sua santa memória. Portanto, esse livro deve ser chamado de *Os homens ilustres* ou, o que também é apropriado, de *Os escritores eclesiásticos*³⁰, não importa que ele seja chamado de *Os autores*³¹ pela maioria dos corretores incompetentes.
4. Em segundo lugar, tu perguntas porque eu afirmei, em meus comentários à carta aos Gálatas³², que Paulo não pôde repreender em Pedro aquilo que ele mesmo fizera, e nem inculpar tampouco em outro uma “simulação” da qual ele mesmo era manifestamente culpado; tu defendes, ainda, que a repreensão apostólica não foi “política³³” mas verdadeira, e que eu não devo ensinar uma mentira, mas que tudo que está escrito deve soar assim como está escrito. Ao que, primeiro, respondo que tua prudência devia ter se lembrado daquele prefaciozinho de meus comentários no qual falo sobre mim mesmo³⁴: “então o quê? Seria eu estúpido e precipitado a ponto de prometer algo que nem ele³⁵ conseguiu? Claro que não! Antes, julgo-me ter sido aqui mais cauteloso e prudente, já que, ciente da limitação de minhas forças, segui os comentários de

Orígenes³⁶. A saber, esse grande homem escreveu (pasmel!) cinco volumes sobre a carta de Paulo aos Gálatas, e ainda terminou o décimo livro de seus *Stromata*³⁷ com uma ligeira explicação da mesma. Ademais, ele produziu diversos tratados e excertos que seriam por si só suficientes. Deixo de lado meu caro Dídimos, o vidente³⁸; o Laodiceu³⁹, que deixou a Igreja recentemente; o velho herege Alexandre⁴⁰; Eusébio de Êmeso igualmente⁴¹; e Teodoro de Heracleia⁴², homens que deixaram, também eles, alguns comentáriozinhos sobre o tema. Desses autores, se eu pudesse apanhar nem que uma coisinha, dar-se-ia um resultado não em todo desprezível. E, devo confessar humildemente, eu li as obras todas e, acumulando tanta coisa na memória, ditei, tendo chamado o taquígrafo⁴³, as minhas ideias junto com as de outros, sem me preocupar com a ordem, com as palavras, às vezes, nem com o sentido. Depende, agora, da misericórdia do Senhor que as boas ideias dos outros não se percam devido a nossa incompetência, e que não deixe de ser aprovado pelos estrangeiros <latinos> o que foi aprovado pelos nativos <gregos>”. Se antes tu julgaste, portanto, que havia algo digno de repreensão em nossa exposição, era dever da tua erudição buscar saber se o que escrevemos se encontrava nos autores gregos, para que, se não tivessem sido eles que tiveram essas ideias, só aí tu condenasses meu modo de pensar, principalmente tendo em vista que eu declarei abertamente, no prefácio, ter seguido os comentários de Orígenes, e ter ditado as minhas ideias junto com as de outros e que, no fim do mesmo capítulo que repreendes, escrevi: “se alguém não aprovar essa interpretação, a de que nem Pedro pecou, nem Paulo se mostrou atrevido ao censurar seu superior, é preciso que ele apresente que raciocínio permite concluir que Paulo repreende em outro aquilo que ele mesmo cometeu”. Nessa passagem, mostrei que eu não defendia em definitivo⁴⁴ o que havia lido nos gregos, mas que eu dava voz ao que havia lido, para que deixasse ao leitor a decisão de aprová-lo ou não⁴⁵.

5. Tu, portanto, longe de fazer aquilo que eu pedi, arrumaste um novo argumento para asseverar que os gentios crentes em Cristo estariam livres do peso da Lei, ao passo que os judeus crentes estariam sujeitos a ela, de modo que, por meio desses dois tipos de fiéis, Paulo teria repreendido corretamente tanto os gentios que obedeciam a Lei, na posição de doutor dos gentios⁴⁶, como também Pedro teria sido com direito repreendido, ele que, como príncipe da circuncisão⁴⁷, teria ordenado aos gentios o que somente aqueles que estavam entre os judeus deveriam observar. Ora, se tu aprovas, ou melhor, porque tu aprovas que todos os judeus crentes seriam devedores da Lei, tu, como bispo muito conhecido em todo o mundo, deves então publicar essa conclusão e trazer todos os teus colegas de bispado a consentir contigo⁴⁸; eu, por minha vez, num pobre casebrezinho, com os monges, digo, com os meus companheiros de

pecado⁴⁹, eu não ousou assentir sobre esses grandes assuntos, senão declarar francamente que leio os escritos dos meus maiores e que procuro, em meus comentários (e como já é tradição), produzir diferentes explicações, para que de muitas dessas cada um escolha a que lhe aprouver. Algo que, certamente, tu leste e aprovaste tanto na literatura profana como nos livros divinos⁵⁰.

6. Esta exposição, porém, que Orígenes foi o primeiro no décimo livro dos *Stromata*⁵¹, onde ele interpretou a carta de Paulo aos Gálatas, e que depois outros intérpretes⁵² endossaram, é sobretudo por essa causa que eles a adicionaram, para responder as blasfêmias de Porfírio⁵³, o qual censura o atrevimento de Paulo por este ter ousado repreender Pedro, primeiro dos apóstolos, e, ainda, por tê-lo censurado publicamente e constrangido a retratar-se por ter agido incorretamente; isto é, que ele <Pedro> teria incorrido no mesmo erro em que incorreu o mesmo <Paulo> que censura o delito alheio. Que devo dizer de João⁵⁴, que há algum tempo governava, na condição de pontífice⁵⁵, a Igreja em Constantinopla, e compilou, propriamente sobre essa passagem, um livro imenso, no qual endossou a conclusão de Orígenes e dos demais patriarcas⁵⁶? Portanto, se tu me repreendes ao errar, permita-me, por favor, que eu erre com tais homens, e, quando tu constatares que tenho muitos aliados em meu erro, tu deverás apresentar ao menos um intercessor⁵⁷ para tua verdade⁵⁸. Isso sobre a explanação desse único capítulo da carta aos Gálatas.

7. Mas para que eu não pareça, contra teu raciocínio, apoiar-me em um rol de testemunhos e fugir às escondidas da verdade, usando, como pretexto, escritores muito conhecidos, nem que ousou tampouco bater de frente contigo⁵⁹, citarei brevemente alguns exemplos das Escrituras⁶⁰. Nos Atos dos Apóstolos, uma voz dirigia-se a Pedro, dizendo: “levanta-te Pedro, mata e come!”, isto é, todos os animais quadrúpedes e répteis da terra, e aves do céu. Através desta passagem, mostra-se que nenhum homem é sujo por natureza, mas que todos são chamados de maneira igual ao Evangelho de Cristo. A isso respondeu Pedro: “de modo nenhum, Senhor, porque nunca comi coisa alguma comum e imunda”. E segunda vez lhe disse a voz, ‘não faças tu comum ao que Deus purificou⁶¹’. Foi então a Cesareia e lá visitou Cornélio, a quem disse, “abrindo sua boca: ‘reconheço por verdade que Deus não faz acepção de pessoas; mas que lhe é agradável aquele que, em qualquer nação, o teme e faz o que é justo⁶²’”. Finalmente: “caiu o Espírito Santo sobre todos os que ouviam a palavra. E os fiéis que eram da circuncisão, todos quantos tinham vindo com Pedro, maravilharam-se de que o dom do Espírito Santo se derramasse também sobre os gentios. Respondeu, então, Pedro, ‘pode alguém porventura recusar a água, para que não sejam batizados estes, que também receberam como nós o Espírito Santo?’ E mandou que fossem batizados em nome do Senhor. E ouviram os apóstolos, e os

irmãos que estavam na Judeia, que também os gentios tinham recebido a palavra de Deus. E, subindo Pedro a Jerusalém, disputavam com ele os que eram da circuncisão, dizendo, ‘por que entraste em casa de homens incircuncisos, e comeste com eles?’⁶³” Aos quais, tendo exposto todos seus motivos, <Pedro> concluiu seu discurso de forma bastante original: “portanto, se Deus lhes deu a mesma graça que a nós, quando havemos crido no Senhor Jesus Cristo, quem era então eu, para que pudesse resistir a Deus?’ E, ouvindo estas coisas, calaram-se, e glorificaram a Deus, dizendo: ‘na verdade até aos gentios deu Deus o arrependimento para a vida’⁶⁴”. Novamente, passado muito tempo, Paulo e Barnabé foram a Antióquia e, reunida a Igreja, relataram: “quão grandes coisas Deus fizera por eles, e como abrira aos gentios a porta da fé’. Então alguns que tinham descido da Judeia ensinavam assim os irmãos, ‘se não vos circuncidardes conforme o uso de Moisés, não podeis salvar-vos’. Tendo surgido a Paulo e Barnabé não pequena discussão e contenda contra eles, resolveu-se que Paulo e Barnabé, e alguns dentre eles, subissem a Jerusalém”, tanto eles que eram acusados quanto aqueles que acusavam, “aos apóstolos e aos anciãos, sobre aquela questão. E, quando chegaram a Jerusalém, alguns da seita dos fariseus, que tinham crido em Cristo, se levantaram, dizendo, ‘é mister circuncidá-los e mandar-lhes que guardem a lei de Moisés!’, e surgiu grande contenda acerca da afirmação”. Pedro, com sua franqueza habitual: “Homens irmãos, bem sabeis que já há muito tempo Deus me elegeu dentre nós, para que os gentios ouvissem da minha boca a palavra do Evangelho, e cressem. E Deus, que conhece os corações, lhes deu o testemunho, dando-lhes o Espírito Santo, assim como também a nós; e não fez diferença alguma entre eles e nós, purificando os seus corações pela fé. Agora, pois, por que tentais a Deus, pondo sobre o pescoço dos discípulos um jugo que nem nossos pais nem nós pudemos suportar? Mas cremos que seremos salvos pela Graça do Senhor Jesus Cristo, como eles também’⁶⁵”. Então toda a multidão se calou e deram-lhe razão o apóstolo Tiago e também todos os anciãos.

8. Essas passagens não devem entediar o leitor⁶⁶, mas ser úteis tanto a ele como a mim, para assim provarmos que Pedro, diante do apóstolo Paulo, não ignorara (ora, ele foi o primeiro a tomar essa decisão!) que a Lei não devia mais ser observada após o Evangelho. Enfim, a autoridade de Pedro era tamanha que o próprio Paulo escreveu em sua carta: “depois, passados três anos, fui a Jerusalém para ver Pedro⁶⁷, e ficar com ele quinze dias”; e, novamente, em seguida: “depois, passados catorze anos, subi outra vez a Jerusalém com Barnabé, levando comigo também Tito. E subi por uma revelação, e lhes expus o Evangelho, que prego entre os gentios”, mostrando que ele não tinha segurança de pregar o Evangelho se não estivesse firmado no parecer de Pedro e daqueles que viviam com ele. Segue-se de imediato: “e particularmente

aos que pareciam estar em estima, para que de maneira alguma não corresse em vão ou não tivesse corrido em vão⁶⁸”. Por que particularmente, e não em público? Para que não surgisse um escândalo na fé entre os fiéis vindos dos judeus, os quais pensavam que a Lei devia ser observada para assim crer no Senhor Salvador. Então, na mesma época em que Pedro vinha a Antióquia — esta informação não está nos Atos dos Apóstolos, mas deve-se crer no que afirma Paulo —, Paulo escreve que lhe resistiu frontalmente “porque era repreensível. Porque, antes que alguns tivessem chegado da parte de Tiago, comia com os gentios; mas, depois que chegaram, se foi retirando, e se apartou deles, temendo os que eram da circuncisão. E os outros judeus também dissimulavam com ele, de maneira que até Barnabé se deixou levar por aquela simulação. Mas, quando vi que não andavam bem e diretamente conforme a verdade do Evangelho, disse a Pedro na presença de todos, ‘se tu, sendo judeu, vives como os gentios e não como judeu, por que obrigas os gentios a viverem como judeus?’” e o resto. A ninguém, então, é vago que foi o apóstolo Pedro o primeiro a atestar essa conclusão, da qual ele agora é censurado como transgressor⁶⁹. E a causa da impostura é a apreensão diante dos judeus; diz a Escritura: “porque primeiro comia com os gentios; mas, depois que chegaram, se foi retirando, e se apartou deles, temendo os que eram da circuncisão”. Ele temia, porém, que os judeus, de quem era o apóstolo, se apartassem da fé em Cristo, em ocasião dos gentios, e também temia que ele perdesse o rebanho que lhe fora confiado, imitando o bom pastor⁷⁰.

9. Então, assim como nós⁷¹ mostramos que Pedro tinha uma opinião bastante coerente quanto à abolição da Lei de Moisés, mas que ele foi levado, pela apreensão, à simulação de que ela devia ser observada; vejamos se o próprio Paulo, que censura Pedro, teria feito algo de semelhante. Lemos no mesmo livro <nos Atos dos Apóstolos>: “e [Paulo] passou pela Síria e Cilícia, confirmando as igrejas. E chegou a Derbe e Listra. E eis que estava ali um certo discípulo por nome Timóteo, filho de uma judia que era crente, mas de pai gentio; do qual davam bom testemunho os irmãos que estavam em Listra e Icônio. Paulo quis que este fosse com ele; e tomando-o, o circuncidou, por causa dos judeus que estavam naqueles lugares; porque todos sabiam que seu pai era gentio⁷²”. Ó abençoado apóstolo Paulo, que repreenderas em Pedro uma simulação, por ele ter se retirado do convívio com os gentios, com medo dos judeus que vieram com Tiago! Por que tu obrigas Timóteo, ele que era filho de gentio, e assim ele mesmo gentio — que não era então judeu, pois não havia sido circuncidado — por que, contra tua própria opinião, tu o circuncidas por obrigação? Tu me responderás: “por causa dos judeus que estavam naqueles lugares”. Tu, que te perdoas por causa da circuncisão de um discípulo vindo dos gentios, perdoa também Pedro, teu predecessor, de ter feito algo semelhante por medo dos

judeus fiéis! Novamente, está escrito: “e Paulo, ficando ainda ali muitos dias, despediu-se dos irmãos, e dali navegou para a Síria, e com ele Priscila e Áquila, tendo rapado a cabeça em Cenchreia, porque tinha voto”. Que seja, que Pedro tenha sido levado, então, por apreensão diante dos judeus, a fazer o que não queria; por qual razão tu deixaste então o cabelo crescer, tomando voto, e depois o rapaste em Cenchreia, segundo a Lei, algo que os nazireus, que se entregaram a Deus, costumavam fazer segundo o preceito de Moisés⁷³?

10. No entanto, isso é pouco em comparação com o que se segue. Lucas, o escritor da história sagrada, reporta: “logo que chegamos a Jerusalém, os irmãos nos receberam de muita boa-vontade”, e que, no dia seguinte, Tiago e todos os mais velhos que estavam com ele, aprovado seu Evangelho, disseram-lhe: “bem vês, irmão, quantos milhares de judeus há que creram” em Cristo, “e todos são zeladores da lei. E já acerca de ti foram informados de que ensinas todos os judeus que estão entre os gentios a apartarem-se de Moisés, dizendo que não devem circuncidar seus filhos, nem andar segundo o costume da Lei. Que faremos pois? em todo caso é necessário que a multidão se ajunte; porque terão ouvido que já és vindo. Faz, pois, isto que te dizemos: temos quatro homens que fizeram voto. Toma estes contigo, e santifica-te com eles, e faz por eles os gastos para que rapem a cabeça, e todos ficarão sabendo que nada há daquilo de que foram informados acerca de ti, mas que também tu mesmo andas guardando a lei’. Então Paulo, tomando consigo aqueles homens, entrou no dia seguinte no templo, já santificado com eles, anunciando serem já cumpridos os dias da purificação; e ficou ali até se oferecer por cada um deles a oferta⁷⁴”. Ó Paulo, nisto também eu te questiono novamente: por que rapaste a cabeça, por que procedeste de pés nus nas cerimônias dos judeus⁷⁵, por que ofereceste sacrifícios, e fizeste com que vítimas te fossem imoladas, como prega a Lei? Certamente responderás: “para que não se escandalizassem aqueles judeus que eram crentes”. Tu então simulaste ser judeu para ganhar judeus, e essa mesma simulação te foi ensinada por Tiago e os outros anciãos. E mesmo assim não pudeste te salvar! A insurreição estourara, tu terias sido morto, tu foste capturado por um tribuno e por ele enviado a Cesareia, sob a férrea custódia do exército, para que os judeus não te matassem como um “simulador” e “destruidor” da Lei, e, vindo de lá até Roma, tu, na casa que te arrumaras, pregaste Cristo tanto aos judeus quanto aos gentios, e tua sentença foi selada pela espada de Nero⁷⁶.

11. Aprendemos que foi devido ao medo dos judeus que tanto Pedro como Paulo fingiram igualmente observar os preceitos da Lei. E com qual afronta, com qual audácia Paulo repreende em outro o que ele mesmo cometeu? Eu mesmo, ou melhor, outros antes de mim expuseram o que julgaram ser a razão, defendendo não uma “mentira devida”, como tu escreves, mas

demonstrando uma “medida política e honesta⁷⁷”, para que pudessem expor a prudência dos apóstolos e refutar a petulância das blasfêmias de Porfírio⁷⁸, o qual afirma que Paulo e Pedro brigaram entre si como crianças, e mais, que Paulo ardia de inveja das virtudes de Pedro, e que ele escreveu por presunção algo que não fizera ou, se o fez, fez com insolência, repreendendo em outro o que ele mesmo teria cometido. Bem, eles interpretaram como puderam. E tu, como tu explicarias essa passagem? Certamente tu tens algo melhor a dizer, já que tu reprovaste a conclusão dos patriarcas.

12. Tu me escreves em tua carta: “ora, tampouco é necessário que aprendas de mim de que maneira se deve compreender aquela passagem, na qual o mesmo Paulo diz, ‘e fiz-me como judeu para os judeus, para ganhar os judeus’, e o resto que lá se diz: é a partir da compaixão da misericórdia, e não da simulação de uma mentira. Certo, quem cuida de um doente age como um doente, mas não porque mente dizendo que tem febre, e sim porque, colocando-se no lugar de quem sofre, procura saber de que maneira ele gostaria de ser atendido, caso ele mesmo adoecesse. Em todo caso, o próprio Paulo era judeu, e mesmo após se tornar cristão ele não deixou de celebrar os sacramentos dos judeus, os quais o povo judeu recebera de acordo com as circunstâncias e no tempo em que eram necessários. É por isso que Paulo sustentou que os sacramentos podiam ser celebrados mesmo quando já havia se tornado um apóstolo de Cristo: para, no caso, ensinar aos judeus que eles não eram nocivos àqueles que quisessem observá-los conforme os haviam recebido de seus pais, através da Lei, ainda que já acreditassem em Cristo; não para que, no entanto, eles estabelecessem nesses sacramentos a esperança da salvação, uma vez que, por meio do Senhor Jesus, essa mesma salvação, que antes era simbolizada naqueles sacramentos, finalmente chegara⁷⁹”. De toda essa conversa tua, que tu esticaste numa discussão sem fim, eis o sentido: que Pedro não teria errado, no caso, ao julgar que a Lei deveria ser observada por aqueles que eram crentes entre os judeus, mas que, na realidade, ele teria desviado da retidão por ter obrigado os gentios a imitar os judeus; que ele os obrigava, porém, baseando-se não na palavra de ordem do professor, mas tomando como exemplo o modo de vida deles; e que Paulo teria falado coisas que não entravam em conflito com seus próprios atos, mas com razão, pois Pedro coagia os que eram vindos dos gentios a imitar os judeus.
13. Eis então o núcleo do problema, ou melhor, da tua conclusão: que, após o Evangelho de Cristo, os judeus crentes agiriam corretamente se preservarem os mandamentos da Lei, isto é, se oferecerem os sacrifícios que Paulo também ofereceu, se circuncidarem seus filhos, se observarem o sabá, como Paulo com Timóteo e todos os judeus observavam. Se isto é verdade, caímos na heresia de Cerinto⁸⁰ e Ebião⁸¹, eles que, crendo em Cristo unicamente por isso, foram

anatematizados pelos patriarcas⁸², já que confundiram as cerimônias da Lei com o Evangelho de Cristo, e professaram a nova fé tão somente para não abandonar a antiga. Que devo dizer dos ebionitas, que simulam serem cristãos? Ainda persiste, por todas as sinagogas do Oriente, uma heresia de judeus conhecida como a dos “mineus⁸³”, que até hoje é condenada pelos fariseus⁸⁴ (que os chamam popularmente de nazarenos⁸⁵), e que creem em Cristo o filho de Deus, que Ele nasceu da virgem Maria, e afirmam que é Ele quem padeceu sob Pôncio Pilatos e ressuscitou, em quem nós também acreditamos, mas que também, por quererem ser judeus e cristãos, não são nem judeus nem cristãos⁸⁶. Por isso, tu que julgas que nosso machucadozinho deve ser curado, esse que, dizem, é só um buraco de agulha, ou melhor, uma picadinha, eu oro a ti que cures antes o machucado dessa conclusão, uma ferida trespassada por uma lança e, digo mais, por uma do tamanho de uma falárica⁸⁷. Ora, não se trata de um mesmo crime expor as diferentes soluções dos autores antigos na explanação das Sagradas Escrituras, e trazer uma heresia muito perversa novamente na Igreja. Se, porém, há uma necessidade que nos incumbe a aceitarmos os judeus com suas legalidades⁸⁸, e se lhes for permitido observar nas igrejas de Cristo o que exerciam nas sinagogas de Satanás⁸⁹ (digo o que penso!), não são eles que se tornarão cristãos, mas eles que nos farão judeus.

14. Quem, pois, entre os cristãos, teria a paciência para dar ouvidos ao que se encerra em tua carta: “em todo caso, o próprio Paulo era judeu, e mesmo após se tornar cristão ele não deixou de celebrar os sacramentos dos judeus, os quais o povo judeu recebera de acordo com as circunstâncias e no tempo em que eram necessários. É por isso que Paulo sustentou que os sacramentos podiam ser celebrados mesmo quando já havia se tornado um apóstolo de Cristo: para, no caso, ensinar aos judeus que eles não eram nocivos àqueles que quisessem observá-los conforme os haviam recebido de seus pais⁹⁰”? Novamente, eu te imploro: dá ouvido à minha dor, para o teu bem. Paulo observava as cerimônias dos judeus, mesmo já sendo apóstolo de Cristo; tu afirmas que elas não eram nocivas aos que queriam observá-las, conforme as receberam de seus pais. Já eu diria o contrário e (que o mundo proteste!) pronunciaria em alto e bom som⁹¹ que elas eram, sim, nocivas e mortais aos cristãos; quem quer que as observasse, fosse ele vindo dos judeus ou vindo dos gentios, esse rolaria direto no fosso do diabo⁹². “Porque o fim da lei é Cristo para a justiça a todo aquele que crê⁹³”, ou seja, ao judeu e ao gentio. Ora, o fim não poderá ser “justiça a todos os crentes”, caso for aberta uma exceção ao judeu. Lemos também no Evangelho: “a Lei e os profetas duraram até João Batista⁹⁴”; em outra passagem, ainda: “por isso, pois, os judeus ainda mais procuravam matá-lo, porque não só quebrantava o sábado, mas também dizia que Deus era seu próprio Pai, fazendo-se igual a Deus⁹⁵”; uma vez

mais: “todos nós recebemos também da sua plenitude, e graça por graça, porque a Lei foi dada por Moisés; a graça e a verdade vieram por Jesus Cristo⁹⁶”. Em lugar da Graça da Lei que ficou no passado, recebemos a graça eterna do Evangelho; no lugar das sombras e imagens do Velho Instrumento⁹⁷, fez-se a verdade por Jesus Cristo. Jeremias, ele também, com a voz de Deus, vaticina: “eis que dias vêm’, diz o Senhor, ‘em que farei um testamento novo com a casa de Israel e com a casa de Judá. Não conforme o testamento que fiz com seus pais, no dia em que os tomei pela mão, para os tirar da terra do Egito⁹⁸’”. Considera o que ele diz: não é ao povo dos gentios, com o qual ele não fizera testamento algum, mas ao povo dos judeus, a quem dera a Lei por Moisés, que Ele repromete um novo Testamento do Evangelho, para que eles de modo nenhum vivam na caducidade das tradições escritas, mas na frescura do espírito. Já Paulo, cuja reputação está agora em jogo, avança com frequência opiniões nesse mesmo sentido, das quais, para ser conciso, anexarei poucas: “eis que eu, Paulo, vos digo que, se vos deixardes circuncidar, Cristo de nada vos aproveitará”; uma vez mais: “separados estais de Cristo, vós os que vos justificais pela Lei; da Graça tendes caído”; e adiante: “mas, se sois guiados pelo Espírito, não estais debaixo da Lei⁹⁹”. Disso, é óbvio: quem está debaixo da Lei — não de maneira política, como quiseram nossos antepassados¹⁰⁰, mas verdadeiramente, como tu compreendes — ele não tem o Espírito Santo. Analisemos, porém, que peso têm os outros preceitos da Lei, tendo Deus como professor. Diz Ele: “Eu lhes dei estatutos que não eram bons, juízos pelos quais não haviam de viver¹⁰¹”. Afirmamo-lo não a fim de, como querem os maniqueus¹⁰² e Marcião¹⁰³, destruir a Lei, que é santa e sagrada (sabemos disso pelo apóstolo); mas porque, após a vinda da fé e da plenitude dos tempos, “Deus enviou seu filho, nascido de mulher, nascido sob a Lei, para remir os que estavam sob a Lei, a fim de recebermos a adoção de filhos¹⁰⁴”, de modo algum para vivermos sob um professor primário, mas sob um adulto, um senhor e um herdeiro¹⁰⁵.

15. Segue em tua carta: “não foi por supostamente observar as tradições de seus pais, portanto, que Paulo corrigiu Pedro; tivesse esse agido assim, não teria agido de forma mentirosa nem incongruente¹⁰⁶”. Repito: tu és um bispo, um diretor¹⁰⁷ das igrejas de Cristo; a fim de provar que o que asseveras é verdade, arruma alguém entre os judeus que, convertido ao cristianismo, circuncide seu filho, que observe o sabá, que se abstenha “dos alimentos que Deus criou a fim de usarem como ações de graças¹⁰⁸”, que imole um cordeiro ao entardecer do décimo quarto dia do primeiro mês¹⁰⁹, e, quando tu o encontrares, ou melhor, quando tu não o encontrares — pois sei que tu és cristão e não cometerias nenhum sacrilégio — queira ou não queira tu reprovarás tua conclusão, e assim aprenderás por experiência própria que é mais difícil fundamentar as

nossas próprias palavras que repreender as palavras dos outros. E, a fim de evitares que não acreditemos em ti, ou melhor, que não consigamos compreender o que dizes — um discurso arrastado longamente não raro carece de clareza, e quão mais confuso menos é ele repreendido pelos ignorantes — tu inculcas e replicas: “Paulo doravante abandonara o que as práticas dos judeus tinham de mal”. Que mal é esse que havia nas práticas dos judeus, que Paulo abandonara? Certamente aquilo que se segue: “primeiro, porque ‘não conhecendo a justiça de Deus, e procurando estabelecer a sua própria justiça, não se sujeitaram à justiça de Deus’; segundo, porque, mesmo após a paixão e ressurreição de Cristo, em que os sacramentos da Graça *segundo a ordem de Melquisedeque* foram dados e tornaram-se manifestos, eles ainda pensavam que os antigos ritos deviam ser celebrados não em virtude do caráter tradicional das celebrações, mas da necessidade da salvação (os quais, se nunca tivessem sido necessários, seria em vão e sem proveito que os macabeus teriam se dado como mártires em sua defesa); por fim, porque os judeus perseguiram os cristãos, pregadores da Graça, como inimigos da Lei. São esses os erros, eles e parecidos com eles, que Paulo considera vícios e ‘escória para que se pudesse ganhar a Cristo’¹¹⁰”.

16. Aprendemos contigo quais eram as “práticas más” dos judeus que Paulo abandonou; agora, seguindo a ti como professor, aprendamos quais eram as “práticas boas” que ele teria preservado. Dirás: “as observações da Lei, que celebravam segundo o costume de seus pais, assim como o próprio Paulo as celebrava, sem considerá-las necessárias à salvação”. Não entendo muito bem o que queres dizer com “sem considerá-las necessárias à salvação”. Ora, se elas não trazem a salvação, por que são observadas? Se, porém, elas devem ser observadas, certamente trazem a salvação, sobretudo porque observá-las produz mártires; elas não seriam observadas caso não trouxessem a salvação. Ora, não se trata aqui de opções indiferentes entre o bem e o mal, como discutem os filósofos: “o bem está na continência, o mal no excesso, e entre ambos é indiferente o andar, o defecar os dejetos do intestino, o tacar catota da cabeça pelo nariz, o cuspir catarro¹¹¹”. Isso não é bom nem mal; ora, se o fizeres ou não fizeres, teu ato não será por isso justo ou injusto. Observar, porém, as cerimônias da Lei não pode ser algo indiferente, mas ou é algo ruim, ou é algo bom. Tu afirmas que é bom, eu digo que é ruim, e ruim não só aos que vieram dos gentios, mas igualmente aos crentes vindos dos judeus. Nesse ponto, salvo engano, enquanto tu evitas um mal, tu tombas em outro, pois enquanto temes as blasfêmias de Porfírio, tu te apressas à força de Ebião, ao decidires que a Lei deve ser observada pelos judeus que são crentes. Aliás, já que tu compreendes que é perigoso o que afirmas, novamente tentas abrandar a coisa com palavras supérfluas: “sem considerá-las necessária à

salvação (como os judeus pensavam que deviam ser celebradas), ou sem qualquer ‘simulação falaciosa’ que repreendera em Pedro¹¹²”.

17. Então Pedro simulou a custódia da Lei. Este, porém, aquele que repreende Pedro, observou-a, atrevidamente, de maneira legítima. Segue-se, pois, em tua carta: “ora, se Paulo celebrou aqueles sacramentos porque simulou ser um judeu, a fim de ganhar judeus, por que então não praticou sacrifícios com os gentios, já que ele se tornou um sem lei entre eles que eram sem lei, para que também os ganhasse? Não foi porque ele era judeu de origem que ele agiu assim? Ele usou todo esse discurso não para fingir mentirosamente ser o que na realidade não era, mas porque acreditava que devia lhes prestar auxílio, com misericórdia, como se padecesse do mesmo erro; ou seja, não por meio da astúcia de um mentiroso, mas do sentimento de alguém que se compadece¹¹³”. Ótima a tua defesa de Paulo; ele não teria simulado o erro dos judeus, mas cometido, verdadeiramente, o mesmo erro; ele não teria desejado imitar a mentira de Pedro para, era isso, dissimular por medo dos judeus, mas teria se afirmado judeu de livre e espontânea vontade. Eis uma nova clemência do apóstolo! Já que ele quer tornar os judeus cristãos, ele mesmo se fez judeu! Ele, pois, não podia resgatar os luxuriosos à frugalidade, a não ser que se fizesse luxurioso, ou vir em misericórdia (como tu mesmo dizes) em auxílio aos míseros, a não ser que ele mesmo se sentisse um mísero! Ora, é verdade, são miseráveis, e misericordiosamente dignos de dó os homens que, por um tal malabarismo próprio, e por amor a uma Lei abolida, fizeram do apóstolo de Cristo um judeu! Mas não há grande diferença entre minha e a tua opinião, pois eu digo que tanto Pedro como Paulo exerceram, ou melhor, simularam os mandamentos da Lei por apreensão diante dos judeus fiéis; tu, porém, adicionas que eles o fizeram com clemência, “não por meio da astúcia de um mentiroso, mas do sentimento de alguém que se compadece”, desde que se coloque que foi por apreensão ou por misericórdia que eles simularam ser o que não eram¹¹⁴. O argumento, porém, que usas contra nós, que Paulo deveria se fazer gentio aos gentios se ele se fez judeu aos judeus, joga antes em nosso favor. Ora, assim como ele não foi um judeu de verdade, ele não era um gentio de verdade; assim como ele não foi um gentio de verdade, ele não era um judeu de verdade. Neste caso, porém, ele é um imitador dos gentios, pois aceitou a incircuncisão na fé de Cristo, e tolerou, de modo indiferente, que fossem comidos os alimentos condenados pelos judeus (e não, como tu pensas, por causa da idolatria). “Porque em Jesus Cristo nem a circuncisão nem a incircuncisão tem valor algum¹¹⁵”, mas sim a observância dos mandamentos de Deus.

18. Eu te peço, então, e te imploro muitas e muitas vezes que perdoes minha polemicazinha¹¹⁶ e, já que passei dos limites¹¹⁷, consideres ser tua a responsabilidade, tu que me obrigaste a

responder, e me arrancaste os olhos como Estesícoro¹¹⁸. E não penses que sou um professor de mentiras¹¹⁹, eu que sigo Cristo ao dizer “eu sou o caminho, a vida e a verdade¹²⁰”; tampouco é possível que eu, um protetor da verdade, arrisque meu pescoço por causa de uma mentira. Não me incites, ainda, o povinho de ignorantes¹²¹ que te veneram como bispo e te elevam às honras do sacerdócio por causa das tuas declamações¹²² na igreja; eu, porém, um homem à beira da morte, quase decrépito, sequioso do isolamento dos mosteiros e do campo, a mim eles pouco estimam; vá procurar-te a quem ensinar ou repreender. A nós, enfim, tantos são os mares, tantas são as terras que nos separam de ti que o som da tua voz mal nos chega¹²³ e, se por um acaso vieres a me escrever alguma carta, Roma e Itália irão tomá-la antes que ela seja entregue a mim, a quem foi destinada.

19. Agora, o que perguntas em outra carta¹²⁴, por que minha primeira tradução dos livros canônicos tem asteriscos e bastõezinhos de notação¹²⁵, se posteriormente cheguei a editar uma outra tradução sem tais sinais, parece-me que tu, perdoa-me a liberdade, não entendeste o que perguntaste. Ora, a primeira versão foi traduzida a partir da Septuaginta e, onde quer que nesta há bastõezinhos (isto é, obeliscos), significa que a Septuaginta diz mais que o texto hebraico; onde, porém, há asteriscos (isto é, estrelas cintilantes), trata-se aqui de uma adição de Orígenes a partir da edição de Teodociação¹²⁶. No mais, lá traduzimos do grego, e aqui expressamos o que compreendemos diretamente a partir do hebraico, preservando mais a verdade dos sentidos que, por vezes, a ordem das palavras¹²⁷. E eu não me conformo que tu lês a Septuaginta não na versão original, como editaram seus tradutores, mas na versão corrigida (ou corrompida) com obeliscos e asteriscos por Orígenes, e mesmo assim tu não queres adotar a interpretaçãozinha de um homem cristão ainda mais porque aqueles sinais, que foram colocados depois, ele <Orígenes> os tirou da edição de um homem judeu e blasfemo¹²⁸ — mesmo após a paixão de Cristo! Queres ser um verdadeiro apreciador da Septuaginta? Não leias a versão cheia de asteriscos; antes raspa-os dos volumes¹²⁹; prova que és um promotor dos patriarcas¹³⁰. Se o fizeres, serás obrigado a condenar todas as bibliotecas das igrejas. Mal se encontra um ou outro livro que não tenha esse aparato.

20. Além do mais, o que dizes, que eu não devia traduzir depois dos patriarcas, e aí usas um novo silogismo¹³¹, que “as passagens traduzidas na Septuaginta foram ou obscuras ou evidentes; se obscuras, tudo leva a crer que tu também pudeste te enganar acerca delas; se evidentes, é óbvio que eles não puderam ter se enganado acerca delas¹³²”, te respondo com tua própria linguagem. Todos os antigos estudiosos da literatura cristã¹³³ que nos precederam, e que interpretaram as santas Escrituras, interpretaram passagens ou obscuras, ou evidentes. Se

obscuras, como é que tu tiveste a ousadia de, depois deles, discutir o que eles não puderam esclarecer? Se evidentes, é em vão que tu quiseste discutir aquilo que não pôde passar despercebido deles, sobretudo na explanação dos Salmos¹³⁴, os quais haviam sido interpretados, em muitos volumes, por autores gregos: primeiro por Orígenes¹³⁵, segundo por Eusébio de Cesareia¹³⁶, terceiro por Teodoro de Heracleia¹³⁷, quarto por Astério de Citópolis¹³⁸, quinto por Apolinário de Laodiceia¹³⁹, sexto por Dídimo de Alexandria¹⁴⁰; há, ainda, obras menores de diversos autores¹⁴¹ sobre uns poucos Salmos, mas no momento falamos do texto integral. Já entre os latinos, tanto Hilário de Poitiers¹⁴² quanto Eusébio, o bispo de Vercelli¹⁴³, traduziram Orígenes e Eusébio; de tais autores, nosso Ambrósio¹⁴⁴, ele também, endossou esse primeiro em algumas obras. Que tua prudência então me responda: por qual razão, após tantos e tamanhos intérpretes, tu terias outra opinião acerca da exegese dos Salmos? Ora, se os Salmos são obscuros, tudo leva a crer que tu também pudeste te enganar acerca deles; se evidentes, não se pode acreditar que eles puderam ter se enganado acerca deles. E é por isso que, de uma maneira ou de outra, tua interpretação será supérflua; ao adotarmos essa regra, ninguém ousaria abrir a boca depois dos primeiros intérpretes e, independente do tema com que alguém venha a se ocupar, outro não teria permissão para escrever sobre o mesmo. Não seria melhor à tua humanidade¹⁴⁵ ceder também aos outros o perdão que tu te permites? Eu, de fato, não tentei exatamente superar as traduções antigas, as quais corriji e traduzi, do grego para o latim, aos falantes da minha língua, mas antes publicar os testemunhos que foram omitidos ou corrompidos pelos judeus, para que nossos conterrâneos conhecessem o que encerra a verdade hebraica¹⁴⁶. Ninguém vai obrigar a ler quem não quer. Que ele beba o vinho velho com delicadeza, que ele despreze a nossa nova safra, ela que foi produzida sobre nossos predecessores¹⁴⁷; onde quer que apareçam passagens incompreensíveis, que elas se tornem mais evidentes através de nossas obras! Agora, qual seria o melhor método de tradução a se adotar para as santas Escrituras, disso trata o livro que escrevi sobre o melhor método de tradução¹⁴⁸, e todos os prefaciozinhos dos volumes divinos que anexamos em nossa edição¹⁴⁹; a elas, penso, o leitor prudente deve retornar. E se, como afirmas, tu aceitas minha correção ao Novo Testamento, e expões o motivo de a aceitares, porque um sem-número de fluentes na língua grega poderiam julgar o meu trabalho, era teu dever confiar a mesma integridade¹⁵⁰ também ao Velho Testamento, pois nós não inventamos nada, mas traduzimos as palavras divinas exatamente como encontramos nos textos hebraicos. Se ainda duvidas, pergunta aos hebreus¹⁵¹.

21. Tu dirás: “mas e se os hebreus não quiserem responder ou quiserem mentir”? E toda a corja de judeus vai se calar sobre minha tradução? E ninguém poderá encontrar quem conheça a

língua hebraica? Ou todos imitarão aqueles judeus que, tu dizes, foram descobertos conspirando contra mim numa cidadezinha da África? É dessa estirpe a novela¹⁵² que fazes na tua carta: “um certo irmão nosso, um bispo, tendo decidido introduzir tua tradução na igreja a seu cargo, acabou por citar algo colocado por ti, no livro de Jonas, que destoava profundamente do que se habituou tanto nos espíritos e na memória de todos quanto do que se repetiu por sucessivas gerações. Fez-se tão grande tumulto na assembleia (em especial entre os gregos que, revoltosos e aos berros, acusavam-no de fraude e falsificação) que o bispo (isso se deu na cidade de Oea) se viu obrigado a solicitar a opinião dos judeus. Se foi por incompetência ou malícia, enfim, os judeus responderam que nos códices hebraicos se encontrava a mesma palavra que estava nos códices gregos e latinos. Que mais? O homem, não querendo perder sua assembleia após essa situação perigosíssima, foi coagido a consertar isso como se fosse uma mentira. A partir daí, até a nós parece que tu pudeste, alguma vez, ter te enganado em algumas passagens, e veja que tipo de coisa há nesses escritos que não poderia ser corrigida ao confrontá-la com os testemunhos das línguas mais utilizadas¹⁵³”.

22. Tu afirmas que eu traduzi mal uma certa passagem no livro de Jonas¹⁵⁴ e que, em meio aos gritos do povo em revolta, o bispo quase perdeu o sacerdócio por causa da dissonância de uma única palavra. E qual seria essa palavra que eu traduzi mal, tu a surrupias, tirando-me a oportunidade de me defender, para que qualquer coisa que afirmaste não seja resolvida por uma resposta minha — a não ser que se trate, como há muitos anos, da discussão sobre a aboboreira, em que os Cornélios e Asínios Poliões¹⁵⁵ daquela época me criticaram por ter traduzido “aboboreira” por “hedra”. Sobre esse assunto já discorreremos exaustivamente no comentário ao profeta Jonas¹⁵⁶. No momento, ficamos contentes tão-somente em dizer que naquela passagem, em que a Septuaginta lê “aboboreira”, Áquila¹⁵⁷ e outros tradutores usam “hedra”, isto é, *χιτρός*; no volume hebraico está escrito *ciceion*, coisa que os Sírios conhecem popularmente como *ciceia*. Trata-se de uma espécie de moita com folhas largas, semelhantes às vinhas, que, tão logo plantada, cresce rapidamente em arbusto e não precisa de qualquer pedaço de pau ou estaca com que as aboboreiras e as hedras se servem de apoio, sustentando-se em seu próprio tronco. Pormenorizando então palavra por palavra, se eu quisesse manter “ciceion”, ninguém entenderia; se “aboboreira”, usaria algo que não está no hebraico; coloquei “hedra”, assim de acordo com os demais tradutores. No entanto, se os vossos judeus, como tu mesmo asseveras, responderam, seja por malícia ou incompetência, que nos volumes hebraicos se encontrava a mesma palavra que estava nos códices gregos e latinos, é bem claro que eles ou desconhecem os volumes hebraicos¹⁵⁸, ou quiseram mentir para tirar sarro dos “aboboreiros¹⁵⁹”.

23. Peço, no fim da carta, que não obrigues um velho em inatividade, outrora veterano, a servir novamente o exército e mais uma vez sofrer perigo de vida. Tu, que és jovem e que tens teu lugar no alto escalão pontifical, vá conduzir tuas comunidades e enriquecer os celeiros de Roma com as novas searas da África! Sussurrar num canto do mosteiro ao lado de um pobrezinho que comigo leia ou que me escute — isso me é suficiente¹⁶⁰.

NOTAS

¹ *Papa*, v. supra Hier. Ep. 102, n. 1.

² Certamente Aug. Ep. 71, e muito provavelmente Aug. Ep. 28 e 40, uma vez que o monge já havia respondido Aug. Ep. 67 havia anos (cf. Hier. Ep. 102,1). Ademais, é improvável que Jerônimo chamasse uma carta curta como Aug. Ep. 67 de “livrinho”.

³ Os *libelli* designam, aqui, as cartas de Agostinho, de forma irônica. Literalmente, o *libellus* é um pequeno *liber*, cujas dimensões, embora menores que as de um livro inteiro, seriam maiores do que uma carta comum. É importante notar que, ao passo que na Antiguidade Tardia o *liber* é um termo genérico de uso intercalado com *volumen*, *codex*, *exemplar*, *tractatus* entre outros, Jerônimo o usa sobretudo para designar os cinquenta e três tratados que escreve em forma epistolar (de fato, Fürst o traduz *liber* como “Traktat” nesta carta). V. Arns (2007) p. 94-96 para *liber* e *libellus*.

⁴ *Diaconus*, v. supra Hier. Ep. 102, n. 2.

⁵ Cipriano, v. supra Aug. Ep. 71, n. 2.

⁶ Em latim, *opuscula*, diminutivo plural de *opus*, no plural. O próprio Jerônimo atesta que é um hábito dos hebreus e dos latinos chamar qualquer composição escrita, independente da forma, de *opusculum*: *ἰδιῶμα αὐτὴν ὡς ἂν ἑβραϊστικῶς καὶ ὡς ἂν ῥωμαϊστῶν ἐστὶν ὁμοῦς ὁ ὅρος*, “porém, é próprio do idioma hebraico, mas também da língua latina chamar rascunhos e escritos de ‘obrinhas’” (cf. Hier. Ep. 65,6). Além disso, tanto Jerônimo (cf. Hier. Ep. 132,12) quanto Agostinho (cf. Aug. Ep. 166,21) chamam por vezes suas produções literárias, em sua totalidade, de *opuscula*. Uma vez que as fontes indicam que o termo era familiar e já não tinha valor específico de diminutivo, preferimos não qualificar *opus*, e traduzimos *opusculum* sempre como obrinha, do mesmo modo afetivo como Jerônimo, acreditamos, emprega o termo.

⁷ Em latim, *modum egredi epistolae longioris*, “exceder”, ou “ultrapassar a extensão de uma carta mais longa”. Que a carta na Antiguidade devia ter um certo tamanho, de preferência curto, o qual era determinado pelos objetivos do diálogo, eis um tópico presente nos autores gregos e latinos que escreveram sobre epistolografia; comentar essa *mensura* também é tópico, como indicamos na introdução. O termo não deixa de ser irônico, também, pois *modus* significa igualmente “temperança”, e o *motus*, “temperamento”, de Jerônimo era bem conhecido, como Agostinho indicou em Aug. Ep. 74,1 (v. supra Aug. Ep. 73, n. 3).

⁸ A locução adverbial latina *in procinctu* deriva do verbo *procingo*, “preparar”. Típica do vocabulário militar, ela se refere à vigília do soldado à espera do ataque (cf. Gell. 1,11,3; Quint. Inst. orat. 12,9,21; Tac. H. 3,2). Em português, daria em um “pronto para a ação” ou “em estado de alerta”, opção que a nosso ver é mais próxima da linguagem bélica, preserva o imediatismo da expressão, e encontra precedente em Fry (2010) p. 182, que traduz a locução para “état d’alerte”. V. Fürst (2002) p. 169, n. 198.

⁹ A “conversa improvisada”, *tumultuarius sermo*, que Jerônimo afirma utilizar, emprega um adjetivo também comum ao exército: *tumultuarius* qualifica a tropa que foi convocada às pressas devido a uma guerra repentina (cf. Liv. 5,37,7; 35,2,7; Gell. 16,10,13).

¹⁰ A necessidade de ditar cartas de improviso e na pressa é comum na Antiguidade, como discutimos na introdução, além de ser um tópico presente na epistolografia: há outros testemunhos semelhantes, indicados por Fürst (2002) p. 169, n. 198, em Aug. Ep. 38,3 e Hier. Ep. 119,1; 128,5; 129,8. Lembramos, ainda, que Agostinho esperava por uma resposta fazia dez anos, não deixando de haver, nas palavras de Jerônimo, certa ironia, portanto.

¹¹ Jerônimo usa *institutio* no sentido de “instrução”, “formação”, ou “doutrina”; v. supra Hier. Ep. 105, n. 19.

¹² Eph 6:13; a citação de Jerônimo tem *adsumere*, “vestir” ou “assumir”, ao passo que a Vulgata lê *accipere*, “tomar” ou “receber”.

¹³ Eph 6:14-17; ao contrário da passagem anterior, temos aqui *accipere* no lugar de *adsumere*, na Vulgata; a tradução da ACF, no entanto, não distingue os dois verbos e os traduz ambos como “tomar”. Trocamos, igualmente, o “lombos” da ACF para “flancos”.

¹⁴ Alusão ao Ps 110 <109>:7, “beberá do ribeiro no caminho, por isso exaltará a cabeça”.

¹⁵ Menção ao segundo livro das Crônicas, i.e. “então Uzias se indignou; e tinha o incensário na sua mão para queimar incenso. Indignando-se ele, pois, contra os sacerdotes, a lepra lhe saiu à testa perante os sacerdotes, na casa do Senhor, junto ao altar do incenso” (cf. 2 Chr 26:19).

¹⁶ Ps 4:7.

¹⁷ Até aqui, o parágrafo glosa o capítulo 17 do primeiro livro do profeta Samuel, no qual David (cf. 1 Sam 17:40-51), rei do povo de Israel, parte para a batalha contra os filisteus, liderados pelo gigante Golias. O vocabulário que usamos neste parágrafo parte em muito da ACF, com poucas modificações para concordar com variantes de vocabulário e de conjugação usadas por Jerônimo.

¹⁸ Ps 57 <56>:8-9 e Ps 108 <107>.

¹⁹ Ps 81 <80>:11.

²⁰ Em latim, *Dominus dabit verbum evangelizantibus virtute multa*; trata-se de uma versão antiga do Ps 68 <67>:12, mais próxima da Septuaginta, mas diferente do texto que se lê na Vulgata. Nesta versão, lemos *Dominus dat verbum; virgines annuntiantes bona sunt agmen ingens*, que, Ps 68:11 na ACF, é traduzido como “o Senhor deu a palavra; grande era o exército dos que anunciavam as boas novas”.

²¹ Alusão a 2 Cor 12:14, “porque não devem os filhos entesourar para os pais, mas os pais para os filhos”.

²² O título *Paralipomenon liber* nada mais é que uma latinização do grego Παραλειπομένων βιβλος, “livro das Crônicas”. O nome helenófono ainda é usado na Vulgata, ainda que se abrevie em Chr, de *Chronicorum*.

²³ Menção ao capítulo 12 do primeiro livro das Crônicas, em que os povos de Israel se juntam a David para batalhar contra os filisteus, e.g. “então veio o espírito sobre Amasai, chefe de trinta, e disse: Nós somos teus, ó Davi, e contigo estamos, ó filho de Jessé! Paz, paz contigo, e paz com quem te ajuda, pois que teu Deus te ajuda. E Davi os recebeu, e os fez capitães das tropas” (cf. 1 Chr 12:18).

²⁴ Possível alusão ao verso 762 do *Heauton Timorumenos* de Terêncio: *non possum pati quin tibi caput demulceam*, “não posso resistir a afagar tua cabeça”. Fürst (2002) p. 172, n. 201 acredita que a chamada a Terêncio responde a Agostinho que, em Aug. Ep. 40, também acena para um verso do poeta. Nós, todavia, concordamos com Fry (2010) p. 184, n. 20 e não vemos necessidade na conclusão do professor: Terêncio era autor muito lido e citado na época.

²⁵ Em latim, *ad ipsas causas veniam*, “vou direto às causas”. Este período marca a mudança de estilo da carta e o início da emulação que Jerônimo faz do discurso de Agostinho, questão que abordamos na introdução a esta carta. O vocabulário *causa* adquire peso tribunício, como anteriormente empregado por Agostinho em Aug. Ep. 28,2 (v. supra Aug. Ep. 28, n. 20). V. Fry (2010) p. 184, n. 21, “en outre, *causa*, ‘cause’, comme un peu avant *quaestio*, ‘l’enquête’, place le débat dans la perspective bien romaine de l’affrontement entre advocats”.

²⁶ Cf. Aug. Ep. 40,2.

²⁷ O *epitaphium* que na realidade é o *De viris illustribus*, citado em Aug. Ep. 40,2, v. Aug. Ep. 40, n. 9 e infra Hier. Ep. 112, n. 28.

²⁸ Referência ao *De viris illustribus* [PL 23,181-206b], publicado por Jerônimo em 393, no qual se acumulavam pequenas biografias de figuras notáveis do cristianismo em 135 parágrafos, começando em Paulo de Tarso e acabando no próprio Jerônimo. Agostinho fora informado erroneamente de que se chamava *Epitaphium*, incorreção que Jerônimo emenda nesta passagem. Na época do autor, as biografias de homens ilustres descendiam de longa tradição na literatura, tendo em seu rol autores gregos como Diógenes Laércio (fl. século III d. C.), com suas “Vidas e pensamentos dos eminentes filósofos”, e Plutarco (46 - 120), com suas “Vidas paralelas”; e autores latinos, os mais ilustres dos quais foram Cornélio Nepos (110 - 25 a. C.), que escreveu sobre generais e heróis militares e políticos em um *De viris illustribus*, e maiormente Suetônio (ca. 69 - ca. 130), autor do *De vita Caesarum*, “vidas dos Césares”, e de coletâneas biográficas de poetas, gramáticos, e rétores. Jerônimo, no entanto, parece ter sido o primeiro entre os latinos a autorar um *De viris illustribus* de autores cristãos. Sobre a obra, v. Kelly (1975) p. 174-178.

²⁹ Nepociano (? - 396) era sobrinho de Heliodoro, bispo de Altino, e amigo de Jerônimo, que lhe dedicara Hier. Ep. 52, o tratado sobre a vida dos clérigos e monges, *De vita clericorum et monachorum*. Sua morte prematura em 396 foi imortalizada por Jerônimo em Hier. Ep. 60, justamente um epitáfio, isto é, um discurso fúnebre em forma de carta, a Heliodoro (*apud* Labourt (1963) vol. III p. 90-110). Nepociano, cf. LThK p. VII 738; NDPAC p. 3479-3480. Para o cargo de *presbyter*, v. supra Aug. Ep. 28, n. 1.

³⁰ Jerônimo dá como variante de *De illustribus viris* o título *De scriptoribus ecclesiasticis*, “Os escritores eclesiásticos” ou “Os escritores da igreja”. No entanto, foi o primeiro título o que acabou firmando-se na tradição. Disso, temos um testemunho do Estridonense: *scripsi librum de illustribus viris ab apostolis usque nostra aetate, imitatus Tranquillum Graecumque Apollonium*, “escrevi um livro sobre os homens ilustres, desde os apóstolos até os de nossa época, imitando Suetônio e o grego Apolônio” (cf. Hier. Ep. 47,3; também em Adv. Iovin. 1,26 e In Ion. praef.).

³¹ Embora Jerônimo afirme que pouca diferença haveria em chamar seu livro de *De viris illustribus* ou *De scriptoribus ecclesiasticis*, ele afirma que não é correto nomeá-lo *De auctoribus*, “Os autores”, devido ao caráter genérico deste título, que poderia dar a entender que em tal livro se perfilava escritores quaisquer.

³² Referência aos três livros de comentários de Jerônimo à carta de Paulo aos Gálatas, v. supra Aug. Ep. 28, n. 22.

³³ O adjetivo é *dispensatorius*, do verso *dispensere*, “gerenciar”, e diz respeito ao caráter “formal” ou “oficioso” da repreensão que Paulo aplicara em Pedro. A origem estaria antes em um substantivo da mesma raiz: o *dispensator*, termo que designava o funcionário do Império responsável pela administração das contas públicas (cf. Suet. Aug. 67; Plin. Ep. 33,3,13). O termo grego para a *dispensatio* é justamente οἰκονομία, algo como “administração” (cf. Schrevelius p. 1054). Traduzimos como “político”, de maneira semelhante à Labourt (1963) vol. VI, p. 21, que acerta ao usar “politique”. A *dispensatoria reprehensio*, “repreensão política”, que Jerônimo aqui menciona faz referência à crítica que Agostinho fizera anteriormente da *simulatio utilis*, v. supra Aug. Ep. 28, n. 25 e Aug. Ep. 40, n. 19.

³⁴ O trecho a seguir é uma citação *ipsis litteris* de uma parte do prefácio aos comentários de Jerônimo à carta de Paulo aos Gálatas, cf. Hier. In Gal. praef. [PL 26,308-309].

³⁵ Fürst (2002) p. 175, n. 212 e Fry (2010) p. 185, n. 12 julgam que o *ille* aqui se refere a Mário Vitorino (fl. século IV), gramático, rétor e tradutor dos neoplatônicos para o latim, autor que também escreveu comentários às cartas de Paulo aos Gálatas, aos Efésios, e aos Filipenses. O rétor fora amigo de Élio Donato (fl. século IV), professor secundário de Jerônimo em Roma (cf. Hier. Vir. ill. 101), e de Ambrósio de Milão. Alguns estudiosos argumentaram que fora Vitorino quem ensinou retórica a Jerônimo, mas a conclusão é improvável segundo Kelly (1975) p. 14-15, devido a conflitos de idade. No mais, Mário Vitorino teria sido introduzido a Agostinho por Simpliciano (ca. 320 - 400) — que sucederia a Ambrósio no bispado em Milão — quando esse morou em Roma e Milão, na década de 380; v. aqui Brown (2013) p. 79-107. Mário Vitorino, cf. Hier. Vir. ill. 101; LThK VI p. 1387-1388; NDPAC p. 3063-3066. V. Hennings (1994) p. 242-247 para o papel de Vitorino na vida de Jerônimo.

³⁶ Orígenes, v. supra Aug. Ep. 28, n. 12. A referência aqui é aos comentários de Orígenes à carta de Paulo aos Gálatas. O livro não sobreviveu: na realidade, nenhum dos “tratados e excertos” de Orígenes sobre as cartas paulinas, os quais Jerônimo menciona neste parágrafo, chegaram até nós senão em fragmentos. V. Hennings (1994) p. 221-225; Fürst (2002) p. 27-51, esp. p. 32-33.

³⁷ O *liber Stromatum* continha “miscelâneas” de Orígenes sobre diversos assuntos. A obra não sobreviveu, mas há uma semelhante, também chamada *Stromata*, de Clemente de Alexandria (ca. 150 - ca. 215) em PG 8,685-1384 e 9,40-602. Hennings (1994) p. 220-221 defende que a exposição de Orígenes era originalmente influenciada pela de Clemente.

³⁸ Dídimo de Alexandria (ca. 313 - 398), dito ó βλεπὼν, “o cego”, teólogo da Igreja oriental. Na *Historia Lausiaca* [PG 34,995-1262], publicada em 419-420, o historiador Paládio da Galácia diz que estudara com Dídimo, e ao lado de Jerônimo, Rufino, e Evágrio (cf. Pall. Hist. laus. 4). De fato, Jerônimo afirma que Dídimo não só foi, ao lado de Gregório de Nazianzo, seu καθήγητής, “instrutor”, como também o homem mais erudito de sua época (cf. Hier. Ep. 50,1; in Hos. praef.). O Estridonense conta em Hier. Ep. 84,3, carta endereçada a Pamáquio e Oceano, que conheceu Dídimo enquanto viajava por toda a região do Oriente — passando por Alexandria, Antióquia, Cesareia, Constantinopla e o deserto de Cálcis na Síria — nos finais da década de 380, *miro discendi ardore fertus*, “levado por grande fervor em aprender”, já após ter se exilado de Roma. Além disso, Jerônimo, antes de visitar o Egito, já havia traduzido um livro do alexandrino para o papa Dâmaso, o tratado sobre o Espírito Santo, a *interpretatio libri Dydimi de Spiritu Sancto* [PL 23,99-154b] (cf. Hier. Ep. 36,1). Kelly (1975) p. 124-126 e 142-144 narra sua relação com Jerônimo. Dídimo, o Cego, cf. Hier. Vir. ill. 109; LThK III p. 212-213; NDPAC p. 1404-1406. V. Fürst (2002) p. 176, n. 215.

³⁹ O Laodiceu é Apolinário de Laodiceia (? - 390), um bispo da Frígia que Jerônimo conhecera em Antióquia, e com quem aprendera grego. Disse o monge em uma carta a Pamáquio e Oceano que *Apollinarem Laodicenum audivi Antiochiae frequenter, et colui*, “com freqüência eu escutei e aprendi com Apolinário de Laodiceia em Antióquia” (cf. Hier. Ep. 84,3). Das obras de Apolinário, a única que nos restou integralmente foi uma interpretação sobre os Salmos, *interpretatio in Psalmos* [PG 33,1309-1538], mas Jerônimo conta que ele havia escrito também livros contra Porfírio (cf. Hier. Ep. 84,2-3). Seu papel na vida de Jerônimo é narrado por Kelly (1975) p. 58-60. Apolinário de Laodiceia, cf. Hier. Vir. ill. 104; LThK I p. 826-828; NDPAC p. 421-422. V. Hennings (1994) p. 228; Fürst (2002) p. 176, n. 215.

⁴⁰ O “velho herege” Alexandre é provavelmente do mesmo teólogo da Igreja gnóstica valentiniana, mencionado por Tertuliano em seu tratado sobre o corpo de Cristo, *De carne Christi* (cf. Tert. Carn. 16,1 e 17,1); v. Fürst (2002) p. 176, n. 216. É possível, porém, que ele seja Alexandre de Afrodísias (fl. sec. II d. C.), um famoso comentador de Aristóteles, bastante influente para os autores da Antiguidade Tardia; cf. LThK I p. 360; NDPAC p. 199-202.

⁴¹ Eusébio de Êmeso (ca. 300 - ca. 359), natural da Fenícia, foi pupilo de Eusébio de Cesareia e autor de vasta obra, da qual Jerônimo alude aqui aos seus livros de comentários à carta de Paulo aos Gálatas. Eusébio de Êmeso, cf. Hier. Vir. ill. 91; LThK III p. 1010; NDPAC p. 1854-1855. V. Hennings (1994) p. 228-230 e Fürst (2002) p. 176-177 n. 217.

⁴² Teodoro de Heracleia (? - ca. 355), dito ó στρατηλάτης, “o general”, foi um mártir cristão que teve papel central na polêmica contra o arianismo como opositor do trinitarianismo. Possuímos fragmentos de algumas de suas obras, como um comentário ao profeta Isaías. Teodoro de Heracleia, cf. Hier. Vir. ill. 90; LThK IX p. 1412; NDPAC p. 5247-5249. V. Fürst (2002) p. 177, n. 218

⁴³ *Notarius*, que traduzimos por “taquígrafo”, era aquele que, tendo aprendido as *notae*, abreviações taquigráficas, utilizava-as para anotar as palavras ditadas pelo conferencista (cf. Aug. *De doctr. chr.* 2,26). Note-se que o *notarius* era diferente do *librarius*, o secretário ou o copista propriamente dito (v. infra Hier. *Ep.* 126, n. 34). Segundo Jerônimo, o *notarius* tinha as funções de *notare*, “anotar” as palavras ditadas, mas também de *excipere*, “preparar” o material para que essas fossem anotadas antes que “caíssem”, e *emendare*, “corrigir” os textos com os *puncta*, os sinais diacríticos citados anteriormente por Agostinho (v. supra Aug. *Ep.* 71, n. 10). Este cargo não era exclusivo dos mosteiros, mas existia já há muito na administração romana: o *notarius* era uma espécie de *tribunus* responsável por guardar e fiscalizar os arquivos e os escritos imperiais e, às vezes, até da correspondência oficial; ocupava por vezes também a função de *magister ab epistulis*. Curioso notar que, estando Belém na parte oriental, isto é, helenófona do Império, Jerônimo reclama diversas vezes da dificuldade de encontrar taquígrafos fluentes no latim para copiar seus livros, e.g. Hier. *Ep.* 134,3 e *Is. praef.*; disso diz Arns (2007) p. 56: “e não nos escapa a gravidade do problema, pois, para ele [Jerônimo], o taquígrafo era um instrumento cuja necessidade comparava-se à de nossas canetas ou lápis”. V. Arns (2007) p. 43-64; Fürst (2002) p. 439 n. 757.

⁴⁴ No latim, *ex definito*, “em definitivo”. Fry (2010) p. 188, n. 46 atenta para o fato de que a locução, do jargão eclesiástico, designa toda decisão fundamentada sobre os cânones de um concílio, cf. Blaise p. 247 *definitum*.

⁴⁵ De modo semelhante, Jerônimo exonera-se de dar satisfações a seus detratores em Hier. *In Eph. praef.*; *in eccles.* 4,13-16; *in Is. praef.* 11; *In Ier. praef.* 3; *Ep.* 20,2 e 72,5, em que diz: *in rebus obscuris diversas ponimus opiniones, ut non tam scribere quam loqui tibi coram videamur*, “nestes assuntos obscuros apresentamos opiniões divergentes, a fim de parecermos não tanto escrever uma carta quanto falar em tua presença”. Trata-se de uma estratégia típica do autor para se esquivar de uma questão. V. Fürst (2002) p. 178, n. 223.

⁴⁶ Paulo é o *doctor gentium* original do cristianismo, o “professor dos gentios” e pedra de toque da pregação. O mesmo assim se intitula, em grego διδάσκαλος ἐθνῶν, na carta a Timóteo, pois era ele o encarregado de sua conversão (cf. 1 Tim 2:7). V. supra Aug. *Ep.* 40, n. 20 e Hier. *Ep.* 105, n. 19.

⁴⁷ A “circuncisão” designa o judaísmo praticado após a vinda de Cristo, usado com este sentido desde Tertuliano (cf. Tert. *Praescr.* 23,9). O *praeputium*, vocábulo que aparecerá adiante e que traduzimos por “incircuncisão” (cf. Hier. *Ep.* 112,17), diz respeito aos gentios que foram aceitos por Paulo nos ensinamentos de Jesus, mesmo não tendo antes se convertido ao judaísmo; v. Fry (2010) p. 207, n. 149. O “príncipe da circuncisão”, no caso, é epíteto do apóstolo Pedro.

⁴⁸ Os *coepiscopi* seriam, portanto, Alípio em Tagaste, Evódio em Uzala, Astério em Cartago, entre outros colegas de Agostinho. Para *episcopus*, v. supra Aug. *Ep.* 28, n. 6. No mais, Jerônimo provavelmente sabia da fama internacional que Agostinho conquistara durante a polêmica contra os donatistas, culminando na promulgação do Édito de Unidade em 405 pelo imperador Honório (cf. *CTh.* 16, 5,38; 6,4-5 e 11,2), lei que proscreveu toda seita cristã que não estivesse de acordo com a ortodoxia católica. V. Frend (1952) p. 263-265 e Brown (2013) p. 229-236.

⁴⁹ Jerônimo cunha um neologismo, *conpeccator*, unindo *cum* mais *peccator*. Traduzimos por “companheiros de pecado”.

⁵⁰ Contraposição entre *saecularis litteratura*, “literatura secular” ou “profana”, e os *divini libri*, “os livros divinos”. A primeira designa toda o conjunto de escritos pagãos gregos e latinos, de Homero a Símaco; os segundos comportam todo o *corpus* da literatura cristã, aí inclusas as *sacrae litterae* (v. supra Aug. *Ep.* 28, n. 28) e com ela toda a tradição exegetica greco-romana, passando por Tertuliano, Lactâncio, Orígenes, pelos patriarcas Inácio de Antióquia, Policarpo, Clemente de Alexandria, Cipriano de Cartago, e chegando até Basílio de Cesareia, Dídimo, Apolinário de Laodiceia, Teodoro de Heracleia e os outros autores citados por Jerônimo nesta carta. Não sabemos, entretanto, se Jerônimo ou Agostinho incluíam os autores de sua geração — de Ambrósio de Milão a João Crisóstomo — entre os *divini libri*, ou se divinos eram só os patriarcas. Nossa aposta é na segunda opção, uma vez que o bispo de Hipona afirma em uma carta a Marcelino que *illae autem litterae tuae [...] habent quaestionem mihi propositam ex libris non divinis, sed meis, quos scripsi De libero arbitrio*, “as tuas cartas, porém, contêm um problema levantado por mim não a partir dos livros divinos, mas dos meus próprios, que escrevi sobre o livre arbítrio” (cf. Aug. *Ep.* 143,2). Quanto à “literatura profana”, Hagendahl (1958) p. 269-297 e 312-328 propõe uma lista de todos autores pagãos que Jerônimo provavelmente havia lido. V. também Kelly (1975) p. 20; Fürst (2002) p. 180, n. 226; Fry (2010) p. 189, n. 54.

⁵¹ A passagem carece de verbo já no original latino: *hanc autem expositionem quam primus Origenes in decimo Stromatum librum [...]*, talvez devido à pressa com que Jerônimo ditava, como o próprio Estridonense afirma no início desta carta (cf. Hier. *Ep.* 112,1). V. Fürst (2002) p. 180, n. 227.

⁵² Ou seja, todos os intérpretes citados acima: Dídimo de Alexandria, Apolinário de Laodiceia, o herege Alexandre, Teodoro de Heracleia, e também João Crisóstomo (cf. Hier. *Ep.* 82,4).

⁵³ Porfírio de Tiro (ca. 234 - ca. 302/305), filósofo neoplatônico, discípulo e biógrafo de Plotino (ca. 204/205 - 270), foi um dos grandes polemistas pagãos contra o cristianismo na Antiguidade. As “blasfêmias de Porfírio” sinalizam os seus quinze livros contra os cristãos, *adversus Christianos*. Jerônimo conhecera a obra do autor quando ainda estava na escola (cf. Hier. Ep. 50,1), mas o mesmo parece não ter lhe chamado grande atenção na época. A relação de Agostinho com o filósofo é mais problemática, pois não podemos saber quando o autor começou a lê-lo: o bispo possivelmente tomou nota da obra de Porfírio apenas no ano 400 (através desta carta de Jerônimo, talvez?). Seja como for, o neoplatônico foi importante na obra de maturidade do Tagastense, pois é citado diversas vezes no décimo livro da *Cidade de Deus*, sendo o principal alvo e adversário filosófico do bispo de Hipona em sua refutação do platonismo (cf. Civ. 10,9-10); v. aqui Hadot (1960); Kelly (1975) p. 16-17; Brown (2013) p. 79-92, 305-307 e 314-318. Segundo Jerônimo, Orígenes teria sido motivado a escrever seus comentários às cartas de Paulo para fazer frente às críticas de Porfírio e dos outros neoplatônicos; reza a lenda, ainda, que o teólogo alexandrino teria estudado com Plotino, mestre de Porfírio, sob a tutela de Amônio Saca (fl. século III d. C.). Porfírio, cf. LThK VIII p. 429; NDPAC p. 4228-4235. V. Hennings (1994) p. 225-228 e Fürst (2002) p. 37-38 e 180, n. 226.

⁵⁴ João Crisóstomo (ca. 345 - 407), o “boca de ouro”, foi um dos mais brilhantes e raivosos pregadores da Igreja oriental, uma espécie de Savonarola na Antiguidade Tardia. Patriarca do Bispado em Constantinopla de 397 a 403, ano em que foi expulso desta cidade, Crisóstomo viria a morrer no exílio após acumular diversos inimigos (cf. Hier. Vir. ill. 129). Prolífico, sua obra ocupa impressionáveis dezessete volumes da Patrologia Graeca, PG 47-64. João Crisóstomo, cf. LThK V p. 889-892; NDPAC p. 2216-2224. V. Hennings (1994) p. 230-234; Fürst (2002) p. 33-37, esp. n. 57; Kelly (1975) p. 259-263 para a relação conturbada de Crisóstomo com Jerônimo.

⁵⁵ A locução latina *in pontificali gradu*, “na posição” ou “no cargo de pontífice”, indica que Crisóstomo era a autoridade máxima da Igreja de Constantinopla quando lá chefiou o Patriarcado. Os tradutores modernos atentam para o fato de a Igreja Oriental não seguir a mesma hierarquia eclesiástica do catolicismo ocidental — Labourt (1963) vol. VI, p. 23 traduz *in pontificali gradu* como “en qualité de pontife”; Fürst (2002) p. 181, “als Bischof”; Fry (2010) p. 190, “avec rang pontifical”.

⁵⁶ A designação *veteres Graeci*, “velhos gregos”, já era tradicional no jargão eclesiástico para os πρεσβύτεροι, os “anciãos” (assim traduz a ACF, “ancião”). Lembramos o leitor que πρεσβύτερος vem de πρῆσβυς, que é o grego para “velho”, latim *vetus* ou *senex* (cf. Schrevelius p. 698). Todavia, a designação nada tem a ver com a hierarquia eclesiástica e diz respeito tão somente à tradição exegética autorada pelos pais apostólicos, não sendo relacionada, nesse caso, ao *presbyter*. O *latissimus liber* ao qual Jerônimo se refere é a homilia que Crisóstomo pregou sobre Gal 2:11, Ioan. Chr. Hom. In Gal. 2,11 [PG 51,371-388].

⁵⁷ Neste período, Jerônimo emprega dois termos do vocabulário jurídico: *socius*, “aliado” ou “cúmplice”, que designa uma parte de acordo, e o *adstipulator*, “intercessor” ou “assistente” em um julgamento.

⁵⁸ Possivelmente em imitação irônica da técnica retórica utilizada por Agostinho ao variar *concordia* em sua Ep. 73,8 (v. supra Aug. Ep. 73, n. 38), Jerônimo aqui varia o vocábulo *error*, “engano”, em *errans*, *errare* e *error*. Procedemos da mesma maneira que o autor da carta, e conduzidos também por Labourt (1963) vol. VI, p. 24, que varia “erreur”, e Fürst (2002) p. 183, “Irrtum”. Fry (2010) p. 190 preferiu desfazer a sutileza do Estridonense na conclusão deste parágrafo. O termo *veritas* também fortalece a conclusão: o que está em jogo é a interpretação correta das Escrituras, a qual não é suficiente se for defendida por um único autor. Como apontamos na introdução, o cristão deve convencer o maior número de pessoas de que sua verdade é a correta.

⁵⁹ A locução *manum conserere*, literalmente “meter a mão”, é própria do vocabulário militar e próxima do advérbio *comminus*, utilizado por Jerônimo em Hier. Ep. 105,4 (cf. Cic. Mur. 9,20; Plaut. Mil. 1,1,3; Tac. A. 6,35). Gíria vulgar, imagem do corpo-a-corpo, traduzimos por “bater de frente”. V. supra Hier. Ep. 105, n. 26.

⁶⁰ O *exemplum*, “exemplo”, é termo de tradição retórica, abundante no discurso deliberativo e jurídico. Diz Quintiliano que *omnis igitur probatio artificialis constat aut signis aut argumentis aut exemplis*, “assim, toda demonstração construída por provas consiste em indícios, em argumentos, ou em exemplos” (cf. Quint. Inst. orat. 5,9,1). No período cristão, *exemplum* havia se tornado termo técnico também do vocabulário exegético: o exegeta deve demonstrar a verdade de uma tese ao destacar exemplos das Sagradas Escrituras (cf. Blaise p. 327 *exemplum*); v. Satterthwaite (1997) p. 676-678. Há outro significado para *exemplum* que pertence ao campo cívico e ético, dos “exemplos” de vida dos grandes homens, aqueles reunidos nos *De viris illustribus* (v. supra Hier. Ep. 112, n. 28).

⁶¹ Act 10:13-15. Todo esse parágrafo da carta é estruturado nos capítulos 10 e 11 dos Atos dos Apóstolos.

⁶² Act 10:34-35.

⁶³ Act 10:44-47 e 11:1-3.

⁶⁴ Act 11:17-18. A versão citada por Jerônimo é levemente diferente da Vulgata, que traz *aequabile donum*, “um dom equivalente”, no lugar de *eandem gratiam*, “a mesma graça”; e *acquieverunt*, “apaziguaram-se”, no lugar de *tacuerunt*, “calaram-se”. A tradução que colocamos é a mesma da ACF, mas que modificamos de acordo com as variações.

⁶⁵ Act 14:27 e 15:1-11. Embora o texto tenha o mesmo conteúdo e utilize as mesmas palavras da Vulgata, ele é aqui todo reestruturado com intervenções de Jerônimo. No mais, a ACF traz *sedtio* como “discussão”, opção certamente eufemística para algo que seria antes uma verdadeira contenda. Outrossim, mudamos também *cervix* de “cerviz” para “pescoço”, a fim de modernizar a leitura.

⁶⁶ Esta passagem indica que a carta provavelmente destinava-se à publicação, conforme discutimos brevemente no item “Cartas de amizade e cartas de ofício” na introdução.

⁶⁷ A Vulgata, e com ela o texto original de Paulo, leem Κηφᾶς, *Cephas*, “Cefás”, que é o aramaico — כִּפְאָ — para “pedra”, em grego Πέτρος e *Petrus*, no latim. É importante salientar que Paulo nunca usa em suas cartas o epônimo “Pedro”, mas aponta seu colega sempre como “Cefás”. Neste parágrafo da carta, e também no texto da ACF, temos, porém, a grafia “Pedro”; acreditamos que os tradutores concluíram ser de bom tom preservar a alcunha já utilizada por Jerônimo, afinal, trata-se de uma simples tradução do nome dado a Cefás por Cristo (cf. Mt 16:18).

⁶⁸ Até aqui, Jerônimo cita versículos da carta de Paulo aos Gálatas, cf. Gal 1:18 e 2:1-2. Novamente, há algumas variantes em relação à Vulgata, que são por demais minuciosas para que com elas entediemos o leitor; seguimos a grafia da ACF, adequando-a ao texto do autor.

⁶⁹ O *praevaricator* do latim, diferente do culpado de prevaricação em português, que é crime cometido pelo funcionário contra a administração pública, é antes o “prevaricator” ou “sham” da língua inglesa, um falsificador ou transgressor. Dizem os *Digestorum libri* que *praevaricator esse eum ostendimus, qui colludit cum reo, et translatie munere accusandi defungitur; eo quod proprias quidem probationes dissimulare, falsas vero rei excusationes admitteret*, “mostramos que *praevaricator* é aquele que conspira com o réu, e, indiferente, exonera-se do dever de advogar, a fim de dissimular os verdadeiros argumentos, e de levantar falsas quitações ao réu” (cf. Dig. 48,16,1).

⁷⁰ A imagem do “bom pastor” que cuida de seu “rebanho” está no Evangelho de João, cf. Jn 10:1-18; 21:15-17.

⁷¹ Devemos compreender esse “nós” como o conjunto de autores que endossaram esta interpretação de Gal 2:11-14, isto é, os autores elencados em Hier. Ep. 112,4, dentre os quais Jerônimo se inclui.

⁷² Act 15:41 e 16:1-3. Aqui, a mudança mais substancial da tradução da ACF e da Vulgata é que ambas já utilizam *Graecus* (de fato, o NTG empregue Ἑλλην) quando Jerônimo usa *Gentilis*; v. supra Aug. Ep. 40, n. 20.

⁷³ Alusão a Num 6:1-21.

⁷⁴ Act 21:20-26.

⁷⁵ Fürst (2002) p. 192, n. 243 e Fry (2010) p. 196, n. 91 atentam para o fato de que a *nudipedalia*, a procissão em pés nus, não é uma tradição prescrita pelo nazireu judaico, e sim um rito romano de suplicação (cf. Petr. Sat. 44; Tert. Apol. 40,14; Ieiun. 16,5).

⁷⁶ Toda esta passagem final refere-se aos anos finais (e proverbiais) da vida de Paulo, narrados por Jerônimo no *Chronicorum liber*, livro das crônicas (Hier. chr. 9 Helm), e no *De viris illustribus* (cf. Hier. Vir. ill. 5,8).

⁷⁷ *honestas dispensatio*, v. supra Hier. Ep. 112, n. 33.

⁷⁸ Cf. Porph. chr. 21 (53 Harnack). Para a relação da interpretação tradicional de Gal 2:11-14, fundamentada em Clemente de Alexandria e Orígenes, contra as “blasfêmias de Porfírio” (v. supra Hier. Ep. 112, n. 53), v. Hennings (1994) p. 218-236 e Fürst (2002) p. 36-37.

⁷⁹ A citação é *ipsis litteris* de Aug. Ep. 40,4.

⁸⁰ Cerinto (fl. século II d. C.) foi um dos primeiros líderes do gnosticismo, ativo na Ásia Menor durante o primeiro cristianismo, em tempos em que alguns autores do Novo Testamento ainda estavam vivos. O autor, que negava a divindade de Cristo e afirmava o dever de observar a Lei judaica mesmo após a vinda do Messias, foi condenado como herege judaizante pelos patriarcas (cf. Ir. Haer. 1,26,1; Eus. Caes. H. E. 3,28,5; 4,14,6). Segundo Irineu de Lyon (ca. século II d. C. - 202 d. C.) em seu tratado contra as heresias, *Adversus haereses* [PG 7a,433-1118 e 7b,1119-1225], João (fl. sec. I d. C.) teria escrito seu Evangelho em reação aos ensinamentos de Cerinto (cf. Ir. Haer. 3,11,1); Jerônimo endossa essa hipótese (cf. Hier. Vir. ill. 9,19). Cerinto, cf. LThK V p. 1402-1403; NDPAC p. 991-992. V. Fürst (2002) p. 198, n. 258.

⁸¹ Ebião (fl. século II d. C.), supostamente outro herege judaizante, mencionado por Tertuliano (cf. Tert. *Praescr.* 10,8). Na realidade, a alcunha “Ebião” foi provavelmente uma invenção dos patriarcas para designar um líder para o movimento dos ebionitas, secto judaico-cristão cujos membros, embora aceitassem Cristo como o Messias, negavam sua divindade e insistiam na obrigação de observar a Lei e os ritos dos judeus (como o fazia Cerinto). Os Hebionistas, rejeitando a pregação paulina e seguindo os ensinamentos do apóstolo Tiago, pregavam a pobreza — אביונים, “Ebionismo”, vem de אביון *aebyonîm*, “pobre” em hebraico. A citação conjunta de Cerinto e Ebião é tópica nas polêmicas contra os hereges na Antiguidade Tardia, a julgar pelas obras de Irineu e Jerônimo (cf. Ir. *Haer.* 1,26,2; 3,11,7; 3,21,1; 4,33,4; 5,1,3; Hier. *C. Lucif.* 23-26; in *Matth. praef.*). Ebião e ebionitas, cf. LThK p. III 430-431; NDPAC p. 1523-1524. V. Fürst (2002) p. 198-199, n. 259 e 260.

⁸² Os *parentes* Latinos designam os ascendentes e maiores, próximos aos πατέρες gregos. Trata-se de um sinônimo do epíteto *veteres Graeci* (v. supra Hier. Ep. 112, n. 56), cujo sentido é análogo aos “forefathers” norte-americanos: são, uma vez mais, os patriarcas que fundaram o método de interpretação bíblica e antecederam Jerônimo e Agostinho nos estudos das Escrituras; cf. Blaise p. 593 *parens* 3. A alcunha também possui forte conotação familiar: atentar contra os *parentes*, Jerônimo infere, é atentar contra toda a família que é a Igreja e contra a autoridade dos mais velhos e da tradição exegética, na qual o autor sustenta sua interpretação. V. Fry (2010) p. 199, n. 106.

⁸³ No vocabulário do hebraico rabínico, מינות *ha-mînîm*, os “dissidentes”, designava todos os tipos de sectos judaizantes do cristianismo, e também os gnósticos; por conseguinte, os “mineus” são todos os cristãos que ainda praticam os ritos dos judeus, hereges condenados tanto pelo cristianismo como pelo judaísmo. Jerônimo, porém, dá ao termo um significado mais estreito ao lhe tornar sinônimo de “nazarenos”. Mineus, cf. LThK VII p. 267. V. Fürst (2002) p. 200, n. 261.

⁸⁴ Os fariseus, do hebraico פרושים *pěrushîm* — literalmente os “postos de lado” — é o nome dado a um grupo político-religioso de judeus ortodoxos devotos da Torá que teve início no século II a. C. e durou até a destruição do Templo em 70 d. C. Na época de Jerônimo, a alcunha indicava todo judeu ortodoxo e opositor do cristianismo. Principais autoridades laicas do judaísmo, os fariseus eram observadores ferrenhos da Lei judaica. Invocá-los é, para Jerônimo, uma maneira de endossar a conclusão da *simulatio*, pois Paulo era originalmente um fariseu (cf. Phil 3:5). Fariseus, cf. LThK VIII p. 204-206. V. Fürst (2002) p. 200, n. 262 e Fry (2010) p. 199, n. 108.

⁸⁵ Mateus recorda em seu Evangelho que Jesus Cristo se auto-nomeia ναζωραῖος ou ναζαρηνός (cf. Mt 2:23), “de Nazaré” (נוצרים em hebraico), cidade na qual passou a infância. Ao passo que no primeiro cristianismo o termo é sinônimo de cristão (cf. Apg. 24,5; Tert. *Adv. Marc.* 4,8,1), na Antiguidade Tardia passou a ser nome dado pelos fariseus, os judeus ortodoxos, aos “mineus” (cf. Hier. *Vir. ill.* 3,2; in *Matth.* 13,54; Aug. *Bapt.* 7,1). Nazarenos, cf. LThK VII p. 707-708; NDPAC p. 3433-3435. V. Fürst (2002) p. 200-201, n. 263.

⁸⁶ A passagem faz paráfrase do credo das missas, baseado na cena da condenação, crucificação e ressurreição de Cristo nos Evangelhos (cf. Mt 27-28; Mc 15-16; Lc 23-24; Jo 18-21).

⁸⁷ O “machucadozinho”, *vulnuscus* citado nesta passagem traz uma sucessão de imagens proverbiais. A primeira delas, o *punctum*, “picadinha”, ou *acu foramen*, “buraco de agulha”, é registrada como proverbial por Otto *acus* 3, p. 3-4. Ao *vulnuscus* contrapõe-se o *vulnus*, “machucado” ou “ferida”, causado por um instrumento bélico, a lança, em específico a falária, pesada e longa, comumente usada como projétil incendiário pelos exércitos ibéricos. A passagem parece retomar as imagens dos *aculei* e *stimuli* que Agostinho usara em Aug. Ep. 73,6;8.

⁸⁸ Em latim, *legitimi*, “legalidades”, indicam tudo que é permitido pela lei, sendo adjetivo próprio do vocabulário jurídico (cf. Cic. *Verr.* 2,2,52; id. *Phil.* 11,10,26; id. *Or.* 34,120; Liv. 25,2; Suet. *Claud.* 14; Dig. 47,20,3).

⁸⁹ A imagem das sinagogas de Satanás é emprestada do livro da Revelação, presente em Ap 2:9 e 3:9.

⁹⁰ Citação de Aug. Ep. 40,4.

⁹¹ A locução no ablativo absoluto *libera voce*, literalmente “de voz livre”, soa, como diz ela mesma, próxima do latim falado. Labourt (1963) vol. VI, p. 32 a traduz como “dire franchement”; Fürst (2002) p. 203 como “mit allem Freimut verkünden”; e Fry (2010) p. 201 como “à pleine voix”. Tentamos preservar o caráter oral ao usar uma expressão corrente em português, “em alto e bom som”.

⁹² Em latim, *barathrum diaboli*, literalmente “báratro do diabo”. O βάραθρον era originalmente o precipício onde se jogavam os criminosos em Atenas, mas o termo já havia perdido sua especificidade desde a época de Augusto (cf. Hor. S. 2,3,166) para se tornar sinônimo de um fosso qualquer de grandes dimensões. A expressão é tópica, cf. Otto p. 53 *barathrum*.

⁹³ Rom 10:4.

⁹⁴ Lc 16:16; também Mt 11:13.

⁹⁵ Job 5:18.

⁹⁶ Job 1:16-17.

⁹⁷ A designação *Vetus Instrumentum* intercala como *Vetus Testamentum* nos autores da cristandade latina, cf. Blaise p. 458 *Vetus Instrumentum*. Mais expressivo, o vocábulo indica o valor “instrumental” que os livros dos profetas tiveram como prenúncio do Novo Testamento, atuando-lhe como imagem e sombra; v. Fry (2010) p. 201 n. 17.

⁹⁸ Jer 31:31-32. Há uma única diferença com o texto que se lê na Vulgata, que porta *pactum*, “aliança”, ao invés de *testamentum*, “testamento”. Labourt (1963) vol. VI, p. 33 nota que a mesma palavra hebraica, יְהוָה בְּרִית *brith*, pode significar as duas coisas.

⁹⁹ Até aqui, Gal 5:2-4;18. Modificamos a tradução da ACF para *evacuati*, de “separados” para “esvaziados”.

¹⁰⁰ A expressão *nostri maiores* deixaria fortes ecos aos ouvidos de um romano, habituado à expressão desde os primórdios da língua latina — afinal, o fundamento de toda prática moral, social e cívica, seja em foro público ou privado, era calcado no que os antigos pagãos chamavam de *mos maiorum* (cf. Cic. *De or.* 3,20,74), o qual nenhum equivalente poderia traduzir com perfeição. O *mos maiorum* é, ao mesmo tempo, o “costume dos melhores”, a “tradição dos ancestrais” e uma espécie de “common law”. V. Fry (2010) p. 202, n. 122.

¹⁰¹ Ez 20:25

¹⁰² O *Manichaeus* colocado aqui é, a nosso ver, genérico, abarcando qualquer seguidor dos ensinamentos de Mani (216 - 274/277), profeta persa que pregava um dualismo de extremo ascetismo entre a alma “pura” e o corpo “impuro” que a infectava. O maniqueísmo, apesar de visto com maus olhos pela Igreja e pela administração imperial, pois rejeitava o Deus do Velho Testamento, era seita bastante popular na época de Jerônimo, em especial na África; o jovem Agostinho foi, antes de converter-se ao catolicismo, um dos mais importantes pensadores maniqueus de seu tempo. Os maniqueus acabaram por se espalhar pelo Oriente, em especial na Ásia Central, chegando até a China; v. Brown (2003) p. 80-84 e 282-285. A citação é provavelmente uma farpa a Agostinho, cuja suspeita de maniqueísmo sempre será usada como munição de ataque por parte de seus detratores. V. Fürst (2002) p. 206, n. 276; Fry (2010) p. 203, n. 126. Mani e maniqueísmo, cf. LThK VI p. 1265-1269; NDPAC p. 2991-3000.

¹⁰³ Marcião (ca. 85 - ca. 160), filho do bispo de Sínope, na região do Ponto, foi um pensador cristão que, numa leitura literal das cartas de Paulo, rejeitou o Velho Testamento por completo e adotou uma pregação baseada em alguns poucos livros do Novo Testamento, entre os quais o Evangelho de Lucas e apenas dez cartas de Paulo (cf. Ir. *Haer.* 1,27,2). Foi em reação às idiossincrasias de Marcião que nasceu a filologia bíblica e a exegese tipológica, cujas funções têm por fundamento procurar “sinais” de Cristo nos livros dos profetas, a fim de reafirmar a relação do Velho com o Novo Testamento. Tertuliano foi um dos críticos mais ferozes de Marcião, tendo escrito uma apologia contra ele (cf. Tert. *Adv. Marc.* 1,20,2-4; 4,3,2-4; 5,12,6; *Praescr.* 22-24; *Monog.* 14,1). Fry (2010) p. 203, n. 127 afirma que os maniqueus nada têm a ver com os marcionitas, salvo pela rejeição do Velho Testamento, mas cabe salientar que ambos os sectos estão no extremo oposto de Cerinto, Ebião e dos mineus citados acima em Hier. *Ep.* 112,13, os cristãos judaizantes que preteriam os Evangelhos em favor dos textos da tradição abraâmica. Marcião e marcionismo, cf. LThK VI p. 1392-1393; NDPAC p. 3020-3024. V. Hennings (1994) 265-268; Fürst (2002) p. 31-32 e 206-207, n. 277.

¹⁰⁴ Gal 4:4-5.

¹⁰⁵ Cristo aparece como “professor primário”, *paedagogus* (latinizado do grego παιδαγωγός, o encarregado da educação infantil; cf. Marrou (1948) vol. II, p. 63-73, esp. p. 65), e também “herdeiro”, *heres* (grego κληρονόμος), de Deus em duas passagens da carta de Paulo aos Gálatas, cf. Gal 3:25 e Gal 4:7 respectivamente. *Dominus* é alcunha conhecida de Deus; já *adultus* é um qualificativo colocado por Jerônimo que não encontra correspondência no Novo Testamento.

¹⁰⁶ Citação de Aug. *Ep.* 40,5.

¹⁰⁷ Jerônimo usa *magister*, vocábulo polissêmico cuja origem está em *magnus*, “grande”, que pode indicar tanto um simples professor de escola, o *magister ludi* — afinal, era função do bispo pregar os ensinamentos de Cristo a seus fiéis; como um funcionário público do alto escalão (cf. Dig. 50,16,57); ou até um líder qualquer. *Magister* deu no nosso “mestre” e também cai em *magistratus*, “magistrado”. Jerônimo parece brincar com os diversos sentidos do termo, zombando uma vez mais do *sermo* “oficioso” de Agostinho, proveniente tanto de sua carreira como rétor, quanto de sua posição como bispo: Agostinho é um *magister ecclesiarum* na medida em que argumenta como um professor e assim ensina a fé cristã aos outros. V. Fry (2010) p. 203-204, n. 129.

¹⁰⁸ 1 Tim 4:3.

¹⁰⁹ O primeiro mês do calendário judaico é o Nisan, geralmente entre março e abril.

¹¹⁰ A citação de Aug. *Ep.* 40,6 continua no início do parágrafo seguinte.

¹¹¹ Jerônimo não esconde o tom de escárnio ao mencionar as ἀδιάφορα, *indifferentia* no latim, “as coisas indiferentes” que já haviam caído no gosto popular; cf. Pohlenz (1980) vol. 1, p. 245-249. O conceito tem origem na filosofia estoica e designa toda ação e coisa que não diz respeito à conduta moral; por extensão, no cristianismo, ἀδιάφορα é tudo aquilo que não diz respeito à conduta da fé. Quanto aos filósofos, estes eram comumente desprezados pelos teólogos na época de Jerônimo: Agostinho parece ser criticado implicitamente por sua veia filosofante e, mais perigoso, quase herética, uma vez que *philosophus* no vocabulário cristão da época era quase sinonímico de pagão e grego. V. Long & Sedley (1987) vol. 1, p. 354-359; Hennings (1994) p. 281-285; Fry (2010) p. 205, n. 137.

¹¹² Cf. Aug. Ep. 40,6.

¹¹³ Jerônimo continua citando Aug. Ep. 40,6-7.

¹¹⁴ Fürst (2002) p. 214, n. 299 indica que, ao passo que Agostinho afirmará que Pedro agira por *timor*, algo como “apreensão” (cf. Aug. Ep. 82,15), Jerônimo usa um equivalente mais forte, *metus*, “medo”, em seu comentário à carta de Paulo aos Gálatas, o que o coloca na mesma interpretação de Orígenes (cf. Hier. In Gal. 2,11-14). Nesta passagem, porém, ele caracteriza a ação de Pedro como sendo motivada por *timor*, parafraseando Agostinho. Os termos *metus* e *timor* não raro são sinônimos (cf. Cic. Verr. 2,4,19), mas é necessário diferenciá-los aqui. Fürst (2002) p. 214 traduz, de maneira indiferente, *timor* e *metus* como “Sorge”, mas traduz *timor* como “Angst” em Aug. Ep. 82,15; v. Fürst (2002) p. 290, n. 462. O mesmo para Labourt (1963) vol. VI, p. 37, que traduz como “crainte”, mas “timidité” em Aug. Ep. 82,15; v. Labourt (1963) vol. VI p. 58. Já Fry (2010) p. 207 traduz *timor* como “préoccupation”, mas “peur” em Aug. 82,15, e *metus* como “souci” na mesma passagem; v. Fry (2010) p. 266. Nós acreditamos ser improdutivo variar os três termos em tantas formas, portanto usamos apenas “apreensão” e “medo”, tendo em mente a definição estoica que Cícero apresenta para o *timor* nas Tusculanas: *definiunt [...] timorem metum mali appropinquantis*, “[os estoicos] definem a apreensão como o medo de que vai acontecer algo ruim” (cf. Cic. Tusc. 4,8,19). Agostinho discutirá as implicações desta variação em Aug. Ep. 82,26-29. V. também Fürst (1999) p. 73-77 e (2002) p. 47-51.

¹¹⁵ Até aqui, a carta parafraseia Gal 5:6, mas há também ecos de Gal 6:15 (indiferença da circuncisão), 1 Cor 7:19 (inutilidade das observações da Lei após a vinda de Cristo) e 1 Cor 9:20-21 (Paulo se faz judeu aos judeus).

¹¹⁶ O diminutivo *disputatiuncula* é típico de Jerônimo; aqui, ele indica que a carta excedeu seu tamanho, seu assunto e seu método construtivo apropriados, tornando-se uma pequena *disputatio*, uma “discussão” ou, ao gosto cristão, “polêmica”.

¹¹⁷ Em latim, *modum meum egredi*, “ultrapassei meu modo”, “passei dos limites”, fazendo referência tanto ao tamanho da carta (o tópico da ὀμλία) quanto à “temperança”, *modus*, de que Jerônimo supostamente carecia; v. supra Aug. Ep. 73, n. 3.

¹¹⁸ Alusão à παλινφθία de Estesícoro (cf. Aug. Ep. 40,7), v. supra Aug. Ep. 40, n. 29.

¹¹⁹ Em latim, *magister mendacii*, literalmente um “mestre de mentiras”; v. supra Hier. Ep. 112, n. 107. Fry (2010) p. 208, n. 153 nota que a repetição de *magister* indica uma contra-acusação a Agostinho, no que Jerônimo diz implicitamente que é seu correspondente o verdadeiro “professor de mentiras”.

¹²⁰ Jo 14:6.

¹²¹ Em latim, *plebecula imperitorum*. A *plebs* é a comunidade presidida pelo bispo; seu diminutivo não deixa de ser pejorativo, algo como “ralé”, sentido presente já no latim clássico (cf. Cic. Att. 1,16; Hor. Ep. 2,1,186; Pers. 4,6); cf. Blaise p. 629 *plebs*.

¹²² Em latim, *in ecclesia declamans*, “a declamar na igreja”. Aqui, o verbo *declamare* evoca os exercícios e técnicas do orador, os quais consistem na prática do conselho e da controvérsia, artificiais e mal vistos se usados na conversação comum, portanto inadequados ao *sermo* próprio da epistolografia (cf. Quint. Inst. orat. 2,20,4 e 5,12,17-23). O uso do verbo é específico e consistente com a maneira sutil com que Jerônimo emula o discurso de Agostinho, absorvendo-o em seu próprio estilo. Aos ouvidos de Jerônimo, Agostinho “declama” como um orador no fórum. V. Fry (2010) p. 208-209, n. 156.

¹²³ Sobre a distância física que separava Jerônimo e Agostinho, v. supra Aug. Ep. 71, n. 7.

¹²⁴ Cf. Aug. Ep. 71,3, passagem em que o Tagastense critica o trabalho algo desleixado de Jerônimo ao traduzir o livro de Jó a partir do hebraico, à revelia de uma correção dele para a interpretação grega do mesmo texto. V. supra Aug. Ep. 71, n. 9.

¹²⁵ Asteriscos e bastõezinhos *virgulae*, que são o mesmo que os *obelisci* dos quais fala Agostinho em Aug. Ep. 71,3. Ambos são *puncta*, sinais diacríticos, que Jerônimo usara ao corrigir a tradução de Orígenes para o livro de Jó; v. supra Aug. Ep. 71, n. 10.

¹²⁶ Na época de Jerônimo, o trabalho exegetico se apoiava na Ἑξαπλῆ, latinizado Hécapla. Este compêndio fora preparado por Orígenes e continha cerca de seis mil páginas em quinze volumes; nela, o teólogo alexandrino alinhou lado-a-lado seis versões diferentes da Bíblia: o texto hebraico massorético, a tradução literal em grego do judeu Áquila de Sínope (fl. sec. I a. C.), a Septuaginta, a tradução grega de Símaco o Ebionita (fl. sec. II d. C.), a edição de Teodociano (? - ca. 200) e uma recensão crítica da Septuaginta, preparada com correções de Orígenes a partir da versão de Teodociano; é esta versão que Jerônimo afirma ter usado. O Estridonense exonera-se de dar satisfações a Agostinho, afirmando que apenas copiou os *puncta* que estariam na quinta coluna da Hécapla ao preparar sua primeira tradução latina do livro de Jonas. Trata-se, novamente, de uma estratégia típica do autor. Teodociano, cf. LThK II p. 382-383; NDPAC p. 5273.

¹²⁷ Em latim, *sensuum potius veritatem quam verborum interdum ordinem conservare*, “preservar mais a verdade dos sentidos que por vezes a ordem das palavras”, período em que se coloca uma interessante reflexão sobre a atividade de tradução na Antiguidade. Jerônimo alude a tais critérios, inspirados nos de Símaco ao corrigir a Septuaginta, assim como nos dos tradutores da língua latina — Cícero, por exemplo, que assim havia traduzido o *Protágoras* de Platão, o *Econômico* e Xenofonte, e discursos de Ésquines e Demóstenes — do mesmo modo que havia feito anos antes em uma carta a Pamáquio: *ego enim non solum fateor, sed libera voce profiteor me in interpretatione Graecorum absque scripturis sanctis, ubi et verborum ordo mysterium est, non verbum e verbo sed sensum exprimere de sensu*, “eu, por minha vez, não apenas confesso, mas declaro em alto e bom som que, ao traduzir os gregos — exceto nas Santas Escrituras, onde a ordem das palavras é também mistério — eu não o faço exprimindo palavra por palavra, mas o sentido a partir do sentido” (cf. Hier. Ep. 57,5). Para Jerônimo, o ofício do tradutor acontece em uma tensão entre o sentido e a ordem das palavras, não bastando traduzir literalmente termo por termo mas sendo preciso por vezes recriar o texto na língua de chegada, traduzindo-o indiretamente para captar o sentido, ou seja, a “verdade” das palavras (cf. Hier. *Vulg. Esth. praef.*, *Vulg. Iob praef.* e *Vulg. Iudith praef.*) V. Marti (1964) p. 61-62 e 73-76; Fürst (2002) p. 218, n. 311.

¹²⁸ O *homo Iudaeus atque blasphemus* indica Teodociano, pois foi sob sua edição que Orígenes trabalhou (cf. Hier. *Vir. ill.* 54,6; *In Hab.* 3,11-13; *In Dan. praef.*). V. Fürst (2002) p. 218-219, n. 312.

¹²⁹ Era possível “raspar”, *radere*, as páginas de um *volumen* para apagar seu conteúdo. O *volumen* designava, na época, um manuscrito qualquer, seja um pergaminho — *volumen* vem do verbo *volvere*, “rolar” — quanto o *liber* e o *codex*, este em formato dos livros modernos e feito com pele de animal, o *vellum*. O *volumen* era sobretudo a unidade básica dos livros na Antiguidade, ou seja, o rolo de papiro. V. Fürst (1999) p. 104-106 e Arns (2007) p. 101-103.

¹³⁰ No latim, *fautor veterum*, literalmente alguém que favorece os patriarcas. Traduzimos por “promotor”, a fim de preservar a carga jurídica do termo (v. supra Aug. Ep. 71, n. 18).

¹³¹ Tendo em vista o tom zombeteiro adotado anteriormente por Jerônimo ao comparar os argumentos de Agostinho a ἐπιχειρήματα (v. supra Hier. Ep. 102, n. 8), o conceito de *sylogismus*, originário da lógica aristotélica e característico de uma retórica filosofante, provavelmente é empregado de maneira pejorativa (ainda que esteja transliterado para o latim e não no original, em grego). Para Aristóteles, o silogismo é a forma fundamental de todo raciocínio dedutivo (cf. A. *APr.* 24b 18; 47a 34).

¹³² Citação indireta de Aug. Ep. 28,5.

¹³³ Devemos compreender *tractatores in domino*, “estudiosos no Senhor”, como referência àqueles da tradição da literatura cristã: são os autores dos *divini libri* mencionados acima em Hier. Ep. 112,5; v. supra Hier. Ep. 112, n. 50.

¹³⁴ Alusão as *enarrationes in Psalmos* de Agostinho; Hier. Ep. 105, n. 33.

¹³⁵ Orígenes, v. supra Aug. Ep. 28, n. 12. Dele, Jerônimo conhecia diversas obras sobre os Salmos, elencadas em Hier. Ep. 33,4. V. Devreesse (1970) p. 1-88; Fürst (2002) p. 220, n. 316.

¹³⁶ Eusébio de Cesareia (260/265 - 339/340), escritor da *historia ecclesiastica*, publicada ca. 323, um documento importante para reconstruir a história da Igreja antiga. Eusébio também autorou um comentário aos salmos que Jerônimo qualifica de *eruditissimus*. Eusébio de Cesareia, cf. Hier. *Vir. ill.* 81; LThK III p. 1007-1009; NDPAC p. 1844-1853. V. Devreesse (1970) p. 89-146; Fürst (2002) p. 220, n. 317.

¹³⁷ Teodoro de Heracleia, v. supra Hier. Ep. 112, n. 42. V. Devreesse (1970) p. 328.

¹³⁸ Provavelmente Astério (? - ca. 341), filósofo sofista de Citópolis, teólogo ativo na Capadócia, na atual Turquia, durante o início do século IV (cf. Hier. Ep. 70,4). Fürst (2002) p. 220, n. 319, no entanto, coloca a possibilidade de ser um outro Astério de Citópolis, um homilista mencionado em alguns escritos de João Crisóstomo. Não se trata do mesmo Astério que foi mensageiro de Jerônimo, mencionado anteriormente em diversas cartas. Astério de Citópolis, cf. Hier. *Vir. ill.* 94; cf. LThK I p. 1102; NDPAC p. 611-612. Astério o “homilista”, cf. LThK I p. 1101. V. Devreesse (1970) p. 234-237; Fürst (2002) p. 220-221, n. 319.

¹³⁹ Apolinário de Laodiceia, v. supra Hier. Ep. 112, n. 39. V. Devreesse (1970) p. 211-223; Fürst (2002) p. 221, n. 320.

¹⁴⁰ Dídimo de Alexandria, v. supra Hier. Ep. 112, n. 38. V. Devreesse (1970) p. 147-210; Fürst (2002) p. 221, n. 321.

¹⁴¹ Segundo Fürst (2002) p. 221, n. 322, estes *diversi* seriam Hipólito de Roma (? - 235), autor do primeiro comentário aos Salmos; Basílio de Cesareia (ca. 330 - 379); Gregório de Nissa (ca. 335 - ca. 395); e João Crisóstomo (v. supra Hier. Ep. 112, n. 54).

¹⁴² Hilário de Poitiers (ca. 300 - ca. 368), bispo da região da Gália, autor de um tratado em doze livros sobre a Trindade, *De trinitate* [PL 10,25-472a], bastante influente para a argumentação de Agostinho em seu livro homônimo [PL 42,815-1098], este publicado ca. 410. Hilário também escreveu um tratado sobre os Salmos, *Tractatus super Psalmos* [PL 9,231-890a], por sua vez fundamentado na interpretação de Orígenes; é a este volume que Jerônimo alude nesta passagem. Hilário de Poitiers, cf. Hier. Vir. ill. 100; LThK V p. 100-102; NDPAC p. 2521-2528. V. Fürst (2002) p. 222, n. 324.

¹⁴³ Eusébio (ca. 283 - ca. 371), bispo de Vercelli, tradutor dos comentários de Orígenes e de Eusébio de Cesareia sobre os Salmos (cf. Hier. Ep. 61,2). Eusébio de Vercelli, cf. Hier. Vir. ill. 96; LThK III p. 1012-1013; NDPAC p. 1861-1862. V. Fürst (2002) p. 222, n. 325.

¹⁴⁴ Aurélio Ambrósio (ca. 340 - 397), bispo de Milão. Talvez a figura mais brilhante e poderosa do cristianismo latino de sua geração, encarnou perfeitamente o papel do bispo como um *vir publicus*, um homem político. Jerônimo não lhe era muito simpático — o Estridonense o via como um falsificador de Orígenes (cf. Hier. Didym. spirit. praef.; Hom. Orig. In Luc. praef.; Adv. Ruf. 1,2; Ruf. Apol. Adv. Hier. 3,11); o Estridonense entretanto não omite que utilizou os comentários de Ambrósio aos Salmos. No caso de Agostinho, o bispo de Milão o influenciou profundamente: de fato, este afirma que foi a Milão por causa dele, *et veni Mediolanum ad Ambrosium episcopum*, “e fui até Milão, até o bispo Ambrósio” (cf. Conf. 5,13,23). Ambrósio foi o herói de Agostinho, sendo inclusive quem o batizou em 387 (cf. Aug. Conf. 6,1,1; 6,4,6; 8,6,15; *beata vita* 1,4), e não poderíamos fazer jus à importância deste autor na vida e pensamento do bispo de Hipona. Ambrósio de Milão, cf. Hier. Vir. ill. 124; LThK I p. 495-497; NDPAC p. 228-235. V. Fürst (2002) p. 222-223, n. 326.

¹⁴⁵ *humanitas*, v. supra Aug. Ep. 28, n. 32. A metonímia *tua humanitas* serve aqui para Jerônimo chamar a atenção de Agostinho para as regras de etiqueta e as leis que caracterizam uma relação de amizade.

¹⁴⁶ *Veritas hebraica*, correlato de *veritas latina* (v. supra Aug. Ep. 71, n. 20). Os *testimonia*, “testemunhos”, seriam, segundo Fry (2010) p. 213, n. 190, os livros do Antigo Testamento no original hebraico os quais os judeus teriam corrompido fosse maliciosamente, fosse por serem ignorantes desse idioma.

¹⁴⁷ Alusão a Lc 5:39: “e ninguém tendo bebido o velho quer logo o novo, porque diz: melhor é o velho”.

¹⁴⁸ A denominação *liber* indica que este texto não é exatamente uma carta, mas um tratado. Trata-se da longa Hier. Ep. 57 enviada no ano de ca. 395 a Pamáquio (ca. 340 - ca. 409), também conhecida como *De optimo genere interpretandi*, tratado sobre o melhor método de tradução (*apud* Labourt (1963) vol. III, p. 55-73). Pamáquio, cf. LThK VII p. 1306-1307; NDPAC p. 3789. V. Barterlink (1980) para um estudo dessa carta; supra Hier. Ep. 112, n. 146 para o método de interpretação (e tradução) de Jerônimo.

¹⁴⁹ Naturalmente, todos os prefácios — Pentateuco, livro dos Reis, Jó, Jonas, Jeremias, Ezequiel etc. — escritos por Jerônimo que servem de introdução às versões latinas do Velho Testamento na Vulgata; v. Fürst (2002) p. 224, n. 224. Ademais, a palavra *editio* não indica, no mundo antigo, o livro ou o objeto em si, mas a própria atividade, ou seja, sua substância. O verbo *edere* significa tanto “editar” como “colocar em circulação” em um sentido mais amplo; v. Arns (2007) p. 83-84.

¹⁵⁰ O termo *integritas* faz parte do vocabulário tópico da atividade de tradução na Antiguidade Tardia; diz respeito ao texto original, em sua completude e fidelidade (cf. Hier. Ep. 85,3; Aug. Doctr. Christ. 2,19). O emprego que Jerônimo faz dele não prescinde também de contornos morais, através dos quais o autor não só afirma sua *auctoritas* como tradutor, contra as acusações de Agostinho, como também sua *dignitas* de conduta como homem — Cícero elenca a *integritas* entre as virtudes do homem romano, ao lado da *virtus* e a *humanitas*, cf. Cic. Q. fr. 1,1,13 — e como cristão, uma vez que o autor afirma ter conservado a “integridade” das Sagradas Escrituras em questão. V. Marti (1974) p. 86-93; Fürst (2002) p. 225, n. 33; Fry (2010) p. 214, n. 195. A ênfase em *integritas* é provavelmente uma invectiva contra a *indignatio* usada por Agostinho em Aug. Ep. 73,6; v. supra Aug. Ep. 73, n. 28.

¹⁵¹ O adjetivo *Hebraeus* indica, aqui, os judeus que conhecem o hebraico, significando um grupo cultural e linguístico. A denominação *Iudaeus*, usada no resto da carta, indica, por sua vez, uma comunidade religiosa e política.

¹⁵² Fry (2010) p. 215, n. 199 indica que a expressão *fabulam texere* é do jargão popular, literalmente “compor uma peça de teatro”. Encontramos um equivalente em português, “fazer novela”.

¹⁵³ Em Aug. Ep. 71,5.

¹⁵⁴ A interpretação do livro de Jonas a partir do hebraico foi finalizada ca. 391-392 e publicada ca. 396; v. supra Aug. Ep. 71, n. 15.

¹⁵⁵ A chamada conjunta dos “Cornélios e Asínios Poliões” parece ser tópica, evocando dois críticos literários vetustos e temidos, mas citados genericamente, semelhante ao que faz Horácio com Quintílio (cf. Hor. A. P. 438); poderíamos adaptar em “Silvios Romero e Osórios Duque-Estradas”. Cornélio é provavelmente um Caio Cornélio que Cícero teria defendido em 65 a. C., em um discurso que não chegou até nós. Asínio Polião (76 a. C. - 4 d. C.) já é personagem assaz conhecido: fundador da primeira biblioteca pública em Roma, ele autorou uma história da guerra civil entre César e Pompeu, também perdida (cf. Cic. Fam. 10,31-32; Vell. 2,125; Tac. A. 4,34; Suet. Caes. 30; Gram. 10); Asínio Polião teria sido o crítico literário mais eminente de sua época, e aparentemente Cícero, César, Salústio e Tito Lívio não escaparam de suas farpas (cf. Hier. In Ion. 4,6). V. Fürst (2002) p. 228, n. 343.

¹⁵⁶ Jerônimo justifica esta escolha em seu comentário ao profeta Jonas: *pro cucurbita sive hedera, in hebraeo legimus ciceion [קִיקְיוֹן], quae etiam lingua Syra et Punica ciceia dicitur. est autem genus virgulti vel arbusculae lata habentis folia in modum pampini et umbram densissimam sustinens. quae Palaestinae creberrime nascitur et maxime in arenosis locis. mirumque in modum, si sementem in terram ieceris, cito confortata surgit in arborem et intra paucos dies quam herbam videas arbusculam susceperis. Vnde et nos, eo tempora quo interpretabamur prophetas, voluimus idipsum Hebrae linguae nomen exprimere quia latinus sermo hanc speciem arboris non habebat. sed timuimus grammaticos, ne invenirent licentiam commentandi et, vel bestias Indiae vel montes Boeotiae, aut istiusmodi quaedam portenta configerent, secutique sumus veteres translatores qui et ipsi hederam interpretati sunt, quae graece appellantur χισσός; aliud enim quid dicerent non habebant*, “no lugar de *cucurbita* ou *hedera*, lemos *ciceion* [קִיקְיוֹן] em hebraico, o que se chama *ciceia* em sírio e púnico. Trata-se de uma espécie de moita ou arbusto com folhas largas, semelhantes às vinhas, e que produz sombras largas. São bastante comuns na Palestina, sobretudo em locais arenosos. Mais espantoso é que, após jogar-se a semente na terra, ela logo brota, cresce em tronco e tornam-se arbustos, em poucos dias, tão logo se ergam as folhas. Sobre tal planta, nós, na época em que traduzíamos os profetas, queríamos usar exatamente o termo hebraico, sem traduzi-lo, uma vez que não havia correspondente em latim. No entanto, tivemos receio que os gramáticos achassem por demais livre a tradução e que considerassem nossa escolha como uma bizarrice (qual os monstros da Índia ou os montes da Beócia ou qualquer coisa parecida); assim, seguimos os antigos tradutores que, por sua vez, traduziram também por *hedera* o que em grego se chama χισσός — eles não tinham outra opção, afinal” (cf. Hier. in. Ion. 4,6). Jerônimo estava errado, contudo, em afirmar que não existia um equivalente em latim, idioma que emprestaria um *cicinus* de prontidão (cf. Plin. Nat. 23,4,41).

¹⁵⁷ Áquila de Sínope (fl. ca. século II), responsável por uma tradução literal do Velho Testamento do hebraico para o grego, foi um dos intérpretes arrolados por Orígenes na Hécapla (v. supra Hier. Ep. 112, n. 126). Os *reliqui [interpretes]*, “outros tradutores”, seriam Teodocião, Símaco o Ebionita e os da própria Septuaginta, cujas versões também estavam presentes na Hécapla. Fürst (2002) p. 228-229 n. 345 atenta que os fragmentos dessa antologia nos mostram que Áquila de Sínope e Teodocião na realidade empregaram χιχεών, e não χισσός, palavra escolhida, na verdade, por Símaco. Jerônimo parece ter se confundido. Áquila de Sínope, cf. LThK II p. 382-383.

¹⁵⁸ As Escrituras Sagradas originais em hebraico ainda não haviam sido transcritas em *codices*, mas permaneciam em *volumina*, isto é, em rolos de papiro, como bem nota Fry (2010) p. 216, n. 210.

¹⁵⁹ Em latim, *cucurbitarius*, neologismo de Jerônimo a partir de *cucurbita*, latim para “abóbora”; traduzimos por “aboboreiros”. A leguminosa era evidentemente motivo de riso entre os antigos, se tomarmos por testemunho a *Apocolocyntosis divi Claudii*, a “aboboração do Divino Cláudio” escrita ca. 54 por Sêneca (abóbora é κολοκύνθη em grego); também a mesma passagem de Jerônimo em Hier. In Ion. 4,6, onde encontramos φίλοχολύκηνθος, algo como “filobóbora”. Para a discussão da “aboboreira”, v. Duval (1966) e Fürst (1994a). Kelly (1975) p. 221 acredita que a escolha de Jerônimo também se deve à observação empírica da flora da Palestina: “from his knowledge of Hebrew and observation of local flora [Jerome] deduced that the tree which overshadowed Jonah (4:6) must in fact have been a castor-oil plant”.

¹⁶⁰ Esta é a única carta de Jerônimo, em sua correspondência com Agostinho, a prescindir de uma fórmula de conclusão.

Jerônimo *Ep.* 115 / Agostinho *Ep.* 81**[404]**

No fim de 404 ou início de 405, o presbítero Firmo havia deixado a África às pressas, sem avisar Agostinho, e de lá passou por Belém, onde visitara Jerônimo, antes de voltar para Hipona¹. O Estridonense aproveitou a rápida visita de Firmo para enviar a Agostinho esta pequena carta na qual, prescindindo de estruturação em parágrafos, faz uma *mea culpa* da reação que Agostinho poderia ter ao ler sua longa, contundente e sentenciosa carta Hier. *Ep.* 112, que foi enviada talvez pelo mesmo Firmo, ou pelo bispo Presídio. Na carta anterior, fora necessário adotar um estilo oficioso e contundente, pois, segundo o Estridonense, não era ele que respondia Agostinho naquela ocasião, mas uma *causa* que respondia uma outra *causa*. O ônus jurídico da carta é repetido em sua conclusão, quando o autor aconselha o ex-professor de retórica a repreender quem acusa, e não quem se defende.

Segundo Pseudo-Demétrio, esta seria um exemplo de uma carta de satisfação². Entre as situações de Pseudo-Libânio, podemos discernir as da conciliação³, da autoridade, e, ainda, de uma possível provocação final.

¹ Hennings (1994) p. 44-45 e Fry (2010) p. 219.

² Cf. Ps.-Dem. 16.

³ Cf. Ps.-Lib. 19;66.

Domino vere sancto et beatissimo papae Augustino Hieronymus in Christo salutem.

1. Cum a sancto fratre nostro Firmo sollicite quaererem quid ageres, sospitem te laetus audivi. Rursum cum tuas litteras non dico sperarem, sed exigerem, nesciente te, ex Africa profectum esse se dixit. Itaque reddo tibi per eum salutationis officia, qui te unico amore complectitur, simulque obsecro ut ignoscas pudori meo, quod diu praecipienti ut rescriberem, negare non potui. Nec ego tibi, sed causae causa respondit. Et si culpa est respondisse (quaeso ut patienter audias) multo maior est provocasse. Sed facessant istius modi querimoniae; sit inter nos pura germanitas; et deinceps non quaestionum, sed caritatis ad nos scripta mittamus. Sancti fratres qui nobiscum Domino serviunt affatim te salutant. Sanctos qui tecum Christi leve trahunt iugum, praecipue sanctum et suscipiendum papam Alypium, ut meo obsequio salutes, precor. Incolumem te et memorem mei, Christus Deus noster tueatur omnipotens, domine vere sancte et beatissime papa. Si legisti librum explanationum in Ionam, puto quod ridiculam cucurbitae non recipias quaestionem. Sin autem amicus qui me primus gladio petiit, stylo repulsus est; sit humanitatis tuae atque iustitiae accusantem reprehendere, non respondentem. In Scripturarum si placet campo sine nostro invicem dolore ludamus.

Jerônimo envia saudações em nome do Senhor ao padre¹ Agostinho, senhor verdadeiramente santo e muitíssimo abençoado.

1. Tendo eu perguntado solicitamente a nosso santo irmão <Firmo>² como tu estavas, fiquei feliz em ouvir que estás bem. De novo, enquanto eu esperava, melhor dizendo, exigia cartas tuas, ele disse que partiu da África sem te avisar. Por isso te reenvio, por meio dele, as devidas saudações³, por ele que te dedica um amor sem igual; ao mesmo tempo imploro que perdoes minha discricção, porque não pude deixar de atender a alguém que há muito pedia uma resposta. Não sou eu que te respondo, mas uma causa que responde a outra causa⁴. E se há culpa em ter respondido (peço que me escutes com paciência), há culpa muito maior em ter provocado. Mas que cessem os queixumes⁵ dessa espécie; que entre nós haja a pura irmandade e doravante não enviemos um ao outro cartas com problemas, mas de caridade⁶. Os santos irmãos que conosco servem o Senhor te enviam numerosas saudações. Os santos que carregam contigo o tênue jugo de Cristo, em especial o santo e louvável padre Alípio⁷, imploro que lhe envies saudações em meu nome. Que Cristo Nosso Deus Todo-poderoso te proteja são e salvo, e lembra-te de mim, senhor verdadeiramente santo, e muitíssimo abençoado padre⁸! Se leste meu livro de explicações sobre Jonas⁹, acho que não retomarás a discussão ridícula acerca da “aboboreira¹⁰”. Agora, se é um amigo¹¹ aquele que primeiro mostrou-me a espada (e foi repelido pela pena¹²), cabe à tua humanidade e justiça repreender quem acusa, não quem se defende. No campo de batalha das Escrituras, se assim o queres, exercitemo-nos sem ferirmos um ao outro.

NOTAS

¹ *Papa*, v. supra Hier. Ep. 102, n. 1.

² Firmo, compresbítero, um dos escreventes de Agostinho, e, ao lado de Sisínio, um dos mensageiros da correspondência entre os autores. O *sanctus frater* é especificado como sendo Firmo somente em um único manuscrito, mas todos os editores modernos, com a única exceção de Hilberg, o adotam. Firmo, cf. PCBE 1 p. 458-459 Firmus 2. V. Hennings (1994) p. 43, n. 123; Fürst (2002) p. 21, n. 20; Fry (2010) p. 223, n. 6.

³ Em latim, *salutationis officia*, v. supra Hier. Ep. 103, n. 4.

⁴ *Causa*; v. Aug. Ep. 28, n. 20.

⁵ O latim *querimonia*, “queixa” ou “queixume”, do verbo *queror*, “queixar-se”, é, aqui, sinônimo de *querela*, e — como bem nota Fürst (2002) p. 257, n. 407 — ecoa *quaestio*, “problema” ou “questão”, termo abundante nas cartas de Agostinho e Jerônimo. Fry (2010) p. 224, n. 12 indica que é uma palavra arcaica, daí nosso “queixume”.

⁶ Em latim, *scripta caritatis*. Deve-se compreender que Jerônimo busca uma troca de cartas de amizade convencionais com Agostinho, que não contenham repreensões.

⁷ Alípio, v. supra Aug. Ep. 28, n. 5.

⁸ Eis novamente a fórmula de conclusão na *postscriptio*, muito comum nas cartas de Jerônimo. Ela aparece também em Hier. Ep. 103,2, 134,2, 141 e 143,2.

⁹ Menção ao livro de comentários de Jerônimo sobre profeta Jonas, v. supra Aug. Ep. 71, n. 15.

¹⁰ Em latim, *cucurbita*, conforme Jerônimo arguira no fim de Hier. Ep. 112,22.

¹¹ Este *amicus* de quem fala Jerônimo, ecoando as lamentações de Agostinho em Aug. Ep. 73,6, é Rufino (cf. Hier. Ep. 102, n. 17); v. Fürst (2002) p. 258, n. 410 e Fry (2010) p. 225, n. 22.

¹² Contraposição entre *gladium*, “espada”, e *stylus*, que traduzimos por “pena”, no caso, uma espécie de estilete ou cálamo feito de madeira que os antigos usavam para escrever nas *tabulae*, tabuinhas feitas de cera. O vocábulo deu no nosso “estilo”, e no *stylo*, “caneta”, do francês. V. supra Aug. Ep. 40, n. 4.

Agostinho *Ep.* 82 / Jerônimo *Ep.* 116

[405]

A carta Aug. *Ep.* 82 está entre as mais demoradas e minuciosas de toda a correspondência de Agostinho, seja aquela travada com Jerônimo, seja com qualquer outro correspondente. Em não menos de trinta e seis parágrafos, o bispo de Hipona responderá, como o Estridonense fizera em sua carta anterior, ponto por ponto dos problemas que levantara desde o início da correspondência. A *elocutio*, no entanto, se distancia do vocabulário forense que o antigo professor de retórica vinha empregando até então, para dar lugar à comunicação dialética de um filósofo cristão, permeada de demonstrações bíblicas e minuciosidades argumentativas. Se Agostinho não pode vencer Jerônimo em erudição — dado momento, o Tagastense confessa que não leu nenhum dos autores citados por este em sua carta anterior, à qual a presente mensagem responde (cf. Aug. *Ep.* 82,23) — ele procurará mostrar que seu poder argumentativo e capacidade interpretativa são mais sofisticados que os de seu par. Ora, já que Jerônimo arma-se de seu imenso acúmulo de conhecimento para enfrentar Agostinho, este entrará então no campo de batalha das Escrituras com recurso unicamente ao seu intelecto, e buscará vencer Jerônimo através do raciocínio lógico, produzindo um “verdadeiro tratado de teologia¹”.

Assim, Agostinho se mostra aberto, desde o início, no exórdio, ao “exercício no campo de batalha das Escrituras” — desde que ele seja sério, e não mera brincadeira (contrariando o que Jerônimo dissera em Hier. *Ep.* 115,1). Com tais palavras, o autor parece pedir a Jerônimo que deixe de tratá-lo com condescendência, tal qual um jovem inexperiente, e o aceite de uma vez por todas como um intérprete a sua altura. Para ter uma discussão séria, portanto, Agostinho requisita que eles possam falar com a liberdade da amizade (*libertas amicitiae*, em latim) seja em ocasião de um assunto aberto e plano — manifesto —, seja em ocasião de um árduo e difícil — obscuro —, um pedido de franqueza e seriedade ao abordar questões problemáticas das Sagradas Escrituras. Segue-se um preâmbulo no qual o autor reafirma a inerrância das Escrituras e a superioridade delas em relação a seus intérpretes, dando início a *narratio*, que se estenderá por trinta e dois parágrafos, de Aug. *Ep.* 82,4 até 82,35. O corpo da carta pode ser então dividido em três pontos ou *causae*: a discussão dos Gal 2:11-14, que constitui o grosso da narração, em Aug. *Ep.* 82,4-32); após, a questão de Aug. *Ep.* 40, o “livro” contra Jerônimo que este abordara em sua *Ep.* 105,4, coadunada com o problema das edições e traduções preparadas por Jerônimo, em específico a passagem de Jonas sobre a *cucurbitas* (cf. Hier. *Ep.* 112,21-22) em três parágrafos sucessivos, Aug. *Ep.* 82,33-35.

Agostinho estrutura a primeira *causa*, tese central de sua carta, em blocos que empregam funções da estrutura do discurso, à semelhança da mensagem anterior de Jerônimo. O bispo parte de uma hipótese — é admissível acreditar que há mentiras nas Sagradas Escrituras? — para analisar suas possíveis consequências em Aug. *Ep.* 82,4-6, e conclui,

após usar passagens das cartas de Paulo como *testimonia*, que foi Pedro quem agira, “verdadeiramente”, de maneira incorreta, e não Paulo quem “simulara ser o que não era” ou escrevera uma mentira. Nos próximos parágrafos, em Aug. Ep. 82,7-15, Agostinho demonstrará que sua interpretação é a única possível, e portanto a correta. Para tal, ele precisa distinguir a observância da Lei nos tempos apostólicos, nos quais ainda era permitido realizar os sacramentos *para* e *entre* os judeus (mas não *para* e *entre* os gentios), da observância da Lei nos tempos atuais, que está terminantemente proibida a quem quer que o seja. Assim, o autor estabelece sua posição, em Aug. Ep. 82,16-22, relevando as diferenças históricas entre o “judaizar” nos tempos do Novo Testamento, durante os quais ainda era permitido aos evangelizadores e aos judeus, e o “judaizar” no presente, em que é estritamente proibido. Por fim, explica seu método e comenta o de Jerônimo ao reafirmar a autoexplicação das Escrituras e criticar o uso “servil” do Estridonense dos exegetas em Aug. Ep. 82,23-29, como se ele confiasse mais nos estudiosos da literatura cristã do que nas próprias Escrituras. Às conclusões finais de Agostinho segue um elogio da franqueza e amizade entre os cristãos em Aug. Ep. 82,30-32. A argumentação do autor, portanto, se dá como contraparte daquele de Jerônimo em sua carta anterior.

Uma análise mais minuciosa desse primeiro ponto se faz necessária, no que concerne o teor com que as celebrações dos judeus eram realizadas nos tempos do Novo Testamento. Para Agostinho, os judeus deviam ser apartados delas lenta e gradualmente, não de imediato, de modo que observar a Lei era então legítimo. Trata-se aqui de uma interpretação bastante distinta daquela de Jerônimo. Com recurso aos Atos dos Apóstolos e às cartas de Paulo, o bispo de Hipona demonstrará que o apóstolo não pôde, por definição, mentir, mas que ele escreve a verdade, de modo que Pedro de fato não agiu corretamente, pois agiu de maneira indevida ao obrigar os gentios a agirem como os judeus. Para esta interpretação, é interessante a análise etimológica que Agostinho constrói do termo *officiosus*, a fim de criticar a hipótese do *officiosum mendacium*. Após distinguir a posição de Paulo em relação à observação das cerimônias da Lei, o bispo de Hipona então traçará paralelos linguísticos entre o *officiosus*, “devido”, e o *officium*, “dever”, de um lado, e *simulatio*, “simulação”, e *mendacium*, “mentira”, de outro, assim como fará contraposições entre o *utilis*, “útil”, o *dispensatorius*, “político”. Agostinho extrairá desse jogo etimológico o seguinte argumento: não importa que nome se dê a uma mentira nas Sagradas Escrituras — se *dispensatoria simulatio*, *dispensatio utilis*, *officiosum* ou *utile mendacium* — ela não deixará de ser mentira e, portanto, deve ser descartada como interpretação de quaisquer passagens bíblicas, pois é inadmissível que haja qualquer tipo de falsidade nelas (cf. Aug. Ep. 82,21).

Na esteira da discussão de Gal 2:11-14, o professor Alfons Füst dá uma pista: a chave para compreender de vez por todas a discórdia entre Agostinho e Jerônimo acerca das verdadeiras intenções de Paulo ao corrigir Pedro em Gal 2:11-14 pode residir em uma confusão etimológica, que se deu devido ao conhecimento insuficiente de Agostinho da língua grega. Trata-se do real significado de *simulatio*, que pode traduzir tanto o termo grego ὑπόκρισις, em sentido positivo, como uma “atuação” qual a do orador², quanto o termo εἰρωνεία, em sentido negativo, a *dissimulatio* ou “dissimulação³” de um ator, e assim a mentira⁴. Agostinho dá o segundo sentido, de εἰρωνεία, à *simulatio utilis* que Jerônimo atribui a Pedro em Gal 2:13⁵, ao passo que o Estridonense adota a primeira, ὑπόκρισις, que é justamente a usada por Paulo no texto grego: que Pedro e Barnabé agiram então τῇ ὑποκρίσει, “em simulação”, dos judeus (Gal

2:13)⁶. Seja como for, para o bispo de Hipona é melhor compreender a passagem dos Gal 2:11-14 fundamentando-se na *libertas apostolica* de Paulo (uma liberdade especial dos apóstolos), e na santa humildade de Pedro (ao ter recebido de bom grado a crítica de seu inferior), que admitir, ou mesmo acreditar, que Paulo agira de maneira “simulada”, “dissimulada”, ou escancaradamente mentirosa naquela ocasião.

A diacronia temporal quanto à observação da Lei foi, na realidade, sempre a posição de Agostinho. Temos, portanto, a resposta para uma pergunta central: qual era, enfim, a posição de Paulo em relação às cerimônias dos judeus, que se tornaram obsoletas após a vinda da salvação com Jesus Cristo? O que significa “estar sob a Lei”? A essência da Lei é a caridade ou o amor, a *caritas* — uma das traduções para o grego ἀγάπη (cf. 1 Tim 5). É este o fim da Lei, a base dos mandamentos recebidos por Moisés, o valor central para a conduta cristã, que se realizou com a vinda de Cristo, o fundamento de toda relação entre *fratres* católicos. Nesse sentido, os cristãos se veem emancipados da Lei por Cristo, mas permanentemente também sob Ela, tanto porque dependem eternamente do amor, que é a Graça de Cristo (de modo que a Lei não é “destruída”, mas “realiza-se” no Filho de Deus), quanto na condição de sucessores dos judeus. É interessante salientar que Agostinho, de fato, não foi o único autor da época a tecer essa observação etnológica: ela também está presente nas obras historiográficas de Eusébio de Cesareia (260/265 - 339/340), por exemplo. Por mais que os seus contemporâneos, entre eles o próprio Jerônimo, tentassem distinguir as especificidades do catolicismo e do judaísmo, o bispo de Hipona não se esquivou do fato problemático de que uns descenderam historicamente dos outros. É um fato curioso, então, que a tolerância para com os judeus tenha vindo justamente de Agostinho, um autor que sempre esteve em busca de uma unidade na doutrina cristã que expurgasse toda heterodoxia⁷.

Algo sobre o método argumentativo de Agostinho em sua dissertação. Ao concluir a sua leitura sobre Gal 2:11-14, o autor expõe seus fundamentos: o princípio da inerrância e autoexplicação das Sagradas Escrituras; a impossibilidade de admitir quaisquer mentiras nestas; e, fundamentalmente, a supremacia da doutrina de Paulo frente a todos os autores que lhe sucederam na pregação cristã — inclusive criticando a “liberdade servil” (*ingenua servitus*, em latim) que ele identifica em Jerônimo no que tange ao trabalho com a tradição exegética grega (cf. Aug. *Ep.* 82,23-29). Em conclusão, uma vez que Paulo afirma que se fez “judeu aos judeus, e tudo a todos” (cf. 1 Cor 9:20-21) a fim de ganhar adeptos ao cristianismo, e atestou que não mente em Gal 1:20, a única conclusão possível é que ele diz somente a verdade; que foi de maneira verídica que ele tomou as observações da Lei; e, assim, que foi verdadeiramente que ele repreendeu Pedro. Pretender qualquer outra solução é esvaziar o próprio conceito de *veritas* e colocar toda a estrutura da fé à deriva. Há, portanto, não somente um problema de leitura na interpretação de Jerônimo, mas um de fé e princípio; e, na conclusão de Agostinho, Paulo corrigiu Pedro e agiu como os judeus através da compaixão do sentimento de alguém que se compadece, não da astúcia de um mentiroso. Ora, o próprio Jerônimo havia agido da mesma forma que Paulo ao repreender um Agostinho que agira como Pedro em suas cartas anteriores; isso o monge de Belém pode conferir ao relê-las (cf. Aug. *Ep.* 82,30-31). Por fim, às vezes de uma *peroratio* da discussão anterior, o bispo de Hipona desculpa-se uma vez mais pelo tom do “livro”, isto é, de Aug. *Ep.* 40, carta em que pedira para Jerônimo cantar a *παλινῳδία* em retratação de sua interpretação dos Gal 2:11-14, justificando que não tinha más

intenções ao fazê-lo. Agostinho agora inverte a comparação que fizera entre a relação de Pedro com Paulo com aquela que ele tem com Jerônimo: embora o bispo seja, “em muitos aspectos, inferior ao monge, ainda assim convém que uma correção, mesmo que ela venha de um inferior, não seja ignorada ou menosprezada”. Jerônimo deve, portanto, usar do exemplo de humildade de Pedro, que havia desviado da retidão da fé, e aceitar a correção de Agostinho. Assim se conclui, de modo breve, uma segunda *causa* da carta que temos em mãos (cf. Aug. *Ep.* 82,33).

Nos parágrafos seguintes, Agostinho aborda ligeiramente mais uma *causa* que apareceu em suas cartas anteriores: a tradução e interpretação das Escrituras. Aqui, Agostinho tanto elogia o empenho de Jerônimo em verter o Velho Testamento do hebraico para o latim quanto aceita a explicação do uso de *hedera* e não *cucurbitas* em Jon 4:6, mas, ainda que se mostre mais flexível quanto às diversas possibilidades de interpretar uma passagem “obscura” — moderando o tom que havia empregado anteriormente em Aug. *Ep.* 28,2 e 40,4 —, o bispo de Hipona confessa que vai continuar a dar preferência à segunda leitura, mais próxima da *κολοκύνθης* da Septuaginta, e assim se mostra convicto de que a versão grega tem a maior autoridade, já que goza de tradição mais sólida. Uma tradução dela, reitera, seria mais conveniente que uma do hebraico, uma língua pouco conhecida no mundo helênico.

Apesar de ser a carta mais longa da correspondência mútua com Jerônimo, Aug. *Ep.* 82 é mais comedida que Hier. *Ep.* 112. Nessa carta, a *elocutio* forense dá lugar ao modo de argumentação didático-filosófico de um professor. Como as palavras de quem dita com pressa, a sintaxe aqui não raro é alquebrada, deixando escapar períodos de fôlego e cheios de subordinação, chacoalhados por pronomes relativos mal referenciados (e.g. Aug. *Ep.* 82,8); vulgarismos como *fuerant ministrata* e *adiuta non fuerit* no lugar de *erant ministrata* e *adiuta non erit* (cf. Aug. *Ep.* 82,9;20); e um *lucrifiacis* no lugar de *lucrifiaciat* em Aug. *Ep.* 82,29 (erro que acreditamos vir de um copista distraído, e assim optamos por apagá-lo silenciosamente⁸). Nossa tradução procurou dar conta desses tropeços, os quais, a nosso ver, trazem o texto para mais próximo da linguagem falada. Quanto ao vocabulário, este não se dilata com a mesma proporção das cartas anteriores: é enxuto e repetitivo, bastante técnico. As especificidades, quando aparecem, pertencem uma vez mais ao vocabulário jurídico — *criminatio*, “infração”, *attestatio*, “juramento”, *provocare*, “recorrer” — e sobretudo ao filosófico e etimológico, caso dos *indifferentia* em Aug. *Ep.* 82,13, da ênfase na *veritas*, e na relação etimológica entre *officiosus*, *dispensatio*, *simulatio*, *mendacium* discutida longamente em Aug. *Ep.* 82,21-22. Há diversos tópicos do gênero, que se concentram no início e no final (cf. Aug. *Ep.* 82,1;36), quais a *παρουσία*, o *πόθος*, o *ἀφορμή* e a *ὁμιλία*.

A carta Aug. *Ep.* 82 seria, a nosso ver, uma elaborada carta de admoção na divisão de Pseudo-Demétrio⁹. Entre as situações de Pseudo-Libânio, destacamos a negação, a retratação, a conciliação, a réplica, a diplomacia, a instrução, a parênese, e, em princípio, a didática¹⁰, uma vez que o bispo de Hipona pretende ensinar e demonstrar a Jerônimo a sua interpretação da censura de Paulo a Pedro em Gal 2:11-14. É importante salientar que aqui o único recurso a um autor que não seja bíblico é a Cícero, a partir de uma passagem do *De officiis*, a fim de admitir um argumento de autoridade para explicar a etimologia de *fides* (cf. Aug. *Ep.* 82,22). Diferente de Jerônimo em Hier. *Ep.* 112, o qual citara diversas autoridades eclesiásticas, Agostinho recorrerá agora unicamente aos *indicia* das Sagradas

Escrituras, em especial às palavras de Paulo, para construir sua argumentação. Em uma discussão séria como essa que está em jogo — fundamentalmente, se é permitido ou não acreditar que os apóstolos pudessem ter mentido — os *maiores*, sejam os da tradição pagã ou cristã, se ausentam. Sendo assim, o *sermo* do autor rebaixa-se ao *sermo humilis* cristão, e deixa de lado os artifícios retóricos mais abundantes em cartas anteriores.

Enviada em meados de 405¹¹, certamente após Hier. *Ep.* 112, a carta Aug. *Ep.* 82 é a resposta final de Agostinho, enviada provavelmente através do mensageiro Firmo (cf. Hier. *Ep.* 115), a três cartas anteriores de seu interlocutor (Hier. *Ep.* 105, 112 e 115). Nada nos permite entrever, todavia, uma réplica do monge de Belém a ela. Com essa carta, tem-se o fim do primeiro período de correspondência.

¹ Fürst (1999) p. 171, “Epistula 82 ist ein veritabler theologischer Traktat”.

² Cf. A. *Rh.* 1386a-1403b.

³ Cf. D. 4,7;37.

⁴ Fürst (1999) p. 32-33; 53; id. (2002) p. 312-313, n. 505. Os equivalentes latinos — *simulatio* como ὑπόκρισις e εἰρωνεία, assim como *dissimulatio* como εἰρωνεία, mas não como ὑπόκρισις — são ambos também dados por Schrevelius p. 1142. Cícero, no entanto, entende a εἰρωνεία como aquela atribuída por Platão a Sócrates, um método com que o filósofo ateniense desmascarava o conhecimento aparente de seus adversários. O Arpinate diferencia a εἰρωνεία da *dissimulatio* de Lúcio Licínio Crasso no *De oratore*, mas também dá a ela conotação positiva, sendo sobretudo a *dissimulatio scientiae*, o fato modesto de não mostrar conhecimento profundo de determinado assunto (cf. Cic. *De or.* 2,269-270). Acreditamos que tal sentido positivo havia sido perdido nos tempos de Agostinho.

⁵ Em sua exposição da carta aos Gálatas, Agostinho usa *simulate*, “de maneira simulada”, para caracterizar a ação de Pedro: *timens ergo eos, qui adhuc putabant in illis observationibus salutem constitutam, segregabat se a gentibus et simulate illis consentiebat ad imponenda gentibus illa onera servitutis, quod in ipsius obiurgationis verbis satis apparet*, “logo, temendo aqueles homens que até então pensavam que a salvação estava encerrada naquelas observações, Pedro se apartava dos gentios e de maneira simulada consentia aos judeus que era preciso impor aos gentios o peso daquela servidão, algo que aparece de modo bastante claro nas palavras de censura do próprio Paulo” (cf. Aug. *In Gal.* 2,14). V. Fry (2010) p. 17-26 para uma tradução desse trecho.

⁶ Jerônimo de fato usa o termo *hypocrisis* transliterado em seu comentário à carta de Paulo aos Gálatas, a saber: *sed ut ante diximus, restitit secundum faciem publicam Petro et ceteris, ut hypocrisis observandae Legis, quae nocebat eis qui ex gentibus crediderant, correptionis hypocrisi emendaretur*, “mas, como afirmamos anteriormente, ele resistiu a Pedro e aos outros publicamente, para que essa *hypocrisis*, de que era necessário observar a Lei, que era nociva àqueles que os gentios crentes, fosse remendada por uma *hypocrisis* de uma correção” (cf. Hier. *In Gal.* 2,11-14), ou seja, tanto Pedro quanto Paulo haviam agido de maneira “hipócrita” ou “simulada”, o primeiro por ter levado mentirosamente os gentios a acreditarem na necessidade da Lei, e o segundo por ter corrigido em Pedro algo que não precisava ser corrigido, e que ele, o próprio Paulo, fazia. Ambos, assim, mentiram. V. Fry (2010) p. 5-16 para uma tradução desse trecho.

⁷ Para a relação de Agostinho com o judaísmo e os judeus, Fredriksen (2008).

⁸ Labourt (1963) vol. VII, p. 70 faz o mesmo e sequer nota a discrepância. Fürst (2002) p. 321 lê o imperativo *fiere* no lugar do infinito *feri*, e traduz a oração por “werde wie jener, um ihm zu gewinnen”. Aos que entretanto ainda tiverem interesse nessa minúcia, v. Fry (2010) p. 282, n. 149.

⁹ Cf. Ps.-Dem. 6.

¹⁰ Cf. Ps.-Lib. 31;78.

¹¹ Hennings (1994) p. 44-45; Fry (2010) p. 227-229.

Domino dilectissimo et in Christi visceribus honorando sancto fratri et compresbytero Hieronymo Augustinus in Domino salutem.

1. Iam pridem tuae caritati prolixam epistulam misi, respondens illi tuae, quam per sanctum filium tuum Asterium, nunc iam non solum fratrem, verum etiam collegam meum, misisse te recolis. Quae utrum in manus tuas pervenire meruerit, adhuc nescio, nisi quod per fratrem sincerissimum Firmum scribis, si ille qui te primum gladio petiit, stylo repulsus est; ut sit humanitatis meae atque iustitiae, accusantem reprehendere, non respondentem. Hoc solo tenuissimo indicio, utcumque conicio, legisse te illam epistolam meam. In ea quippe deploravi tantam inter vos extitisse discordiam, de quorum tanta amicitia, quaquaversum eam fama diffuderat, caritas fraterna gaudebat. Quod non feci reprehendendo germanitatem tuam, cuius in ea re aliquam culpam me cognovisse non ausim dicere, sed dolendo humanam miseriam, cuius in amicitiiis mutua caritate retinendis, quantalibet illa sit, incerta permansio est. Verum illud malueram tuis nosse rescriptis, utrum mihi veniam quam poposceram, dederis. Quod apertius mihi intimari cupio; quamvis hilarior quidam vultus litterarum tuarum, etiam hoc me impetrasse significare videatur, si tamen post lectam illam missae sunt; quod in eis minime apparet.
2. Petis, vel potius fiducia caritatis iubes, ut in Scripturarum campo sine nostro invicem dolore ludamus. Equidem quantum ad me attinet, serio nos ista, quam ludo agere mallet. Quod si hoc verbum tibi propter facilitatem ponere placuit, ego fateor, maius aliquid expeto a benignitate virium tuarum, prudentiaque tam docta, et otiosa, annosa, studiosa, ingeniosa diligentia; haec tibi non tantum donante, verum etiam dictante Spiritu Sancto, ut in magnis et laboriosis quaestionibus, non tamquam ludentem in campo Scripturarum, sed in montibus anhelantem adiuves. Si autem propter hilaritatem, quam esse inter carissimos disserentes decet, putasti dicendum esse, ludamus: sive illud apertum et planum sit, unde colloquimur, sive arduum atque difficile, hoc ipsum edoce, obsecro te, quonam modo assequi valeamus: ut cum forte aliquid nos movet, quod nobis, et si non cautius attendentibus, certe tardius intelligentibus non probatum est, et quid nobis videatur contra conamur asserere, si hoc aliquanto securiore libertate dicamus, non incidamus in suspicionem puerilis iactantiae, quasi nostro nomini famam, viros illustres accusando quaeramus, si autem aliquid asperum refellendi necessitate depromptum, quo tolerabile fiat, leniore circumfundamus eloquio, ne litum melle gladium stringere iudicemur. Nisi forte ille modus est, quo utrumque hoc vitium, vel vitii suspicionem caveamus, si cum

doctiore amico sic disputemus, ut quicquid dixerit, necesse sit approbare; nec quaerendi saltem causa, liceat aliquantulum reluctari.

3. Tum vero sine ullo timore offensionis tamquam in campo luditur; sed mirum si nobis non illuditur. Ego enim fateor Ccitati tuae, solis eis Scripturarum libris, qui iam canonici appellantur, didici hunc timorem honoremque deferre, ut nullum eorum auctorem scribendo aliquid errasse firmissime credam. Ac si aliquid in eis offendero litteris, quod videatur contrarium veritati, nihil aliud quam vel mendosum esse codicem, vel interpretem non assecutum esse quod dictum est, vel me minime intellexisse, non ambigam. Alios autem ita lego, ut quantalibet sanctitate doctrinaque praepollean, non ideo verum putem, quia ipsi ita senserunt; sed quia mihi vel per illos auctores canonicos, vel probabili ratione, quod a vero non abhorreat, persuadere potuerunt. Nec te, mi frater, sentire aliud existimo: prorsus, inquam, non te arbitror, sic legi tuos libros velle, tamquam prophetarum, vel apostolorum, de quorum scriptis, quod omni errore careant dubitare nefarium est. Absit hoc a pia humilitate, et veraci de temetipso cogitatione; qua nisi esses praeditus, non utique diceres: "Utinam mereremur complexus tuos, et collatione mutua vel doceremus aliqua, vel disceremus".
4. Quod si teipsum, consideratione vitae ac morum tuorum, non simulate, nec fallaciter dixisse credo, quanto magis aequum est me credere apostolum Paulum non aliud sensisse quam scripserit, ubi ait de Petro et Barnaba: "Cum viderem quia non recte ingrediuntur ad veritatem Evangelii, dixi Petro coram omnibus: 'Si tu, cum sis Iudaeus, gentiliter et non iudaice vivis, quomodo Gentes cogis iudaizare?'" De quo enim certus sim, quod me scribendo vel loquendo non fallat, si fallebat apostolus filios suos, quos iterum parturiebat, donec in eis Christus, id est, veritas, formaretur, quibus cum praemisisset dicens: "Quae autem scribo vobis, ecce coram Deo, quia non mentior". Non tamen veraciter scribebat, sed nescio qua dispensatoria simulatione fallebat, vidisse se Petrum et Barnabam non recte ingredienti ad veritatem evangelii, ac Petro in faciem restitisse, non ob aliud nisi quod Gentes cogeret iudaizare?
5. At enim satius est credere apostolum Paulum aliquid non vere scripsisse, quam apostolum Petrum non recte aliquid egisse. Hoc si ita est, dicamus (quod absit) satius esse credere mentiri evangelium, quam negatum esse a Petro Christum, et mentiri Regnorum librum, quam tantum prophetam a Domino Deo tam excellenter electum, et in concupiscenda atque abducenda uxore aliena commisisse adulterium, et in marito eius necando, tam horrendum homicidium. Immo vero sanctam Scripturam, in summo et caelesti auctoritatis culmine collocatam, de veritate eius certus ac securus legam; et in ea homines vel approbatos, vel emendatos, vel damnatos veraciter

discam, potius quam facta humana, dum in quibusdam laudabilis excellentiae personis aliquando credere timeo reprehendenda, ipsa divina eloquia mihi sint ubique suspecta.

6. Manichaei plurima divinarum Scripturarum, quibus eorum nefarius error clarissima sententiarum perspicuitate vincitur, quia in alium sensum detorquere non possunt, falsa esse contendunt, ita tamen, ut eandem falsitatem non scribentibus apostolis tribuant, sed nescio quibus codicum corruptoribus. Quod tamen quia nec pluribus sive antiquioribus exemplaribus, nec praecedentis linguae auctoritate (unde Latini libri interpretati sunt) probare aliquando potuerunt, notissima omnibus veritate superati confusique discedunt. Itane non intellegit sancta prudentia tua, quanta malitiae illorum pateat occasio, si non ab aliis apostolicas litteras esse falsatas, sed ipsos apostolos falsa scripsisse dicamus?
7. Non est, inquis, credibile, hoc in Petro Paulum, quod ipse Paulus fecerat, arguisse. Non nunc inquiri quid fecerit; quid scripserit quaero. Hoc ad quaestionem quam suscepi maxime pertinet; ut veritas divinarum Scripturarum, ad nostram fidem aedificandam memoriae commendata, non a quibuslibet, sed ab ipsis apostolis, ac per hoc in canonicum auctoritatis culmen recepta, ex omni parte verax atque indubitanda persistat. Nam si hoc fecit Petrus quod facere debuit, mentitus est Paulus, quod eum viderit non recte ingredientem ad veritatem evangelii. Quisquis enim hoc facit quod facere debet, recte utique facit; et ideo falsum de eo dicit, qui dicit eum non recte fecisse quod eum novit facere debuisse. Si autem verum scripsit Paulus, verum est quod Petrus non recte tunc ingrediebatur ad veritatem evangelii. Id ergo faciebat quod facere non debebat; et si tale aliquid Paulus ipse iam fecerat, correctum potius etiam ipsum credam, coapostoli sui correctionem non potuisse neglegere, quam mendaciter aliquid in sua epistula posuisse. Et si hoc non in epistula qualibet, quanto magis in illa, in qua praelocutus ait: "Quae autem scribo vobis, ecce coram Deo quia non mentior?"
8. Ego quidem illud Petrum sic egisse credo, ut Gentes cogeret iudaizare. Hoc enim lego scripsisse Paulum, quem mentitum esse non credo; et ideo non recte agebat hoc Petrus. Erat enim contra evangelii veritatem, ut putarent qui credebant in Christum sine illis veteribus sacramentis salvos se esse non posse. Hoc enim contendebant Antiochiae, qui ex circumcisione crediderant, contra quos Paulus perseveranter acriterque confligit. Ipsum vero Paulum non ad hoc id egisse, quod vel Timotheum circumcidit, vel Cenchreis votum persolvit, vel Hierosolymis a Iacobo admonitus, cum eis qui noverant, legitima illa celebranda suscepit; ut putari videretur per ea sacramenta etiam Christianam salutem dari, sed ne illa quae prioribus, ut congruebat, temporibus, in umbris rerum futurarum Deus fieri iusserat, tamquam idolatriam Gentilium damnare crederetur. Hoc est enim quod illi Iacobus ait, auditum de illo esse, quod

discissionem doceat a Moyse. Quod utique nefas est, ut credentes in Christum discendantur a propheta Christi, tamquam eius doctrinam detestantes atque damnantes; de quo ipse Christus dicit: “Si crederetis Moysi, crederetis et mihi; de me enim ille scripsit”.

9. Attende enim obsecro ipsa verba Iacobi: “Vides”, inquit, “frater, quot millia sunt in Iudaea, qui crediderunt in Christum; et hi omnes aemulatores sunt Legis. Audierunt autem de te quia discissionem doces a Moyse eorum, qui per gentes sunt, Iudaeorum; dicens non debere circumcidere eos filios suos, neque secundum consuetudinem ingredi. Quid ergo est? Utique oportet convenire multitudinem; audierunt enim te supervenisse. Hoc ergo fac, quod tibi dicimus. Sunt nobis viri quatuor votum habentes super se; his assumptis, sanctificate cum ipsis, et impende in eos ut radant capita; et scient omnes quia quae de te audierunt falsa sunt, sed sequeris et ipse custodiens Legem. De Gentibus autem qui crediderunt, nos mandavimus, iudicantes nihil eiusmodi servare illos, nisi ut se observent ab idolis immolato, et a sanguine, et a fornicatione”. Non, ut opinor, obscurum est, et Iacobum hoc ideo monuisse, ut scirent falsa esse quae de illo audierant, hi qui cum in Christum ex Iudaeis credidissent, tamen aemulatores erant Legis, ne per doctrinam Christi, velut sacrilega, nec Deo mandante conscripta damnari putarentur, quae per Moysen patribus fuerant ministrata. Hoc enim de Paulo iactaverant non illi qui intellegebant quo animo a Iudaeis fidelibus observari tunc ista deberent, propter commendandam scilicet auctoritatem divinam, et sacramentorum illorum propheticam sanctitatem, non propter adipiscendam salutem, quae iam in Christo revelabatur, et per baptismi sacramentum ministrabatur; sed illi hoc de Paulo sparserant, qui sic ea volebant observari, tamquam sine his in evangelio salus credentibus esse non posset. Ipsum enim senserant vehementissimum gratiae praedicatorem, et intentioni eorum maxime adversum, docentem non per illa hominem iustificari, sed per gratiam Iesu Christi, cuius praenuntiandae causa illae umbrae in Lege mandatae sunt. Et ideo illi invidiam et persecutionem concitare molientes, tamquam inimicum Legis mandatorumque divinorum criminabantur; cuius falsae criminationis invidiam congruentius devitare non posset, quam ut ea ipse celebraret quae damnare tamquam sacrilega putabatur; atque ita ostenderet, nec Iudaeos tunc ab eis tamquam a nefariis prohibendos, nec Gentiles ad ea tamquam ad necessaria compellendos.
10. Nam si revera sic ea reprobaret, quemadmodum de illo auditum erat, et ideo celebranda susciperet, ut actione simulata suam posset occultare sententiam, non ei diceret Iacobus: “et scient omnes”, sed diceret: “et putabunt omnes, quoniam quae de te audierunt, falsa sunt”, praesertim quia in ipsis Hierosolymis apostoli iam decreverant, ne quisquam Gentes cogere iudaizare; non autem decreverant, ne quisquam tunc Iudaeos iudaizare prohiberet, quamvis

etiam ipsos iam doctrina christiana non cogeret. Proinde si post hoc apostolorum decretum, Petrus habuit illam in Antiochia simulationem, qua Gentes cogeret iudaizare, quod iam nec ipse cogeatur, quamvis propter commendanda eloquia Dei, quae Iudaeis sunt credita, non prohibebatur; quid mirum si constringebat eum Paulus libere asserere, quod cum ceteris apostolis se Hierosolymis decrevisse meminerat?

11. Si autem hoc, quod magis arbitror, ante illud Hierosolymitanum concilium Petrus fecit, nec sic mirum est, quod eum volebat Paulus non timide obtegere, sed fidenter asserere, quod eum pariter sentire iam noverat, sive quod cum eo contulerat evangelium, sive quod in Cornelii centurionis vocatione, etiam divinitus eum de hac re admonitum acceperat, sive quod antequam illi quos timuerat, venissent Antiochiam, cum Gentibus eum convesci viderat. Neque enim negamus in hac sententia fuisse iam Petrum, in qua et Paulus fuit. Non itaque tunc eum quid in ea re verum esset docebat, sed eius simulationem, qua Gentes iudaizare cgebantur, arguebat, non ob aliud, nisi quia sic illa omnia simulatoria gerebantur, tamquam verum esset quod dicebant illi, qui sine circumcisione praeputii atque aliis observationibus, umbrae futurorum, putabant credentes salvos esse non posse.
12. Ergo et Timotheum propterea circumcidit, ne Iudaeis, et maxime cognationi eius maternae sic viderentur, qui ex Gentibus in Christum crediderant, detestari circumcisionem, sicut idololatria detestanda est, cum illam Deus fieri praeceperit, hanc Satan asperserit; et Titum propterea non circumcidit, ne occasionem daret eis qui sine illa circumcisione dicebant credentes salvos esse non posse, et ad deceptionem Gentium hoc etiam Paulum sentire iactarent. Quod ipse satis significat, ubi ait: “Sed neque Titus qui mecum erat, cum esset Graecus, compulsus est circumcidi: propter subintroductos autem falsos fratres, qui subintroierant perscrutari libertatem nostram, ut nos in servitutem redigerent, quibus nec ad horam cessimus subiectione, ut veritas Evangelii permaneat ad vos”. Hic apparet quid eos captare intellexerit, ut non faceret quod in Timotheo fecerat, quod ea libertate facere poterat, qua ostenderet illa sacramenta, nec tamquam necessaria debere appeti, nec tamquam sacrilega debere damnari.
13. Sed cavendum est videlicet in hac disputatione ne, sicut philosophi, quaedam facta hominum media dicamus, inter recte factum et peccatum: quae neque in recte factis, neque in peccatis numerentur; et urgeamur eo quod observare Legis caerimonias non potest esse indifferens, sed aut bonum, aut malum. Vt si bonum dixerimus, eas nos quoque observare cogamur; si autem malum, non vere, sed simulate ab apostolis observatas esse credamus. Ego vero apostolis, non tam exemplum philosophorum timeo, quando et illi in sua disputatione veri aliquid dicunt, quam forensium advocatorum, quando in alienarum causarum actione mentiuntur. Quorum similitudo,

si in ipsa expositione epistulae ad Galatas ad confirmandam simulationem Petri et Pauli putata est, decenter induci, quid ego apud te timeam nomen philosophorum, qui non propterea vani sunt quia omnia falsa dicunt, sed quia et falsis plerisque confidunt, et ubi vera inveniuntur dicere, a Christi gratia, qui est ipsa veritas, alieni sunt?

14. Cur autem non dicam praecepta illa veterum sacramentorum nec bona esse, quia non eis homines iustificantur (umbrae sunt enim praenuntiantes gratiam, qua iustificamur), nec tamen mala, quia divinitus praecepta sunt, temporibus personisque congruentia, cum me adiuvet etiam prophetica sententia, qua dicit Deus se illi populo dedisse praecepta non bona? Forte enim propterea non dixit mala; sed tantum non bona, id est, non talia ut illis homines boni fiant, aut sine illis boni non fiant. Vellem me doceret benigna sinceritas tua, utrum simulate quisquam sanctus orientalis cum Romam venerit, ieiunet sabbato, excepto illo die Paschalis vigiliae. Quod si malum esse dixerimus, non solum Romanam Ecclesiam, sed etiam multa ei vicina et aliquanto remotiora damnabimus, ubi mos idem tenetur et manet. Si autem non ieiunare sabbato malum putaverimus, tot ecclesias Orientis, et multo maiorem orbis Christiani partem, qua temeritate criminabimur? Placetne tibi, ut medium quiddam esse dicamus, quod tamen acceptabile sit ei, qui hoc non simulate, sed congruenti societate atque observantia fecerit? Et tamen nihil inde legimus in canonicis libris praeceptum esse Christianis. Quanto magis illud malum dicere non audeo, quod Deum praecepisse ipsa christiana fide negare non possum, qua didici non eo me iustificari, sed gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum?
15. Dico ergo circumcisionem praeputii, et cetera huius modi, priori populo per Testamentum quod Vetus dicitur, divinitus data ad significationem futurorum, quae per Christum oportebat impleri: quibus advenientibus remansisse illa Christianis legenda tantum ad intellegentiam praemissae prophetiae, non autem necessario facienda: quasi adhuc expectandum esset ut veniret fidei revelatio, quae his significabatur esse ventura. Sed quamvis Gentibus imponenda non essent, non tamen sic debuisse auferri a consuetudine Iudaeorum, tamquam detestanda atque damnanda. Sensim proinde atque paulatim fervente sana praedicatione gratiae Christi, qua sola nossent credentes se iustificari salvosque fieri, non illis umbris rerum antea futurarum, tunc iam venientium atque praesentium, ut in illorum Iudaeorum vocatione, quos praesentia carnis Domini et apostolica tempora sic invenerant, omnis illa actio consumeretur umbrarum, hoc eis suffecisse ad commendationem, ut non tamquam detestanda et similis idololatriae vitaretur, ultra vero non haberet progressum; ne putaretur necessaria, tamquam vel ab illa salus esset, vel sine illa esse non posset. Quod putaverunt haeretici, qui dum volunt et Iudaei esse et Christiani, nec Iudaei nec Christiani esse potuerunt. Quorum sententiam mihi cavendam, quamvis in ea

numquam fuerim, tamen benevolentissime admonere dignatus es: in cuius sententiae non consensionem, sed simulationem timore Petrus inciderat, ut de illo Paulus verissime scriberet: quod cum eum vidisset non recte ingredientem ad veritatem evangelii, eique verissime diceret, quod Gentes iudaizare cogebat. Quod Paulus utique non cogebat, ob hoc illa vetera veraciter, ubi opus esset, observans, ut damnanda non esse monstraret; praedicans tamen instanter non eis, sed revelata gratia fidei, salvos fieri fideles, ne ad ea quemquam velut necessaria suscipienda compelleret. Sic autem credo apostolum Paulum veraciter cuncta illa gessisse, nec tamen nunc quemquam factum ex Iudaeo Christianum, vel cogo, vel sino talia veraciter celebrare, sicut nec tu, cui videtur Paulus ea simulasse, cogis istum vel sinis talia simulare.

16. An vis ut etiam ego dicam hanc esse summam quaestionis, immo sententiae tuae, ut post evangelium Christi, bene faciant credentes Iudaei, si sacrificia offerant quae obtulit Paulus; si filios circumcidant, si sabbatum observent, ut Paulus in Timotheo, et omnes observavere Iudaei, dummodo haec simulate ac fallaciter agant? Hoc si ita est, non iam in haeresim Hebionis, vel eorum quos vulgo Nazaraeos nuncupant, vel quamlibet aliam veterem; sed in nescio quam novam delabimur, quae sit eo perniciosior, quo non errore, sed proposito est ac voluntate fallaci. Quod si respondeas, ut te ab hac purges sententia, tunc apostolos ista laudabiliter simulasse ne scandalizarentur infirmi, qui ex Iudaeis multi crediderant, et ea respuenda, nondum intellegebant; nunc vero confirmata per tot gentes doctrina gratiae Christianae, confirmata etiam per omnes Christi ecclesias lectione Legis et prophetarum, quomodo haec intellegenda, non observanda recitentur, quisquis ea simulando agere voluerit, insanire, cur mihi non licet dicere apostolum Paulum, et alios rectae fidei Christianos, tunc illa vetera sacramenta paululum observando veraciter commendare debuisse, ne putarentur illae propheticae significationis observationes a piissimis patribus custoditae tamquam sacrilegia diabolica a posteris detestatae? Iam enim cum venisset fides, quae prius illis observationibus praenuntiata, post mortem et resurrectionem Domini revelata est, amiserant tamquam vitam officii sui. Verum tamen sicut defuncta corpora necessariorum deducenda erant quodam modo ad sepulturam, nec simulate, sed religiose; non autem deserenda continuo, vel inimicorum obtrectationibus tamquam canum morsibus proicienda. Proinde nunc quisquis Christianorum, quamvis sit ex Iudaeis, similiter ea celebrare voluerit, tamquam sopitos cineres eruens, non erit pius deductor, vel baiulus corporis, sed impius sepulturae violator.

17. Fateor sane in eo quod epistula mea continet, quod ideo sacramenta Iudaeorum Paulus celebranda suscepit, cum iam Christi esset apostolus, ut doceret non esse perniciosum his qui ea vellent, sicut a parentibus per Legem acceperant custodire, minus me posuisse: "Illo dumtaxat

tempore, quo primum fidei gratia revelata est”: tunc enim hoc non erat perniciosum. Progressu vero temporis illae observationes ab omnibus Christianis desererentur; ne si tunc fieret, non discerneretur quod Deus populo suo per Moysen praecepit, ab eo quod in templis daemoniorum spiritus immundus instituit. Proinde potius culpanda est negligentia mea, quia hoc non addidi, quam obiurgatio tua. Verum tamen longe ante quam litteras tuas acceperissem, scribens contra Faustum manichaeum, quomodo eundem locum quamvis breviter explicaverim, et hoc illic non praetermiserim, et legere poterit, si non dedignetur, benignitas tua, et a carissimis nostris, per quos haec scripta nunc misi, quomodo volueris, tibi fides fiet, illud me ante dictasse; mihi que de animo meo crede, quod coram Deo loquens, iure caritatis exposco, numquam mihi visum fuisse, etiam nunc Christianos ex Iudaeis factos sacramenta illa vetera quolibet affectu, quolibet animo celebrare debere, aut eis ullo modo licere; cum illud de Paulo semper ita senserim, ex quo illius mihi litterae innotuerunt, sicut nec tibi videtur hoc tempore cuiquam ista esse simulanda, cum hoc fecisse apostolos credas.

18. Proinde sicut tu e contrario loqueris, et licet reclamante, sicut scribis, mundo, libera voce pronuntias, ceremonias Iudaeorum et perniciosas esse, et mortiferas Christianis; et quicumque eas observaverit, sive ex Iudaeis, sive ex Gentibus, eum in barathrum diaboli devolutum, ita ego hanc vocem tuam omnino confirmo, et addo: quicumque eas observaverit, sive ex Iudaeis, sive ex Gentibus, non solum veraciter, verum etiam simulate, eum in barathrum diaboli devolutum. Quid quaeris amplius? Sed sicut tu simulationem apostolorum ab huius temporis ratione secernis, ita ego Pauli apostoli veracem tunc in his omnibus conversationem ab huius temporis, quamvis minime simulata, ceremoniarum Iudaicarum observatione, secerno, quoniam tunc fuit approbanda, nunc detestanda. Ita quamvis legerimus: “Lex et prophetae usque ad Ioannem Baptistam”; et quia “propterea quaerebant Iudaei Christum interficere, quia non solum solvebat sabbatum, sed et Patrem suum dicebat Deum, aequalem se faciens Deo”; et quia gratiam pro gratia accepimus; et quoniam “Lex per Moysen data est, gratia autem et veritas per Iesum Christum facta est”; et per Hieremiam promissum est, daturum Deum Testamentum novum domui Iuda, non secundum Testamentum quod disposuit patribus eorum: non tamen arbitror ipsum Dominum fallaciter a parentibus circumcisum. Aut si hoc propter aetatem minime prohibebat, nec illud arbitror eum dixisse fallaciter leproso, quem certe non illa per Moysen praecepta observatio, sed ipse mandaverat: “Vade et offer pro te sacrificium quod praecepit Moyses in testimonium illis”. Nec fallaciter ascendit ad diem festum usque adeo non causa ostentationis coram hominibus, ut non evidenter ascenderit, sed latenter.

19. At enim dixit idem apostolus: “Ecce ego Paulus dico vobis quia si circumcidamini, Christus vobis nihil proderit”. Decepit ergo Timotheum, et fecit ei nihil prodesse Christum? An quia hoc fallaciter factum est, ideo non obfuit? At ipse hoc non posuit, nec ait: “si circumcidamini veraciter, sicut nec fallaciter; sed sine ulla exceptione dixit: Si circumcidamini, Christus vobis nihil proderit”. Sicut ergo tu vis hic locum dare sententiae tuae, ut velis subintellegi, nisi fallaciter, ita non impudenter flagito, ut etiam nos illic intellegere sinas eis dictum: “si circumcidamini”, qui propterea volebant circumcidi, quod aliter se putabant in Christo salvos esse non posse. Hoc ergo animo, hac voluntate, ista intentione quisquis tunc circumcidebatur, Christus ei nihil omnino proderat; sicut alibi aperte dicit: “Nam si per Legem iustitia, ergo Christus gratis mortuus est”. Hoc declarat et quod ipse commemorasti: “Evacuati estis a Christo qui in Lege iustificamini; a gratia excidistis”. Illos itaque arguit, qui se iustificari in Lege credebant; non qui legitima illa in eius honorem, a quo mandata sunt, observabant intellegentes, et qua praenuntiandae veritatis ratione mandata sint, et quousque debeant perdurare. Vnde est illud quod ait: “Si spiritu ducimini, non adhuc estis sub Lege”; unde, velut colligis, apparere, qui sub Lege est, non dispensative, ut nostros putas voluisse maiores, sed vere, ut ego intellego, eum Spiritum sanctum non habere.
20. Magna mihi videtur quaestio, quid sit esse sub Lege sic, quemadmodum apostolus culpat. Neque enim hoc eum propter circumcisionem arbitror dicere, aut illa sacrificia, quae tunc facta a patribus, nunc a Christianis non fiunt, et cetera huiusmodi, sed hoc ipsum etiam quod Lex dicit: “Non concupisces”, quod fatemur certe Christianos observare debere, atque evangelica maxime illustratione praedicari. Legem dicit esse sanctam, et mandatum sanctum, et iustum et bonum. Deinde subiungit: “Quod ergo bonum est, mihi factum est mors? Absit; sed peccatum ut appareat peccatum, per bonum mihi operatum est mortem, ut fiat supra modum peccator aut peccatum, per mandatum”. Quod autem hic dicit, peccatum per mandatum fieri supra modum, hoc alibi ait: “Lex subintravit ut abundaret delictum. Vbi autem abundavit delictum, superabundavit et gratia”. Et alibi, cum superius de dispensatione gratiae loqueretur, quod ipsa iustificet, velut interrogans ait: “Quid ergo Lex?” atque huic interrogationi continuo respondit: “Praevericationis gratia posita est, donec veniret semen cui promissum est”. Hos ergo damnabiliter dicit esse sub Lege, quos reos facit Lex, non implentes Legem, dum non intellegendo gratiae beneficium ad facienda Dei praecepta, quasi de suis viribus superba elatione praesumunt. “Plenitudo enim Legis caritas”. “Caritas vero Dei diffusa est in cordibus nostris”, non per nos ipsos, “sed per Spiritum Sanctum qui datus est nobis”. Sed huic rei quantum satis est explicandae, prolixior fortasse et sui proprii voluminis sermo debetur. Si ergo

illud, quod Lex ait: “Non concupisces”, si humana infirmitas gratia Dei adiuta non fuerit, sub se reum tenet, et praevaricatorem potius damnat quam liberat peccatorem, quanto magis illa, quae significationis causa praecepta sunt, circumcisio, et cetera, quae revelatione gratiae latius innotescente, necesse fuerat aboleri, iustificare neminem poterant? Non tamen ideo fuerant tamquam diabolica Gentium sacrilegia fugienda, etiam cum ipsa gratia iam coeperat revelari, quae umbris talibus fuerat praenuntiata; sed permittenda paululum eis, maxime qui ex illo populo cui data sunt venerant. Postea vero tamquam cum honore sepulta sunt, a Christianis omnibus irreparabiliter deserenda.

21. Hoc autem quod dicis: “Non dispensative, ut nostri voluere maiores”, quid sibi vult, oro te? Aut enim hoc est, quod ego appello officiosum mendacium, ut haec dispensatio sit officium velut honeste mentiendi; aut quid aliud sit, omnino non video, nisi forte, addito nomine dispensationis, fit ut mendacium non sit mendacium; quod si absurdum est, cur ergo non aperte dicis officiosum mendacium defendendum? Nisi forte nomen te movet: quia non tam usitatum est in ecclesiasticis libris vocabulum officii, quod Ambrosius noster non timuit, qui suos quosdam libros utilium praeceptionum plenos, *De officiis* voluit appellare. An si officiose mentiatur quisque culpandus est; si dispensative, approbandus? Rogo te, mentiatur ubi elegerit qui hoc putat: quia et in hoc magna quaestio est, sit ne aliquando mentiri viri boni, immo viri Christiani, qualibus dictum est: “Sit in ore vestro: ‘Est, est, non, non’, ut non sub iudicio decidatis”; et qui cum fide audiunt: “Perdes omnes qui loquuntur mendacium”.
22. Sed haec, ut dixi, et alia et magna quaestio est; eligat quod voluerit, qui hoc existimat, ubi mentiatur; dum tamen a scribentibus auctoribus sanctarum Scripturarum, et maxime canonicarum, inconcusse credatur, et defendatur abesse omnino mendacium, ne dispensatores Christi, de quibus dictum est: “Hic iam quaeritur inter dispensatores, ut fidelis quis inveniatur”, tamquam magnum aliquid sibi fideliter didicisse videantur, pro veritatis dispensatione mentiri, cum ipsa fides in Latino sermone ab eo dicatur appellata, quia fit quod dicitur. Vbi autem fit quod dicitur, mentiendi utique non est locus. Fidelis igitur dispensator apostolus Paulus procul dubio nobis exhibet in scribendo fidem: quia veritatis dispensator erat, non falsitatis. Ac per hoc verum scripsit vidisse se Petrum non recte ingredientem ad veritatem evangelii eique in faciem restitisse, quod Gentes cogeret iudaizare. Ipse vero Petrus, quod a Paulo fiebat utiliter libertate caritatis, sanctae ac benignae pietate humilitatis accepit; atque ita rarius et sanctius exemplum posteris praebuit, quo non dedignarentur sicubi forte recti tramitem reliquissent, etiam a posterioribus corrigi, quam Paulus, quo fidenter auderent, etiam minores maioribus pro defendenda evangelica veritate, salva fraterna caritate resistere. Nam cum satius sit, a tenendo

itinere in nullo, quam in aliquo declinare, multo est tamen mirabilius et laudabilius libenter accipere corrigentem, quam audacter corrigere deviantem. Laus itaque iustae libertatis in Paulo et sanctae humilitatis in Petro: quantum mihi pro modulo meo videtur, magis fuerat adversus calumniantem Porphyrium defendenda, quam ut ei daretur obtrectandi maior occasio, qua multo mordacius criminaretur Christianos fallaciter vel suas litteras scribere, vel Dei sui sacramenta tractare.

23. Flagitas a me, ut aliquem saltem unum ostendam, cuius in hac re sententiam sim secutus, cum tu tam plures nominatim commemoraveris, qui te in eo quod adstruis praecesserunt; petens ut in eo, si te reprehendo errantem, patiar te errare cum talibus; quorum ego fateor neminem legi; sed cum sint ferme sex, vel septem, horum quattuor auctoritatem tu quoque infringis. Nam Laodicensem, cuius nomen taces, de ecclesia dicis nuper egressum; Alexandrum autem veterem haereticum; Origenem vero ac Didymum reprehensos abs te, lego in recentioribus opusculis tuis, et non mediocriter, nec de mediocribus quaestionibus, quamvis Origenem mirabiliter ante laudaveris. Cum his ergo errare puto, quia nec te ipse patieris, quamvis hoc perinde dicatur ac si in hac sententia non erraverint. Nam quis est, qui se velit cum quolibet errare? Tres igitur restant, Eusebius Emisenus, Theodorus Heracleotes, et quem paulo post commemoras, Iohannes, qui dudum in pontificali gradu Constantinopolitanam rexit ecclesiam.
24. Porro si quaeras vel recolas quid hinc senserit noster Ambrosius, quid noster itidem Cyprianus, invenies fortasse nec nobis defuisse quos in eo quod asserimus sequeremur, quamquam sicut paulo ante dixi, tantum modo Scripturis canonicis hanc ingenuam debeam servitutem, qua eas solas ita sequar, ut conscriptores earum nihil in eis omnino errasse, nihil fallaciter posuisse non dubitem. Proinde cum quaero tertium, ut tres etiam ego tribus opponam, possem quidem, ut arbitror, facile reperire, si multa legissem. Verum tamen ipse mihi pro his omnibus, immo supra hos omnes apostolus Paulus occurrit. Ad ipsum confugio, ad ipsum ab omnibus qui aliud sentiunt litterarum eius tractatoribus provoco, ipsum interrogans interpello, et requiro in eo quod scripsit ad Galatas, vidisse se Petrum non recte ingredientem ad veritatem evangelii, eique in faciem propterea restitisse, quod illa simulatione Gentes iudaizare cogebat, utrum verum scripserit, an forte nescio qua dispensativa falsitate mentitus sit. Et audio paulo superius in eiusdem narrationis exordio religiosa voce mihi clamantem: “Quae autem scribo vobis, ecce coram Deo, quia non mentior”.
25. Dent veniam quilibet aliud opinantes; ego magis credo tanto apostolo in suis et pro suis litteris iuranti, quam cuiquam doctissimo de alienis litteris disputanti. Nec dici timeo, sic me Paulum defendere, quod non simularit errorem Iudaeorum, sed vere fuerit in errore. Quoniam

neque simulabat errorem qui libertate apostolica, sicut illi tempori congruebat, vetera illa sacramenta, ubi opus erat, agendo commendabat ea, non Satanae versutia decipiendis hominibus, sed Dei providentia, praenuntiandis rebus futuris prophetice constituta. Nec vere fuerat in errore Iudaeorum, qui non solum noverat, sed etiam instanter et acriter praedicabat eos errare, qui putabant Gentibus imponenda, vel iustificationi quorumcumque fidelium necessaria.

26. Quod autem dixi eum factum Iudaeis tamquam Iudaeum, et tamquam Gentilem Gentilibus, non mentientis astu, sed compatiens affectu quemadmodum dixerim, parum mihi visus es attendisse; immo ego fortasse non satis hoc explanare potuerim. Neque enim hoc ideo dixi, quod misericorditer illa simulaverit; sed quia sic ea non simulavit, quae faciebat similia Iudaeis; quemadmodum nec illa quae faciebat similia Gentibus, quae tu quoque commemorasti; atque in eo me, quod non ingrate fateor, adiuvisti. Cum enim abs te quaesissem in epistula mea, quomodo putetur ideo factus Iudaeis tamquam Iudaeus, quia fallaciter suscepit sacramenta Iudaeorum, cum et Gentibus tamquam Gentilis factus sit, nec tamen suscepit fallaciter sacrificia Gentium; tu respondisti in eo factum Gentibus tamquam Gentilem, quod praepitium receperit; quod indifferenter permiserit vesci cibis quos damnant Iudaei. Vbi ego quaero utrum et hoc simulate fecerit; quod si absurdissimum atque falsissimum est, sic ergo et illa, in quibus Iudaeorum consuetudini congruebat libertate prudenti, non necessitate servili, aut quod est indignius, dispensatione fallaci potius quam fideli.

27. Fidelibus enim, et his qui cognoverunt veritatem, sicut ipse testatur (nisi forte et hic fallit): “omnis creatura Dei bona est, et nihil abiciendum quod cum gratiarum actione accipitur”. Ergo et ipsi Paulo non solum viro, verum etiam dispensatori maxime fideli, non solum cognitori, verum etiam doctori veritatis, omnis utique in cibis creatura Dei, non simulate, sed vere bona erat. Cur igitur nihil simulate suscipiendo sacrorum cerimoniarumque Gentilium, sed de cibis et praepitio verum sentiendo, ac docendo, tamen tamquam Gentilis factus est Gentibus, et non potuit fieri tamquam Iudaeus Iudaeis, nisi fallaciter suscipiendo sacramenta Iudaeorum? Cur oleastro inserto servavit dispensationis veracem fidem: et naturalibus ramis non extra, sed in arbore constitutis, nescio quod dispensatoriae simulationis velamen obtendit? Cur factus tamquam Gentilis Gentibus, quod sentit docet, quod agit, sentit: factus autem tamquam Iudaeus Iudaeis, aliud claudit in pectore, aliud promittit in verbis, in factis, in scriptis? Sed absit hoc sapere. Vtrisque enim debebat caritatem de corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta. Ac per hoc omnibus omnia factus est, ut omnes lucrificeret, non mentientis astu, sed compatiens affectu, id est, non omnia mala hominum fallaciter agendo, sed aliorum omnium malis omnibus, tamquam si sua essent, misericordis medicinae diligentiam procurando.

28. Cum itaque illa Testamenti Veteris sacramenta, etiam sibi agenda minime recusabat, non misericorditer fallebat; sed omnino non fallens, atque hoc modo a Domino Deo illa usque ad certi temporis dispensationem iussa esse commendans, a sacrilegis sacris Gentium distinguebat. Tunc autem, non mentientis astu, sed compatiensis affectu, Iudaeis tamquam Iudaeus fiebat, quando eos ab illo errore, quo vel in Christum credere nolebant, vel per vetera sacerdotia sua cerimoniarumque observationes se a peccatis posse mundari, fierique salvos existimabant, sic liberare cupiebat tamquam ipse illo errore teneretur, diligens utique proximum tamquam seipsum, et haec aliis faciens, quae sibi ab aliis fieri vellet, si hoc illi opus esset. Quod cum Dominus monuisset, adiunxit: “Haec est enim Lex et prophetæ”.
29. Hunc compatiensis affectum, in eadem epistula ad Galatas praecipit, dicens: “Si praeoccupatus fuerit homo in aliquo delicto; vos qui spiritales estis, instruite huiusmodi in spiritu lenitatis, intendens teipsum, ne et tu tempteris”. Vide si non dixit fieri tamquam ille, ut illum lucrifacias. Non utique, ut ipsum dilectum fallaciter ageret, aut se id habere simularet, sed ut in alterius delicto, quid etiam sibi accidere posset, attenderet, atque ita alteri, tamquam sibi ab altero vellet, misericorditer subveniret, hoc est non mentientis astu, sed compatiensis affectu. Sic Iudaeo, sic Gentili, sic cuilibet homini Paulus in errore, vel peccato aliquo constituto, non simulando quod non erat, sed compatiendo, quia esse potuisset, tamquam qui se hominem cogitaret, omnibus omnia factus est, ut omnes lucrifaceret.
30. Te ipsum, si placet, obsecro, te paulisper intueri; te ipsum, inquam, erga me ipsum; et recale, vel si habes conscripta, relege verba tua in illa epistula, quam mihi per fratrem nostrum iam collegam meum Cyprianum brevior misisti, quam veraci, quam germano, quam pleno caritatis affectu, cum quaedam me in te commisisse expostulasses, graviter subiunxisti: “In hoc laeditur amicitia, in hoc necessitudinis iura violantur. Ne videamur certare pueriliter, et fautoribus invicem, vel detractoribus nostris tribuere materiam contendendi”. Haec abs te verba, non solum ex animo dicta sentio, verum etiam benigno animo ad consulendum mihi. Denique addis, quod etiam si non adderes, appareret, et dicis: “Haec scribo, quia pure et Christiane diligere te cupio, nec quicquam in mea mente retinere, quod distet a labiis”. O vir sancte mihi (ut Deus videt animam meam) veraci corde dilecte, hoc ipsum quod posuisti in litteris tuis, quod te mihi exhibuisse non dubito, hoc ipsum omnino Paulum apostolum credo exhibuisse in litteris suis, non uni cuilibet homini, sed Iudaeis, et Graecis, et omnibus Gentibus filiis suis, quos in evangelio genuerat, et quos pariendos parturiebat, et deinde posterorum tot milibus fidelium Christianorum, propter quos illa memoriae mandabatur epistula, ut nihil in sua mente retineret, quod distaret a labiis.

31. Certe factus es etiam tu, tamquam ego, non mentientis astu, sed compatiensis affectu, cum cogitares tam me non relinquendum in ea culpa in quam me prolapsus existimasti, quam nec te velles si eo modo prolapsus esses. Vnde agens gratias benevolae menti erga me tuae, simul posco, ut etiam mihi non succenseas, quod cum in opusculis tuis aliqua me moverent, motum meum intimavi tibi; hoc erga me ab omnibus servari volens, quod erga te ipse servavi, ut quicquid improbandum putant in scriptis meis, nec claudant subdolo pectore, nec ita reprehendant apud alios, ut taceant apud me; hinc potius existimans laedi amicitiam et necessitudinis iura violari. Nescio enim, utrum Christianae amicitiae putandae sint, in quibus magis valet vulgare proverbium: “Obsequium amicos, veritas odium parit”, quam ecclesiasticum: “Fideliora sunt vulnera amici, quam voluntaria oscula inimici”.
32. Proinde carissimos nostros, qui nostris laboribus sincerissime favent, hoc potius quanta possumus instantia doceamus, quo sciant fieri posse, ut inter carissimos aliquid alterutro sermone contradicatur, nec tamen caritas ipsa minuat, nec veritas odium pariat, quae debetur amicitiae; sive illud verum sit, quod contradicatur, sive corde veraci quaecumque sit dicitur, non retinendo in mente, quod distet a labiis. Credant itaque fratres nostri, familiares tui, quibus testimonium perhibes quod sint vasa Christi, me invito factum, nec mediocrem de hac re dolorem inesse cordi meo, quod litterae meae prius in multorum manus venerunt, quam ad te, ad quem scriptae sunt, pervenire potuerunt. Quo autem modo id acciderit, et longum est narrare, et, nisi fallor, superfluum, cum sufficiat si quid mihi in hoc creditur, non eo factum animo quo putatur; nec omnino meae fuisse voluntatis, aut dispositionis, aut consensionis, aut saltem cogitationis, ut fieret. Haec si non credunt, quod teste Deo loquor, quid amplius faciam non habeo. Ego tamen absit, ut eos credam, haec tuae sanctitati malevola mente suggerere ad excitandas inter nos inimicitias (quas misericordia Domini Dei nostri avertat a nobis) sed, sine ullo nocendi animo, facile de homine humana vitia suspicari. Hoc enim me de illis aequum est credere, si vasa sunt Christi, non in contumeliam, sed in honorem facta, et disposita in domo magna a Deo, in opus bonum. Quod si post hanc attestationem meam, si in notitiam eorum venerit, facere voluerint; quam non recte faciant, et tu vides.
33. Quod sane scripseram, nullum me librum adversus te Romam misisse, ideo scripseram, quia et libri nomen ab illa epistula discernebam. Vnde omnino nescio quid aliud te audisse existimaveram; et Romam nec ipsam epistulam, sed tibi miseram; et adversus te non esse arbitrari, quod sinceritate amicitiae, sive ad admonendum, sive ad te, vel me abs te corrigendum fecisse me noveram. Exceptis autem familiaribus tuis, te ipsum obsecro per gratiam qua redempti sumus, ut quaecumque tua bona, quae tibi Domini bonitate concessa sunt,

in litteris meis posui, non me existimes insidioso blandiloquio posuisse. Si quid autem in te peccavi, dimittas mihi. Nec illud, quod de nescio cuius poetae facto ineptius, fortasse quam litteratius a me commemoratum est, amplius quam dixi, ad te trahas cum continuo subiecerim, non hoc ideo me dixisse, ut oculos cordis reciperes (quos absit inquam ut amiseris), sed ut adverteres quos sanos ac vigiles haberes. Propter solam ergo *παλινῳδίαν* si aliquid scripserimus, quod scripto posteriore destruere debeamus, imitandam, non propter Stesichori caecitatem, quam cordi tuo nec tribui, nec timui, attingendum illud existimavi: atque identidem rogo, ut me fidenter corrigas, ubi mihi hoc opus esse perspexeris. Quamquam enim secundum honorum vocabula, quae iam ecclesiae usus obtinuit: episcopatus presbyterio maior sit, tamen in multis rebus Augustinus Hieronymo minor est, licet etiam a minore quolibet non sit refugienda, vel dedignanda correctio.

34. De interpretatione tua iam mihi persuasisti, qua utilitate Scripturas volueris transferre de Hebraeis; ut scilicet ea quae a Iudaeis praetermissa vel corrupta sunt, proferres in medium; sed peto insinuare digneris a quibus Iudaeis, utrum ab eis ipsis, qui ante adventum Domini interpretati sunt, et si ita est, quibus, vel quonam eorum; an ab istis posterius, qui propterea putari possunt, aliqua de codicibus Graecis vel subtraxisse, vel in eis corrupisse, ne illis testimoniis de Christiana fide convincerentur. Illi autem anteriores cur hoc facere voluerint, non invenio. Deinde nobis mittas, obsecro, interpretationem tuam de Septuaginta, quam te edidisse nesciebam. Librum quoque tuum, cuius mentionem fecisti, de optimo genere interpretandi, cupio legere, et adhuc nosse quomodo coequanda sit in interprete peritia linguarum, coniecturis eorum qui Scripturas disserendo pertractant; quos necesse est, etiam si rectae atque unius fidei fuerint, varias parere in multorum locorum obscuritate sententias, quamvis nequaquam ipsa varietas ab eiusdem fidei unitate discordet; sicut etiam unus tractator, secundum eandem fidem, aliter atque aliter eundem locum potest exponere, quia hoc eius obscuritas patitur.
35. Ideo autem desidero interpretationem tuam de Septuaginta, ut et tanta Latinorum interpretum, qui qualescumque hoc ausi sunt, quantum possumus imperitia careamus: et hi, qui me invidere putant utilibus laboribus tuis, tandem aliquando, si fieri potest, intellegant, propterea me nolle tuam ex Hebraeo interpretationem in ecclesiis legi, ne contra Septuaginta auctoritatem, tamquam novum aliquid proferentes, magno scandalo perturbemus plebes Christi, quarum aures et corda illam interpretationem audire consueverunt, quae etiam ab apostolis approbata est. Vnde illud apud Ionam virgultum, si in Hebraeo nec hedera est, nec cucurbita, sed nescio quid aliud, quod trunco suo nixum, nullis sustentandum adminiculis erigatur; mallet

iam in omnibus Latinis *cucurbitam* legi. Non enim frustra hoc puto Septuaginta posuisse, nisi quia et huic simile sciebant.

36. Satis me, immo fortasse plus quam satis, tribus epistulis tuis respondisse arbitror; quarum duas per Cyprianum accepi, unam per Firmum. Rescribe quod visum fuerit ad nos vel alios instruendos. Dabo autem operam diligentiolem, quantum me adiuuat Dominus, ut litterae quas ad te scribo prius ad te perveniant quam ad quemquam a quo latius dispergantur. Fateor enim nec mihi hoc fieri velle de tuis ad me, quod de meis ad te factum iustissime expostulas. Tamen placeat nobis invicem non tantum caritas, verum etiam libertas amicitiae, ne apud me taceas, vel ego apud te, quod in nostris litteris vicissim nos movet; eo scilicet animo qui oculis Dei in fraterna dilectione non displicet. Quod si inter nos fieri posse sine ipsius dilectionis pernicioſa offensione non putas, non fiat. Illa enim caritas quam tecum habere vellem, profecto maior est: sed melius haec minor, quam nulla est.

Agostinho envia saudações em nome do Senhor ao compresbítero¹ Jerônimo, senhor muitíssimo querido e irmão santo, digno de honra nas vísceras de Cristo².

1. Já há muito enviei para tua caridade uma longa carta respondendo uma outra tua³, a qual tu recordas teres enviado por meio do teu santo filho Astério⁴ (que agora não é apenas meu irmão, mas colega também); até hoje não sei se ela mereceu chegar em tuas mãos, a não ser pelo que escreves por meio de um irmão muito sincero, Firmo⁵, que, se ele primeiro te mostrou a espada (e foi repellido pela pena), cabe à minha humanidade e justiça repreender quem acusa, e não quem se defende⁶. É somente por essa mínima prova que de algum jeito chego à conclusão que tu leste minha carta. Nela, eu lamentei que tivesse surgido entre vós tamanha discórdia⁷, e ainda de tamanha amizade mútua, da qual a caridade fraterna se alegrava por onde quer que a fama a tivesse difundido. Eu não fiz isso buscando repreender a tua irmandade, em cujo âmago, eu não ousaria dizer, eu tinha conhecimento de qualquer falta; mas o fiz buscando lamentar a miséria humana, em cuja caridade mútua, a zelar pelos amigos, não importa quão profunda ela seja, nela a incerteza sempre permanece. Contudo, eu certamente teria gostado de saber, pela tua resposta, se me concedeste perdão, conforme eu havia te pedido; eu desejo que isso me seja confiado com mais franqueza, ainda que o aspecto algo brincalhão da tua carta⁸ me dê a impressão de indicar que eu o obtive também; a não ser que ela tenha sido enviada após a leitura dela (o que não parece ser o caso, na realidade)⁹.
2. Tu pedes, ou melhor, tu me chamas, pela confiança na caridade, para nos exercitarmos no campo de batalha das Escrituras sem ferirmos um ao outro¹⁰. Veja, no que diz respeito a mim, eu preferiria que nós aí agíssemos antes como em uma disputa séria, do que como em um exercício. Mas, se porventura tu usaste tal termo por ser mais brando, devo confessar que eu espero algo maior da bondade das tuas forças, da tua prudência tão erudita, e da tua diligência plácida, experiente, aplicada e talentosa, e isso não somente de uma ação tua, mas sobretudo das palavras ditadas pelo Espírito Santo, para que nesses problemas difíceis e laboriosos tu prestes auxílio a mim, não só como se eu estivesse me “exercitando” no campo de batalha das Escrituras, mas como se eu estivesse sem fôlego por escalar uma montanha. No entanto, se foi por brincadeira (convém que ela exista quando amigos próximos discutem¹¹) que julgaste conveniente dizer que “nos exercitamos” — seja quando dialogamos sobre o que é aberto e plano, ou sobre o que é árduo e difícil¹² —, explica-me, rogo-te, exatamente isso: de que modo teríamos segurança para alcançar uma conclusão quando, devido talvez a nossa falta de atenção

(e certamente às limitações de nosso raciocínio), não se pode pôr à prova algo que nos incomoda, que nos pareça contrário ao que tentamos asseverar — ainda mais se falamos com uma liberdade algo mais despreocupada¹³ — sem que assim tombemos na suspeita de uma presunção infantil, como se procurássemos a fama às custas de ofender homens ilustres? Se, porém, qualquer coisa for apontada como áspera devido a uma necessidade de refutação, mergulhemo-na em uma conversa mais suave, para que ela se torne mais tolerável; sejamos julgados por ter sacado uma “espada lambuzada de mel¹⁴”; a não ser que talvez seja outra a maneira com que devemos evitar tanto esse vício quanto a suspeita dele, ao discutirmos com um amigo mais erudito de modo a ser necessário aprovar tudo o que ele diz, e assim não nos ser permitido problematizar qualquer coisa sequer, quão menos questionar!

3. É assim que, na verdade, podemos nos exercitar num campo de batalhas sem qualquer receio de afrontamentos, mas seria estranho se não brincássemos um com o outro¹⁵. Ora, eu, ao menos, confesso à tua caridade, eu aprendi a deixar de lado, com recurso unicamente àqueles livros das Escrituras que já são chamados canônicos¹⁶, essa apreensão e essa honra mundana, para crer com toda firmeza que nenhum daqueles autores errou em qualquer coisa quando escreveram; se eu me deparar, naquelas palavras, com qualquer coisa que pareça contrária à verdade, não teria dúvida alguma de que é o códice que é falso, ou de que foi o tradutor que não seguiu o sentido original, ou de que fui eu que não consegui compreender. Os outros, porém, leio-os independentemente da importância de sua santidade e doutrina, de modo não a considerá-los “verdadeiros” porque eles concordam comigo, mas porque eles puderam me convencer de que não desviaram da verdade, por terem recorrido seja aos mesmos autores canônicos, seja à razão, por meio de argumentos prováveis¹⁷. E não estimo, meu irmão, que seja outra a tua opinião; em outras palavras, diria, não julgo que tu queres que leiam teus livros como os livros dos profetas ou dos apóstolos, de cujos escritos, já que estão isentos de qualquer erro, é pecaminoso duvidar. Que isso fique longe da humildade piedosa e da verdadeira opinião que tu tens de ti mesmo; se dela não fosses provido, não dirias de maneira alguma: “antes pudéssemos te abraçar e num encontro mútuo ensinarmos ou aprendermos algo¹⁸.”

4. Agora, se tu mesmo falaste, creio eu, tendo em mente tua vida e teus hábitos, e não de maneira simulada ou mentirosa, quão mais seguro me é crer que não era outra coisa que o apóstolo Paulo pensou ao escrever¹⁹ quando fala de Pedro e Barnabé: “mas, quando vi que não andavam bem e diretamente conforme a verdade do Evangelho, disse a Pedro na presença de todos, ‘se tu, sendo judeu, vives como os gentios, e não como judeu, por que obrigas os gentios a viverem como judeus?’²⁰” Ora, em que ocasião teria eu a certeza de que ele não estaria me

enganando ao escrever e falar, se o próprio apóstolo enganava seus filhos ao lhes regenerar até que neles se formasse Cristo, isto é, a verdade²¹? Em que ocasião, se a eles, quando os prevenia dizendo: “ora, acerca do que vos escrevo, eis que diante de Deus testifico que não minto²²”, ele não estaria escrevendo verdadeiramente, mas os enganando através de uma “simulação política²³” qualquer, ao afirmar que viu que Pedro e Barnabé não andavam bem e diretamente conforme a verdade do Evangelho, que resistiu frontalmente a Pedro por nenhum outro motivo a não ser que este obrigava os gentios a viverem como os judeus?

5. “Ora, aí é mais sensato crer que o apóstolo Paulo escreveu algo não verdadeiramente, a crer que Pedro fez algo que não estivesse correto”. Se este é o caso (espero que não), diríamos que é mais sensato antes crer que o Evangelho mente, a crer que Cristo foi negado por Pedro; crer que o livro dos Reis mente, a crer que o eminente profeta, escolhido tão admiravelmente pelo Senhor Deus, tivesse cometido adultério ao cobiçar e possuir a mulher de outro, e crer que ele tivesse também cometido um assassinato terrível ao matar o marido dela²⁴. Ao contrário, a Santa Escritura, colocada no ápice mais alto do céu da autoridade, eu a lerei com a certeza e segurança de sua verdade, e nela aprenderei que houve homens que foram aprovados ou corrigidos ou condenados verdadeiramente; antes que as declarações divinas — ainda que, temo, devo crer que decisões humanas por vezes precisam ser repreendidas em certas pessoas de louvável excelência — me sejam em qualquer lugar suspeitas.
6. Os maniqueus pretendem que diversas passagens das Escrituras divinas são falsas, mediante as quais o erro deles, grave, uma vez que não podem estrangulá-las em significados estranhos, é sentenciado na mais clara evidência das conclusões, mas o fazem de tal maneira que não atribuem essa “falsidade” aos apóstolos que as escreveram, e sim a uns “corruptores” quaisquer dos códices²⁵. Mas já que não puderam provar isso nem com os exemplares mais numerosos ou mais antigos, nem se apoiando na autoridade da língua anterior, da qual os livros latinos foram traduzidos²⁶, eles debandam confusos, esmagados por uma verdade patente a todos²⁷. Será que tua prudência não compreende quão grande seria a oportunidade para a malícia deles se afirmarmos que não são os escritos apostólicos que foram falseados, mas que foram os próprios apóstolos que escreveram falsidades?
7. “Isso”, dizes, “não é crível, que Paulo censurasse em Pedro algo que o próprio Paulo fizera²⁸”. Não quero saber então o que ele teria feito; o que ele teria escrito, é isso que eu quero saber. Trata-se de algo de suma importância para o problema que levantei, de modo que a verdade das divinas Escrituras — confiada à nossa memória a fim de estruturar a nossa fé, e não por meio de homens quaisquer, mas pelos próprios apóstolos, e por isso recebida no ápice

canônico da autoridade — resista veraz e indubitável em todas as partes. Ora, se Pedro agira como devia, então Paulo mentiu que o viu “não andar bem e diretamente conforme a verdade do Evangelho”. Ora, quem quer que age como deve agir, age de maneira absolutamente correta, e portanto aquele que afirma que ele não agiu de maneira correta mente acerca dele, mesmo sabendo que ele agira como teve de agir. Porém, se Paulo escreveu a verdade, é então verdade que Pedro não andava bem e diretamente conforme a verdade do Evangelho, ou seja, que ele agia como não deveria agir; se o próprio Paulo fizera algo semelhante anteriormente, eu preferiria acreditar que ele seria, ele próprio, corrigido, e que não poderia ignorar a correção de seu colega apóstolo, do que teria colocado algo de maneira mentirosa nessa sua carta. E isso não em uma carta qualquer, mas sobretudo naquela em que ele anuncia de antemão que “acerca do que vos escrevo, eis que diante de Deus testifico que não minto”.

8. Eu, por minha vez, acredito que Pedro agiu daquela maneira a fim de obrigar os gentios a viverem como os judeus. Ora, é isto que leio que Paulo escreveu, quem eu não acredito que mentiu. E assim Pedro não agia corretamente; ora, tratava-se de uma afronta à verdade do Evangelho, que os crentes em Cristo pensassem que não poderiam ser salvos sem aqueles velhos sacramentos. Ora, é isso o que pretendiam em Antióquia os homens da circuncisão que eram crentes²⁹, em oposição àqueles homens que Paulo reuniu com tanta perseverança e ardor. Mas, na verdade, o próprio Paulo não agiu sob esse mesmo pretexto, seja ao circuncidar Timóteo, seja ao abandonar seu voto em Cenchreia, seja, quando foi advertido por Tiago e por aqueles que sabiam em Jerusalém, ao considerar que as celebrações dos sacramentos da Lei eram legítimos; não foi para que eles pudessem acreditar que a salvação cristã fosse dada (por aparência) ainda mediante tais sacramentos, mas para que não mais acreditassem que os sacramentos, os quais Deus ordenara realizar nos tempos primevos (como convinha, e na penumbra dos bens futuros), deviam ser condenados como se fossem a idolatria dos gentios. Ora, é isso que Tiago diz ter escutado sobre sua pessoa, que Paulo supostamente promovia o afastamento de Moisés, o que é absolutamente pecaminoso; que os crentes em Cristo se apartassem do profeta de Cristo como se detestassem e condenassem sua doutrina³⁰, sobre a qual o próprio Cristo diz: “se vós crêsseis em Moisés, crerieis em mim; porque de mim escreveu ele³¹”.

9. Ora, presta atenção, imploro, nas próprias palavras de Tiago: “vês, irmão, quantos milhares há na Judeia que creem em Cristo, e todos são zeladores da Lei. E já acerca de ti foram informados que ensinas todos os judeus que estão entre os gentios a apartarem-se de Moisés, dizendo que não devem circuncidar seus filhos, nem andar segundo o costume da Lei. Que

faremos pois? [em todo caso é necessário que a multidão se ajunte]; terão ouvido que já és vindo. Faze, pois, isto que te dizemos: temos quatro homens que fizeram voto. Toma estes contigo, e santifica-te com eles, e faze por eles os gastos para que rapem a cabeça, e todos ficarão sabendo que é falso aquilo que foram informados acerca de ti, mas que também tu mesmo andas guardando a Lei. Todavia, quanto aos que creem dos gentios, já nós havemos escrito, [que nada disto observem; mas] que só se guardem do que se sacrifica aos ídolos, e do sangue, e da fornicção³²”. Não é, penso eu, obscuro o fato de Tiago tê-lo aconselhado para aqueles que estavam entre os judeus — os quais, embora fossem crentes em Cristo, ainda eram emuladores da Lei — soubessem que eram falsas as coisas que escutaram sobre Paulo, e para que não se pensasse que as tradições, que tinham sido ministradas a seus pais por meio de Moisés, estivessem condenadas por conta da doutrina da Cristo, como se fossem sacrilégios, ou porque foram encerradas a mando de Deus. Ora, é isso que conspiravam contra Paulo não os crentes que entendiam com que espírito as tradições deviam ser então observadas pelos judeus fiéis — por conta de sua autoridade, por se assim dizer, eminente e divina, e da santidade profética daqueles sacramentos, não em vista de alcançar a salvação que já se revelava em Cristo e se ministrava no sacramento do batismo —; isso espalhavam sobre Paulo os crentes que queriam que elas fossem observadas desse jeito, como se sem elas não pudesse haver salvação aos homens que creem no Evangelho. Ora, esses sentiram que o próprio Paulo era um pregador assaz fervoroso da Graça, alguém que sobretudo se colocava contra sua pretensão, que lhes ensinava que não era pelas tradições que o homem se justifica, mas sim pela Graça de Jesus Cristo, em prenúncio da qual as tradições foram enviadas como sombras da Lei. Desse modo, na intenção de incitar o ódio e a perseguição, eles também o incriminavam como inimigo da Lei e dos mandamentos divinos; o ódio de cuja falsa infração ele não poderia evitar com maior coerência a não ser celebrando, ele próprio, os sacramentos (que, pensava-se, seriam condenados como sacrilégios), e assim mostrar que os judeus não deviam ser “proibidos” deles, como se fossem tradições nefastas, e nem que os gentios deviam tampouco ser “obrigados” a adotá-los, como se fossem necessários³³.

10. Pois se Paulo de fato assim os reprovasse, da maneira como afirmavam os rumores sobre ele, e então os tomasse em celebração para que pudesse esconder, num gesto simulado, sua verdadeira opinião, Tiago não teria dito a ele, “e todos ficarão *sabendo*”, mas sim, “e todos ficarão *pensando* que é falso aquilo de que foram informados acerca de ti”, especialmente porque os apóstolos já haviam decidido, na mesma Jerusalém, que ninguém deveria obrigar os gentios a agirem como os judeus; não haviam decidido, porém, que ninguém deveria proibir os

judeus de agirem como judeus, ainda que a própria doutrina cristã já não os obrigava a isso³⁴. Por conseguinte, se Pedro, após a decisão dos apóstolos, agiu de maneira fingida em Antióquia, a fim de obrigar os gentios a agirem como os judeus — visto que nem mesmo ele era obrigado a agir assim, e ainda que agir desse jeito não lhe era proibido, por conta das eminentes declarações de Deus que foram creditadas aos judeus —, qual o problema se Paulo o constrangeu a proclamar abertamente algo que ele se lembrava de ter decidido, em Jerusalém, com os outros apóstolos?

11. Porém, se Pedro fez isso, o que me faz mais sentido, antes daquele encontro em Jerusalém³⁵, não há quaisquer problemas no fato de Paulo querer que ele não se esconda timidamente, mas proclame fielmente a opinião que, ele já sabia, Pedro partilhava consigo, seja porque ele <Paulo> havia construído o seu Evangelho junto com ele <Pedro>; seja porque, ao ser chamado pelo centurião Cornélio, ele <Pedro> havia recebido uma inspiração divina que o advertiu sobre aquela situação³⁶; seja porque, antes que eles viessem a Antióquia, Paulo o havia visto (como temia) comendo com os gentios. Ora, nós não negamos que Pedro já tinha a mesma opinião que a de Paulo. Não era por lhe ensinar o que era verdadeiro naquela situação, mas por causa de uma simulação, pela qual os gentios eram obrigados a agir como os judeus, que ele <Paulo> lhe redarguia; não era por outra razão senão que todas as ações “de simulação” eram então realizadas como se fosse verdadeiro aquilo que afirmavam os homens que pensavam que, sem a circuncisão do prepúcio e sem as outras observações — as “sombras dos bens futuros” —, os crentes não poderiam ser salvos.
12. Logo, ele <Paulo> circuncidou Timóteo pela mesma razão, para que — algo que fez tanto aos judeus quanto sobretudo aos seus parentes por parte de mãe — os gentios crentes em Cristo não viessem a detestar a circuncisão como se deve detestar a idolatria, uma vez que Deus teria preceituado aquela, e Satanás instigado essa; e ele não circuncidou Tito pela mesma razão, para que não se desse assim abertura aos homens que afirmavam que os crentes não poderiam ser salvos sem a circuncisão, os quais intrigavam que Paulo, a fim de enganar os gentios, mantinha a mesma opinião que a deles. Isso o próprio Paulo indica claramente quando diz: “mas nem ainda Tito, que estava comigo, sendo grego, foi constrangido a circuncidar-se; e isto por causa dos falsos irmãos que se intrometeram, e secretamente entraram a espiar a nossa liberdade, para nos porem em servidão; aos quais nem ainda por uma hora cedemos com sujeição, para que a verdade do Evangelho permanecesse entre vós³⁷”. É patente que aqui ele compreendeu aonde é que eles queriam chegar, tanto que não agiu como agira em relação a Timóteo; e porque ele pudera também agir com a mesma liberdade com que mostrava que aqueles sacramentos não

deviam ser almeçados como se fossem necessários, mas não deviam, no entanto, ser condenados como se fossem sacrílegos³⁸.

13. Mas devemos tomar cuidado, e evidentemente nessa discussão, para não afirmamos, como fazem os filósofos, que certas ações humanas, as quais não são propriamente “ações corretas” e nem “pecados”, se dão “no meio” entre essas e aquelas; continuemos a insistir nesse argumento, de que observar as cerimônias da Lei não pode ser algo indiferente, mas deve ser algo “bom” ou “ruim” para que, se afirmarmos que é “bom”, sejamos obrigados, nós também, a observá-las, mas, se afirmarmos que é algo “ruim”, que acreditemos então que não foi verdadeiramente, mas em simulação que as cerimônias foram observadas pelos apóstolos. Mas eu, na verdade, em relação aos apóstolos, eu temo menos o exemplo dos filósofos (de vez em quando até eles dizem alguma verdade em suas discussões) do que o exemplo dos advogados de acusação³⁹, quando estes mentem a fim de defender os casos de outros⁴⁰. À semelhança deles, se for concluído que é conveniente aplicá-la na explicação da carta aos Gálatas em questão, a fim de que se confirme a simulação de Pedro e Paulo, por que deveria eu temer em ti a reputação dos filósofos? Eles são ocos não porque afirmam que tudo é falso, mas porque confiam em muitas dessas falsidades — e porque eles permanecem, mesmo onde os encontramos dizendo a verdade, alienados da Graça de Cristo, que é ela própria a verdade⁴¹.
14. Por que então eu não deveria afirmar que aqueles preceitos dos velhos sacramentos não são “bons”, visto que os homens não são justificados por eles (ora, tratam-se de sombras que prenunciam a Graça pela qual somos justificados⁴²), e mesmo assim não são “ruins” (visto que são preceitos de inspiração divina, de acordo com o tempo e seus indivíduos), uma vez que vem em meu auxílio também uma sentença profética, na qual Deus diz ter dado “preceitos não bons” àquele povo⁴³? Ora, talvez foi por essa razão que ele não disse “ruins”, mas somente “não bons”, isto é, não de qualidade tal que os homens se tornassem “bons” através deles, ou que deixassem de ser “bons” sem eles. Gostaria que tua bondosa sinceridade me ensinasse se é “de maneira simulada” que qualquer santo do Oriente, após se mudar para Roma, continua a jejuar no sabá (excetuando a véspera da Páscoa); se afirmarmos que isso é algo “ruim”, condenaremos não só a Igreja Romana, mas também muitas que lhe são próximas ou consideravelmente longínquas, onde o mesmo costume existe e persiste. Se, porém, considerarmos que *não* jejuar durante o sabá é algo “ruim”, encriminaremos (com que petulância!) tantas igrejas do Oriente e uma parte muito maior do mundo cristão⁴⁴. Seria admissível para ti que afirmássemos se dar “no meio” uma coisa que era, porém, aceitável a ele <Paulo> que agiu não de maneira simulada, mas de acordo com a situação e os costumes? No entanto, não encontramos, nos livros

canônicos, nada daí que seja preceito aos cristãos. Quão mais não ousou afirmar ser algo “ruim” aquilo que Deus preceituou, algo que não posso negar devido à própria fé cristã, através da qual aprendi que não é por isso, porém, que sou justificado, mas sim pela Graça de Deus, por meio de Jesus Cristo Nosso Senhor⁴⁵!

15. Logo, eu afirmo que a circuncisão do prepúcio e as demais práticas daquele tipo foram dadas ao povo primeiro, por meio do chamado Velho Testamento, como indício dos bens futuros que ao cabo seriam trazidos por Cristo. Uma vez cumpridas, essas práticas permaneceram entre os cristãos para serem examinadas, a fim de que compreendessem a profecia precedente, e não para serem necessariamente celebradas, como se até então fosse preciso esperar que chegasse a revelação da fé, a qual aquelas práticas indicavam que viria. Mas, ainda que não devessem ser impostas aos gentios, elas não deviam, no entanto, serem tolhidas da tradição dos judeus, como se fossem detestáveis e condenáveis. Por conseguinte, seria de modo sensato e gradativo — na ardente e sólida pregação da Graça de Cristo (unicamente mediante a qual, sabem os crentes, se é justificado e se atinge a salvação), não por meio das sombras de coisas antes futuras (mas já então vindouras e presentes); e na chamada àqueles judeus (os quais a presença da carne do Senhor e os tempos apostólicos haviam assim encontrado) — que então se consumiria todo aquele teatro de sombras; isso lhes foi suficiente como recomendação, que elas não fossem detestadas e evitadas como se semelhantes à idolatria, contanto que não fossem continuadas de modo a considerá-las necessárias, como se a salvação viesse delas, ou não pudesse vir sem elas. Foi esse o juízo dos heréticos que, no desejo de serem judeus e cristãos, não puderam ser judeus, nem cristãos⁴⁶; dos perigos da conclusão deles, ainda que eu nunca tenha incorrido nela, tu, em tua imensa bondade, tiveste a dignidade de me advertir; foi por medo dessa conclusão que Pedro tombara, não em consenso, mas em simulação⁴⁷, tanto que Paulo dele escreveu — perfeita e verdadeiramente — que ele não andava bem e diretamente conforme a verdade do Evangelho, e disse — perfeita e verdadeiramente — que ele obrigava os gentios a agirem como os judeus. Algo que Paulo certamente não fazia por essa razão, ao observar de maneira verídica as velhas tradições, quando necessário, a fim de mostrar que não eram condenáveis; mas ao pregar que os fiéis fossem salvos com base não nelas, mas na graça revelada da fé, para que não levasse ninguém a tomá-las como necessárias. Enfim, é assim que, creio eu, o apóstolo Paulo realizava de maneira verídica todas as tradições; isso não significa, porém, que eu obrigo ou permito a qualquer cristão vindo dos judeus celebrá-las de maneira verídica, assim como nem tu, que julgas que Paulo as simulou, obrigas ou permites que alguém as simule.

16. Ou talvez queres que eu mesmo diga que o núcleo do problema, ou melhor, de tua conclusão seria esse: que agem bem os judeus crentes, após o Evangelho de Cristo, se oferecem os sacrifícios que Paulo proíbe, se circuncidam seus filhos, se observam o sabá como observaram todos os judeus e Paulo em relação Timóteo — contanto que façam tudo isso em simulação e fingimento? Se esse é o caso, cairemos já não na heresia de Ebião⁴⁸, ou na heresia daqueles que o povo chama de nazarenos⁴⁹, ou em qualquer outra antiga, mas em uma nova e desconhecida, a qual seria tão mais perigosa pois resultaria não de um erro, mas de uma intenção e de uma vontade fingida. Agora, se tu vieres a responder, a fim de te livrares desta conclusão, que foi “honrosamente” que os apóstolos então simularam as tradições, para que os muitos judeus crentes e ingênuos, os quais ainda não compreendiam que as cerimônias deviam ser rejeitadas, não fossem escandalizados; e que hoje a doutrina da Graça de Cristo fora confirmada por tantos povos, e confirmada também por todas as igrejas de Cristo no exame da Lei e dos profetas — de que maneira as tradições devem ser então “ensaiadas”, e não “observadas”, para serem compreendidas? Se uma pessoa qualquer que quiser realizá-las “em simulação” estiver então louca, por que eu não poderia então dizer que o apóstolo Paulo e outros cristãos precisaram, na retidão da fé⁵⁰, verdadeiramente, e durante algum tempo, recomendar os velhos sacramentos, de modo que essas observações do anúncio profético não fossem consideradas detestáveis pelos pais mais reverentes de sua custódia, como se fossem os sacrilégios diabólicos, detestados pelos seus descendentes? Ora, tendo já se realizado a fé, a qual fora anteriormente prenunciada pelas cerimônias e revelada após a morte e ressurreição do Senhor, os sacramentos perderam, por se assim dizer, sua vida útil, e no entanto tiveram, como os defuntos de nossos pais, de ser conduzidas de uma maneira específica à sepultura: não de maneira simulada, mas em respeito; não tiveram de ser, assim, descartadas de uma vez, ou lançadas às críticas dos adversários como às mordidas dos cães. Por conseguinte, se alguém dentre os cristãos (ainda que ele venha dos judeus) quiser celebrá-las hoje de maneira semelhante, como se desenterrasse cinzas quentes, esse não será um observador fiel ou um agente funerário, mas um violador ímpio de uma sepultura⁵¹.
17. Devo confessar, acerca do assunto que minha carta encerra⁵² — que Paulo tomara em celebração os sacramentos dos judeus quando já era apóstolo de Cristo, para que ensinasse que eles não eram nocivos aos crentes que queriam mantê-los conforme os receberam de seus pais pela Lei — que eu deixei de especificar, “somente naquele primeiro tempo em que a graça da fé foi revelada”; pois então observar a Lei não era nocivo. Mas, passado aquele tempo, tais observações deveriam ser descartadas por todos os cristãos; se isso não acontecesse, não seria

possível discernir aquilo que Deus preceitou a seu povo, mediante Moisés, de algo que um espírito imundo instituiu nos templos dos demônios. Sendo assim, é antes digna de culpa a minha falta de atenção, não a tua exprobração, por não ter ajuntado aquilo! Todavia, muito antes de eu ter recebido as tuas cartas, ao escrever contra o maniqueu Fausto⁵³ sobre como essa mesma passagem⁵⁴ deve ser lida, eu a expliquei, ainda que brevemente, e não deixei de citá-la daquela vez: isso tua bondade poderá conferir, se não considerares indigno; tenha fé, da maneira que quiseres, e a partir de nossos amigos mais queridos⁵⁵, por meio dos quais agora mando esses escritos, de que eu já ditei isso antes. Além disso, crê em mim, de minha alma, falo perante Deus, depreco, pelo juízo da caridade, que eu até hoje nunca julguei que os cristãos convertidos do judaísmo *devem* celebrar os velhos sacramentos por tal sentimento ou tal vontade, ou sequer que *podem* fazê-lo de algum modo, visto que essa sempre foi minha opinião acerca de Paulo, desde que as cartas dele vieram a meu conhecimento, assim como nem tu julgas que hoje em dia as tradições *devem* ser “simuladas” por quem quer que o seja, ainda que tu acredites que os apóstolos assim agiram.

18. Por conseguinte, como tu afirmas exatamente o contrário (e que proteste, tu escreves, o mundo), assim tu pronuncias em alto e bom som que as cerimônias dos judeus são tanto nocivas quanto mortais aos cristãos e, quem quer que as observe, seja entre os judeus ou entre os gentios, ele rolará direto no fosso do diabo⁵⁶. Eu mesmo concordo plenamente com essa afirmação tua, e digo mais: quem quer que as observe não só verdadeiramente, mas certamente em simulação, ele rolará direto no fosso do diabo. Que queres além disso? Mas, como tu distingues a simulação dos apóstolos das condições do tempo presente, assim eu também distingo, em relação a todas essas tradições, a intimidade do apóstolo Paulo, então verdadeira, da observação, ainda que minimamente simulada, das cerimônias dos judeus hoje em dia, já que elas eram então passíveis de aprovação, mas hoje devem ser detestadas. Assim, embora leiamos que “a Lei e os profetas duraram até João Batista⁵⁷”, e que “por isso os judeus ainda mais procuravam matá-lo, porque não só quebrantava o sábado, mas também dizia que Deus era seu próprio Pai, fazendo-se igual a Deus⁵⁸”, e que assim “todos nós recebemos graça por graça, porque a Lei foi dada por Moisés; a graça e a verdade vieram por Jesus Cristo⁵⁹”, e que foi prometido, mediante Jeremias, que Deus daria um novo testamento para a casa de Judá (mas não de acordo com o testamento que ofereceu a seus pais), eu não julgo, porém, que o próprio Senhor foi mentirosamente circuncidado por seus pais. Ou, se era por causa de sua idade que ele não pôde impedir isso, eu não julgo também que ele falou mentirosamente ao leproso, que certamente não havia sido purificado pela observação dos preceitos vindos por Moisés, mas por

ele mesmo: “vai e oferece pela tua purificação o que Moisés determinou, para lhes servir de testemunho⁶⁰”; e não foi mentirosamente que ele subiu <a Jerusalém> no dia de festa, e de tal maneira que, para não se revelar a todos os homens, ele não subira de maneira evidente mas às escondidas⁶¹.

19. Ora, o mesmo apóstolo afirmou: “eis que eu, Paulo, vos digo que, se vos deixardes circuncidar, Cristo de nada vos aproveitará⁶²”. Então ele enganou Timóteo e fez com que Cristo de nada lhe aproveitasse? Ou, já que isso aconteceu mentirosamente, ele não o prejudicou, então? Mas nem o próprio <Paulo> menciona isso, ou diz “se vos deixardes circuncidar fielmente”, ou mesmo “mentirosamente”, mas ele afirmou sem exceções que “se vos deixardes circuncidar, Cristo de nada vos aproveitará”. Portanto, assim como tu queres dar lugar aqui à tua conclusão, e que se subentenda “não mentirosamente”, logo não é atrevido de minha parte insistir que tu permitas que nós, também, leiamos aqui que “se vos deixardes circuncidar” foi dito àqueles que procuravam a circuncisão pois pensavam que não poderiam ser salvos em Cristo de outra maneira. Portanto, se fosse com esse espírito, com essa vontade, com essa intenção que alguém se deixasse circuncidar, Cristo de nada lhe aproveitaria, como ele diz abertamente noutra passagem: “porque, se a justiça provém da Lei, segue-se que Cristo morreu em vão⁶³”. Ele também declara exatamente algo que tu mesmo mencionaste: “separados estais de Cristo, vós que vos justificais pela Lei; da Graça tendes caído⁶⁴”. Dessa maneira, ele repreende os crentes que pensavam serem justificados pela Lei, e não os que observavam os sacramentos, legítimos, em honra de quem as confiou, então conscientes tanto de que elas haviam sido enviadas em razão de anunciar a verdade, quanto do momento até o qual deveriam perdurar. Disso resulta o que ele diz: “se sois guiados pelo Espírito, não estais debaixo da Lei⁶⁵”; disso, como tu concluis, é patente que o homem que está sob a Lei, não de maneira “política” (como quiseram nossos antecedentes, na tua opinião), mas “verdadeiramente” (como eu entendo), é ele que não tem o Espírito Santo.
20. Trata-se de uma questão importante, parece-me, o que significa “estar sob a Lei” no sentido em que o apóstolo censura. Ora, ele não afirma isso, julgo eu, em vista da circuncisão, ou dos sacrifícios que eram então cumpridos pelos pais (que não acontecem mais entre os cristãos), ou de coisas desse tipo, mas, ainda, em vista do que a Lei propriamente diz: “não cobiçarás”, algo que, confessamos, os cristãos devem observar e pregar sobretudo com recurso à clareza do Evangelho. Ele <Paulo> afirma que a Lei é santa e que o mandamento é santo, justo e bom⁶⁶. E então adiciona: “logo tornou-se-me o bom em morte? De modo nenhum; mas o pecado, para que se mostrasse pecado, operou em mim a morte pelo bem; a fim de que pelo mandamento o

pecador ou o pecado se fizesse excessivamente⁶⁷”. Mas, ao passo que aqui se afirma que “pelo mandamento o pecado se faz excessivamente”, noutra passagem segue que “veio, porém, a Lei para que a ofensa abundasse; mas, onde o pecado abundou, superabundou a graça⁶⁸”. Noutra passagem, ainda, depois de falar acima da dádiva da Graça, que só ela justifica, ele coloca a pergunta “para que é a Lei”? e responde de imediato a essa questão, que ela “foi ordenada por causa das transgressões, até que viesse a semente a quem a promessa tinha sido feita⁶⁹”. Portanto, são esses homens que, ele afirma, estão condenavelmente sob a Lei, os que a Lei transforma em réus, que *não cumprem* a Lei por presumirem, sem compreender o benefício da Graça, que realizar os preceitos de Deus depende unicamente de suas próprias forças, uma tremenda arrogância. Ora, “o cumprimento da Lei é o amor”, mas “o amor de Deus está derramado em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado⁷⁰”. Certo, para explicar satisfatoriamente essa questão é preciso um texto talvez longo, que ocupasse um volume inteiro. Portanto, se aquilo que afirma a Lei, “não cobiçarás”, se a fraqueza humana não tiver sido resgatada pela Graça de Deus, e ela <a Lei> acabar por torná-lo um réu sob si, e condená-lo como um transgressor em vez de libertar o pecador, quanto mais aquelas tradições, que foram dadas como preceitos, quase como anúncios, a circuncisão e outras, as quais foi necessário abolir assim que a revelação da Graça se fez espalhar — quanto mais elas não puderam justificar ninguém! Mas não é por isso que elas deveriam ser evitadas como se fossem os sacrilégios diabólicos dos gentios, ainda que a Graça já começasse então a se revelar, ela que fora prenunciada por aquelas sombras; mas elas deviam ser permitidas durante algum tempo, sobretudo a eles que vieram daquele povo <os judeus>, e a quem elas foram dadas. É depois, enfim, como se tivessem sido sepultadas com honras fúnebres, que elas deveriam ser rejeitadas, irrevogavelmente, por todos os cristãos.

21. Porém, o que quer dizer isso que afirmas, “não de maneira política, como quiseram nossos antecedentes”, eu te pergunto? Ora, trata-se ou do que eu mesmo chamo de “mentira devida⁷¹”, de modo que aquela “ação política” atue como um *dever* de se mentir honestamente, ou de outra coisa que foge da minha compreensão — a não ser que, por acaso, a mentira, ao ser definida como “política”, deixe de ser mentira. Agora, se é absurdo dizer isso, por que então não afirmas abertamente que se deve defender uma “mentira devida”? A não ser que seja o próprio conceito que te incomode, pois não é tão comum, nos livros eclesiásticos, essa noção de “devido⁷²”; mas dela nosso Ambrósio não tem medo, já que quis intitular certos livros seus, cheios de “preceitos úteis”, de *Os deveres*⁷³. Ou, talvez, alguém que vier, no caso, a mentir “devidamente” deve ser culpado, mas, se “politicamente”, deve ser aprovado? Eu te suplico: estaria mentindo quem tiver

escolhido pensar assim? Porque essa sim é uma questão importante, se há momentos em que um homem bom deve mentir⁷⁴, ainda mais homens cristãos, sobre os quais está dito: “seja, porém, o vosso falar, ‘sim, sim; não, não’,⁷⁵” e que escutam com fé: “destruirás aqueles que falam a mentira⁷⁶”.

22. Mas esta é, como falei, uma outra e importante questão; escolha a solução que quiser, quem estima assim ao mentir, contanto que se acredite e se defenda incontestavelmente que, nos escritores das Sagradas Escrituras, evidentemente nas canônicas⁷⁷, inexistente qualquer mentira em absoluto, para assim evitar que os despenseiros de Cristo⁷⁸, sobre os quais está dito: “além disso requer-se dos despenseiros que cada um se ache fiel⁷⁹”, pareçam mentir no lugar de administrar a verdade, como se tivessem fielmente aprendido daí algo de importante, já que a própria palavra “fé” em latim quer dizer “que se faça o que se diz⁸⁰”; porém, onde “se faz o que se diz”, certamente não há lugar algum para a mentira. Outrossim, sendo um “despenseiro fiel”, o apóstolo Paulo nos mostra (longe de dúvidas) “fé” ao escrever, pois era despenseiro da verdade, não da falsidade. Foi por isso que ele escreveu a verdade, ao dizer ter visto Pedro não andando bem e diretamente conforme a verdade do Evangelho, e ao censurá-lo frontalmente por ter obrigado os gentios a agirem como os judeus. O próprio Pedro, afinal, aceitou, com a piedade da santa e bondosa humildade, o que Paulo fazia, apropriadamente, com a liberdade da caridade⁸¹, e assim legou um exemplo aos seus pósteros — que eles não desprezassem a correção de seus posteriores, se em algum momento se afastassem o caminho da retidão — ainda mais raro e santo que o exemplo de Paulo — que até os menores deveriam ousar resistir com coragem os seus maiores, a fim de defender a verdade do Evangelho, na presença da caridade fraterna⁸². Enfim, ainda que seja mais sensato não desviar de qualquer ponto (quanto mais de um único) da via que tomamos, é muito mais admirável e louvável receber de bom grado uma pessoa que nos corrige, a corrigir de maneira ousada alguém que desvia. Assim, mais havia valido (eis a minha humildade opinião) defender, contra as calúnias de Porfírio⁸³, o louvor da liberdade justa em Paulo, e o louvor da santa humildade em Pedro, do que dar àquele maior oportunidade de difamações ao incriminar, de maneira extremamente *tenaz*, os cristãos de agir mentirosamente seja ao escreverem suas cartas, seja ao tomarem os sacramentos de seu Deus.
23. Tu insistes de mim que eu apresente ao menos um único autor cuja hipótese eu teria adotado neste assunto, já que tu, ao citar tantos e diversos nomes que te precederam na conclusão que elaboras⁸⁴, pediste que, se te repreendo ao errar, que nisso te permita errar com tais autores, dos quais, devo confessar, não li nenhum⁸⁵; mas, sendo eles uns seis ou sete, tu também violas a autoridade de ao menos uns quatro. Pois tu afirmas que o Laodiceu⁸⁶, cujo primeiro nome não

mencionas, deixou a Igreja recentemente; tu chamas Alexandre de “velho herege⁸⁷”; quanto a Orígenes⁸⁸ e Dídimo⁸⁹, agora leio em tuas obras mais recentes que eles são repreendidos de forma contundente, e por causa de questões bastante problemáticas, embora tu antes celebrasses Orígenes com admiração⁹⁰! Penso que tu erras também com tais autores, já que mesmo tu não tolerarias um erro — ainda que neles se afirmasse exatamente a mesma coisa, e mesmo se eles não tiverem errado nessa conclusão. Pois quem é que quer errar com quem quer que o seja? Sobram, então, três autores: Eusébio de Êmeso⁹¹, Teodoro de Heracleia⁹² e quem mencionas um pouco depois, João⁹³, que há algum tempo governava, na condição de pontífice, a Igreja em Constantinopla.

24. No mais, se procuras ou recordas o que aqui pensava nosso Ambrósio⁹⁴, ou igualmente nosso Cipriano⁹⁵, tu talvez descobrirás que não nos faltam autores que poderíamos adotar nessa discussão, embora eu, como disse há pouco, deva uma servidão voluntária⁹⁶ tão-somente às Escrituras canônicas, e devo assim seguir unicamente a elas, de modo a nunca duvidar que seus compiladores erraram em absolutamente lugar algum, ou que escreveram qualquer coisa de maneira mentirosa. Por conseguinte, ao procurar um terceiro autor para que eu também coloque três contra três, eu certamente poderia, julgo eu, facilmente encontrá-lo, se lesse muito. No entanto, antes de todos eles, ou melhor, acima de todos eles, o primeiro que me ocorre é o apóstolo Paulo. É nele, e nele mesmo, que eu me refugio, afastando-me de todos que pensam de maneira diferente; é a ele que eu recorro, frente aos comentadores de suas cartas; é ele que solicito e busco quando me pergunto — naquilo que ele escreveu aos Gálatas, que ele viu Pedro não andando bem e diretamente conforme a verdade do Evangelho, e que o censurou frontalmente, já que ele <Pedro> obrigava, por meio daquela “simulação”, os gentios a agirem como judeus — se o que ele escreveu era verdade, ou se ele possivelmente mentiu segundo uma “falsidade política” qualquer. E eu o escuto, um pouco antes, no exórdio do mesmo texto, clamar a mim com sua voz fiel: “ora, acerca do que vos escrevo, eis que diante de Deus testifico que não minto⁹⁷”.

25. Me perdoe quem quer que pense outra coisa; eu acredito mais no que o eminente apóstolo atesta nos, e sobre seus escritos, do que qualquer homem muitíssimo erudito discute acerca dos escritos de um outro. Não temo que digam que assim eu defendo Paulo, pois ele não teria “simulado” o erro dos judeus, mas teria “errado” de verdade. Ora, ele não podia simular um erro, um homem que, segundo a liberdade apostólica⁹⁸ (e conforme convinha àquele tempo), recomendava os velhos sacramentos, realizando-os quando necessário, mostrando que esses não vinham da velhacaria de Satanás para enganar os homens, mas que foram colocados,

profeticamente, pela providência divina, em anúncio dos bens futuros. E Paulo também não incorrera “de verdade” no erro dos judeus: ele não só tinha noção disso, mas também pregava com vigor e ardor que estavam errados aqueles que pensavam que os sacramentos deveriam ser impostos aos gentios, e que eram necessários à justificação de quaisquer fiéis que estivessem lá.

26. Porém, o que eu afirmei, que ele se fez judeu aos judeus e se fez gentio aos gentios, não porque usava da astúcia de um mentiroso, mas do sentimento de alguém que se compadece⁹⁹, parece-me não teres prestado muita atenção na maneira como falei, ou talvez sou eu que não consegui te explicar muito bem. Ora, eu não disse isso, desse jeito, porque ele “simulou” aqueles atos “com misericórdia”, mas porque ele não fingiu os sacramentos que, à semelhança dos judeus, realizava então; a mesma coisa para os homens que, à semelhança dos gentios, não os realizavam, fatos que tu também mencionaste, e na interpretação dos quais, confesso, não serei ingrato, me ajudaste. Ora, tendo eu perguntado a ti, em minha carta, como se deve interpretar, então, o fato de ele se ter feito judeu aos judeus (visto que ele supostamente tomou os sacramentos dos judeus “em mentira”), ainda que ele se tenha feito gentio aos gentios (e entretanto não tenha tomado os sacrifícios dos gentios “em mentira”), tu respondeste aí que ele se fez gentio aos gentios porque aceitou o prepúcio, e porque foi indiferente ao permitir que se comessem os alimentos condenados pelos judeus. Donde eu pergunto se ele também teria agido “de maneira simulada” aqui, já que, se for assim tão absurdo e falso, logo isso também vale para os sacramentos aos quais ele observava de acordo com a tradição dos judeus: afinal, ele concordava aqui segundo uma liberdade cautelosa (não uma obediência necessária), ou, o que é muito mais indigno, segundo uma pregação de mentiras, e não de fé?

27. Ora, também em relação aos fiéis, e em relação àqueles que conheceram a verdade, como ele mesmo testifica (a não ser que ele se engana também aqui): “porque toda criatura de Deus é boa, e não há nada que rejeitar, sendo recebida com ações de graças¹⁰⁰”. Portanto, é ao mesmo Paulo — não só ao homem, mas sobretudo ao despenseiro da fé — não só a ele que conhecia, mas a ele que sobretudo ensinava a verdade — que toda criatura parecia — não “em simulação”, mas verdadeiramente — adequada para comer. Por que então, ainda que ele não tomasse nenhum dos sacramentos e cerimônias dos gentios (mas tendo compreendido e ainda ensinado a verdade acerca dos alimentos e da incircuncisão), ele se teria feito gentio aos gentios, ao passo que ele não podia também se fazer judeu aos judeus a não ser que tomasse os sacramentos dos judeus “em mentira”? Por que ao “zambujeiro enxertado” ele conservou a verdadeira fé da pregação, enquanto ele estendeu, aos seus ramos naturais, dispostos não fora mas dentro da árvore, um velame qualquer de uma “simulação política¹⁰¹”? Por que, ao se fazer

gentio aos gentios, ele ensina aquilo que aprova, e aprova aquilo que faz, enquanto ele esconde, ao se fazer porém judeu aos judeus, uma coisa em seu coração, ao passo que pontua outra em suas palavras, ações, escritos¹⁰²? Longe de nós descobrirmos a razão. Ora, ele oferecia a caridade, de coração puro, boa consciência, e fé não fingida, a ambos <gentios e judeus>. E foi por isso que ele se fez tudo a todos, de modo a ganhar todos, servindo-se não da astúcia de um mentiroso, mas do sentimento de alguém que se compadece, isto é, não cometendo “em mentira” todos os pecados dos homens, mas aplicando cuidadosamente o remédio da misericórdia em todos os pecados dos outros homens, como se fossem os seus próprios pecados.

28. Igualmente, Paulo não se enganava “por misericórdia”, visto que ele não recusava, de maneira alguma, que se realizassem os sacramentos do Velho Testamento, e em relação também a si próprio, mas ele buscava distinguir — não se enganando em nada que fosse, e recomendando, dessa maneira, as tradições que haviam sido ordenadas pelo Senhor Deus até a pregação do tempo fixado —, os sacramentos dos sacrilégios sagrados dos gentios. Era assim, porém — não através da astúcia de um mentiroso, mas do sentimento de alguém que se compadece — que ele se fazia judeu aos judeus quando desejava libertá-los de um erro tal em que os judeus ou se recusavam a crer em Cristo, ou estimavam poder se purificar dos pecados e encontrar a salvação através de seus velhos sacerdócios e da observação de suas cerimônias: como se ele mesmo padecesse desse erro, amando o próximo como a si mesmo, certamente, e fazendo aos outros o que ele desejava que lhe fizessem, se ele precisasse. Tendo o Senhor aconselhado isso, juntou: “porque essa é a Lei e os profetas¹⁰³”.
29. Esse “sentimento de quem se compadece”, ele o prescreve na mesma carta aos Gálatas, dizendo: “se algum homem chegar a ser surpreendido nalguma ofensa, vós, que sois espirituais, encaminhai o tal com espírito de mansidão; olhando por ti mesmo, para que não sejas também tentado¹⁰⁴”. Veja se ele não disse que se fez *como* ele para ganhá-lo, certamente não para que ele mesmo cometesse um crime “em mentira”, ou que simulasse assim partilhar dela, mas era a fim de atentar para o crime de um outro, o qual poderia acontecer também consigo, que ele vinha em seu auxílio: “com misericórdia”, como ele gostaria que um outro lhe viesse, isto é, não com a “astúcia de um mentiroso”, mas com o “sentimento de alguém que se compadece”. Assim ao judeu, assim ao gentio, assim a qualquer homem, era assim, tomando não importa qual desvio ou pecado estabelecido, não simulando ser o que não era, mas compadecendo, pois poderia acontecer com ele, como se ele tivesse em mente o sofrimento do próprio homem; foi assim que Paulo se fez tudo para todos, para que a todos ganhasse.

30. Tu mesmo, se me permites, te imploro, olha um pouco para ti, digo, por minha causa, e relembra, ou releia (se tu as tem arquivadas¹⁰⁵) tuas palavras naquela carta que, tão breve, mandaste por nosso irmão (e hoje colega meu) Cipriano¹⁰⁶, quão veraz, quão fraterna, quão cheia do sentimento da caridade; nela, ao se queixares que eu havia te desrespeitado em algo, tu adicionaste em tom sério: “aí golpeia-se a amizade, aí são violadas as leis da cordialidade! Que nós não pareçamos brigar como crianças e dar, tanto aos nossos defensores quanto aos nossos detratores, matéria para contenda”. Essas palavras, sinto, não foram ditas por ti só de coração, mas verdadeiramente de coração benevolente, como um conselho a mim. Mais adiante, tu mencionas uma coisa que, mesmo que não a tivesses mencionado, seria patente, pois dizes: “escrevo isso pois desejo te amar de maneira pura e cristã, e porque não quero guardar na cabeça qualquer coisa que esteja na borda dos lábios¹⁰⁷”. Ó homem santo e querido a mim de coração verdadeiro, Deus está de prova, isso que colocaste em tua carta, isso que não duvido teres demonstrado a mim, é exatamente isso que, acredito eu, o apóstolo Paulo demonstrou em suas cartas — não a um único homem, seja quem for, mas aos judeus, aos gregos, a todos os gentios, aos filhos seus que gerara no Evangelho, por quem sentira as dores do parto¹⁰⁸, e finalmente aos tantos milhares de cristãos fiéis que vieram depois dele, foi por causa deles que ele legou sua carta à memória dos homens, para que não guardasse na cabeça qualquer coisa que estivesse na borda dos lábios!
31. Sim, tu mesmo também te colocaste no meu lugar¹⁰⁹, não com a astúcia de um mentiroso, mas com o sentimento de quem se compadece, ao estimares que eu não deveria ser abandonado na culpa em que eu havia, tu pensaste, tombado, pois tu mesmo não gostarias de ser abandonado, caso tivesses nela também tombado! Por isso, no que agradeço à tua alma bondosa, peço que não voltes a te irritar comigo já que, no caso de haver passagens em tuas obras que venham a me incomodar, eu já confiei a ti a minha preocupação, desejoso de que todos mantenham em relação a mim um princípio que eu também mantive em relação a ti: que, se suspeitarem de qualquer coisa reprovável em meus textos, que não a escondam nas profundezas do coração; que não a repreendam entre outros, a fim de se calarem em minha presença; estimo que é antes numa situação tal que se golpeia a amizade, que são violadas as leis da cordialidade¹¹⁰. Afinal, eu não sei se podemos considerar “cristãs” as amizades nas quais mais vale o provérbio popular, “o favor produz amigos; a verdade, o ódio¹¹¹”, que o dito eclesiástico, “leais são as feridas feitas pelo amigo, mas os beijos do inimigo são enganosos¹¹²”.
32. Por conseguinte, os nossos amigos mais queridos, e muito sinceros, que apoiam os nossos trabalhos, ensinemos a eles, da maneira mais perseverante que pudermos, para que saibam,

antes, que uma situação assim é possível; que mesmo entre os mais queridos pode se contradizer algo pela conversa um do outro; que não é por isso, porém, que a própria caridade é dirimida; que não é por isso que a verdade — aquela que se deve à amizade¹¹³ — gera o ódio; que haja verdade naquilo que se contradiz; que haja verdade no coração; seja o que for, que se diga sem deixar na cabeça o que estiver na borda dos lábios! E que assim acreditem os nossos irmãos e os teus amigos (tu estás de prova que eles são vasos de Cristo), que isso aconteceu contra a minha vontade, e que não é pouca a dor que me toma o coração nessa situação, a de que as minhas cartas passaram pelas mãos de muitos antes de conseguirem chegar a ti, a quem elas foram escritas. De que maneira isso aconteceu, porém, eis uma longa história, e, salvo engano, uma história também inútil; é suficiente, se o que digo aqui merece crédito, que isso não aconteceu de propósito (como se pensa), e que não dependeu, em absoluto, da minha vontade, dos meus planos, do meu assentimento, ou até mesmo dos meus pensamentos que isso acontecesse. Se eles não acreditarem nisso, e afirmo tendo Deus como testemunha, não tenho mais o que fazer. Deus me livre, porém, de acreditar que eles te sugerem isso de má fé, a fim de incitar inimizades entre nós (que a misericórdia de Deus Nosso Senhor as afastem de nós), mas é natural suspeitar que haja defeitos humanos em um homem, sem que haja uma única intenção de ofendê-lo. Afinal, é justo que eu acredite, em relação a eles, se são vasos de Cristo, que tais coisas não aconteceram em prejuízo, mas em honra, e que se deram por Deus em sua grande casa para um fim bom. Agora, se isso vier ao conhecimento desses amigos mesmo após esse meu juramento, e eles ainda quiserem fazer o que não fazem de maneira correta, bem, aí tu vês.

33. Certo, o que eu te escrevi, que não mandei a Roma nenhum livro contra ti¹¹⁴, escrevi desse jeito porque lá distinguia o conceito de “livro” de minha carta. Disso concluí que tu escutaste alguma outra coisa (o quê, não faço ideia); também não foi a Roma, mas a ti que eu mandei essa carta, e não julgava que era “contra ti”, já que, sei bem, agi segundo a sinceridade da amizade, seja para te aconselhar, seja para te corrigir ou ser corrigido por ti. Com a exceção, porém, dos teus amigos, imploro a ti mesmo, pela Graça na qual nos redimimos: quaisquer que forem teus dons que te foram agraciados pela bondade do Senhor (eu os mencionei em minhas cartas), não conclusas que eu assim agi por bajulação capciosa deles. No entanto, se eu pequei contra ti em qualquer ponto, me inocenta. Aquilo que eu mencionei sobre o fim de não sei qual poeta (coisa que foi talvez mais inadequada que erudita), não o interpretes com mais peso do que falei, visto que eu imediatamente expliquei que eu não o afirmei daquele jeito para que tu recuperasses os olhos do coração (que tu nunca os perca, digo novamente), mas para que tu cuidasses de mantê-los sãos e atentos. Logo, por causa da mera menção da *παλινοδία*¹¹⁵, que se deve imitar caso

tenhamos escrito qualquer coisa que precisemos suprimir por um escrito seguinte, não foi por causa da cegueira de Estesícoro (eu não a atribuí, ou sequer cogitei, a teu coração) que eu estimei tocar no assunto. Uma vez mais, e novamente, eu suplico que me corrijas fielmente, sempre que vieres a constatar que é preciso me corrigir. Afinal, embora o bispado seja mais importante que o presbiterado (segundo os termos políticos que a Igreja, pelo uso, já tornou familiares¹¹⁶), Agostinho é, porém, em muitos aspectos inferior a Jerônimo, e ainda assim convém que uma correção, mesmo que ela venha de um inferior, não seja ignorada ou menosprezada.

34. Sobre a tua tradução, já me convenceste com que utilidade queres verter as Escrituras do hebraico, a saber, para divulgares as passagens omitidas ou corrompidas pelos judeus¹¹⁷. Mas, peço que tenhas a dignidade de apontar por quais judeus, se por aqueles mesmos que traduziram antes da vinda do Senhor¹¹⁸ (e, se for assim, por quais ou qual deles), ou se por esses outros vindos depois que, por essa razão, podem parecer ter omitido ou corrompido qualquer coisa dos ou nos códices gregos, para que não fossem incriminados por aqueles testemunhos sobre a fé cristã¹¹⁹; mas eu não vejo porque os seus precedentes teriam desejado agir assim. Além disso, manda-nos, eu imploro, a tua tradução da Septuaginta; eu não sabia que tu a publicaste. Também, esse teu livro de que fizeste menção, sobre o melhor método de tradução¹²⁰, desejo lê-lo e então aprender de que maneira a habilidade com idiomas deve ser manejada pelo intérprete, segundo as conjecturas dos que estudaram as Escrituras a fundo, os quais, embora tenham sido corretos e unívocos em sua fé, é inevitável que eles manifestem as opiniões mais variadas sobre a obscuridade de diversas passagens, ainda que essa mesma variedade não entre, de maneira alguma, em desacordo com a unidade de uma mesma fé (assim como um único estudioso pode, segundo a mesma fé, esclarecer também a mesma passagem de diversas maneiras, porque a dificuldade dela permite isso¹²¹).
35. Desejo, porém, tua tradução da Septuaginta de modo que afastemos o máximo possível a tamanha imprecisão dos tradutores latinos¹²², quaisquer deles que tiverem coragem de traduzir as Escrituras; e de modo que aqueles que pensam que eu invejo os teus úteis trabalhos compreendam, finalmente, e se possível, que eu não quero que tua tradução a partir do hebraico seja usada nas missas por essa razão, para que não incitemos — como se estivéssemos trazendo algo de estranho contra a autoridade da Septuaginta — um imenso escândalo nos povos de Cristo, cujos ouvidos e corações se habituaram a escutar essa tradução, a qual foi, além do mais, aprovada pelos apóstolos. Por isso também aquele “arbusto” em Jonas, se não é “aboboreira” e nem “hedra” em hebraico, mas qualquer outra coisa que, sustentada em seu próprio tronco, não

precisa de qualquer estaca que lhe sirva de apoio, eu então preferiria que a leitura fosse universalmente “aboboreira” em latim. Afinal, não é sem motivo, penso eu, que a Septuaginta o utilizou, a não ser porque os tradutores sabiam que tal termo é parecido¹²³.

36. É suficiente, ou mais que suficiente, talvez, essa minha resposta, julgo, às tuas três cartas, das quais recebi duas por Cipriano, e uma por Firmo¹²⁴. Responda o que te parecer bom para instruir a nós ou aos demais. Prestarei mais atenção, porém, na medida em que o Senhor me ajudar, para que as cartas que te escrevo cheguem antes a ti que a qualquer outro, por quem poderiam ser espalhadas por toda parte. Ora, confesso que não quero que aconteça com tuas cartas destinadas a mim algo que, tu reclamas muito justamente, aconteceu com minhas cartas destinadas a ti. Assim, queiramos fruir juntos não somente da caridade, mas certamente da liberdade da amizade, para que não guardes para ti, ou para que eu não guarde para mim qualquer coisa que nos incomoda mutuamente em nossas cartas; qualquer coisa que, nesse espírito, a saber, não se torna ofensivo aos olhos de Deus, e se faz em amor fraterno. Agora, se não acreditas que isso pode acontecer entre nós sem que se ofenda perigosamente o próprio amor, que não aconteça. Afinal, a caridade que gostaria de manter contigo é com certeza maior; mas, melhor esta, menor, do que nenhuma.

NOTAS

¹ *Compresbyter*, v. supra Aug. Ep. 28, n. 1.

² No latim, *in Christi visceribus*, “nas”, ou “entre as vísceras de Cristo”. A expressão é de organicidade semelhante à *in Christi membris* (cf. Aug. Ep. 180,1), “nos membros de Cristo”, apontando para a corporeabilidade, a substância física e humana, de Cristo. As *viscerae*, no caso, centro de gravidade do corpo, eram onde aportava a alma; alguns tradutores as mudam para um simples “coração”, e o sentido é de fato similar ao que este órgão representa em nossa cultura. O termo é na realidade tradução latina para a expressão grega *σπλάγχνα Χριστοῦ*, já usada no Novo Testamento (cf. Lc 1:78 e Phil 1:8).

³ Cf. Aug. Ep. 73 e Hier. Ep. 102, respectivamente.

⁴ Astério, v. supra Hier. Ep. 102, n. 3. Ele agora é bispo, ao passo que antes era hipodícono.

⁵ Firmo, v. supra Hier. Ep. 115, n. 2.

⁶ Esta admoção está em Hier. Ep. 115, carta que acompanhava a mais longa Hier. Ep. 112. O *ille* a quem Agostinho se refere é Rufino, v. supra Hier. Ep. 102, n. 17.

⁷ *Discordia*, “separação de corações”, é como Agostinho anteriormente caracterizara a rixa entre Jerônimo e Rufino (cf. Aug. Ep. 73,6-8).

⁸ Acreditamos que Agostinho está errado. Há elementos em Hier. Ep. 112 que apontam para o fato de Jerônimo ter lido Aug. Ep. 73, v. supra Hier. Ep. 112, n. 58.

⁹ Agostinho distingue, ainda que vagamente, um *hilarior quidam vultus*, um “aspecto algo brincalhão”, da carta Hier. Ep. 115. Há aqui uma referência ao gênero, e às *epistulae familiares* em específico: as regras de cordialidade do convívio social, presentes na epistolografia e na retórica, prescreviam absolutamente qualquer tipo de briga. Como diz Júlio Vítor: *iurgari numquam oportet, sed minime in litteris*, “nunca se deve brigar, muito menos em cartas” (cf. Iul. Vit. *Ars rhetorica* 27).

¹⁰ Cf. Hier. Ep. 115.

¹¹ Agostinho fala de uma *hilaritas*, “jocosidade” ou “brincadeira”, que é conveniente em conversas entre amigos. Este é um preceito das *epistulae familiares* presente em Cícero, que fala da carta de *genus familiare et iocosum*, isto é, “gênero amigável e brincalhão” (cf. Cic. *Fam.* 2,4,1).

¹² Em latim, *apertum et planum e arduum atque difficile*. Devemos compreender, aqui, que Agostinho pede uma discussão mais séria de Jerônimo, ao passo que este até então lhe dedicara apenas *epistulae familiares* convencionais, algo frias e formais. Devemos concluir que Agostinho pede uma *epistulae negotialis*, como indica Fürst (2002) p. 263, n. 424? É possível: Cícero qualifica um dos gêneros de cartas como *severum et grave*, “austero e sério”, enquanto Caio Júlio Vítor qualifica o argumento da *epistula negotialis* como *negotiosum et grave*, “oficioso e sério” (cf. Cic. *Fam.* 2,4,1 e Iul. Vit. *Ars rhetorica* 27). Seja como for, Agostinho pede que Jerônimo deixe de lado as convenções da epistolografia para que eles possam discutir as Escrituras por meio de cartas, de igual para igual, e que um possa corrigir os erros do outro.

¹³ Convém que exista, nas cartas trocadas entre amigos, uma *libertas securior*, uma “liberdade mais despreocupada”, porque toda carta desse tipo deve se pautar por um tom amistoso (cf. Dem. 229; Cic. *Fam.* 2,4,1; 4,13,1 e Iul. Vit. *Ars rhetorica* 27). O adjetivo *securus* surge da junção da preposição *sine* com *cura*, “sem preocupação”. Deve-se ter cuidado, porém, para que a *libertas* não degrida em *licentia*, “libertinagem” (cf. Quint. *Inst. orat.* 10,165 e 3,8,48), como Agostinho parece crer que acontece em Hier. Ep. 112 nalguns momentos, conforme indica abaixo em Aug. Ep. 82,31.

¹⁴ O *litum melle gladium* fora citado por Jerônimo em Hier. Ep. 105,2; v. supra Hier. Ep. 105, n. 14.

¹⁵ Agostinho constrói um jogo de palavras entre *luditur*, “exercita-se” ou “joga-se”, com *illuditur*, “brincar consigo mesmo” ou “divertir-se”.

¹⁶ Para o adjetivo *canonicus*, Aug. Ep. 28, n. 13.

¹⁷ As Sagradas Escrituras devem estar isentas de qualquer erro, e qualquer raciocínio plausível, *ratio probabilis*, que vá contra ela, independente de quão brilhante, está fadado a ser enganoso. Esta é uma afirmação reiterada amiúde pelos escritores cristãos latinos da época; Agostinho a repete em diversas ocasiões, mesmo nesta carta (cf. Aug. *C. Faust.* 11,5; *Gen. ad litt.* 7,1.24; *Ep.* 82,24; 143,7; 166,24; 167,10). A passagem também lembra o *De officiis* de Cícero: *atque ea sic definiunt, ut rectum quod sit, id officium perfectum esse definiant; medium autem officium id esse dicunt, quod cur factum sit, ratio probabilis reddi possit*, “e os gregos o definem [o καθῆκον, ou *officium*] de modo que seja “correto” o “dever” que eles estão definindo; afirmam, porém, que o dever está no “meio”, pois ele só pode ser feito a partir de um argumento provável” (cf. Cic. *Off.* 1,8). O termo traz o perigo da verossimilhança notadamente pagã e herética, contrastando-a à verdade cristã: é possível discutir as Escrituras e elaborar diferentes interpretações para ela, conquanto não nos afastemos da *littera* e da *veritas* que lá se fazem soberanas. V. Fürst (2002) p. 267, n. 431.

¹⁸ Cf. Hier. *Ep.* 102,2.

¹⁹ A comparação entre a relação de Paulo e Pedro com a de Agostinho e Jerônimo é um mote que o bispo empregará por toda Aug. *Ep.* 82, tema que discutimos no item “A questão da *auctoritas* e o *exemplum* dos apóstolos” no segundo capítulo da introdução.

²⁰ Gal 2:14.

²¹ Alusão a Gal 4:19, “meus filhinhos, por quem de novo sinto as dores de parto, até que Cristo seja formado em vós”; além disso, que Cristo é a verdade é o que coloca João em seu Evangelho, cf. Jo 14:6.

²² Gal 1:20.

²³ A *dispensatoria simulatio*, “simulação política”, se assemelha ao termo atribuído por Jerônimo à censura de Paulo a Pedro, *simulatio utilis*, “simulação útil” (cf. Aug. *Ep.* 28,3; 40,4; Hier. *Ep.* 112), e também à *dispensatoria reprehensio* mencionada pelo Estridonense em Hier. *Ep.* 112,4; v. supra Aug. *Ep.* 40, n. 19 e Hier. *Ep.* 112, n. 33.

²⁴ O *tantus propheta*, “eminente profeta”, é David, que não é um profeta propriamente dito. Na época de Agostinho *propheta* era nome dado a todos os personagens do Velho Testamento, uma vez que são todos figuras que prenunciaram a vinda de Cristo; cf. Blaise p. 674 *propheta* 2. A mulher desse episódio, que é narrado em 2 Sam 11:2-17 (e não no livro dos Reis, como afirma Agostinho), é Bate-Seba, esposa de Urias, o Heteu.

²⁵ Em razão de buscarem a “desjudeização” das Escrituras Sagradas, os maniqueus rejeitavam o Velho Testamento em sua totalidade, e haviam expurgado boa parte do Novo Testamento, o qual consideravam avariado (cf. Aug. *Ep.* 28,5 e Hier. *Ep.* 112,14). V. Fürst (2002) p. 273, n. 438.

²⁶ São as versões esparsas da *Vetus Latina* (v. supra Aug. *Ep.* 71, n. 22). A Vulgata de Jerônimo ficará pronta apenas em 405 ou 406; v. Kelly (1975) p. 283-285. *Exemplaria* tem aqui o sentido original de modelo ou protótipo textual a partir do qual se fazem cópias; v. Arns (2007) p. 62-64 e supra Hier. *Ep.* 102, n. 5.

²⁷ A *praecedens lingua* é o grego da Septuaginta, versão que tem a maior *auctoritas* (cf. Aug. *Ep.* 28,2), ante a qual os maniqueus “debandam confusos e superados”, imagem retomada por Agostinho noutras obras (cf. Aug. *Util. cred.* 7; *mor.* 2,60; *C. Faust.* 11,2).

²⁸ Cf. Hier. *Ep.* 112,4;11; *In Gal.* 2,11-14. Agostinho vai parafrasear esse trecho novamente em um sermão ministrado na época (cf. Aug. *Serm. ed Dolbeau* 10,13). V. Fürst (2002) p. 275, n. 440.

²⁹ Os “homens da circuncisão” (v. supra Hier. *Ep.* 112, n. 47) são os judeus crentes, naturalmente.

³⁰ Até aqui, Agostinho aludiu a Act 16:3 (a circuncisão de Timóteo), Act 18:18 (o abandono do voto em Cencreia), Act 21:18-26 (a adversão de Tiago), Col 2:17 e Hbr 8:5;10:1 (as sombras dos bens futuros) e Act 21:21 (os rumores de que Paulo prega o afastamento de Moisés).

³¹ Jo 5:46.

³² Act 21:20-25; há diversas modificações em relação ao texto da Vulgata, às quais atentamos ao trabalharmos o texto da ACF. Algumas delas: o “em Cristo” do início não está presente no NTG, nem na Vulgata, e as partes em colchetes estão ausentes da Vulgata, mas presentes no NTG, na ACF e nessa passagem da carta.

³³ Que a pregação paulina, em especial em Gal 2:11-14, demonstra que há uma diferença entre a condenação “detestável” da idolatria e a proibição lenta e gradual das cerimônias da Lei Judaica, é interpretação que Agostinho defenderá diversas vezes em outras obras (cf. Aug. *De mend.* 5,8; *C. mend.* 2; *C. Faust.* 19,17; *Serm. ed Dolbeau* 10,6;8-11). A conclusão de Jerônimo era exatamente a contrária: todas as cerimônias que não fossem cristãs deviam ser condenadas imediatamente após a vinda de Cristo (cf. Hier. *In Gal.* 3,4; 5,11). V. Hennings (1994) p. 274-291; Fürst (2002) p. 280, n. 450.

³⁴ Cf. Act 15:28.

³⁵ Agostinho usa o mesmo argumento cronológico em Aug. *C. Faust.* 19,17.

³⁶ Alusão a Act 10:9-16.

³⁷ Gal 2:3-5. A Vulgata lê *gentilis*, e não *graecus* (também ἑλλήν no grego), v. supra Aug. *Ep.* 40, n. 20.

³⁸ Agostinho diz com palavras pouco diferentes o que afirmara acima em Aug. *Ep.* 82,10, com foco na diferença das situações de Timóteo e de Tito, a qual é retomada em outras obras do autor (cf. Aug. *In Gal.* 11; *De mend.* 8; *C. Faust.* 19,17).

³⁹ Em latim, *forenses advocati*. A eles cabia o ônus da prova, como hoje acontece com os advogados de acusação (cf. Quint. *Inst. orat.* 12,1,13; Plin. *Ep.* 7,22; Tac. *A.* 11,5,6; Suet. *Claud.* 15,33). A referência traz à mente uma passagem do comentário de Jerônimo aos Gálatas, onde o Estridonense compara a contenda dos apóstolos com a “simulação” dos oradores tribunícios: *aliquoties cum adulescentulus Romae controversias declamarem, et ad vera certamina fictis me litibus exercerem, currebam ad tribunalia iudicum, et disertissimos oratorum tanta inter se videbam acerbitate contendere ut, omissis saepe negotiis, in proprias contumelias verterentur, et ioculari se invicem dente morderent. si hoc illi faciunt ut apud reos nullam suspicionem praevaricationis incurrant, et fallunt populum circumstantem: quid putamus tantas ecclesiae columnas, Petrum et Paulum, tanta vasa sapientiae inter dissidentes Iudaeos atque gentiles facere debuisse?*, “quando eu era jovem em Roma, e às vezes ia declamar controvérsias e também exercitar o discurso de contestação por meio de litígios fictícios, eu ia correndo ao tribunal jurídico, e lá via os mais hábeis dos oradores tanto debatendo entre si com fervor, quanto, nas vezes em que não estavam em serviço, se rebaixando a verdadeiras discussões, mordendo-se uns aos outros com dentes fesceninos. Se eles faziam aquilo sem despertarem, aos réus, nenhuma suspeita de serem transgressores, se eles enganavam o povo que estava lá: o que devemos pensar que essas imensas colunas da Igreja, esses imensos vasos de sabedoria deveriam estar fazendo entre os judeus e os gentios dissidentes?” (cf. Hier. *In Gal.* 2,11).

⁴⁰ A construção de *actio* mais genitivo indica, no vocabulário jurídico, um processo criminal (cf. Cic. *Mil.* 14). Dito isso, a *actio causae* nada mais é que a defesa de processo judicial qualquer, o proceder da *causa*; v. supra Aug. *Ep.* 28, n. 20. A menção guarda barbas de crítica à defesa tenaz que Jerônimo faz de Orígenes, como se o monge fosse um advogado deste.

⁴¹ Neste parágrafo, Agostinho retoma a discussão dos *indifferentia* ou ἀδιάφορα que Jerônimo abordara em Hier. *Ep.* 112,16 (v. supra Hier. *Ep.* 112, n. 111). O bispo de Hipona atribui esse tipo de distinção aos filósofos; na época, *philosophus*, como aponta Fry (2010) p. 264, n. 70, era um epíteto para os teóricos pagãos, ou ao menos aqueles que constroem suas reflexões sem o apoio das Sagradas Escrituras. No *De doctrina christiana*, Agostinho condenará os *philosophi*, afirmando que, embora possam ter “burilado o ouro e a prata da divina providência”, estão todos fatalmente alienados da verdade pois não creem em Cristo e devem ser, portanto, evitados ou lidos com precaução (cf. Aug. *Doctr. Christ.* 2,60). V. supra Aug. *Ep.* 40, n. 20.

⁴² O Velho Testamento e os sacramentos da Lei aparecem como “sombras” da Revelação em Col 2:17, Hbr 8:5;10:1.

⁴³ Alusão a Ez 20:25; “por isso também lhes dei estatutos que não eram bons, juízos pelos quais não haviam de viver”.

⁴⁴ Agostinho trata da questão da necessidade de jejuar durante o sabá em uma carta a Casulano, enviada ca. 397, na qual conclui que é lícito observar tal costume por tradição, sendo ele indiferente para a salvação dos pecados (cf. Aug. *Ep.* 36,7,15). V. Fürst (2002) p. 288, n. 459.

⁴⁵ Alusão a Rom 3:24, “sendo justificados gratuitamente pela sua graça, pela redenção que há em Cristo Jesus”.

⁴⁶ Conforme Jerônimo discorrera em Hier. *Ep.* 112,13-16 sobre as heresias judaizantes de Cerinto, dos ebionitas e dos “mineus” (ou nazarenos).

⁴⁷ Agostinho afirma que Pedro agira errado por *timor*, “apreensão”, dos judeus, ao contrário de Jerônimo, que afirmara ter sido por *metus*, “medo” (v. supra Hier. *Ep.* 112, n. 114). Aqui, o bispo de Hipona alinha-se à mesma interpretação que Irineu de Lyon (ca. 130 - 202) e Mário Vitorino (v. supra Hier. *Ep.* 112, n. 35) deram a esta passagem (cf. Ir. *Haer.* 3,12,15; Mar. Vict. *In Gal.* 2,12-13). V. Hennings (1994) p. 242-247; Fürst (2002) p. 290, n. 462.

⁴⁸ Ebião, v. supra Hier. *Ep.* 112, n. 81.

⁴⁹ Nazarenos, v. supra Hier. *Ep.* 112, n. 85.

⁵⁰ O termo latino é *recta fides*, v. supra Aug. *Ep.* 40, n. 38.

⁵¹ Há, neste final de parágrafo, um jogo de palavras entre *pious deductor*, “observador fiel”, e *impius violator*, “violador ímpio”; Agostinho compara o primeiro termo a um *baiulus corporis*, a pessoa responsável por carregar o corpo de um morto até a pira durante os funerais, que traduzimos por “agente funerário” (cf. Amm. 14,7,17; Sid. Ep. 3,12). O bispo de Hipona usa imagem semelhante da Lei como sepultura no décimo sermão descoberto por Dolbeau em 1990 (cf. Aug. *Serm. ed Dolbeau* 10,6).

⁵² Cf. Aug. Ep. 40,4.

⁵³ Fausto (ca. 340 - ca. 410) foi o líder dos maniqueus em Cartago e conhecido do jovem Agostinho. Os autores se encontraram no ano de 383 e mantiveram contato até a nomeação do Tagastense como professor de retórica em Milão. O futuro bispo de Hipona nos conta que Fausto era um homem eloquente, mas de cultura limitada (cf. Aug. *Conf.* 5,3,3;5,6,10-13). Sua grande obra se chama *Capitula* na qual tentou demonstrar que o ascetismo maniqueu é a forma mais pura de cristianismo, assim como buscou rejeitar os textos do Velho Testamento em favor de uma interpretação extremista do Novo. V. Brown (2013) p. 47-49 e 317-318 para uma narrativa do papel de Fausto na vida de Agostinho. Fausto, PCBE p. 390-397 *Faustus* 1; LThK III p.1199; NDPAC p. 1913-1914.

⁵⁴ A passagem se encontra em Gal 5:2, “eis que eu, Paulo, vos digo que, se vos deixardes circuncidar, Cristo de nada vos aproveitará”. A explicação de Agostinho, por sua vez, está no décimo-nono livro dos trinta e três contra o maniqueu Fausto, *Contra Faustum manichaeum libri triginta et tres* [PL 42,207-0518], publicado ca. 397/398; o autor faz uma distinção entre a observância da Lei pelos judeus e pelos gentios ao afirmar: *in iis quidem hominibus quos iam talibus sacramentis institutos eadem fides invenerat, nec cogebatur ista observare, nec prohibebatur; in iis autem qui talibus vacui, nulla generis, nulla consuetudinis vel congruentiae necessitudine retenti crediderant, etiam prohibebatur: ut per eos [Iudaeos] iam inciperet apparere, illa omnia propter promittendum Christum fuisse instituta; quo veniente atque haec promissa adimplente, iam oportere cessare*, “de fato, naqueles homens <os judeus>, os quais a mesma fé encontrará já instituídos em tais sacramentos, não lhes era obrigado, e nem proibido, observá-los; nesses <os gentios>, porém, que não pertenciam a tais sacramentos, que acreditaram <em Cristo> sem que fosse necessário, por qualquer gênero, qualquer tradição, ou qualquer conformidade, retê-los neles, a eles, sim, era proibido: para que Cristo começasse a se manifestar através deles [i.e., dos sacramentos], tudo isso havia sido instituído em promessa Dele; uma vez vindo e tendo cumprido tais promessas, convinha então abandoná-los” (cf. Aug. *C. Faust.* 19,17).

⁵⁵ Não sabemos quantos e quais seriam, em específico, esses *carissimi nostri*, mas Fürst (2002) p. 296-297, n. 471 acredita que eram não só os portadores das cartas, como aqueles que teriam trazido os livros do *Contra Faustum* para Jerônimo.

⁵⁶ Cf. Hier. Ep. 112,14.

⁵⁷ Lc 16:16.

⁵⁸ Jo 5:18.

⁵⁹ Jo 1:16-17.

⁶⁰ Mc 1:44.

⁶¹ Referência a Jo 7:10, “mas, quando seus irmãos já tinham subido à festa, então subiu ele também, não manifestamente, mas como em oculto”.

⁶² Gal 5:2; todo este parágrafo responde a argumentação de Jerônimo em Hier. Ep. 112,14.

⁶³ Gal 2:21; trocamos o arcaico “debalde” por “em vão”.

⁶⁴ Gal 5:4.

⁶⁵ Gal 5:18.

⁶⁶ Alusão a Rom 7:12, “e assim a Lei é santa, e o mandamento santo, justo e bom”.

⁶⁷ Rom 7:13.

⁶⁸ Rom 5:20.

⁶⁹ Gal 3:19; a ACF traduz *semen*, grego σπέρμα, como “posteridade”. Preferimos o mais literal “semente”; o termo se refere a Cristo. No mais, Paulo retoma o mesmo juízo em Rom 7:7, “que diremos pois? É a Lei pecado? De modo nenhum. Mas eu não conheci o pecado senão pela Lei; porque eu não conheceria a concupiscência, se a Lei não dissesse, ‘não cobiçarás’”.

⁷⁰ Em Rom 13:10 e 5:5, respectivamente. O primeiro trecho traz *caritas*, “caridade” nesta carta, e *dilectio*, “amor” na Vulgata; o segundo, *caritas* em ambas as variantes. Mantivemos o “amor” da ACF, versão para o grego ἀγάπη, presente nos dois trechos do NTG. Agostinho desenvolve essa argumentação, de que o amor é a realização da Lei, em Aug. Ep. 167,16-19.

⁷¹ O *officiosum mendacium*, que Agostinho afirma ser, na realidade, o mesmo que a *dispensatoria simulatio* de Jerônimo, v. supra Aug. Ep. 28, n. 25 e Hier. Ep. 112, n. 33.

⁷² Agostinho alterna os significados de *officiosum*, “devido”, *utile*, “útil”, e *officium*, “dever”. V. supra Aug. Ep. 28, n. 25 sobre o *officium*, e Aug. Ep. 180, n. 9 para mais um parelhamento entre *utile* e *officiosum*.

⁷³ Ambrósio de Milão (v. supra Hier. Ep. 112, n. 144) escrevera os três livros sobre os deveres dos ministrantes da Sacristia, *De officiis ministrorum libri tres* [PL 16,23b-184b], publicado ca. 388/389, em imitação do clássico livro sobre os deveres, *De officiis*, de Cícero, publicado no ano de ca. 44 a. C. V. Fürst (2002) p. 306, n. 482.

⁷⁴ Esta dúvida é a mesma dada por Cícero como exemplo do discurso deliberativo, a partir do conhecimento por consequência da causa, no *De oratore: cognitionis autem tres modi, coniectura, definitio et, ut ita dicam, consecutio [...]* tractatur, cum quid quamque rem sequatur, anquiritur, ut illud, sitne aliquando mentiri boni viri, “porém, há três modos de conhecimento: a conjectura, a definição e, por assim dizer, a consequência [...] [que] é abordada quando se examina o que se segue a cada coisa, como, por exemplo: ‘é próprio de um homem bom mentir às vezes?’” (cf. Cic. *De or.* 3,113; tradução de Adriano Scatolin, modificada).

⁷⁵ Mt 5:37.

⁷⁶ Ps 5:6 <5:7>.

⁷⁷ *canonicus*, v. supra Aug. Ep. 28, n. 13.

⁷⁸ A fórmula latina *dispensatores Christi*, isto é, os administradores da palavra de Cristo, foi vertida com base na ACF, que utiliza “despenseiros de Cristo” (cf. 1 Cor 4:2). Traduzimos assim para diferenciar o termo de *praedicatores*, “pregadores”.

⁷⁹ 1 Cor 4:2.

⁸⁰ Esta interpretação da etimologia de *fides*, “fê”, vem de Cícero a partir do *De officiis* e é fundamentada na filosofia estoica latina. Citamos: [*Stoicorum*] unde verba sint ducta, credamusque, quia fiat, quod dictum est appellatam fidem, “[os Estoicos], dos quais derivamos estes termos, acreditamos que chamam ‘fê’ o ‘acontecer o que se diz’” (cf. Cic. *Off.* 1,23 e Aug. *De mend.* 41). O latim *fides*, “fê”, segundo os estoicos, teria relação com o verbo passivo *fio*, “acontecer” ou “se fazer”, e *dicere*, “dizer”. Note-se que o Arpinate logo adiciona, na passagem, que a explicação é suspeita — de fato, Cícero não era afeito à argumentação etimológica, a qual considerava uma *periculosa consuetudo*, uma “tradição perigosa” (cf. Cic. *N. D.* 3,62) — mas Agostinho parece não dar atenção ao alerta do autor.

⁸¹ *libertas*, v. supra Aug. Ep. 82, n. 13. A expressão *libertas caritatis* aparece também em Aug. Ep. 63,1; 95,4. Fürst (2002) p. 308, n. 490 — ao contrário de Fry (2010) p. 275, n. 115 — indica que ela é diferente da *libertas apostolica* de que fala Agostinho abaixo.

⁸² O *exemplum* como Agostinho aqui emprega significa “exemplo de vida” dos grandes homens, no campo cívico e ético (cf. Cic. *Off.* 3,17,69; *Phil.* 10,2,5). O *exemplum* tinha papel determinante na conduta moral do cidadão romano: era ele modelo a ser imitado, e exemplo a ser admirado. No mais, há, na mesma oração, um duplo jogo de linguagem entre *posterus/posterior*, “pósterio/posterior”, e *minor/maior*, “menor/maior”, que preservamos em nossa tradução.

⁸³ Porfírio de Tiro, v. supra Hier. Ep. 112, n. 53.

⁸⁴ Em Hier. Ep. 112,4-6.

⁸⁵ No terceiro livro sobre as diferentes punições e remissão dos pecados, *De peccatorum meritis et remissione* [PL 44,109-200], publicado ca. 411, Agostinho reafirma a superioridade da erudição de Jerônimo, ao comentar que, embora ele mesmo ignore quando os teólogos começaram a discutir a questão da origem da alma, ele sabe porém que *quod etiam sanctus Hieronymus, qui hodieque in litteris ecclesiasticis tam excellentis doctrinae fama ac labore versatur, ad quasdam solvendas in suis libris quaestiones, etiam hoc certissimum adhibet sine ulla disceptatione documentum*, “mas também o santo Jerônimo, que, de excelente e afamada erudição, e com esforço, até hoje está ativo na literatura cristã; o mesmo traz, nesse assunto, e a fim de resolver problemas específicos em seus livros, uma constatação confiabilíssima sem uma única ambiguidade” (cf. Aug. *Pecc. Mer.* 3,12; também Hier. *Adv. RuFin.* 2,10-11).

⁸⁶ Apolinário de Laodiceia, v. supra Hier. Ep. 112, n. 39.

⁸⁷ O “velho herege” Alexandre, v. supra Hier. Ep. 112, n. 40.

⁸⁸ Orígenes, v. supra Aug. Ep. 28, n. 12.

⁸⁹ Dídimo, v. supra Hier. Ep. 112, n. 38.

⁹⁰ Esta afirmação se esclarece através da polêmica origenista, que tomou a cristandade latina nos anos finais da década de 390. Nessa época, Jerônimo mudava sua opinião acerca de Orígenes, autor que fora imensamente influente na elaboração de seus comentários e exposições, o que explica em partes sua rixa com Rufino (cf. Hier. Adv. RuFin. 3,9;3,27). Agostinho já havia feito a mesma observação anteriormente, e também havia pedido uma avaliação dogmática da obra de Orígenes a Jerônimo (cf. Aug. Ep. 28,2; 40,9). V. Fürst (2002) p. 311, n. 498.

⁹¹ Eusébio de Êmeso, v. supra Hier. Ep. 112, n. 41.

⁹² Teodoro de Heracleia, v. supra Hier. Ep. 112, n. 42.

⁹³ João Crisóstomo, v. supra Hier. Ep. 112, n. 54.

⁹⁴ Ambrósio de Milão, v. supra Hier. Ep. 112, n. 144. Não sabemos a qual obra de Ambrósio se refere Agostinho; Fürst (2002) p. 40-41 acredita que trata-se antes do conjunto de escritos do “Ambrosiastro”. V. no caso Hennings (1994) p. 247-249.

⁹⁵ Cecílio Cipriano Afer (ca. 200 - 258), o Africano, bispo de Cartago, foi um dos mais importantes pensadores cristãos latinos de sua época. Um dos patriarcas do Ocidente, sua obra serviu de base para todos os autores que lhe sucederam; Agostinho foi especialmente influenciado por ele, uma vez que Cipriano foi um dos fundadores da tradição africana na Igreja. Sua obra extante, incluindo suas *epistulae*, das quais Agostinho tem em mente Cip. Ep. 71,3 nesta passagem, está reunida no volume 4 da Patrologia Latina. Cipriano de Cartago, cf. Hier. Vir. ill. 67; LThK II p.1364-1366; NDPAC p. 1029-1034. V. Hennings (1994) p. 240-242; Fürst (2002) p. 40, n. 89.

⁹⁶ Em latim, a construção *ingenua servitus* é um oxímoro que coordena *ingenuus* — adjetivo que indicava, em sua origem, uma característica própria dos homens nascidos livres (cf. Gai. Inst. 1,11) — e *servitus* — que é justamente a servidão ou escravidão, a condição de um *servus* (cf. Cic. Phil. 6,7,19). Ao longo da história romana, porém, o *ingenuus* já havia perdido sua especificidade por derivação — aplica-se também a outras características dos homens livres, já em Cícero, cf. Cic. Fam. 2,6,2;13,27,1 e Fin. 5,18,48 — para tornar-se, no latim tardio, algo como “de livre vontade”, e, mais tardiamente, próximo do nosso “ingênuo” ou “genuíno”. Optamos por traduzir *ingenua servitus* como “servidão voluntária”, assim tentando preservar a especificidade da locução. Labourt (1963) vol. VI, p. 67 dá a opção “loyale dépendance”; Fry (2010) p. 277, n. 134 dá a alternativa “servitude librement consentie”; Fürst (2002) p. 313 traduz como “freiwillig Gehorsam”. É possível aprofundar as implicações do termo através da noção que Agostinho tem de livre abítio: inato ao homem, mas na medida em que lhe deixa livre para servir a Deus como um escravo serve a um Senhor, por quem a liberdade lhe foi concedida; nos contentamos entretanto com essa breve explanação em nota.

⁹⁷ Novamente, Gal 1:20.

⁹⁸ Em latim, *libertas apostolica*, conceito-chave com o qual Agostinho resolve o problema de Gal 2:11-14. A *libertas apostolica* é a tradução latina que Agostinho dá para o grego *παρρησία* presente nas cartas de Paulo (cf. 2 Cor 3:17). Nos tempos do Novo Testamento, os apóstolos, na condição de pregadores da palavra divina, detinham uma “liberdade” específica que lhes dava o direito de ministrar os ensinamentos de Deus de maneira diferente aos judeus e aos pagãos. No caso da argumentação acerca da carta aos Gálatas, a *libertas apostolica* diz respeito à legitimidade dos apóstolos ministrarem as celebrações dos judeus “verdadeiramente” entre e para os judeus convertidos. V. Fürst (1999) p. 32-53; id. (2002) p. 46-47 e 314, n. 507.

⁹⁹ Cf. Aug. Ep. 40,6 e Hier. Ep. 112,17.

¹⁰⁰ 1 Tim 4:4.

¹⁰¹ Referência a Rom 11,17-18. O “zambujeiro enxertado” — assim a ACF traduz *insertum oleastrum* — refere-se aos gentios, ao passo que os “ramos naturais”, *naturales rami* em latim, indicam os judeus. A passagem toda segue, “e se alguns dos ramos foram quebrados, e tu, sendo zambujeiro, foste enxertado em lugar deles, e feito participante da raiz e da seiva da oliveira, não te glories contra os ramos; e, se contra eles te gloriasses, não és tu que sustentas a raiz, mas a raiz a ti”.

¹⁰² Há aqui um eco da descrição feita do conjurador Lúcio Catilina (108 - 62 a. C.) pelo historiador romano Salústio (86 - 34 a. C.), a saber: *aliud clausum in pectore, aliud in lingua promptum habere*, “ter uma coisa escondida no peito, e outra na ponta da língua” (cf. Sall. Catil. 10,5).

¹⁰³ Neste final de parágrafo, há duas referências ao Evangelho de Mateus, cf. Mt 7:22 e 22:39.

¹⁰⁴ Gal 6:1.

¹⁰⁵ As *epistulae conscriptae* referem-se às cartas que foram copiadas e arquivadas pelos *librarii* (v. infra Hier. Ep. 126, n. 34), em vista de preservá-las e eventualmente retomá-las para escrever uma resposta. Em relação a isso afirma Caio Júlio Vítor que *rescribere sic oportet, ut litterae, quibus respondes, prae manu sint, ne quid, cui responsio opus sit, de memoria effluat*, “convém reescrever de modo que se tenha em mãos as cartas que respondemos, para que nada que necessita de resposta escape da memória” (cf. Iul. Vit. *Ars rhetorica* 27). V. Arns (2007) p. 176.

¹⁰⁶ Cipriano presbítero, v. supra Aug. Ep. 71, n. 2. Cipriano havia entregue a carta Aug. Ep. 71 a Jerônimo, o qual por sua vez enviara pelo mesmo mensageiro a carta Hier. Ep. 105 ao bispo de Hipona.

¹⁰⁷ Em Hier. Ep. 105,4.

¹⁰⁸ Alusão a Gal 4:19.

¹⁰⁹ Aqui se faz alusão ao tópico do *alter ego*, v. supra Aug. Ep. 28, n. 8.

¹¹⁰ *Necessitudinis iura*, “leis da cordialidade”, v. supra Hier. Ep. 105, n. 28.

¹¹¹ Citação do verso 68 da *Andria* de Terêncio, *obsequium amicos, veritas odium parit* “o favor produz amigos; a verdade, o ódio”. A noção já era tópica (cf. Otto p. 368 *veritas* 3); dela Jerônimo faz uso também em outras obras (cf. Hier. *In Gal.* 4,16; *Adv. Pel.* 1,27).

¹¹² Pr 27:6. A passagem é semelhante a Cic. *Lael.* 90, esta citada em Aug. Ep. 73,4; v. supra Aug. Ep. 73, n. 15. Ambrósio (cf. Ambros. *Off.* 3,128), Jerônimo (cf. Hier. *in Eccles.* 7,6-7) e Agostinho (cf. Aug. Ep. 93,4) fazem uso do mesmo provérbio noutros lugares.

¹¹³ A *veritas quae debetur amicitiae*, “a verdade que se deve à amizade”, já aparece no *De amicitia* de Cícero, como *veritas, sine qua nomen amicitiae valere non potest*, “a verdade, sem a qual a noção de amizade não significa nada” (cf. Cic. *Lael.* 92). No parágrafo seguinte, Agostinho fala de uma *sinceritas amicitiae*, “sinceridade da amizade”; também em Aug. Ep. 202A,4. Discutimos a relação da amizade com as regras de conduta e a escrita de cartas longamente na introdução, em especial na parte sobre os contextos da epistolografia.

¹¹⁴ Cf. Aug. Ep. 67,2. O *liber* aqui mencionado seria a carta Aug. Ep. 40, e as referências seguintes são as reações de Jerônimo em Hier. Ep. 102 e 105.

¹¹⁵ *παλινοδία*, v. supra Aug. Ep. 40, n. 29.

¹¹⁶ No latim, *honorum vocabula* traz à mente, de imediato, o *cursus* ou *gradus honorum*, o “caminho” ou “escala das honras” percorrido pelos políticos romanos, do magistério ao consulado (cf. Liv. 32,7;40,44). Traduzimos por “termos políticos”, pois acreditamos significarem exatamente isso. Agostinho deixa implícito neste parágrafo algo que Jerônimo diz expressamente em Hier. Ep. 146 a Evângelo: que o bispado foi uma invenção dos cristãos posteriores aos apóstolos a fim de determinar a hierarquia eclesiástica, e que, embora os *presbyteri* sejam subordinados ao *episcopus*, na época do Novo Testamento “bispo” ainda era um sinônimo de “presbítero”.

¹¹⁷ Em Aug. Ep. 28,2 e 71,4-5 e Hier. Ep. 112,20-22.

¹¹⁸ Os “judeus que traduziram antes da vinda do Senhor” seriam os setenta e dois tradutores contratados por Ptolomeu II Filadelfo (309 - 246 a. C.) para preparar a Septuaginta (v. supra Aug. Ep. 28, n. 15).

¹¹⁹ Os outros tradutores seriam o judeu Áquila de Sínope, Teodocião, Símaco o Ebionita e o próprio Orígenes, aquele que os reuniu na Hécapla (v. supra Hier. Ep. 112, n. 126).

¹²⁰ Trata-se de Hier. Ep. 57 de Jerônimo a Pamáquio, intitulada *de optimo genere interpretandi* (v. supra Hier. Ep. 112, n. 146).

¹²¹ Que a obscuridade e dificuldade de algumas passagens bíblicas permite diversas explicações, desde que estejam de acordo com os princípios de uma única fé, eis um lema que Agostinho repetirá diversas vezes em suas obras de maturidade. Damos um exemplo: em uma carta a Paulino de Nola (ca. 354 - 431), o bispo de Hipona afirma que *utile est ut de obscuritatibus divinarum Scripturarum, quas exercitationis nostrae causa Deus esse voluit, multae inveniantur sententiae, cum aliud alii videtur, quae tamen omnes sanae fidei doctrinaeque concordent*, “é útil que encontremos diversas conclusões sobre as obscuridades das divinas Escrituras; Deus quis que elas nos servissem de exercício. Quando alguém tem outra opinião, porém, que todas estejam de acordo com a pureza da fé e da doutrina” (cf. Aug. Ep. 149,34; também *Conf.* 12,42; *In Psalm.* 18; *Serm.* 2,4; *Nat. et grat.* 70 e *C. Iulian.* 1,22). V. Fürst (2002) p. 331, n. 543

¹²² Sobre os textos da *Vetus Latina*, v. supra Aug. Ep. 71, n. 22.

¹²³ Jerônimo discutira a questão da *cucurbitas*, “aboboreira”, em Hier. Ep. 112,22, e também a citara em Hier. Ep. 115; v. supra Hier. Ep. 112, n. 158. A passagem bíblica está em Jon 4:6. À revelia da explicação do Estridonense, Agostinho acaba preferindo a leitura “aboboreira” no lugar de “hedra”, ainda que traduza incorretamente o termo hebraico, por ser mais próxima do grego κολοκύνθη presente na Septuaginta. O bispo de Hipona retomará sua escolha não só aqui, como também em Aug. Ep. 149,35-37 e Gen. ad. litt. 9,14.

¹²⁴ Tratam-se, naturalmente, de Hier. Ep. 105, 112 (levadas por Cipriano) e 115 (levada por Firmo).

EPISTVLAE MUTVAE

(CARTAS)

SEGUNDO PERÍODO

412/415 - 419

Jerônimo Ep. 126 / Agostinho Ep. 165

Jerônimo a Marcelino e Anapsíquias

[412]

A correspondência entre Jerônimo e Agostinho entrou, no ano de 405, em um hiato após o bispo de Hipona ter enviado sua Aug. Ep. 82. Sete anos se passaram até que Jerônimo retomou a comunicação de maneira indireta, através da carta Hier. Ep. 126, enviada no ano de ca. 412¹ a Flávio Marcelino, um *tribunus* do Império e secretário pessoal do Imperador Honório, e a Anapsíquias, sua esposa. O casal desejava tirar dúvidas com o monge sobre uma importante questão da filosofia cristã, particularmente espinhosa na época porque central para os debates que circulavam nos cenáculos ortodoxos e heterodoxos pós-Niceia: a origem da alma humana.

Essa carta, que é uma resposta a uma outra — ou a algumas outras — de Marcelino, as quais foram perdidas, inicia-se com uma breve *salutatio*, seguida de um exórdio ainda mais breve, no qual o monge confessa seu desejo em persistir no diálogo epistolar com seus correspondentes. No mesmo parágrafo inicia-se, então, a *narratio*, na qual são elencadas as cinco *opinionēs*, hipóteses ou teorias, sobre a origem da alma humana em voga no período: a do pré-existencialismo, a da ἀπόρροια (ou “jorro”) da substância divina, a do “tesouro”, a do criacionismo — defendida por Jerônimo — e a do traducionismo — de maior tradição entre os latinos, e à qual Agostinho se alinha.

A carta segue com breves menções do atual *ordo rerum* em Belém. Na época, o monge preparava os livros de comentários ao profeta Ezequiel, trabalho interrompido pelas notícias que ele então recebera do saque de Alarico em Roma, e da investida dos godos nas províncias ocidentais (isto é, a Gália, a Itália e a Hispânia), assim como do ataque que ele mesmo sofrera dos “bárbaros” cuja violência foi tão grande que dela o autor quase não escapou. Recuperado desse susto, Jerônimo continuou seu ofício, pois menciona que já finalizou dois livros, os quais enviou a Fabíola, e que está também para concluir os outros. A carta termina com uma breve recomendação de Marcelino e Anapsíquias a Oceano, aristocrata romano e um dos protetores de Jerônimo.

Segundo a divisão de Pseudo-Demétrio, essa carta seria um exemplo de resposta², embora a razão real da missiva seja dupla: trata-se tanto de um retorno sobre uma questão, quanto de uma dupla recomendação: a dos destinatários a Oceano, com quem Marcelino e Anapsíquias desejavam firmar contato, assim como a recomendação de Agostinho a esses para sanar suas dúvidas. Sabemos que Marcelino seguiu as orientações de Jerônimo e assim foi procurar o parecer do bispo de Hipona, pois este menciona explicitamente que o *tribunus* o visitou diversas vezes em três cartas escritas nesse período³, além de ele ter enviado uma carta a Marcelino⁴. Consideremos, portanto, Hier. Ep. 126 uma carta de situação mista na divisão de Pseudo-Libânio: nenhuma delas é central, mas algumas, entre elas a da

resposta⁵, da recomendação, do relato, e da instrução, são elencadas com igual enfoque. A *elocutio* é breve e ponderada; a escrita nos parece mais direta e concisa, com nada menos que três citações, duas de autores clássicos, Virgílio e Cícero, e uma da Bíblia, além de ecos do livro do Eclesiastes, bem ao gosto de uma *epistula familiaris*, permeada de alguns tópicos do gênero (a insistência em respostas, os votos de boa-saúde), e desprovida de um argumento oneroso como Hier. *Ep.* 112 e Aug. *Ep.* 82. Por fim, Jerônimo não menciona qual foi o *baiulus* que levava esta carta. Podemos, todavia, arriscar e deduzir que o monge teria usado as vias oficiais do correio imperial, o *cursus publicus*, para fazê-la chegar até Marcelino, uma vez que este era um funcionário do alto escalão.

¹ Goldbacher (1923) vol. V, p. 43; Fry (2010) p. 291-293.

² Cf. Ps.-Dem. 14.

³ A saber, Aug. *Ep.* 166,7-8 enviada a Jerônimo; 169,13 enviada a Evódio; 190-17-20 enviada a Optato. Embora essas três cartas façam menção a correspondência entre Jerônimo e Agostinho, e tratem da mesma questão sobre a origem da alma humana, somente a primeira, Aug. *Ep.* 166, faz tradicionalmente parte da correspondência entre os autores, decerto por ser destinada ao monge de Belém.

⁴ A saber, Aug. *Ep.* 143. Ao contrário das cartas citadas anteriormente, isto é, Aug. *Ep.* 166, 169 e 190, essa carta não faz menção a Jerônimo (e sequer figura na *ordo epistularum* do monge), embora trate também do problema sobre a origem da alma humana. Deve-se pensar que Marcelino entrara em contato com Agostinho mesmo antes de receber a carta Hier. *Ep.* 126 (Aug. *Ep.* 165)? Ou as cartas teriam sido datadas de maneira errada, sendo Aug. *Ep.* 143 posterior a Hier. *Ep.* 126?

⁵ Cf. Ps.-Lib. 23;70.

Dominis vere sanctis atque omni officiorum caritate venerandis filiis Marcellino et Anapsychiae Hieronymus in Christo salutem.

1. Tandem ex Africa vestrae litteras unanimatis accepi; et non me poenitet impudentiae, qua tacentibus vobis epistulas meas frequenter ingessi, ut rescriptum mererer, et vos esse sospites, non aliis nuntiantibus, sed vestro potissimum sermone cognoscerem. Super animae statu memini vestrae quaestiunculae, immo maximae ecclesiasticae quaestionis: utrum lapsa de caelo sit, ut Pythagoras philosophus, omnesque Platonici, et Origenes putant; an ἀπόρροια Dei substantiae, ut Stoici, Manichaeus, et Hispana Priscilliani haeresis suspicantur; an in thesauro habeantur Dei olim conditae, ut quidam ecclesiastici stulta persuasione confidunt; an quotidie a Deo fiant, et mittantur in corpora, secundum illud quod in evangelio scriptum est: “Pater meus usque modo operatur, et ego operor”; an certe ex traduce, ut Tertullianus, Apollinaris, et maxima pars Occidentalium autumant; ut, quomodo corpus ex corpore, sic anima nascatur ex anima, et simili cum brutis animantibus conditione subsistat. Super quo quid mihi videretur, in opusculis contra Ruffinum scripsisse me novi, adversus eum libellum, quem sanctae memoriae Anastasio episcopo Romanae Ecclesiae dedit, in quo lubrica et subdola, immo stulta confessione, dum auditorum simplicitati illudere nititur, suae fidei, immo perfidiae illusit; quos libros reor sanctum parentem vestrum habere Oceanum. Olim enim editi sunt, multis Ruffini libris adversus calumnias respondentes. Certe habes ibi virum sanctum et eruditum Augustinum episcopum, qui viva, ut aiunt, voce docere te poterit, et suam, immo per se nostram explicare sententiam.
2. Ezechielis volumen olim aggredi volui, et sponsionem creberrimam studiosis lectoribus reddere; sed in ipso dictandi exordio ita animus meus Occidentalium provinciarum, et maxime urbis Romae vastatione confusus est, ut iuxta vulgare proverbium, proprium quoque ignorarem vocabulum; diuque tacui, sciens tempus esse lacrymarum. Hoc autem anno cum tres explicassem libros, subitus impetus barbarorum, de quibus tuus dicit Virgilius: “Lateque vagantes Barcaei”, et sancta Scriptura de Ismahel: “Contra faciem omnium fratrum suorum habitabit”, sic Aegypti limitem, Palaestinae, Phoenices, Syriae percurrit ad instar torrentis cuncta secum trahens, ut vix manus eorum misericordia Christi potuerimus evadere. Quod si, iuxta inclytum oratorem, “silent inter arma Leges”, quanto magis studia Scripturarum, quae et librorum multitudine, et silentio, ac librariorum sedulitate, quodque vel proprium est, securitate et otio dictantium indigent! Duos itaque libros misi sanctae filiae meae Fabiolae, quorum

exempla si volueris, ab ipsa poteris mutuari. Pro angustia quippe temporis alios describere non potui; quos cum legeris et vestibula videris, facilis coniectura erit, qualis ipsa futura sit domus. Sed credo in Dei misericordia, qui nos adiuvit in difficillimo principio supra dicti operis, quod ipse adiuvet et in penultimis prophetae partibus, in quibus Gog et Magog bella narrantur; et in extremis, in quibus sacratissimi et inexplicabilis templi aedificatio, varietas, mensuraque describitur.

3. Sanctus frater noster Oceanus, cui vos cupitis commendari, tantus et talis est, et sic eruditus in lege Domini, ut, absque nostro rogatu, instruere vos possit, et nostram super cunctis quaestionibus Scripturarum pro modulo communis ingenii explicare sententiam. Incolumes vos et prolixa aetate florentes Christus Deus noster tueatur omnipotens, domini vere sancti.

Jerônimo envia saudações em nome de Cristo aos filhos¹ Marcelino² e Anapsíquias³, senhores verdadeiramente santos e reverenciáveis com todas as devidas afeições⁴.

1. Enfim recebi da África a carta de vossa unanimidade⁵; não me incomoda minha ousadia em ter, malgrado vosso silêncio, insistido com frequência em minhas cartas para que eu merecesse uma resposta, e assim soubesse que vós estais seguros, não pelas notícias de terceiros, mas maiormente por vossas próprias palavras. Lembro-me de vossa questãozinha sobre a condição da alma: por certo, trata-se de uma das mais importantes questões da Igreja, saber se ela caiu do céu, como pensam o filósofo Pitágoras⁶, todos os platônicos⁷ e Orígenes⁸; ou se ela é uma ἀπόρροια⁹ da substância divina, como pretendem os estoicos¹⁰, os maniqueus¹¹ e o herege hispânico Prisciliano¹²; ou se elas, uma vez estabelecidas, pertencem ao tesouro de Deus, como professam alguns eclesiásticos¹³ em estúpida convicção; ou se elas são criadas e enviadas aos corpos todos os dias por Deus, de acordo com o que está escrito no Evangelho: “meu Pai trabalha até agora, e eu trabalho também¹⁴”; ou se, ainda, elas são resultado de uma transmissão, como Tertuliano¹⁵, Apolinário¹⁶ e a maior parte dos ocidentais¹⁷ sustentam — que, da maneira como um corpo nasce de outro, assim a alma nasce da alma e existe numa condição semelhante aos seres vivos irracionais¹⁸. Sobre esse assunto, sei que escrevi outrora o que me pareceu conveniente nas obrinhas contra Rufino¹⁹, em oposição ao livresco²⁰ que ele dedicou a Anastácio²¹, bispo da igreja de Roma, em santa memória; nesse livro, usando de uma profissão de fé movediça e enganosa, pior, uma fé estúpida, que pretendia se aproveitar da simplicidade de seus espectadores²², ele acabou por usar sua própria fé, ou melhor, sua má fé, de maneira oportunista. Aqueles livros, creio eu, vosso santo pai Oceano²³ os tem; eles foram então publicados em resposta às calúnias de Rufino, em muitos de seus livros. Por certo, tu tens aí um homem santo e erudito, o bispo Agostinho, que poderia te ensinar, como dizem, ao vivo²⁴, e que poderia te explicar com suas próprias palavras a conclusão dele, ou melhor, a nossa conclusão.
2. O livro de Ezequiel²⁵, faz tempo que eu quis abordá-lo, e assim cumprir uma promessa feita muitas vezes aos meus leitores dedicados; no momento em que eu ditava o exórdio, porém, o meu espírito foi tomado por tamanha confusão devido à devastação das províncias ocidentais, principalmente de Roma²⁶, que, como diz o provérbio popular, eu não sabia nem meu próprio nome²⁷; calei-me longamente, sabendo que o tempo era de lágrimas²⁸. Neste ano, porém, após eu ter já explicado três livros <de Ezequiel>, a investida dos bárbaros²⁹ — dos quais diz o teu Virgílio³⁰: “e à larga soltos os Barceus vagantes³¹”; e a Santa Escritura diz de Ismael: “habitará

diante da face de todos os seus irmãos³² — foi tão repentina que, percorrendo os confins do Egito, da Palestina, da Fenícia e da Síria como um furacão que devasta tudo por onde passa, quase que não conseguimos escapar, com a misericórdia de Cristo, das mãos deles. Mas, se, segundo o ilustre orador, “se as armas falam, as leis se calam³³”, quão mais o estudo das Escrituras, apoiado numa multidão de livros e no silêncio e no zelo dos secretários³⁴, e tudo o que lhe é próprio — quão mais ele carece da segurança e da tranquilidade daqueles que ditam! Assim, enviei dois livros³⁵ à minha filha santa, Fabíola³⁶, cujas cópias, se quiseses, poderás pegar emprestadas dela; foi pela falta de tempo, enfim, que não consegui copiar os outros. Quando os leres e distinguires a fachada, vai ser fácil conjecturar como será a própria casa. Mas creio na misericórdia de Deus que nos ajudou no início muito difícil da obra mencionada acima, pois Ele mesmo nos ajudará nas penúltimas partes do profeta, nas quais são narradas as guerras de Gogue e Magogue³⁷, e também nas últimas, nas quais se descreve a construção, o formato e o tamanho do templo mais sagrado e inexplicável³⁸.

3. Nosso irmão santo, Oceano, a quem vós desejais recomendação, é um homem tão importante, tão nobre, e tão estudado na lei do Senhor que pode vos instruir sem necessidade de nossa solicitação, e, na medida de uma inteligência mútua, explicar nossa conclusão sobre todas as questões das Escrituras. Que Cristo Nosso Deus Todo-Poderoso vos proteja incólumes e por muitos anos de vida, senhores verdadeiramente santos³⁹.

NOTAS

¹ O *filius* indica subordinação na comunidade cristã, sendo, portanto, diferente do *frater*, que indica igualdade, e do *dominus*, que indica superioridade. Marcelino e Anapsíquias, como leigos, são “filhos” que devem obedecer e ser zelados por seus “pais”, os *papae*, sejam eles monges, bispos, ou presbíteros. O apelativo fundamenta-se na concepção da igreja como uma família.

² Flávio Marcelino, tribuno da província da África, católico leigo, alto funcionário do escalão imperial, um dos confidentes do imperador Honório no Ocidente. Marcelino presidiu a *collatio* em Cartago em 411, em que foram condenados os donatistas (cf. Aug. *brev.*), e teve papel importante na luta contra os pelagianos (cf. Aug. *Gest. Pelag.* 25). Suspeito de traição e heresia, Marcelino foi executado em 413, mas, por intermédio de Agostinho e Orósio, teve sua memória reabilitada já em 414 (cf. Aug. *Ep.* 151,8-9). A Marcelino, ainda, Agostinho dedicou os dois primeiros livros da *Cidade de Deus* (cf. Aug. *Civ.* 1 *praef.*) e duas cartas (cf. Aug. *Ep.* 139 e 143), entre outras obras. Já das cartas de Jerônimo a Marcelino, embora os estudiosos considerem que havia mais de uma, nosso único testemunho é esta Hier. *Ep.* 126. Flávio Marcelino, cf. *PLRE* II p. 711-712, *Marcellinus* 10; *PCBE* 1 p. 671-688 *Flavius Marcellinus* 2; *NDPAC* p. 3011-3012. V. Fürst (2002) p. 22, n. 21. Para seu papel na vida de Jerônimo, v. Kelly (1975) p. 304-305; na de Agostinho, v. Moreau (1973); Brown (2013) p. 290-291, 330-339 e 344-346.

³ Anapsíquias era esposa de Flávio Marcelino, e dela nada sabemos além disso. Anapsíquias, cf. *PLRE* II, *Anapsychia*, p. 76; *PCBE* 1, *Anapsychia*, p. 68.

⁴ No latim, *omni officiorum caritate*, “com toda afeição dos deveres”. A expressão traz à mente o dever cívico frente à vida política. Pode-se conjecturar que ela se relaciona com o adjetivo *venerandus* na *salutatio*: o verbo *venero* era comumente endereçado aos deuses e seres divinos, como o imperador e seus funcionários. A forma especiosa de dirigir-se a Marcelino, figura importante do escalão político imperial, distingue-se da maneira com que Jerônimo saúda seus pares: basta comparar a maneira com que ele se dirige a Agostinho nas outras cartas, como *venerabilis*, “venerável”, e *beatissimus*, “muitíssimo abençoado” etc. Para a carga semântica de *officium*, v. supra Aug. *Ep.* 28, n. 25; uma expressão semelhante, *officium salutationis*, v. supra Hier. *Ep.* 103, n. 4.

⁵ O apelativo usado por Jerônimo é *vestra unanimitas*, que ecoa tanto a união do matrimônio quanto a união da fé católica; cf. Blaise p. 856 *unanimitas*. V. Fry (2010) p. 297, n. 6.

⁶ Pitágoras de Samos (ca. 570 a. C. - 495 a. C.), filósofo, matemático e místico grego do período arcaico. Pitágoras acreditava que a alma, atemporal e incorpórea, era imortal e deixa de ser matéria no momento da morte, para migrar de um corpo para outro, teoria que ficou conhecida como *μετεμψύχωσις*, a “transmigração da alma”. Esta teoria desemboca nas hipóteses do pré-existencialismo da alma, duramente criticadas por Agostinho (cf. Aug. *Ep.* 166,6). Além disso, o adjetivo *philosophus*, nota Fry (2010) p. 298, n. 9, é perifrasedo para os teóricos pagãos na época (v. supra Aug. *Ep.* 82, n. 41). Discordamos, porém, da afirmação da tradutora de que o neoplatonismo encontrava-se marginalizado pelo cristianismo, pois não é o que atesta, no nosso entender, a própria formação de Agostinho. A influência dos neoplatônicos na filosofia cristã, em especial no pensamento do bispo de Hipona, é duradoura e pertinente, como o mesmo comenta em uma carta (cf. Aug. *Ep.* 118,16-21). Pitágoras e pitagóricos, cf. *LThK* VIII p. 748-750.

⁷ Os *Platonici* mencionados por Jerônimo são os neoplatônicos, os estudiosos de Plotino e Porfírio, vindos da Segunda Sofística, e não os discípulos diretos de Platão na Academia. Ao longo do século IV, o neoplatonismo foi a corrente filosófica mais em voga entre as elites greco-romanas, tanto as pagãs quanto as cristãs; tratava-se de um tipo de “língua franca” entre os intelectuais da Antiguidade Tardia. O próprio Agostinho flertou, quando jovem, com os neoplatônicos de Milão, entre os quais Zenóbio, Mânlio Teodoro, Hermogeniano e Mário Vitorino. O autor relembra, mais tarde em sua vida, essa fase de sua vida com palavras desaprovadoras: em uma carta enviada em 410 a Dióscoro, que lhe pedira uma crítica aos livros de Cícero, e quando já beirava os sessenta anos, o bispo de Hipona diz: *falsorum philosophorum erroribus illo tempore circumlatrantibus [...] [Platonici] emergere coeperant, ad proferendum atque aperiendum quid Plato sensisset. tunc Plotini schola Romae floruit, habuitque condiscipulos, multos acutissimos et solertissimos viros*, “naquele tempo, em que os erros dos falsos filósofos circulavam como latidos de cães [...] [os neoplatônicos] começaram a aparecer, a fim de propagar e explicar os ensinamentos de Platão. Então a escola de Plotino floresceu em Roma, teve diversos discípulos, vários deles muito inteligentes e brilhantes” (cf. Aug. *Ep.* 118,33). V. Brown (1989) p. 70-80 para uma consideração desse cenário cultural.

⁸ Orígenes, v. supra Aug. *Ep.* 28, n. 12.

⁹ O grego ἀπόρροια equivale aos termos latinos *fluxus* ou *effluxio*, “corrente” ou “jorro” (cf. Schrevelius p. 82). A hipótese da ἀπόρροια, de que a alma partilha da mesma substância de Deus, vinha desde as teorias estoicas da corporeabilidade do universo, e que ainda eram sustentadas pelos maniqueus e pelos priscilianistas. Ao passo que o estoicismo já está fora de moda na época (cf. Aug. *C. Acad.* 1,2), o fantasma do maniqueísmo e o perigo do priscilianismo ainda eram recentes, e reais. Ambos esses grupos apostavam em um dualismo alma-corpo em que a alma, pura, estava condenada a viver em um corpo sujo e corrompível, binaridade que será duramente criticada por Agostinho em sua produção de maturidade (cf. Aug. *C. Priscill.* 1,4). V. Ratzinger (1959); Fürst (2002) p. 61, n. 160.

¹⁰ O estoicismo é uma escola filosófica fundada em Atenas por Zenão de Cítio no século III a.C. Seus representantes mais conhecidos foram, na Grécia, Cleantes de Assos (330 - 230 a. C.) e Crisipo de Sólis (280 - 208 a. C.); em Roma, o filósofo Sêneca (ca. 4 a. C. - 65 d. C.) e o imperador Marco Aurélio (121 - 180 d. C.). Os estoicos defendiam que a alma era um corpo que emana do πνεῦμα, o “espírito do mundo”, um tipo de sopro ígneo e vital que coloca o universo em movimento e une todas as coisas. Diz Sêneca em uma carta que *omne hoc quod vides, quo divina atque humana conclusa sunt, unum est; membra sumus corporis magni*, “tudo o que vês, seja divino ou humano, está unido, é uma coisa só; nós somos todos membros de um grande corpo” (cf. Sen. *Ep.* 95,2). Aqui, Jerônimo inclui a hipótese estoica sobre a alma entre as variantes da ἀπόρροια, que na realidade foi um termo que se propagou apenas no período cristão.

¹¹ Segundo Jerônimo, os maniqueus defendiam que a alma era um “jorro” puro da substância divina, com a qual compartilhava a mesma natureza. V. supra Hier. *Ep.* 112, n. 102.

¹² Prisciliano (? - 385) foi bispo de Ávila, na Hispânia, e teólogo que fundou um movimento ascético que, embora condenado no Sínodo de Bordeaux em 384, perdurou até o século sexto. Semelhante aos maniqueus e posteriormente aos pelagianos, Prisciliano e seus seguidores buscavam a perfeição da alma, uma vez que, para eles, a substância da alma era da mesma natureza de Deus. Prisciliano foi denunciado como um maniqueu em 381 e posteriormente executado em 385, a mando do imperador Máximo. Prisciliano e priscilianismo, cf. Hier. *Vir. ill.* 121; LThK VIII p. 599-601; NDPAC p. 4333-4335. V. Kelly (1977) p. 344-345.

¹³ Difícil determinar quem são esses “eclesiásticos” que defendiam a tese do pré-existencialismo da alma. Fürst (2002) p. 336-337, n. 560 propõe alguns nomes, entre os quais Arnóbio o Velho (? - ca. 330), mas a afirmação depreciativa do Estridonense não se presta a citá-los.

¹⁴ Jo 5:17

¹⁵ Quinto Septímio Florêncio Tertuliano (ca. 160 - ca. 255) foi um dos mais brilhantes pensadores cristãos da Igreja primeva, adepto da teoria traducionista da alma, como Jerônimo aqui indica. Nascido em Cartago, Tertuliano foi o primeiro escritor cristão latino cuja obra nos é parcialmente extante; seus livros lançaram as bases da Sacristia africana, a qual posteriormente seria refinada por Cipriano de Cartago e Agostinho de Hipona. Entre suas obras, destacamos o tratado contra os heréticos, *De praescriptione haereticorum* [PL 2,9-74a], e o tratado sobre a alma, *De anima* [PL 2,641-752b]; hoje, as mais conhecidas talvez sejam o apologético em defesa dos cristãos, o *Apologeticum* [PL 1,257536a] e um tratado sobre os espetáculos, o *De spectaculis* [PL 1,627-662b], no qual o autor condena veementemente os jogos lúdicos e circenses dos romanos. Imensamente influente, seus textos se encerram nos volumes 1-2 da PL. Tertuliano, cf. Hier. *Vir. ill.* 53; LThK IX p. 1344-1349; NDPAC p. 5303-5317.

¹⁶ Apolinário de Laodiceia, v. supra Hier. *Ep.* 112, n. 39.

¹⁷ O adjetivo latino *occidentales* diz respeito às províncias do Ocidente, que estavam sob o comando do imperador Honório, e a seus habitantes, dando-se em oposição às *orientales*, as quais eram governadas, por sua vez, pelo imperador Teodósio II. O termo *occidens* apareceu anteriormente em Hier. *Ep.* 103,1.

¹⁸ O latim *bruti animantes* refere-se aos animais desprovidos de inteligência, portanto, “seres vivos irracionais”. A ideia é que a alma, como esses seres, não tem vontade própria e descende de uma única alma, a de Adão, reproduzindo-se por protogênese.

¹⁹ Referência à apologia contra Rufino, publicada em idos de 396 (v. supra Hier. *Ep.* 102, n. 18). Nesta obra, Jerônimo discute a origem da alma em *Adv. Ruf.* 2,4;10 e 3,28. Cabe notar que Rufino já estava morto a essa altura.

²⁰ Trata-se da apologia que Rufino enviara em sua defesa a Anastácio, então bispo de Roma, no ano de 399 [PL 21,623-628a]. Na mesma época, Rufino escrevera os livros da apologia contra Jerônimo (v. supra Aug. *Ep.* 73, n. 24).

²¹ Anastácio I (? - 402) foi bispo de Igreja de Roma até 399, ano em que foi eleito papa, cargo que ocupou até sua morte, três anos depois. Durante seu pontificado, Anastácio convocou o concílio onde os escritos de Orígenes foram condenados. Algumas de suas cartas e decretos estão reunidos em PL 20,51a-80a. A menção a este papa é relacionada com a polêmica origenista: Anastácio I fora um protetor de Rufino; v. Kelly (1975) p. 246-254. Anastácio I, cf. LThK I p. 602; NDPAC p. 271-272.

²² O latim *auditor* refere-se àqueles que assistiam às lições dos filósofos e às pregações dos padres nas missas. Sua origem está obviamente no verbo *audire*, “escutar”. Optamos por um termo semelhante em português, “espectador”, visto que o ensino, na época, se dava *viva voce* em assembleias. Uma outra possibilidade, embora de menos força, seria “alunos” (cf. Aug. *Conf.* 6,7,11; 12,23,22; *Ep.* 19*,3).

²³ Oceano (fl. sec. IV d. C.), membro da nobreza romana, senador e correspondente usual de Jerônimo. Foi o destinatário de Hier. *Ep.* 69, 77 e 84 e protetor do monge de Belém. Era bastante próximo de Quinto Aurélio Símaco (345 - 402), o rétor oficial do Império, mas não sabemos se Agostinho o conheceu por intermédio deste. Ao senador, Agostinho enviará três cartas, das quais somente uma chegou até nós, a carta Aug. *Ep.* 180, traduzida adiante em nossa monografia. Para seu papel na vida de Jerônimo, v. Kelly (1975) p. 212-217 e 234-240. Oceano, cf. *PLRE* I p. 636 *Oceanus*; *PCBE* I p. 1547-1549 *Oceanus*; *NDPAC* p. 3585-3586.

²⁴ A expressão latina no ablativo *viva voce*, “a viva voz”, é figurativa para um “presencialmente”, daí uma expressão semelhante em português, “ao vivo”; cf. Otto p. 378 *vox*. A expressão aparece noutras cartas de Jerônimo (cf. Hier. *Ep.* 29,7; 53,2; 125,2; *In Gal.* 4,20; *Vir. ill.* 18,2; 36,3). V. Fürst (2002) p. 84, n. 262; Fry (2010) p. 300, n. 22.

²⁵ Os catorze livros de comentários ao profeta Ezequiel, *Commentariorum in Ezechielem prophetam libri quattuordecim* [PL 25,15-490d] serão a grande obra de exegese da maturidade de Jerônimo, iniciados em 410 e só terminados em meados de 415.

²⁶ Esta é a única menção direta, no *corpus* textual das *epistulae mutuae*, ao saque de Alarico em Roma, em 410, evento que provocou um choque nos autores latinos do período. É importante notar que o episódio aparece em uma carta a um funcionário público, e não a Agostinho. Para a reação de Jerônimo ao evento, v. Kelly (1975) p. 296-298 e 304-305. Para a reação de Agostinho, que o motivou a escrever a *Cidade de Deus*, v. Brown (2013) p. 286-311 e Frend (1994). O cerco de Roma pelos bárbaros é tratado com mais detalhes por Jerônimo em uma carta a Gerúquia, Hier. *Ep.* 123 (*apud* Labourt (1963) vol. VII, p. 74-95), e outra a Príncipia, Hier. *Ep.* 127 (*apud* Labourt (1963) vol. VII, p. 136-148) mas o mesmo tom de desespero serve de pano-de-fundo a quase todas as cartas escritas pelo monge de Belém no período (cf. Hier. *Ep.* 118; 122; 125; 128).

²⁷ A expressão “não saber o próprio nome” é, como diz o próprio Jerônimo, um provérbio bem conhecido; bastante antiga, ela faz as vezes de um quinhão de sabedoria popular em uma conversa entre amigos (cf. Dem. 230-232; Iul. Vit. *Ars rhetorica* 27); cf. Otto p. 244-245 *nomen* 1.

²⁸ Eco do livro do Eclesiastes, Eccl. 3:4, *tempus flendi et tempus ridendi*, “tempo de chorar, e tempo de rir”; a expressão *tempus lacrimarum* certamente traria a mente dos leitores também os famoso verso 462 de Virgílio no segundo canto da Eneida, *sunt lacrimae rerum et mentem mortalia tangunt*, “dói mágoa alheia, e remanesce o pranto” na tradução de Odorico Mendes, verso 487.

²⁹ Tais “bárbaros” permanecem em obscura generalidade, e carecem de especificação: Jerônimo diz apenas que um *subitus impetus barbarorum*, uma “repentina investida dos bárbaros”, varreu como um furacão os limites das províncias orientais, na antiga Judeia. Não sabemos se eram os hunos, os quais Jerônimo menciona em Hier. *Ep.* 77,8 e 114,1; se os isáurios, que varreram as províncias orientais no início da década de 400; se os vândalos, que iniciaram suas investidas na África na mesma época; se os godos, que dilapidavam a Itália e a Gália; ou, mais provável, se os sassânidas sob o comando de Izdegerdes I, rei que, embora tivesse boas relações com Roma num primeiro momento, entrou em diversos conflitos com o imperador oriental Teodósio II na época; v. Gibbon (1952) p. 532-537 e Marti (1974) p. 26-28. Kelly (1975) p. 304-308 acredita que eram árabes vindos do sul, que saquearam a Palestina em meados de 411; id. p. 287 também menciona os isáurios. V. também Cavallera (1922) p. 318, n. 2 para outras considerações.

³⁰ A expressão *tuus Vergilius*, “teu Virgílio”, marca de maneira sutil a distância entre os mundos cristão e monástico de Jerônimo em Belém, e o mundo público e cívico, ainda eivado de paganismo, que era o dos magistrados em Roma, e no qual se firmava o *status quo* de Marcelino. A construção está em flagrante oposição ao *Ambrosius noster*, “nosso Ambrósio”, citado por Jerônimo e Agostinho em cartas anteriores (cf. Hier. *Ep.* 112,20 e Aug. *Ep.* 82,21;24). Virgílio, nos comentários e homilias dos autores cristãos da geração de Agostinho em diante, é sempre referido como *illorum poeta* ou *eorum poeta*, “o poeta deles” (cf. Aug. *Civ.* 5,12 e 15,9). V. MacCormack (1998) p. 175-224 para uma interpretação brilhante desta guinada, do Virgílio tão familiar ao jovem Agostinho em Aug. *Conf.* 1,13 ao peregrino no mundo cristão, aquele que os convertidos consideravam seu profeta, um “cristão sem Cristo” que Jerônimo repudia em Hier. *Ep.* 53,7 a Paulino de Nola: *quasi non legerimus Homerocentonas [...] puerilia sunt haec et circulatorum ludo similia*, “como se não lêssemos esses homocêntricos e virgiliocêntricos [...] essas coisas são infantilidades, parecidas com cirandinhas”.

³¹ Verso 42 do quarto canto da *Eneida* de Virgílio, verso 43 na tradução de Odorico Mendes. A substituição do adjetivo *furentes*, presente na maioria das edições da *Eneida*, por *vagantes*, pode ser ou um erro de Jerônimo, ou uma variante de manuscrito, uma vez que a mesma alteração está nos comentários ao profeta Isaías (cf. Hier. *Comm. in Isai.* 5,21,13). Os Barceus eram guerreiros errantes da Cirenaica, na região costal da Líbia.

³² Gen 16:12.

³³ A frase *silent enim leges inter arma*, “pois as leis se calam entre as armas”, é originalmente de Cícero no *Pro Milone* 4,11. Ela logo tornou-se proverbial, simplificada em *silent inter arma Leges* e variantes; o motivo era tópico e aparece, ainda, em Ov. *Trist.* 5,7,48, em Sen. *Herc. fur.* 253;400, e Luc. 1,277.

³⁴ O *librarius*, ou *scriptor* ou ainda *scriba*, era o responsável sobretudo pela transcrição de livros, pela organização da biblioteca, e por demais afazeres relacionados à escrita e manutenção dos arquivos. O termo indicava função complementar ao *notarius*, que designa originalmente o taquígrafo (v. Hier. *Ep.* 112, n. 43). Traduzimos *librarius* ora como “secretário”, ora como “copista”, dependendo do contexto: aqui, este pede um sentido mais geral, de quem trabalha com livros independente de sua especialidade. V. Arns (2007) p. 56-60.

³⁵ Menção a dois dos quatorze livros de comentários a Ezequiel, v. supra Hier. *Ep.* 126, n. 25.

³⁶ Fabíola (fl. sec. V d. C.) residia então no mosteiro de Hipona com Agostinho; a ela, Jerônimo dedicara os dois primeiros livros dos comentários a Ezequiel. Fabíola, cf. *PLRE* II p. 735 *Fabiola* 2; *PCBE* I p. 380 *Fabiola*; *NDPAC* p. 1901. V. Fürst (2002) p. 340-341, n. 577 e Fry (2010) p. 301 n. 35. Não se trata da mesma Fabíola que era parente de Oceano e a quem Jerônimo enviara as cartas Hier. *Ep.* 64 e 78 (*postmortem*), pois essa morreu em 399/400 (cf. Hier. *Ep.* 77). Para essa outra Fabíola, cf. *PLRE* I p. 734 *Fabiola* 1; *LThK* III p. 1147; *NDPAC* p. 1901.

³⁷ As guerras entre os príncipes Gogue e Magogue são narradas em Ez 38-39.

³⁸ A construção do Templo de Jerusalém ocupa os capítulos finais do livro de Ezequiel, Ez 40-48.

³⁹ Eis uma fórmula de conclusão na *postscriptio*, muito comum nas cartas de Jerônimo. Ela já apareceu em Hier. *Ep.* 103,2, 115 e aparecerá de novo em 134,2, 141 e 143,2.

Agostinho Ep. 166 / Jerônimo Ep. 131

De origine animae hominis liber

<Tratado sobre a origem da alma do homem>

[415]

Este texto, que é menos uma carta do que um tratado filosófico, não encontra equivalente na tipologia de Pseudo-Demétrio ou na de Pseudo-Libânio. Na realidade, com exceção de um estilo mais próximo do *sermo*, de um elogio de Jerônimo e Paulo Orósio (características que de maneira alguma são exclusivas da epistolografia), e de pedidos que Agostinho faz na conclusão (à maneira de *subscriptio*, talvez?), pouco há de estrutural em Aug. Ep. 166 que pertença propriamente ao gênero epistolar. Não há *salutatio*, não há fórmulas de boas-vindas e despedida, sequer aparecem as temáticas típicas de cartas, como a *amicitia*. A estrutura do texto é estabelecida como um discurso filosófico: *exordium* (cf. Aug. Ep. 166,1-2); *narratio* ou exposição do problema (cf. Aug. Ep. 166,3-5); *probationes* e *refutationes*, ou seja, a argumentação (cf. Aug. Ep. 166,6-27); e a *peroratio* ou conclusão (cf. Aug. Ep. 166,28). Trata-se, então, de uma monografia de cunho técnico. Retornando a Pseudo-Demétrio, uma explicação possível para esse texto ter sido escrito como um tratado às vezes de carta, e não diretamente como uma epístola, é que a matéria excedia as pretensões do gênero epistolar¹. Mas isso não significa que a técnica utilizada aqui por Agostinho não contava com precedentes: a decisão do bispo de Hipona em dedicar a alguém um tratado às vezes de uma carta precedia de longa tradição, a da epistolografia filosófica, cujas origens estão em Epicuro na Grécia e que fora cultivada, nas letras latinas, por Sêneca.

A presente carta, ou melhor, o presente tratado teológico às vezes de carta Aug. Ep. 166, surgiu neste contexto, após Marcelino ter procurado Jerônimo e Agostinho², por conselho daquele, para sanar suas dúvidas. Intitulado *De origine animae hominis*, “tratado sobre a origem da alma do homem”, este texto foi dedicado a Jerônimo, ao lado de um outro, concernente a uma passagem da carta do apóstolo Tiago, *De sententia Iacobi apostoli*, “tratado sobre a conclusão do apóstolo Tiago”, ambos os quais o bispo de Hipona teria enviado ao monge de Belém em conjunto³, entre os anos de 412 e 415 e por intermédio de Paulo Orósio⁴. Trata-se de uma outra retomada indireta do diálogo epistolar entre nossos autores, que agora ressurgiu no contexto da polêmica pelagiana⁵. Agostinho agora se esforça para mostrar, através das cartas de Paulo e do raciocínio dialético, que nenhuma alma é, na terra, isenta de pecado, e nenhum homem é auto-suficiente, estas duas hipóteses aventadas por Pelágio⁶. Para o bispo de Hipona, em oposição, o homem não só nasce com o pecado, mas também peca a todo momento. Condenado já desde o nascimento, o homem logra somente ansiar e obedecer a Deus, conduzido na retidão da fé pela Igreja. A vida cristã neste mundo não é uma busca pela perfeição e

pelo ascetismo, mas um longo processo de cura e preparação para a vida espiritual, que inicia com o batismo (a purificação sem a qual não se entra na vida cristã), que é mantido segundo as leis e ensinamentos deixados pelo Espírito Santo através dos profetas e de Jesus Cristo, os quais são pregados há tempos imemoriáveis pelos apóstolos, e hoje pelos bispos e presbíteros. Mas defender essas questões pelo argumento da tradição não é suficiente. Na realidade, é preciso encontrar um resposta que se sustente pela razão, determinar a origem, isto é, a substancialidade da alma, para estabelecer a imperfeição da alma humana e a necessidade do batismo, e assim do ministério da Igreja, acima de qualquer suspeita. Eis a razão de escrita desse tratado, para além das minúcias filosóficas: trata-se de uma obra importante do bispo de Hipona no contexto da polêmica pelagiana.

No exórdio do presente texto, Agostinho faz um elogio de Jerônimo e de Paulo Orósio (cf. Aug. *Ep.* 166,1-2). A seguir, expõe os termos do problema, fazendo diversas alusões às cosmologia e à física helenísticas, e usando da dialética silogística, à maneira de um tratado filosófico (cf. Aug. *Ep.* 166,3-5). Temos em conta algumas certezas sobre a alma do homem: ela é imortal segundo uma modalidade própria (e não segundo todas as modalidades, como Deus), ela é mutável e corruptível (no tempo mas não no tempo e no espaço, como o corpo), e assim ela não é uma parte de Deus, pois Deus é incorruptível e imutável; considerá-la então uma deterioração (*defluxio*, uma tradução latina para ἀπόρροια) da substância divina seria um absurdo. A alma é incorpórea, mas coexiste com o corpo. A queda da alma em pecado nada tem a ver com Deus, que, na realidade, pode livrar-nos do pecado. Mas faz sentido falar em um Pecado Original da alma, do qual nos livramos apenas através do batismo? Como ele surge, e como o herdamos? Para respondermos essas questões, devemos perscrutar qual a natureza e qual a origem da alma: do que ela é feita e de onde ela vem.

Nos parágrafos seguintes, Agostinho aborda brevemente as cinco hipóteses sobre a origem da alma, excluindo três deles — o pré-existencialismo, a ἀπόρροια, e o “tesouro” —, e aproveita para comentar a visita de Marcelino e Anapsíquias, a partir da qual surgiu o presente tratado (cf. Aug. *Ep.* 166,6-9). Retorna, então, ao problema, cujo cerne, posto que as Escrituras nos levam a crer que existe o Pecado Original, é a necessidade do batismo para a salvação. Devemos questionar se Deus fez todas as almas na Criação, ou as faz todos os dias? Agostinho reduz a discussão a duas hipóteses sobre a origem da alma, a traducionista — que todas as almas descendem da de Adão, solução mais difundida entre os latinos — e a criacionista — que Deus ainda cria as almas diariamente, teoria defendida pelos patriarcas do Oriente. O autor então demonstra que o Gênesis, onde lemos que Deus “descansou no sétimo dia”, não contradiz o que se lê no Evangelho de João, que Ele ainda trabalha: Deus ainda cria as almas, e modula a vida humana como um músico compõe uma melodia harmoniosa, havendo compatibilidade entre imortalidade e temporalidade. O bispo de Hipona conclui que, uma vez que Deus é o sumo Bem, toda criatura é boa, inclusive os filhos dos adúlteros, e que os corpos — uma vez que também são criaturas divinas — não representam espécies de “cárceres” imundos da alma para expiar os pecados do mundo (cf. Aug. *Ep.* 166,10-15). Vale lembrar aqui que o problema dos filhos dos adúlteros era mais que um simples argumento abstrato para Agostinho, pois cabe lembrar que seu filho, Adeodato, foi fruto de uma relação com uma concubina cartaginense⁷. Agora, porém, e quanto ao sofrimento desmerecido, seja os nossos, os dos doentes

mentais, e principalmente o dos bebês natimortos? Como explicá-los? O fato de eles morrerem antes do batismo implica sua condenação (cf. Aug. *Ep.* 166,16-17)? Certamente eles não herdam os pecados de vidas passadas ou de seus pais, pois tais teorias pré-existencialistas da alma, “emprestadas” de pensadores pagãos como Pitágoras, são heréticas.

Agostinho havia abordado a questão da condenação dos bebês natimortos em obras anteriores, entre as quais o próprio autor destaca o *De trinitate* (o *Tratado sobre a trindade*), e o *De libero arbitrio* (o *Tratado sobre o livre arbítrio*). O bispo de Hipona cita uma passagem extensa desta obra, reiterando a afirmação que ela encerra, de que o batismo é necessário para a salvação das crianças recém-nascidas, ainda que elas não tenham tido tempo de pecar. A doutrina da Igreja é clara neste ponto. Mas, que pecado haveria nos recém-nascidos? O pecado da carne? De maneira alguma, pois tal é a teoria herética do ascetismo maniqueu: o corpo, sendo também criatura divina, é bom, não é impuro; a alma deve viver em harmonia com ele. Assim, é preciso encontrar uma teoria sobre a origem da alma que explique a necessidade de batismo aos recém-nascidos, estando assim de acordo com as Escrituras e a tradição. De fato, a condenação dos recém-nascidos ainda permanece um mistério, tanto pela ambiguidade das passagens das Escrituras que tratam do assunto, quanto a um Agostinho que ainda não conseguiu elaborar uma solução para ela (cf. Aug. *Ep.* 166,18-26). A chave para resolver esse problema, segundo o autor, encontra-se no conceito de Pecado Original: este é o primeiro erro, aquele da desobediência, característico de toda espécie humana definida pela “queda”, um pecado que é herdado por todas as almas a partir da primeira alma, a de Adão. No entanto, há como resolver essa questão? É o que Agostinho ainda se pergunta na conclusão desta carta, onde pede que Jerônimo o esclareça sobre a leitura correta de Orígenes, reiterando uma solicitação que havia feito em diversas cartas do primeiro período de correspondência (cf. Aug. *Ep.* 166,27-28).

É necessário que façamos um adendo sobre a abordagem terminológica que Agostinho emprega em seus estudos sobre a alma, a qual não é esmiuçada aqui pelo bispo de Hipona, pois o mesmo diz não desejar entrar em uma *controversia verbi*, ou seja, em um “debate conceitual” (cf. Aug. *Ep.* 166,2). Todavia, a nomenclatura aqui utilizada uma nomenclatura que está presente em outras de suas obras, pressupondo que Jerônimo as teria lido, entre as quais o *De quantitate animae* (o *Tratado sobre o tamanho da alma*), o *De Genesi ad litteram* (uma interpretação literal do livro do Gênesis), e o *De trinitate*. Devemos notar, como fizeram outros estudiosos antes de nós⁸, que os termos empregados pelo bispo são de profunda influência neoplatônica, em especial emprestados do vocabulário de Plotino. Agostinho entende por *anima* a alma *lato sensu*, uma substância “incorpórea, dinâmica, sem extensão, imortal⁹”, que é definida como o próprio viver; trata-se do sopro que anima o ser vivo (*animal*, em latim). A alma é a substância mais pura de todas as criaturas, “dotada de razão própria, destinada a governar o corpo¹⁰” tanto dos homens quanto dos animais e dos vegetais; em latim, essa parte fundamental da alma é chamada de *spiritus*, que traduz o termo grego πνεῦμα ou πνευματική ψυχή no vocabulário neoplatônico. A *anima*, por sua vez, pode ser dividida em duas categorias com funções distintas: a *anima irrationalis*, esta presente em todos os seres vivos e faculdade responsável pela percepção sensorial, pela memória, pelas emoções, pelo apetite e pelo movimento através do impulso¹¹; e a *anima rationalis* presente nos homens e nos anjos, dotada de razão (*mens* ou *ratio*), vontade (*voluntas*) e compreensão (*comprehensio*)¹². Esta parte

racional da alma seria a ψυχή (voερα ψυχή) dos neoplatônicos, ou seja, a ψυχή enquanto νοῦς, em se tratando da faculdade intelectual ou espiritual desta parte da alma, que em latim Agostinho chamará também de *animus*. A *anima rationalis* (ou *ratio hominis*) pode ser dividida ainda em *ratio superior*, capaz de intuir (*intellegere*) a verdade divina e assim atingir a *sapientia*; e *ratio inferior*, através da qual, por meio das sensações, se conhece (*scire*) o mundo. Nesta carta, Agostinho empregará apenas a dicotomia *anima/animus* (s) para delimitar a coexistência dessas duas funções da alma no homem, uma responsável pela percepção sensorial (*sensatio*) e dotada de amor (*dilectio*, que é o princípio vivificante de todo ser, mortal ou imortal), com a qual ele adquire conhecimento (*scientia*) do mundo; e outra responsável pela intuição (*intellectio*) das formas, dotada de razão (*mens* ou *animus*), com a qual ele intui a sabedoria (*sapientia*) da verdade divina, parte da alma que o homem partilha com os anjos e outros seres espirituais¹³.

De fato, Agostinho se tornara cristão através do neoplatonismo: ele entrou na vida eclesiástica pelas veredas da filosofia, daí a influência grega nos termos utilizados pelo autor. Entretanto, os mesmos encontram precedentes na Bíblia, talvez a partir de um vocabulário filosófico helenístico que, na época da Septuaginta e posteriormente na de Paulo, já perdera sua especificidade técnica¹⁴. No Gênesis, πνεῦμα, que Jerônimo traduz por *spiritus*, é o “fôlego da vida” que Deus soprou nas narinas de Adão (cf. Gen 2:7), e ψυχή, que Jerônimo traduz por *anima*, é a alma vivente dos seres vivos (cf. Gen. 2:9). Paulo, em sua primeira carta aos Tessalonicenses, afirma que o homem é um ser dotado de πνεῦμα, ψυχή e σῶμα, “espírito, alma, e corpo” (cf. 1 Th 5:23). Embora haja uma distinção entre o *spiritus* e a *anima*, nada há na Bíblia, porém, sobre a divisão entre as partes racional e irracional do homem.

Dito isso, o homem agostiniano é um ser vivente intermediário entre o mundo terreno, das sensações, e o espiritual, da intelecção das formas puras. A substância humana, para Agostinho, não é só alma a despeito da carne, ou só corpo que encapsula a alma, mas se define por uma tensão entre as duas coisas, de modo que o homem caracteriza-se por uma terceira qualidade anímica, entre uma e outra, cuja faculdade é a *cogitatio*, dotada de abstração (*notitia*), a capacidade de julgar a veracidade das sensações e de conhecer os princípios que regem as coisas materiais¹⁵. Dito isso, um homem é uma única substância racional dotada de alma e corpo¹⁶. É importante fazer uma elucubração nesse ponto: uma vez que o homem é definido como uma substância única que partilha de alma e corpo, segue-se que *homem* é o estado de um ser anímico apenas em sua manifestação terrena. Concluir-se-ia a partir daí que a ἀπάθεια, que é dada aos seres puramente espirituais, e que será a dádiva após a Ressurreição (e não um prêmio terreno pela *impeccantia*, como acreditavam os pelagianos), virá com uma transformação da própria substância do homem, no que ele deixará de ser homem para se tornar um ser puramente espiritual, isto é, puro *animus*, no final dos tempos. Assim, o ministério da felicidade humana, que cabe à Igreja, deve atentar à conduta terrena (isto é, corporal) dos homens, sempre inválidos enquanto encarnados, incapazes de transcender sua condição parcial de animal nesta vida, de maneira que esse mundo seja preparado para a vinda da Cidade de Deus. A partir dessa interpretação, a vontade, a verdade, e a felicidade são ideias que devem ser balizadas, na filosofia agostiniana, segundo critérios e maneiras diferentes daqueles da filosofia pagã, fundamentalmente por essa visão de insuficiência da natureza humana. Na concepção avançada pelo bispo de Hipona, o homem, na vida terrena, não pode se ver livre de πάθος ou ταραχή, paixões ou perturbações. Ele encontra

descanso das tribulações mundanas não pelos próprios méritos, mas tão-somente pela Graça divina, esta que não é uma retribuição a nossos esforços, mas uma dádiva que Deus dá de livre vontade por meio da predestinação, e com a qual ele se verá enfim reunido no Dia do Juízo.

¹ Cf. Dem. 230-231.

² Conforme Jerônimo sinalizara em Hier. Ep. 126,2.

³ Cf. Aug. *Retract.* 2,45. V. Hennings (1994) p. 72-74.

⁴ Favorecemos a data tardia, pois Agostinho se refere a Marcelino neste tratado como *vir religiosae memoriae*, “homem de memória religiosa”, um indício de que este já estaria morto (cf. Aug. Ep. 166,7). O *tribunus* fora executado em 413, suspeito de *depellatio*, isto é, de alta traição contra o imperador; há indícios de que sua reputação foi resgatada pouco depois de sua morte (do contrário Agostinho nem diria seu nome abertamente, e é possível que o mesmo fosse apagado do texto copiado). É plausível, também, que o presente texto tenha sido escrito já em 412 mas entregue apenas em 415, data em que Orósio viajara à Judeia para participar no Sínodo de Dióspolis (cf. Aug. Ep. 169,13; Oro. Lib. Apol. 3,2). No mais, concordamos, ao adotar a data de 415, com Hennings (1994) p. 45-46 e Fürst (1999) p. 180.

⁵ Fry (2010) p. 303-305 acredita que a polêmica origenista, na qual Jerônimo se viu uma vez mais envolvido, também faz parte do contato. Talvez, mas o monge de Belém já havia negado a hipótese do pré-existencialismo da alma, aquela aventada por Orígenes, em sua carta a Marcelino (cf. Hier. Ep. 126,1).

⁶ Conforme discutimos na quarta parte do segundo capítulo de nossa introdução.

⁷ Cf. Aug. *Conf.* 9,6,14; 12,29.

⁸ Seguiremos especialmente O’Daly (1987); Rist (1994); Nash (2003). Rist (1994) p. 92-147 e 317-320 é um bom guia para a terminologia utilizada por Agostinho.

⁹ Cf. Aug. *Soliloq.* 1,2,1.

¹⁰ Cf. Aug. *Quant. anim.* 22-32.

¹¹ Cf. Aug. *Divers. quaest.* 46,2, *Immort.* 25 e *Gen. ad litt.* 7,9,12; 7,11,18; 8,23,44; 10,4,7.

¹² Cf. Aug. *Quant. anim.* 13 e 77-78; *Enchir.* 35-36; *Gen. ad litt.* 6,12,22; 7,9,12; 7,11,17; 10,23,29; *Trin.* 3,8; 10,2; 11,6; 15,1; 11,22 e *Vera relig.* 44; 82; 110. Na *Cidade de Deus*, porém, Agostinho divide a alma entre *intellectualis* e *spiritualis* (cf. Aug. *Civ.* 10,2; 9; 27; 32).

¹³ Nash (2003) p. 76-93.

¹⁴ Bassetto (2001) p. 174-175 indica que os vocábulos latinos *carnalis*, *spiritualis*, *regeneratio* e *restauratio* são adaptações dos termos gregos σαρκικός, πνευματικός, παλιγγενεσία e ἀποκατάστασις, todos de fortuna estoica e também amplamente usados pelos neoplatônicos.

¹⁵ Nash (2003) p. 60-75.

¹⁶ Cf. Aug. Ep. 3,4 e 140,2; en. Ps. 145,5; *soliloq.* 1,1,21; *Serm.* 150,5; *Civ.* 13,24, aqui: *hoc quidem uerum est, quod non totus homo, sed pars melior hominis anima est; nec totus homo corpus, sed inferior hominis pars est; sed cum est utrumque coniunctum simul, habet hominis nomen*, “realmente, é verdade que a alma [*anima*] não é o homem todo mas a sua parte melhor; nem o corpo é o homem todo mas a sua parte inferior; ora, é ao conjunto de ambos que se dá o nome de homem”; também *Trin.* 15,11: *quod si etiam sic definiamus hominem, ut dicamus: “homo est substantia rationalis constans ex anima et corpore; non est dubium hominem habere animam quae non est corpus, habere corpus quod non est anima*, “mas se assim definirmos o homem, então, a fim de formularmos, ‘o homem é uma substância racional dotada de alma e corpo’; não há dúvidas de que o homem tem uma alma que não é corpo, e que tem um corpo que não é alma”.

1. Deum nostrum qui nos vocavit in suum regnum et gloriam, et rogavi et rogo, ut hoc, quod ad te scribo, sancte frater Hieronyme, consulens te de his, quae nescio, fructuosum esse nobis velit. Quamquam enim te multo, quam ego sum, aetate maiorem tamen etiam ipse iam senex consulo. Sed ad discendum, quod opus est, nulla mihi aetas sera videri potest, quia, etsi senes magis decet docere quam discere, magis tamen discere quam, quid doceant, ignorare. Nihil equidem molestius fero in omnibus angustiis meis, quas patior in difficillimis quaestionibus, quam in tam longinquo tuae caritatis absentiam, ut vix possim meas dare, vix recipere litteras tuas per intervalla non dierum, non mensium, sed aliquot annorum, cum, si fieri posset, quotidie praesentem te habere vellem, cum quo loquerer quicquid vellem. Nec ideo tamen non debui facere quod potui, si non potui totum quod volui.
2. Ecce venit ad me religiosus iuvenis, catholica pace frater, aetate filius, honore compresbyter noster Orosius, vigil ingenio, paratus eloquio, flagrans studio, utile vas in domo Domini esse desiderans, ad refellendas falsas perniciosasque doctrinas, quae animas Hispanorum multo infelicius, quam corpora barbaricus gladius, trucidarunt. Nam inde ad nos usque ab oceani littore properavit, fama excitus, quod a me posset de his, quae scire vellet, quicquid vellet audire. Neque nullum cepit adventus sui fructum. Primo ne de me multum famae crederet. Deinde docui hominem quod potui; quod autem non potui, unde discere posset, admonui, atque ut ad te iret hortatus sum. Qua in re consilium vel praeceptum meum cum libenter et obedienter acciperet, rogavi eum ut abs te veniens, per nos ad propria remearet. Quam eius pollicitationem tenens, occasionem mihi credidi a Domino esse concessam, qua tibi scriberem de his, quae per te scire cupio. Quaerebam enim quem ad te mitterem, nec mihi facile occurrebat idoneus et fide agendi, et alacritate obediendi et exercitatione peregrinandi. Vbi ergo istum iuvenem expertus sum, eum ipsum esse qualem a Domino petebam, dubitare non potui.
3. Accipe igitur quae mihi, peto, aperire ac disserere non graveris. Quaestio de anima multos movet, in quibus et me esse confiteor. Nam quid de anima firmissime teneam, non tacebo. Deinde subiungam quid mihi adhuc expediri velim. Anima hominis immortalis est, secundum quemdam modum suum. Non enim omni modo sicut Deus, de quo dictum est quod solus habet immortalitatem. Nam de animae mortibus sancta Scriptura multa commemorat, unde illud est: “Sine mortuos sepelire mortuos suos”; sed quod ita moritur alienata a vita Dei, ut tamen in natura sua vivere non omnino desistat, ita mortalis ex aliqua causa invenitur, ut etiam immortalis non sine ratione dicatur. Non est pars Dei anima. Si enim hoc esset, omni modo incommutabilis atque incorruptibilis esset. Quod si esset, nec deficeret in deterius, nec

proficeret in melius; nec aliquid in semet ipsa vel inciperet habere quod non habebat, vel desineret habere quod habebat, quantum ad eius ipsius affectiones pertinet. Quam vero aliter se habeat, non opus est extrinsecus testimonio; quisquis seipsum advertit, agnoscit. Frustra autem dicitur ab eis, qui animam Dei partem esse volunt, hanc eius labem ac turpitudinem, quam videmus in nequissimis hominibus, hanc denique infirmitatem et aegritudinem, quam sentimus in omnibus hominibus, non ex ipsa illi esse, sed ex corpore. Quid interest unde aegrotet, quae si esset incommutabilis, unde libet aegrotare non posset? Nam quod vere incommutabile et incorruptibile est, nullius rei accessu commutari vel corrumpi potest. Alioquin non Achillea tantum, sicut fabulae ferunt, sed omnis caro esset invulnerabilis, si nullus ei casus accideret. Non est itaque natura incommutabilis, quae aliquo modo, aliqua causa, aliqua parte mutabilis est. Deum autem nefas est, nisi vere summeque incommutabilem credere. Non est igitur anima pars Dei.

4. Incorpoream quoque esse animam, etsi difficile tardioribus persuaderi potest, mihi tamen fateor esse persuasum. Sed ne verbi controversiam vel superfluo faciam vel merito patiar, quoniam cum de re constat, non est opus certare de nomine: si corpus est omnis substantia vel essentia, vel si quid aptius nuncupatur id, quod aliquo modo est in se ipso, corpus est anima. Item si eam solam incorpoream placet appellare naturam, quae summe incommutabilis et ubique tota est, corpus est anima; quoniam tale aliquid ipsa non est. Porro si corpus non est, nisi quod per loci spatium aliqua longitudine, latitudine, altitudine ita sistitur vel movetur, ut maiore sui parte maiorem locum occupet, et brevior brevior, minusque sit in parte quam in toto, non est corpus anima. Per totum quippe corpus, quod animat, non locali diffusionem, sed quadam vitali intentione porrigitur. Nam per omnes eius particulas tota simul adest, nec minor in minoribus, et in maioribus maior, sed alicubi intentius, alicubi remissius, et in omnibus tota, et in singulis tota est. Neque enim aliter, in quod corpore etiam non toto sentit, tamen tota sentit. Nam cum exiguo puncto in carne viva aliquid tangitur, quamvis locus ille non solum totius corporis non sit, sed vix in corpore videatur, animam tamen totam non latet; neque id quod sentitur, per corporis cuncta discurrit, sed ibi tantum sentitur ubi fit. Vnde ergo ad totam mox pervenit, quod non in toto fit, nisi quia et ibi tota est ubi fit, nec ut tota ibi sit, cetera deserit? Vivunt enim et illa ea praesente, ubi nihil tale factum est. Quod si fieret, et utrumque simul fieret, simul utrumque totam pariter non lateret. Proinde et in omnibus simul, et in singulis particulis corporis sui, tota simul esse non posset, si per illas ita diffunderetur, ut videmus corpora diffusa per spatia locorum, minoribus suis partibus minora occupare, et amplioribus ampliora. Quapropter si anima corpus esse dicenda est, non est certe corpus quale terrenum est, nec quale humidum, aut

aerium, aut aetherium. Omnia quippe talia maiora sunt in maioribus locis, et minora in minoribus, et nihil eorum in aliqua sui parte totum adest: sed ut sunt partes locorum, ita occupantur partibus corporum. Vnde intellegitur anima, sive corpus, sive incorporea dicenda sit, propriam quamdam habere naturam, omnibus his mundanae molis elementis excellentiore substantia creatam, quae veraciter non possit in aliqua phantasia corporalium imaginum, quas per carnis sensus percipimus, cogitari, sed mente intellegi, vitaeque sentiri. Neque haec perinde loquor, ut te quae tibi nota sunt doceam, sed ut aperiā quid firmissime de anima teneam, ne me quisquam, cum ad ea venero quae requiro, nihil de anima vel scientia vel fide tenere arbitretur.

5. Certus etiam sum animam nulla Dei culpa, nulla Dei necessitate vel sua, sed propria voluntate in peccatum esse collapsam, nec liberari posse de corpore mortis huius, vel suae voluntatis virtute, tamquam sibi ad hoc sufficiente, vel ipsius corporis morte, sed gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum, nec omnino esse animam ullam in genere humano, cui non sit necessarius ad liberationem mediator Dei et hominum homo Christus Iesus. Quaecumque autem sine gratia mediatoris et sacramento eius, in qualibet corporis aetate, de corpore exierit, et in poenam futuram, et in ultimo iudicio recepturam corpus ad poenam. Si autem post generationem humanam, quae facta est ex Adam, regeneretur in Christo ad eius pertinens societatem, et requiem post mortem corporis habituram, et corpus ad gloriam recepturam. Haec sunt, quae de anima firmissime teneo.
6. Nunc accipe, obsecro, quid requiram, et noli me spernere; sic non te spernat, qui pro nobis dignatus est sperni. Quaero ubi contraxerit anima reatum, quo trahitur in condemnationem, etiam infantis morte praeventi, si ei, per sacramentum quo etiam parvuli baptizantur, Christi gratia non subvenerit. Non enim es ex illis, qui modo nova quaedam garrire coeperunt, dicentes nullum reatum esse ex Adam tractum qui per baptismum in infante solvatur. Quod te sapere si scirem, immo nisi te id non sapere scirem, nequaquam hoc abs te quaererem aut quaerendum putarem. Sed quia tenemus de hac re sententiam tuam concinentem catholicae fundatissimae fidei, qua et Ioviniani vaniloquia redarguens, adhibuisti testimonium ex libro Iob: “Nemo mundus in conspectu tuo, nec infans cuius est diei unius vita super terram”, deinde adiunxisti: “Tenemurque rei in similitudine praevaricationis Adae”; et liber tuus in Ionam prophetam satis hoc insigniter dilucideque declarat, ubi ieiunare parvulos propter ipsum originale peccatum, merito coactos esse dixisti: non inconveniēter abs te quaero, hunc reatum anima ubi contraxerit, unde oporteat eam etiam in illa aetate per sacramentum Christianae gratiae liberari.
7. Ego quidem ante aliquot annos cum libros quosdam scriberem de libero arbitrio, qui in multorum manus exierunt, et nunc habentur a plurimis, quattuor opiniones de animae

incarnatione, utrum ex illa una, quae primo homini data est, ceterae propagentur; an singulis quibusque novae etiam modo fiant; an alicubi iam existentes, vel mittantur divinitus, vel sponte labantur in corpora; ita putavi esse tractandas, ut quaelibet earum vera esset, non impediret intentionem meam, qua tunc adversus eos quantis poteram viribus agebam, qui naturam mali suo principio praeditam, adversus Deum conantur inducere, id est contra Manichaeos. Nam de Priscillianistis adhuc nihil audieram, qui non multum ab istis dissimiles blasphemias fabulantur. Ideo quintam opinionem non addidi, quam in tua epistula inter ceteras commemorasti, ne aliquam praeterires, ubi quaestione interroganti rescripsisti religiosae memoriae viro, nobisque in Christi caritate gratissimo Marcellino, quod anima sit pars Dei; primo, quia non de incarnatione eius, sed de natura quaeritur, cum hoc quaeritur; deinde quia hoc sentiunt illi contra quos agebam, et id maxime agebam, ut Creatoris inculpabilem inviolabilemque naturam a creaturae vitiis et labe secernerem, cum illi a substantia mali, cui proprium principium principesque tribuunt, ipsam boni Dei substantiam ex parte, qua capta est corruptam et oppressam, et ad peccandi necessitatem perductam esse contendunt. Hoc itaque excepto haereticae opinionis errore, ex quattuor reliquis opinionibus quaenam sit eligenda scire desidero. Quaecumque enim eligenda est, absit ut impugnet hanc fidem, de qua certi sumus, omni animae etiam parvuli infantis necessariam esse liberationem ex obligatione peccati, eamque nullam esse nisi per Iesum Christum, et hunc crucifixum.

8. Proinde ne longum faciamus, hoc certe sentis, quod singulas animas singulis nascentibus etiam modo Deus faciat. Cui sententiae ne obiciatur, quod omnes creaturas sexto die consummaverit Deus et septimo die requieverit, adhibes testimonium ex evangelio: “Pater meus usque nunc operatur”. Sic enim ad Marcellinum scripsisti: in qua epistula etiam mei commemorationem benevolentissime facere dignatus es, quod hic me haberet in Africa, qui ei ipsam facilius possem explicare sententiam. Quod si potuissem, non ille hoc abs te tam longe posito inquireret; si tamen id tibi ex Africa scripsit. Nam quando scripserit nescio; tantum scio quod de hoc bene cognoverit cunctationem meam: unde me inconsulto facere voluit. Quamquam etiam si consuleret, magis hortarer, et gratias agerem quod nobis omnibus conferri posset, nisi tu breviter rescribere, quam respondere maluisses. Credo ne superfluo laborares, ubi ego essem, quem putabas id optime scire, quod ille quaesiverat. Ecce volo ut illa sententia etiam mea sit, sed nondum esse confirmo.

9. Misisti ad me discipulos ut ea doceam, quae nondum ipse didici. Doce ergo quod doceam. Nam ut doceam, multi a me flagitant, eisque me sicut alia multa, et hoc ignorare confiteor. Et fortasse quamvis in os meum verecundentur, tamen apud se dicunt: “Tu es magister in Israel, et

haec ignoras?” Quod quidem Dominus ei dixit, qui erat unus illorum, quos delectabat vocari Rabbi. Vnde etiam ad verum magistrum nocte venerat, quia fortassis erubescere discere, qui docere consueverat. Me autem magistrum potius audire, quam velut magistrum delectat audiri. Recolo enim quid dixerit eis, quos prae ceteris elegit: “Vos autem”, inquit, “nolite vocari ab hominibus Rabbi; unus est enim magister vester, Christus”. Nec alius docuit Moysen etiam per Iothor, nec alius Cornelium etiam per priorem Petrum, nec alius Petrum etiam per posteriorem Paulum. A quocumque enim verum dicitur, illo donante dicitur, qui est ipsa veritas. Quod si ideo adhuc ista nescimus, et ea neque orando, neque legendo, neque cogitando et ratiocinando invenire potuimus, ut probemur non solum indoctos quanta caritate doceamus, verum a doctis etiam quanta humilitate discamus?

10. Doce ergo, quaeso, quod doceam, doce quod teneam, et dic mihi, si animae singillatim singulis hodieque nascentibus fiunt, ubi in parvulis peccant, ut indigeant in sacramento Christi remissione peccati, peccantes in Adam, ex quo caro est propagata peccati; aut si non peccant, qua iustitia Creatoris ita peccato obligantur alieno, cum exinde propagatis membris mortalibus inseruntur, ut eas, nisi per Ecclesiam subventum fuerit, damnatio consequatur; cum in earum potestate non sit, ut eis possit gratia baptismi subveniri. Tot igitur animarum millia, quae in mortibus parvulorum sine indulgentia Christiani sacramenti de corporibus exeunt, qua aequitate damnantur, si novae creatae, nullo suo praecedente peccato, sed voluntate Creatoris singulae singulis nascentibus adhaeserunt, quibus eas animandis ille creavit et dedit, qui utique noverat, quod unaquaeque earum nulla sua culpa sine baptismo Christi de corpore fuerat exitura? Quoniam igitur neque de Deo possumus dicere, quod vel cogat animas fieri peccatrices, vel puniat innocentes; neque negare fas nobis est, eas quae sine Christi sacramento de corporibus exierint, etiam parvulorum, non nisi in damnationem trahi: obsecro te, quomodo haec opinio defenditur, qua creduntur animae non ex illa una primi hominis fieri omnes, sed sicut illa una uni, ita singulis singulae?
11. Ea vero quae dicuntur alia contra hanc opinionem, facile puto me posse refellere, sicuti est illud, quo eam sibi quidam videntur urgere, quomodo consummaverit Deus omnia opera sua sexto die, et septimo requieverit, si novas adhuc animas creat? Quibus si dixerimus quod ex evangelio in supra dicta epistula posuisti: “Pater meus usque nunc operatur”, respondent “operatur” dictum est, institutas administrando, non novas instituendo naturas, ne Scripturae Geneseos contradicatur, ubi apertissime legitur consummasse Deum omnia opera sua. Nam et quod eum scriptum est requievisse, utique a creandis novis creaturis intellegendum est, non a gubernandis; quia tunc ea quae non erant fecit, a quibus faciendis requievit: quia

consummaverat omnia quae antequam essent, vidit esse facienda, ut deinceps non ea quae non erant, sed ex his quae iam erant, crearet et faceret quicquid faceret. Ita utrumque verum esse monstratur, et quod dictum est, “requievit ab operibus suis”, et quod dictum est, “usque nunc operatur”: quoniam Genesi non potest evangelium esse contrarium.

12. Verum his qui haec ideo dicunt ne credatur modo Deus, sicut illam unam novas animas, quae non erant, facere; sed ex illa una, quae iam erat, eas creare, vel ex fonte aliquo sive thesauro quodam, quem tunc fecit, eas mittere, facile respondetur etiam illis sex diebus multa Deum creasse ex his naturis quas iam creaverat, sicut ex aquis alites et pisces; ex terra autem arbores, fenum, animalia; sed quod ea, quae non erant, tunc fecerit, manifestum est. Nulla enim erat avis, nullus piscis, nulla arbor, nullum animal: et bene intellegitur ab his creatis requievisse, quae non erant, et creata sunt, id est cessasse, ne ultra quae non erant, crearentur. Sed nunc quod dicitur, animas non in nescio quo fonte iam existentes mittere, nec de seipso tamquam suas particulas irrorare, nec de illa una originaliter trahere, nec pro delictis ante carnem commissis carneis vinculis compedire, sed novas creare singulas singulis suam, cuique nascenti, non aliquid facere dicitur, quod ante non fecerat. Iam enim sexto die fecerat hominem ad imaginem suam, quod utique secundum animam rationalem fecisse intellegitur. Hoc et nunc facit, non instituendo quod non erat, sed multiplicando quod erat. Vnde et illud verum est, quod a rebus, quae non erant, instituendis requievit, et hoc verum est, quod non solum gubernando quae fecit, verum etiam aliquid non quod nondum, sed quod iam creaverat, numerosius creando usque nunc operatur. Vel sic ergo, vel alio quolibet modo eximus ab eo quod nobis obicitur de requie Dei ab operibus suis, ne propterea non credamus nunc usque fieri animas novas, non ex illa una, sed sicut illam unam.

13. Nam quod dicitur, “quare facit animas eis, quos novit cito morituros?”, possumus respondere, parentum hinc peccata vel convinci, vel flagellari. Possumus etiam recte illius moderationi ista relinquere, quem scimus omnibus temporaliter transeuntibus rebus, ubi sunt etiam animalium ortus et obitus, cursum ornatissimum atque ordinatissimum dare; sed nos ista sentire non posse, quae si sentiremus, delectatione ineffabili mulceremur. Non enim frustra per prophetam, qui haec divinitus inspirata didicerat, dictum est de Deo: “Qui profert numerose saeculum”. Vnde musica, id est scientia sensusve modulandi, ad admonitionem magnae rei, etiam mortalibus rationales habentibus animas Dei largitate concessa est. Vnde si homo faciendi artifex carminis novit quas quibus moras vocibus tribuat, ut illud quod canitur, decedentibus ac succedentibus sonis, pulcherrime currat ac transeat; quanto magis Deus, cuius sapientia, per quam fecit omnia, longe omnibus artibus praeferenda est, nulla in naturis nascentibus et

occidentibus temporum spatia, quae tamquam syllabae ac verba ad particulas huius saeculi pertinent, in hoc labentium rerum tamquam mirabili cantico, vel brevius, vel productius, quam modulatio praecognita et praefinita deponit, praeterire permittit! Hoc cum etiam de arboris folio dixerim, et de nostrorum numero capillorum, quanto magis de hominis ortu et occasu, cuius temporalis vita brevius productiusve non tenditur, quam Deus dispositor temporum novit universitatis moderamini consonare!

14. Id etiam quod aiunt, omne quod in tempore coepit esse, immortale esse non posse, quia “omnia orta occidunt, et aucta senescunt”, ut eo modo credi cogant, animum humanum ideo esse immortalem, quod ante omnia tempora sit creatus, non movet fidem nostram. Vt enim alia taceam, coepit esse in tempore immortalitas carnis Christi, quae “iam non moritur, et mors ei ultra non dominabitur”.
15. Illud vero quod in libro adversus Ruffinum posuisti, quosdam huic sententiae calumniari, quod Deum dare animas adulterinis conceptibus videatur indignum, unde conantur astruere meritis gestae ante carnem vitae animas quasi ad ergastula huius modi iuste posse perducere, non me movet multa cogitantem, quibus haec possit calumnia refutari. Et quod ipse respondisti, non esse vitium sementis in tritico quod furto dicitur esse sublatum, sed in eo qui frumenta furatus est; nec idcirco terram non debuisse gremio suo semina confovere, quia sator immunda ea proiecerit manu; elegantissima similitudo est. Quam et antequam legerem, nullas mihi obiectio ista de adulterinis fetibus in hac quaestione faciebat angustias, generaliter intuenti multa bona Deum facere, etiam de nostris malis nostrisque peccatis. Animalis autem cuiuscumque creatio, si habeat prudentem piumque consideratorem, ineffabilem laudem Creatori excitat; quanto magis creatio non cuiuslibet animalis, sed hominis! Si autem causa creandi quaeritur, nulla citius et melius respondetur, nisi quia omnis creatura Dei bona est. Et quid dignius quam ut bona faciat bonus Deus, quae nemo potest facere nisi Deus?
16. Haec et alia quae possum, sicut possum, dico adversus eos qui hanc opinionem, qua creduntur animae sicut illa una singulis fieri, labefactare conantur. Sed cum ad poenas ventum est parvulorum, magnis, mihi crede, coarctor angustis, nec quid respondeam prorsus invenio; non solum eas poenas dico, quas habet post hanc vitam illa damnatio, quo necesse est trahantur, si de corpore exierint sine Christianae gratiae sacramento, sed eas ipsas, quae in hac vita dolentibus nobis versantur ante oculos; quas enumerare si velim, prius tempus quam exempla deficient. Languescunt aegritudinibus, torquentur doloribus, fame et siti cruciantur, debilitantur membris, privantur sensibus, vexantur ab immundis spiritibus. Demonstrandum est utique, quomodo ista sine ulla sua mala causa iuste patiantur. Non enim dici fas est, aut ista ignorante

Deo fieri, aut eum non posse resistere facientibus, aut iniuste ista vel facere vel permittere. Numquidnam sicut animalia irrationabilia recte dicimus in usus dari naturis excellentioribus, etsi vitiosis, sicut apertissime in evangelio videmus, porcos ad usum desideratum concessos esse daemonibus; hoc et de homine recte possumus dicere? Animal est enim, sed rationale, etsi mortale. Anima est rationalis in illis membris, quae tantis afflictionibus poenas luit; Deus bonus est, Deus iustus est, Deus omnipotens est: hoc dubitare omnino dementis est. Tantorum ergo malorum, quae fiunt in parvulis, causa iusta dicatur. Nempe cum maiores ista patiuntur, solemus dicere aut sicut in Iob merita examinari, aut sicut in Herode peccata puniri; de quibusdam exemplis, quae Deus manifesta esse voluit, alia quae obscura sunt homini coniecturae concedi, sed hoc in maioribus. De parvulis autem quid respondeamus edissere, si poenis tantis nulla in eis sunt punienda peccata. Nam utique nulla est in illis aetatibus examinanda iustitia.

17. De ingeniorum vero diversitate, quid dicam? Quae quidem in parvulis latet, sed ab ipsis exordiis naturalibus ductum, apparet in grandibus, quorum nonnulli tam tardi et obliviosi sunt, ut ne prima quidem discere litterarum elementa potuerint: quidam vero tantae sunt fatuitatis, ut non multum a pecoribus differant; quos moriones vulgo vocant. Respondetur fortasse: “Corpora hoc faciunt”. Sed numquid secundum hanc sententiam quam defendi volumus, anima sibi corpus elegit, et in eligendo cum falleretur, erravit? aut cum in corpus cogeretur intrare necessitate nascendi, alia corpora praeoccupantibus animarum turbis, ipsa aliud non invenit, et sicut in spectaculo aliquo locum, ita carnem non quam voluit, sed quam valuit, occupavit? Numquid haec et talia vel dicere possumus, vel sentire debemus? Doce igitur quid sentire, quid dicere debeamus, ut constet nobis ratio novarum animarum singulis corporibus singillatimque factarum.

18. Ego quidem non de ingeniis, sed saltem de poenis parvulorum, quas in hac vita patiuntur, dixi aliquid in libris illis de libero arbitrio. Quod quale sit, et cur mihi in ista, quam habemus in manibus quaestione non sufficiat, intimabo, et eum ipsum de tertio libro locum excerptum his litteris inseram; nam ita se habet: “De cruciatibus autem corporis quibus affliguntur parvuli, quorum per aetatem nulla peccata sunt, si animae quibus animantur, non prius quam ipsi homines esse coeperunt, maior querela et quasi misericors deponi solet, cum dicitur: ‘Quid mali fecerunt, ut ista paterentur?’ Quasi possit esse innocentiae meritum, ante quam quisque nocere aliquid possit. Cum autem boni aliquid operatur Deus in emendatione maiorum, cum parvulorum suorum qui eis cari sunt, doloribus ac mortibus flagellantur, cur ista non fiant, quando cum transierint, pro non factis erunt, in quibus facta sunt; propter quos autem facta sunt, aut meliores erunt, si temporalibus incommodis emendati, rectius elegerint vivere; aut

excusationem in futuri iudicii supplicio non habebunt, si vitae huius angoribus, ad aeternam vitam desiderium convertere noluerint? Quis autem novit quid parvulis, de quorum cruciatibus duritia maiorum contunditur, aut exercetur fides, aut misericordia probatur: quis ergo novit quid ipsis parvulis in secreto iudiciorum suorum bonae compensationis reservet Deus? Quoniam quamquam nihil recte fecerint, tamen nec peccantes aliquid ista perpessi sunt. Non enim frustra etiam infantes illos, qui cum Dominus noster Iesus Christus necandus ab Herode quaereretur, occisi sunt, in honorem martyrum receptos commendat Ecclesia”.

19. Haec tunc dixi, cum hanc ipsam de qua nunc agitur vellem communire sententiam. Sicut enim paulo ante commemoravi, quaecumque illarum de animae incarnatione quattuor opinionum vera esset, inculpatam substantiam Creatoris, et a nostrorum peccatorum societate remotissimam nitebar ostendere. Et ideo quaecumque illarum veritate posset convinci et repudiari, ad curam intentionis meae, quam tunc habebam, non pertinebat: quandoquidem cunctis diligentiore disputatione discussis, quaecumque illarum recte vinceret ceteras, me securissimo fieret, quando etiam secundum omnes id, quod agebam, invictum persistere demonstrabam. Nunc vero unam volo, si possim, rationem rectam eligere ex omnibus; et propterea huius ipsius, de qua nunc agimus defensionem, in his, quae commemoravi de illo libro, verbis meis attentius intuens, validam firmamque non video.
20. Nam velut firmamentum eius illud est, quod ibi dixi: “Quis autem novit quid parvulis, de quorum cruciatibus duritia maiorum contunditur, aut exercetur fides, aut misericordia probatur, quis ergo novit quid ipsis parvulis in secreto iudiciorum suorum bonae compensationis reservet Deus?” Sed hoc non immerito dici video de his, qui vel pro Christi nomine ac vera religione tale aliquid etiam nescientes patiuntur, vel sacramento Christi iam imbuti sunt, quia sine societate unius mediatoris liberari a damnatione non possunt, ut possit eis, etiam pro illis malis, quae hic in diversis afflictionibus pertulerunt, compensatio ista praestari. Nunc autem cum ista quaestio non possit absolvi, nisi etiam de his parvulis respondeatur, qui post gravissimos cruciatus sine sacramento Christianae societatis expirant quae circa eos compensatio cogitanda est, quibus insuper et damnatio praeparata est? Nam et de baptismo parvulorum in eodem libro, non quidem sufficienter, sed quantum illi operi satis esse videbatur, utcumque respondi, quod etiam nescientibus, et fidem suam nondum habentibus prodest; non tamen de damnatione eorum parvulorum, qui sine illo ex hac vita emigrant, tunc aliquid dicendum putavi, quia non quod nunc agitur agebatur.
21. Sed ut omittamus et contemnamus ea, quae brevi tempore patiuntur, nec transacta revocantur, numquid similiter contemnere possumus, quod “per unum hominem mors, et per

unum hominem resurrectio mortuorum. Sicut enim in Adam omnes moriuntur, sic et in Christo omnes vivificabuntur”? Per hanc enim apostolicam, divinam, claramque sententiam, satis evidenter elucet, neminem ire in mortem nisi per Adam, neminem ire in vitam aeternam, nisi per Christum. Hoc est quippe “omnes” et “omnes”, quia sicut omnes homines per primam, hoc est per carnalem generationem pertinent ad Adam, sic omnes homines ad secundam, id est spiritalem generationem veniunt, quicumque ad Christum perveniunt. Ideo ergo dictum est, et hic “omnes”, et ibi “omnes”, quia sicut omnes qui moriuntur, non nisi in Adam moriuntur, ita omnes qui vivificabuntur, non nisi in Christo vivificabuntur. Ac per hoc, quisquis nobis dixerit quemquam in resurrectione mortuorum vivificari posse nisi in Christo, tamquam pestis communis fidei detestandus est. Item quisquis dixerit, quod in Christo vivificabuntur etiam parvuli qui sine sacramenti eius participatione de vita exeunt, hic profecto et contra apostoli praedicationem venit, et totam condemnat Ecclesiam, ubi propterea cum baptizandis parvulis festinatur et curritur, quia sine dubio creditur aliter eos in Christo vivificari omnino non posse. Qui autem non vivificantur in Christo, restat ut in ea condemnatione maneant, de qua dicit apostolus: “Per unius delictum in omnes homines ad condemnationem”. Cui delicto obnoxios parvulos nasci, et omnis credit Ecclesia, et ipse iam contra Iovinianum disputans, et exponens Ionam prophetam, sicut paulo ante commemoravi, fide veracissima definisti; credo et in aliis locis opusculorum tuorum, quae vel non legi, vel in praesentia non recordor. Huius igitur damnationis in parvulos causam requiro; quia neque animarum, si novae fiunt singulis singulae, video esse ullum in illa aetate peccatum, nec a Deo damnari aliquam credo quam videt nullum habere peccatum.

22. An forte dicendum est, in parvulo carnem solam causam esse peccati, novam vero illi animam fieri, qua secundum Dei praecepta vivente, in adiutorio gratiae Christi, et ipsi carni edomitae ac subiugatae possit incorruptionis meritum comparari. Sed quia in parvulo anima nondum id agere potest, nisi Christi acceperit sacramentum, per hanc gratiam carni eius acquiritur, quod illius moribus nondum potuit. Si autem sine illo sacramento anima parvuli exierit, ipsa quidem in aeterna vita erit, unde eam nullum peccatum potuit separare: caro vero eius non resurget in Christo, non percepto ante mortem illius sacramento?
23. Hanc opinionem numquam audiavi, numquam legi. Sed plane “audiavi et credidi, propter quod et locutus sum, quia venit hora, quando omnes qui in monumentis sunt, audient vocem eius; et procedent qui bene fecerunt, in resurrectionem vitae”. Ipsa est de qua dicitur: “et per unum hominem resurrectio mortuorum”; ipsa est qua “in Christo omnes vivificabuntur”; qui autem male egerunt, in resurrectionem iudicii. Quid hic ergo de illis infantibus intellegendum est, qui

prius quam possent agere vel bene vel male, sine baptismo corpore exuti sunt? Nihil hic de talibus dictum est. Sed si caro eorum ideo non resurget, quia nec boni aliquid egerunt, nec mali; nec illorum resurrectura est, qui percepta baptismi gratia, in illa aetate defuncti sunt, in qua nihil bene vel male agere potuerunt. Si autem illi inter sanctos resurgent, id est inter eos qui bene egerunt; inter quos et illi resurrecturi sunt, nisi inter eos qui male egerunt, ne aliquas humanas animas credamus corpora sua non recepturas, sive in resurrectionem vitae, sive in resurrectionem iudicii? Quae sententia prius quam refellatur, ipsa novitate iam displicet. Deinde quis ferat, si credant se illi, qui ad baptismum cum suis parvulis currunt, propter carnes eorum, non propter animas currere? Beatus quidem Cyprianus non aliquod decretum condens novum, sed Ecclesiae fidem firmissimam servans, ad corrigendos eos, qui putabant ante octavum diem nativitatis non esse parvulum baptizandum, non carnem, sed animam dixit non esse perdendam; et mox natum, rite baptizari posse, cum suis quibusdam coepiscopis censuit.

24. Sed contra Cypriani aliquam opinionem, ubi quod videndum fuit, fortasse non vidit, sentiat quisque quod libet; tantum contra apostolicam manifestissimam fidem nemo sentiat, quae ex unius delicto omnes in condemnationem duci praedicat; ex qua condemnatione non liberat, nisi gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum, in quo uno omnes vivificantur quicumque vivificantur. Contra Ecclesiae fundatissimum morem nemo sentiat, ubi ad baptismum, si propter sola parvulorum corpora curretur, baptizandi offerrentur et mortui.
25. Quae cum ita sint, quaerenda causa, atque reddenda est, quare damnentur animae, quae novae creantur singulis quibusque nascentibus, si praeter Christi sacramentum parvuli moriantur. Damnari enim eas, si sic de corpore exierint, et sancta Scriptura, et sancta est testis Ecclesia. Vnde illa de animarum novarum creatione sententia, si hanc fidem fundatissimam non oppugnat, sit et mea; si oppugnat, non sit et tua.
26. Nolo mihi dicatur, pro hac sententia debere accipi quod scriptum est: “Qui finxit spiritum hominis in ipso”; et: “Qui finxit singillatim corda eorum”. Aliquid fortissimum atque invictissimum requirendum est, quod nos non cogat Deum credere ullarum animarum sine culpa aliqua damnatorem. Nam vel tantumdem valet, vel plus est forsitan creare, quam fingere, et tamen scriptum est: “Cor mundum crea in me, Deus”. Nec ideo putari potest, animam hoc loco optare se fieri, prius quam aliquid esset: sicut ergo iam existens creatur innovatione iustitiae, sic iam existens fingitur conformatione doctrinae. Nec illud quod in Ecclesiaste scriptum est: “Tunc convertetur in terram pulvis sicut fuit, et spiritus revertetur ad Dominum qui dedit illum” istam confirmat sententiam, quam esse volumus nostram; plus enim hoc suffragatur eis, qui ex una putant omnes esse animas. Nam sicut convertitur, inquit, pulvis in terram, sicut fuit, et tamen

caro, de qua hoc dictum est, ad hominem non revertitur, ex quo propagata est, sed ad terram, unde primus homo factus est, sic et spiritus ex illius unius spiritu propagatus, non tamen ad eum revertitur, sed ad Dominum, a quo illi datus est. Verum quia hoc testimonium ita pro istis sonat, ut non omni modo huic opinioni, quam defendi volo, videatur esse contrarium, admonendam tantum credidi prudentiam tuam, ne talibus testimoniis ex his angustiis me coneris eruere. Nam licet nemo faciat optando, ut verum sit quod verum non est: tamen si fieri posset, optarem ut haec sententia vera esset: sicut opto ut, si vera est, abs te liquidissime atque invictissime defendatur.

27. Haec autem difficultas etiam illos sequitur, qui iam existentes alibi animas, et ab initio divinorum operum praeparatas, a Deo mitti opinantur in corpora. Nam et ab his hoc idem quaeritur. Si animae inculpatae obedenter veniunt, quo mittuntur; cur in parvulis, si non baptizati vitam istam finierint, puniuntur? Eadem prorsus in utraque sententia difficultas est. Illi sibi videntur de hac facilius exire quaestione, qui animas asseverant pro meritis vitae prioris, singulas singulis corporibus implicari. Hoc enim putant esse in Adam mori, in carne scilicet, quae propagata est ex Adam, supplicia pendere; a quo reatu, inquit, gratia Christi liberat pusillos cum magnis. Hoc quidem recte, veraciter, optime, quod gratia Christi liberat a reatu peccatorum pusillos cum magnis. Sed in alia superiore vita peccare animas, et inde praecipitari in carceres carneos, non credo, non acquiesco, non consentio. Primo quoniam nescio per quos circuitus id aiunt isti ut post nescio quanta volumina saeculorum iterum ad istam sarcinam corruptibilis carnis et supplicia pendenda redeundum sit: qua opinione quid horribilius cogitari possit ignoro. Deinde quis tandem iustus defunctus est, de quo non, si isti vera dicunt, solliciti esse debeamus, ne in sinu Abrahae peccans, in flammis illius divitis deiciatur? Cur enim non et post hoc corpus peccare possit, si et ante potuit? Postremo longe aliud est in Adam peccasse, unde dicit apostolus, “in quo omnes peccaverunt”, et aliud est extra Adam nescio ubi peccasse et ideo in Adam, id est in carnem quae ex Adam propagata est, tamquam in carcerem trudi. Illam vero opinionem, quod ex una fiant omnes animae, nec discutere volo, nisi necesse sit. Atque utinam ista, de qua nunc agimus, si vera est, sic abs te defendatur, ut hoc necesse iam non sit.

28. Quamvis autem desiderem, rogem, votis ardentibus exoptem et expectem, ut per te mihi Dominus huius rei auferat ignorantiam: tamen si, quod absit, minime meruero, patientiam mihi petam a Domino Deo nostro; in quem sic credimus, ut si aliqua nobis non aperiri etiam pulsantibus, nullo modo adversus eum murmurare debeamus. Meminerimus prius ipsis apostolis dictum: “Multa habeo vobis dicere, sed non potestis illa portare modo”. In his, quantum ad me attinet, etiam hoc deputem, nec qui hoc sciam me indigner indignum, ne hoc ipso etiam

convincar indignior. Multa enim alia similiter nescio, quae commemorare vel enumerare non possum; et hoc tolerabiliter ignorarem, nisi metuerem, ne aliqua istarum opinionum contra illud quod firmissima retinemus fide, incautis obreperet mentibus. Sed antequam sciam, quaenam earum potius eligenda sit, hoc me non temere sentire profiteor, eam quae vera est, non adversari robustissimae ac fundatissimae fidei, qua Christi Ecclesia nec parvulos homines recentissime natos a damnatione credit, nisi per gratiam nominis Christi, quam in suis sacramentis commendavit, posse liberari.

1. A Nosso Deus que nos chamou para o seu reino e glória¹ pedi e peço, que Ele queira nos tornar útil aquilo que te escrevo, santo irmão Jerônimo, consultando a ti sobre um tema que desconheço. Ora, embora tu sejas muito mais velho do que eu, ainda assim eu venho te consultar como alguém já idoso. Mas julgo que nenhuma idade é avançada para aprender aquilo que é necessário pois, ainda que aos velhos caiba antes ensinar que aprender, mais lhes cabe aprender que desconhecer aquilo que eles ensinam². Quanto a mim, nada me é mais lamentável, entre todas as minhas angústias, as quais sofro nos problemas mais difíceis, que a ausência de tua caridade, tão distante que mal posso te enviar cartas minhas, e mal receber as tuas (por um intervalo não de dias, nem de meses, mas até de anos), ao passo que eu gostaria, se isso me fosse possível, de te ter aqui todos os dias, falar contigo sobre o que eu quisesse. Porém, não poder fazer tudo que eu quero não é razão para não fazer aquilo que eu devo.
2. Eis que veio a mim um jovem religioso³, irmão na paz católica, filho nosso em idade mas compresbítero em honra, Orósio⁴, de talento brilhante, de pronta eloquência, de imensa energia, desejoso de ser um vaso útil na casa do Senhor para combater as doutrinas enganosas e nocivas que trucidaram as almas dos hispânicos com muito mais crueldade que a lâmina bárbara trucidou seus corpos⁵. Pois foi assim que ele se apressou até nós, desde as praias do Mediterrâneo, impelido pela fama de que poderia escutar o que quisesse de mim sobre tudo o que quisesse conhecer. Sua chegada não deixou de receber frutos, em primeiro lugar porque ele deixou de atribuir tamanha fama à minha pessoa, e em seguida porque lhe ensinei o que consegui; o que eu não consegui, porém, recomendei-lhe alguém de quem ele pudesse aprender, e assim o aconselhei a ir até ti. Quanto a isso, uma vez que ele tomou meu conselho (ou recomendação) com boa-vontade e obediência, eu supliquei que ele viesse imediatamente até aqui depois de te deixar. Fiando-me à promessa dele, acreditei que uma chance havia sido concedida pelo Senhor a mim para te escrever sobre assuntos que desejo conhecer através de ti. Ora, eu procurava alguém para te enviar e não me era fácil encontrar um homem suficientemente adequado, alguém que tivesse minha confiança para a empresa, prontidão em obedecer, e experiência em viajar. Foi quando deparei com esse jovem, e não pude duvidar que era exatamente uma pessoa como ele quem eu pedia ao Senhor.
3. Portanto, recebe algo que, eu te peço, não consideres um fardo elucidar e discutir. A questão sobre a alma incomoda a muitos, entre os quais, confesso, eu também me encontro. Certo, eu não deixarei de mostrar o que sei com muita convicção sobre a alma; em seguida, adicionarei os pontos que gostaria, até então, que me fossem esclarecidos⁶. A alma do homem é imortal

segundo uma modalidade⁷ que lhe é própria. Ora, ela não é imortal em todas as modalidades, como é Deus, de quem foi dito que só Ele tem a imortalidade⁸: afinal, a Santa Escritura faz diversas alusões à morte da alma, de onde temos aquela passagem: “deixa os mortos sepultar os seus mortos⁹”; assim, já que a alma que se afastou da vida em Deus acaba morrendo, ainda que ela não deixe de viver completamente em sua própria natureza, assim se conclui que ela é mortal segundo um certo ponto de vista, de modo que não é sem razão que ela é chamada de imortal¹⁰. A alma não é uma parte de Deus¹¹. Ora, se ela fosse isso, a alma seria imutável e incorruptível em toda modalidade; e, se ela fosse assim, a alma não se rebaixaria ao pior, nem se elevaria ao melhor, e nem passaria a ter tampouco em si mesma o que não tinha, ou perderia o que tinha, ao menos no que diz respeito às disposições anímicas¹². Não é preciso uma prova extrínseca para demonstrar quão verdadeiro se dá o contrário; chegará a essa conclusão quem quer que observar a si mesmo¹³. É em vão, porém, que alguns homens, os quais afirmam que a alma é uma parte de Deus, sustentam que a sordidez e a torpeza da alma, as quais encontramos nas pessoas mais infames — que, ainda, a fraqueza, a doença da alma que sentimos em todas as pessoas —, não surgem propriamente a partir da alma, mas a partir do corpo¹⁴. Que importa de onde a alma adoece, já que, se a alma fosse imutável, não poderia adoecer, não importa de onde fosse? Pois o que é verdadeiramente imutável e incorruptível não pode ser modificado e nem corrompido pela interferência de coisa alguma. Do contrário não só a carne de Aquiles seria invulnerável, como conta a lenda¹⁵, mas toda a carne também, se não lhe pudesse acontecer nenhum acidente. Assim, não é imutável por natureza aquilo que de algum modo, por alguma razão, e em alguma parte é mutável; quanto a Deus, porém, é ímpio acreditar que Ele seja algo que não um Ser verdadeira e absolutamente imutável¹⁶. A alma, portanto, não é uma parte de Deus.

4. Que a alma também é incorpórea, ainda que possa ser difícil convencer os mais ineptos, confesso, porém, que me convenceram disso. Mas — para que eu não levante sem motivos (ou venha a sofrer merecidamente) uma discussão sobre termos¹⁷ (já que, quando o assunto é evidente, não é necessário discutir o conceito) — se “corpo” é toda substância ou toda essência ou (como é mais apropriado lhe designar) tudo aquilo que de algum modo existe em si mesmo, então a alma é um corpo. Igualmente, se devemos chamar de “incorpórea” somente uma natureza tal que é absolutamente imutável e ubíqua, então a alma também é um corpo, já que ela não é desse jeito. No entanto, se um corpo não é senão aquilo que ocupa no espaço uma certa altura, largura e profundidade, e que assim se estabelece ou se movimenta ao ocupar um espaço maior ou menor segundo o seu tamanho e que seja menor em parte que em todo, então a alma

não é um corpo. De fato, a alma se expande por todo o corpo, dando-lhe vida, não através de uma difusão local, mas através de uma certa tensão vital¹⁸. Ela está presente total e simultaneamente por todas as partículas do corpo; ela não é menor nas menores, nem maior nas maiores, mas tem mesma extensão por todo lugar, a mesma retensão por todo lugar, e está em totalidade tanto em todas as partes, quanto está em totalidade nas partes individuais¹⁹. Ora, não é de outra maneira que a alma sente em totalidade aquilo que ela não sente em todo o corpo. Ora, quando algo é tocado na carne viva, em um ponto muito pequeno, embora esse espaço não só não represente o corpo todo, como, ainda, mal se pode vê-lo no corpo, esta sensação não consegue escapar, porém, à alma toda; tampouco a sensação que se dá consegue percorrer todas as partes do corpo, mas a sentimos somente onde ela se dá²⁰. Logo, de que modo a alma poderia expandir-se em totalidade naquilo que não acontece no corpo inteiro se ela não estivesse em totalidade naquela parte do corpo onde se dá a sensação (e ainda assim ela não se ausenta das outras, de modo que esteja em totalidade naquele local)? Ora, tais partes também têm vida em sua presença, mesmo onde não se sente nada. Se algo acontecesse, e duas coisas acontecessem ao mesmo tempo, ambas as sensações não conseguiriam escapar à alma simultaneamente. Por conseguinte, a alma não poderia estar simultaneamente em totalidade nas partículas do corpo, em todas e ao mesmo tempo nas individuais, se ela por aí se espalhasse da mesma maneira que vemos os corpos, difusos pelo espaço, ocuparem espaços menores com suas partes menores, e mais amplos com as suas partes mais amplas. Por causa disso, se devemos chamar a alma de “corpo”, não se trata, certamente, de um corpo feito de terra, água, ar ou éter²¹. De fato, todos os corpos desse tipo são maiores em espaços maiores, e menores em espaços menores, e nada deles está presente em totalidade em qualquer parte sua, mas existem nas partes do espaço conforme estas são ocupadas por suas partes. A partir daí, compreende-se que a alma — deva ela ser chamada de corpo ou de incorpórea — tem uma natureza específica que lhe é própria; que ela é criada a partir de uma substância mais pura em relação a todos os elementos de caráter material; e que ela não pode ser imaginada de maneira verídica como uma representação²² qualquer de imagens corporais, as quais apreendemos pelos sentidos da carne, mas que ela deve ser compreendida através razão e sentida através da vida²³. Eu não afirmo tudo isso para te ensinar algo que tu já conheces, mas para esclarecer o que eu sei com muita segurança sobre a alma, para que ninguém julgue, quando eu chegar ao destino que procuro, que eu não tenho nenhum conhecimento ou fé sobre a alma.

5. Também estou certo de que não foi por culpa de Deus, nem devido a uma necessidade que afeta a Ele ou a si própria, mas que foi a partir da própria vontade²⁴ da alma que ela tombou no

pecado; de que ela não pode se libertar do corpo dessa morte²⁵ seja em virtude de sua própria vontade, como se ela lhe fosse suficiente, seja pela morte do próprio corpo, mas somente pela Graça de Deus, por Jesus Cristo Nosso Senhor²⁶; e de que não há uma única alma em absoluto na espécie humana que não tenha necessidade, para libertar-se, do “Mediador entre Deus e os homens, Jesus Cristo homem²⁷”. Assim, qualquer alma que venha a perecer do corpo sem a Graça do Mediador e sem o seu sacramento²⁸ será, independente da sua idade corporal, condenada e castigada quando recuperar seu corpo no Juízo Final. Muito embora, se, após a reprodução humana — a qual foi criada a partir de Adão —, a alma se regenerar em Cristo, firmando-lhe comunhão, ela terá descanso após a morte e receberá seu corpo em glória no futuro²⁹. São essas as minhas convicções acerca da alma.

6. Agora toma, eu te imploro, as minhas dúvidas e não me desprezes, assim como não te desprezaria aquele que se dignou a ser desprezado por nós³⁰. Eu busco saber de onde a alma contraiu a culpa que lhe arrasta à condenação — até mesmo na morte prematura dos recém-nascidos — se não lhe vier em auxílio a Graça de Deus, por meio do sacramento em que as crianças são batizadas³¹. Ora, tu não te encontras entre aqueles que começaram recentemente a tagarelar umas coisas estranhas, afirmando que não há nenhuma culpa que venha de Adão e que deva ser absolvida nos recém-nascidos através do batismo³². Se eu soubesse que tal é tua opinião, ou melhor, se eu não soubesse que essa não é tua opinião, de modo algum eu julgaria necessário, ou sequer cogitaria buscar teu parecer sobre isso. Porém, já que temos tua conclusão sobre esse assunto — afinada à fé de fundamento mais sólido —, à qual tu adicionaste, em refutação aos falatórios de Joviniano³³, um testemunho do livro de Jó: “ninguém é puro diante de ti, nem mesmo a criança cuja vida é de um dia sobre a terra³⁴”, e em seguida colocaste: “somos condenados no pecado à semelhança do pecado de Adão³⁵”; e já que tu declaras, em teu livro sobre o profeta Jonas³⁶, ter a mesma opinião, de maneira bastante esclarecedora e lúcida, ao afirmares que é correto fazer as crianças jejuarem devido ao Pecado Original — não se trata então de presunção minha buscar saber de ti de onde a alma teria contraído uma culpa tal que, mesmo em tenra idade, seja preciso libertá-la pelo sacramento da Graça cristã.

7. Quanto a mim, há alguns anos, quando eu escrevia alguns livros sobre o livre arbítrio (muitos os leram, e muitos os conhecem bem agora), foram quatro as hipóteses sobre a encarnação da alma³⁷ que eu lá coloquei: se é a partir daquela única alma, que foi dada ao primeiro homem, que as almas seguintes se reproduzem; se almas novas são criadas até hoje individualmente a cada indivíduo; ou se as almas, já existentes em algum lugar, são enviadas aos corpos por ação divina ou tomariam neles voluntariamente; eu decidi abordá-las de

maneira tal que, independente de qual dessas hipóteses fosse a verdadeira, isto não impediria meu objetivo que era, naquela ocasião, colocar-me com todas as forças contra aqueles que tentam introduzir, contra Deus, uma natureza do mal dotada de princípio próprio (isto é, eu escrevia em oposição aos maniqueus); até então eu nada havia escutado sobre os priscilianistas³⁸, que inventam blasfêmias não muito diferentes desses. Desse modo, não ajuntei a quinta hipótese — a qual tu mencionaste (entre as outras) em tua carta³⁹, para que não deixasses de lado nada ao responderes a Marcelino⁴⁰ (homem de santa memória, muito querido por nós na caridade de Cristo), que então te perguntava sobre esse problema — a saber, que a alma seria uma parte de Deus, primeiro porque, quando se coloca essa questão, questiona-se sobre sua natureza, não sobre sua encarnação; além disso, porque é esse o juízo dos maniqueus, contra os quais eu me colocava, e o fazia principalmente para distinguir a natureza inculpável e inviolável do Criador dos vícios e da sordidez da criatura, uma vez que eles pretendem que a própria substância do bom Deus foi em parte (como se essa tivesse sido “capturada”) corrompida, coagida e levada necessariamente a pecar pela substância do mal (à qual atribuem um princípio próprio e seres governantes)⁴¹. Dessa maneira, descartado o erro dessa teoria herética, desejo saber qual hipótese, dentre as quatro restantes, deve ser escolhida. Ora, seja qual devamos escolher, que ela (se Deus quiser) não coloque em dúvida a crença, da qual estamos convictos, de que a libertação das amarras do pecado é necessária à toda alma, até mesmo à alma da criança, e que não há libertação senão por Jesus Cristo, e este crucificado⁴².

8. Por conseguinte, para que não nos alonguemos, tu certamente julgas que Deus até hoje cria almas individualmente a cada indivíduo que nasce. Para que o fato de Deus ter consumado todas as criaturas no sexto dia e descansado no sétimo não viesse a criar uma objeção a esta conclusão, tu citaste o seguinte testemunho do Evangelho: “meu Pai trabalha até agora, e eu trabalho também⁴³”. Ora, foi assim que escreveste a Marcelino⁴⁴, carta em que tu tiveste a dignidade de fazer, com muita boa-vontade, menção a mim, já que ele me tinha aqui, na África, eu que poderia lhe explicar com mais facilidade essa opinião. Porém, se eu pudesse, ele não teria procurado sabê-la antes de ti, tão distante dele, e mesmo assim ele te escreveu daqui (pois eu não sei quando ele teria escrito; sei somente que ele conheceu bem a minha incerteza sobre o tema, daí ele ter decidido te escrever sem me consultar⁴⁵). Ainda assim, mesmo que ele tivesse me consultado antes, eu o teria encorajado mais ainda a te escrever, e teria o agradecido por ter conseguido, a nós todos, conferir contigo a questão que ele buscava solucionar, a não ser que tu quisesses antes responder brevemente do que discutir, evitando assim desgastar-se em vão, creio

— e eis que era essa a minha situação, eu que, pensavas tu, tinha domínio sobre a questão; quisera eu que essa opinião também fosse a minha, mas reitero que esse ainda não é o caso.

9. Tu me enviaste alunos⁴⁶ para que eu lhes ensinasse um assunto que eu mesmo ainda não aprendi. Logo, ensina tu o que eu ensinaria! Muitos, a saber, me insistem para lhes ensinar determinado assunto, ao passo que eu lhes confesso que também o desconheço (como muitos outros). E talvez, mesmo que eles possam sentir vergonha em minha presença, eles pensariam consigo: “tu és professor de Israel, e não sabes isso⁴⁷”? Foi exatamente o que o Senhor disse àquele homem, que era um daqueles que gostavam de ser chamados de “rabino”, quando viera ter com o verdadeiro professor somente de noite (talvez porque um homem que estava acostumado a ensinar tinha vergonha de aprender⁴⁸). No meu caso, porém, agrada-me mais escutar o professor que ser escutado como um professor. Ora, retomo o que Ele disse àqueles que Ele escolheu dentre os outros: “vós, porém, não queirais ser chamados rabino; um só é o vosso professor, a saber, o Cristo⁴⁹”. E não foi outra coisa que Ele ensinou a Moisés por meio de Jetro, e não foi tampouco outra a Cornélio, por meio do primogênito Pedro, nem foi outra a Pedro por meio de Paulo, seu posterior⁵⁰. Não importa por quem é proferido o que é verdadeiro: se Ele consente, tal é proferido, pois Ele é a própria verdade⁵¹. Assim, se desse modo desconhecemos até então essa questão e não conseguimos resolvê-la através da oração, nem da leitura, nem da imaginação, nem da razão⁵², com quanta caridade nós devemos não só ensinar os ignorantes, mas com quanta humildade nós devemos, também, aprender dos eruditos, a fim de que a aprovemos?

10. Logo, ensina tu, por favor, o que eu ensinaria, ensina tu o que eu saberia, e me diz: se as almas são criadas ainda hoje uma a uma a cada indivíduo que nasce, quando é que elas pecam nas crianças que, no caso, carecem da remissão do pecado no sacramento de Cristo, pecadoras em Adão, a partir do qual propagou-se a carne do pecado⁵³? Ou, se elas não pecam, por qual justiça do Criador elas são assim amarradas a um pecado que não é delas, já que, tão logo inseridas em corpos reproduzidos a partir dos mortais, segue-lhes a condenação (a não ser que a Igreja venha a ajudá-las, já que não depende delas que a Graça do batismo possa lhes vir em auxílio)? Assim, por qual princípio de equidade tantas milhares de almas são condenadas, as quais, no caso da morte das crianças, perecem dos corpos sem a prestação do sacramento cristão, supondo que elas são criadas novas e sem herdar qualquer pecado que lhes precede, mas que se ajuntam, pela vontade do Criador, individualmente a cada indivíduo que nasce — almas que Ele criou e concedeu para lhes dar a vida, Ele que certamente sabia que cada uma delas iria perecer do corpo sem o batismo de Cristo, sem qualquer falta pessoal⁵⁴? Afinal, já que não

podemos dizer de Deus que Ele obriga as almas a se tornarem pecadores, ou que Ele castiga as almas inocentes, e tampouco nos é permitido negar que as almas que perecem dos corpos sem o sacramento de Cristo são arrastadas (mesmo no caso das crianças) senão à condenação, eu te imploro, de que maneira podemos defender uma hipótese que nos faz acreditar que as almas não seriam criadas *a partir* daquela única do primeiro homem, mas sim *como* aquela única a este único, e assim individualmente a cada indivíduo?

11. Mas, na verdade, sobre os outros argumentos que dizem ser contrários a essa hipótese, penso que posso facilmente refutá-los, como é o caso daquela objeção com a qual alguns procuram desmontá-la: de que maneira teria Deus consumado toda a sua obra no sexto dia e descansado no sétimo, se até hoje Ele cria almas novas? Se repetirmos a eles a passagem que citaste do Evangelho na carta mencionada anteriormente, “meu Pai trabalha até agora, e eu trabalho também”, responderão que “trabalha” significa que Ele administra as almas já estabelecidas, não que Ele estabelece novas naturezas, para que assim o Evangelho não entre em contradição com os livros do Gênesis, onde lemos de maneira bastante evidente que Deus consumou toda a sua obra. Ora, visto que também está escrito que Ele descansou, certamente devemos entender que foi “de criar novas criaturas”, mas não de governá-las, porque Ele então fizera coisas que não existiam, e Ele descansou de fazê-las assim, porque Ele havia consumado todas as obras que, antes mesmo de existirem, julgou necessário que fossem feitas, de modo que Ele em seguida criasse e fizesse (independente do que fizesse) não coisas que não existiam, mas *a partir* de coisas que já existiam⁵⁵. Assim demonstramos que ambas as passagens são verdadeiras, tanto aquela em que se diz: “descansou no sétimo dia de toda a sua obra, que tinha feito”, quanto aquela em que se diz: “meu Pai trabalha até agora, e eu trabalho também”, já que o Evangelho não pode ser contraditório ao Gênesis⁵⁶.

12. Mas àqueles que do mesmo modo argumentam — para que não se acredite que Ele ainda cria alma novas (que não existiam) *como* a alma única de Adão — que Deus as cria *a partir* dela (que já existia), e que Ele as envia seja de um tipo de fonte, seja de um tesouro qualquer (que fizera outrora); ora, a eles respondemos facilmente que em apenas seis dias Deus criou muitas coisas a partir de naturezas que já havia criado, como as aves e os peixes a partir das águas, e as árvores, as ervas e os animais a partir da terra; ora, é evidente que ele então fizera coisas que ainda não existiam. Ora, ainda não existiam aves, nem peixes, nem árvores, nem animais; assim, bem compreendido, Ele descansou após tê-las criado, isto é, Ele deixou de criar coisas que não existiam. Mas agora, dizer que Deus envia as almas já existentes aos corpos não a partir de uma fonte qualquer; que Ele não as faz chover de Si próprio como se fossem partículas suas; que Ele

não as arrasta originalmente daquela única; que Ele não as amarra com correntes devido a crimes carnis cometidos antes da encarnação; mas sim que Ele as cria novas e individuais a cada indivíduo, cada uma a cada pessoa que nasce — ora, isso não significa dizer que Ele faz algo que não fizera antes. Ora, já no sexto dia Ele havia feito o homem em sua imagem (deve-se compreender aqui, seguramente, “com uma alma racional⁵⁷”). E Ele ainda trabalha nesse sentido agora, não estabelecendo o que não existia, mas multiplicando o que já existia. Disso se segue que tanto é verdade que Ele parou de estabelecer coisas que não existiam, quanto é verdade que Deus trabalha até agora, não só governando o que Ele fez, como sobretudo aumentando a quantidade não daquilo que ainda não existia, mas daquilo que Ele já criara. Logo, é assim, ou de outro modo qualquer, que nos livramos daquela objeção acerca do descanso de Deus em relação a suas obras, para que não deixemos por isso de acreditar que almas novas são criadas até hoje — e não *a partir* daquela única, mas *como* ela.

13. Quanto àquela pergunta: “por que Deus faz almas a seres que, sabe Ele, morrerão em breve?”, poderíamos responder que é assim que os pecados dos pais são perdoados ou punidos. Poderíamos, ainda, e com razão, abandonar tais considerações aos cuidados Dele que, sabemos, regula a mais apropriada e a mais ordenada trajetória a todas as coisas que atravessam a efemeridade do tempo, entre as quais está a origem e a ocaso dos seres vivos; mas intuir esse movimento nos é impossível — se o intuíssemos, regojizaríamos todos na alegria eterna. Ora, não foi em vão que foi dito de Deus pelo profeta (que o dissera pela inspiração divina), que “Ele abastece o mundo em grande abundância⁵⁸”. Daí surge a música, isto é, a técnica ou a sensibilidade do ritmo, concedida generosamente por Deus aos homens mortais dotados de almas racionais, para que se preservasse a memória daquele grande evento⁵⁹. Daí, se o homem, artesão de cantos, sabe qual tom deve ser atribuído a cada voz, a fim de que se entoe e se toque o mais belamente aquilo que se canta no suceder de sons mais agudos e mais graves, quanto mais sabe Deus, cuja sabedoria, com a qual Ele tudo fez, é de longe superior a todas as artes! Nenhuma duração no nascer e perecer das coisas na natureza — um ritmo que Ele manipula como as sílabas e as letras que formam as partículas desse mundo, na fluência do mundo, como em um cântico milagroso, rompendo sons ou mais breves ou mais longos conforme uma melodia pré-conhecida e pré-acabada — nada, nada deixa Ele escapar. Que eu tivesse falado da folhagem das árvores, dos nossos fios de cabelo⁶⁰, quanto mais da origem e do ocaso dos homens, cuja vida no tempo se entoa não mais breve, não mais longa do que Deus, maestro dos mundos, sabe afinar à harmonia universal⁶¹.

14. Agora, em relação a outra objeção que fazem, que tudo que começou a existir no tempo não pode ser imortal, porque “tudo o que nasce morre, e o que cresce envelhece⁶²”, a fim de que nos levem assim a acreditar que a alma humana é imortal somente porque teria sido criada antes de todos os tempos; isso não perturba a nossa fé. Ora, deixando de apresentar outras refutações: foi no tempo que começou a existir a imortalidade da carne do Cristo, a qual, porém, “já não morre; a morte não mais tem domínio sobre Ele⁶³”.
15. Mas aquilo que tu mencionaste no livro contra Rufino⁶⁴, que alguns rejeitam essa hipótese porque pareceria indigno de Deus dar almas aos filhos dos adúlteros — daí eles tentam endossar que é devido a feitos de uma vida passada, antes da encarnação, que as almas podem com justiça ser conduzidas como se a “cárceres” de certo tipo⁶⁵ — tal justificativa não me incomoda, pois penso já em muitas objeções com as quais essa calúnia poderia ser refutada; também graças a ti, por teres afirmado que não há culpa no germe do trigo roubado, o qual foi supostamente afanado, mas sim naquele que roubou o grão; da mesma maneira, a terra não deveria deixar, também, de aconchegar em seu colo as sementes só porque o lavrador as teria jogado com mãos imundas; a comparação é bastante adequada. Ao ler tua conclusão, e antes mesmo de lê-la, esta objeção sobre os fetos dos adúlteros nunca me trouxe qualquer aflição, no que eu enxerguei, de maneira geral, que Deus faz muitos bens até de nossos males e de nossos pecados. Muito embora, se a criação de qualquer ser vivo que seja, quando ela é considerada por alguém prudente e religioso, se ela traz à tona a glória inefável do Senhor, quanto mais a criação não de um ser vivo qualquer, mas do homem! Mas se procurarmos a razão da criação, nenhuma resposta é mais adequada e melhor que a seguinte: que toda criatura de Deus é boa; e o que seria mais digno de um Deus bom que criar bens que ninguém, a não ser Ele mesmo, pode criar⁶⁶?
16. São esses e outros argumentos que eu posso, assim como posso, citar, e que posso colocar em oposição àqueles que tentam arruinar a hipótese pela qual se crê que as almas são feitas aos indivíduos *como* aquela única. Mas, quando se trata do castigo das crianças, crê em mim, eu me encho de aflições terríveis e não encontro o que dizer; falo não apenas daqueles castigos que estão reservados, após essa vida, naquela condenação, à qual necessariamente eles serão arrastados, caso pereçam do corpo sem o sacramento da Graça cristã; falo antes dos próprios castigos que elas sofrem ainda em vida, ante nossos olhos e a despeito de nossa dor — as quais, se eu quisesse enumerá-las, me faltaria antes tempo que exemplos. As crianças padecem de doenças, contraem-se de dor, passam fome e sede, seus corpos se enfraquecem, privam-se dos sentidos, são atormentadas por espíritos imundos. Devemos certamente demonstrar de que maneira as crianças sofrem sem um único mal de sua parte. Ora, não é correto afirmar que isso

ocorre à revelia de Deus, ou que Ele não pode resistir aos agentes dos males, ou, ainda, que Ele mesmo cria ou permite tais males injustamente. Ora, se é correto afirmar, no caso dos seres vivos irracionais, que estes são dados ao uso de naturezas superiores (ainda que cheias de defeitos), como vemos de modo muito evidente no Evangelho, no caso dos porcos deixados aos demônios, para que estes fizessem deles o que bem entendessem⁶⁷ — seria correto afirmar a mesma coisa sobre os homens? Ora, o homem é um ser vivo, mas racional, e ainda mortal. A alma é racional naqueles membros, dos quais ela expia os castigos através de tantas aflições. Deus é bom, Deus é justo, Deus é todo-poderoso; duvidar disso é a mais pura loucura. Portanto, para tantos males que acometem as crianças, devemos afirmar que há, sim, uma razão justa⁶⁸. Pois quando são os adultos que sofrem castigos, costumamos dizer que, como em Jó, seus méritos são postos a prova ou, como em Herodes, que eles são punidos pelos pecados⁶⁹; estes são exemplos, quis Deus, evidentes, mas restam outros obscuros⁷⁰, deixados à conjectura dos homens; mas isso entre os adultos. O que diremos, porém, sobre as crianças, examina tu se nelas não há qualquer pecado a ser punido por tantos castigos; é óbvio que não há, naquela idade, qualquer justiça a ser posta a prova.

17. Agora, que devo dizer sobre a disparidade das capacidades cognitivas⁷¹? De fato, essa diferença se esconde nas crianças, mas, se conduzida pelo curso natural das coisas, ela se manifesta nos adultos, entre os quais alguns são lentos e desatentos a ponto de não conseguirem aprender sequer o alfabeto; mais, alguns são tão de fato limitados que mal se diferenciam dos animais, eles que são chamados vulgarmente de “retardados⁷²”. É possível dizer aqui que “são os corpos que produzem isso”; mas será, de acordo com essa conclusão que queremos defender, que se pode afirmar que a alma escolheu um corpo para si e, tendo-o escolhido, enganou-se, errou; ou que, sendo obrigada a entrar no corpo devido à necessidade de nascer, que a alma não conseguiu encontrar outra opção em meio ao tumulto de almas que já ocupavam outros corpos e que ela — como nos assentos de um anfiteatro qualquer — assim ocupou não a carne que escolheu, mas aquela que conseguiu⁷³? Será que podemos afirmar, ou devemos pensar tais coisas, e coisas parecidas? Ensina tu então o que devemos pensar, o que devemos afirmar para que nos seja firme a nossa hipótese das almas novas, feitas individualmente para cada corpo individual.

18. Por minha vez, eu falei brevemente, em meus livros sobre o livre arbítrio⁷⁴, não exatamente sobre as capacidades cognitivas, mas ao menos sobre os castigos que as crianças sofrem nesta vida. Eu te revelarei do que se trata, também porque os argumentos que temos em mãos não me são suficientes para o problema, e citarei nesta carta uma passagem retirada do terceiro livro. Lá

se coloca: “reflitamos, agora, sobre o caso dos sofrimentos corporais com os quais as crianças pequenas são atormentadas, as quais, devido a sua idade, estão isentas de qualquer pecado. Na suposição de as almas que vivificam as crianças não terem já começado a existir antes, costumam alguns erguer lamentações maiores, como se tivessem pena, e dizem: ‘que mal fizeram para sofrer assim?’, falam como se pudesse haver algum mérito devido a inocência, antes de alguém poder cometer algum mal. E no caso de Deus pretender obter alguma coisa de bom para a correção dos adultos, quando os prova pelas dores e morte das crianças, que lhes são queridas, por qual razão não haveria de fazê-lo? Posto que, uma vez tendo passado esses sofrimentos, tudo será como se não tivessem existido, para aqueles a quem aconteceram? E quanto àqueles em cuja intenção tais coisas terão acontecido, ou eles se tornarão melhores, no caso de se corrigirem por meio dessas aflições temporais, e assim terem optado por viver com mais retidão, ou, no caso contrário, não terão desculpa alguma diante da punição no julgamento futuro, pois recusaram, apesar das angústias da vida presente, a voltarem os seus desejos em direção da vida eterna. Aliás, quem é que pode saber o quanto a essas crianças cujos tormentos visaram abalar a dureza do coração dos mais velhos ou pôr em prova sua fé, ou ainda manifestar a sua piedade, quem, pois, poderá saber qual será a feliz compensação que Deus reserva a essas crianças, no segredo de seus julgamentos? Portanto, se elas não praticaram ainda bem algum, foi também sem haver pecado em nada que suportaram tais sofrimentos. Assim, lembremos aquelas crianças postas à morte, quando Herodes procurava o Senhor Jesus Cristo para o matar. Não é em vão que a Igreja as apresenta à nossa veneração, reconhecendo-as no número glorioso dos mártires⁷⁵”.

19. Enfim, eu o argumentei numa ocasião em que procurava fortificar essa mesma conclusão que está agora em pauta. Ora, assim como disse há pouco, independente de qual das quatro hipóteses sobre a encarnação da alma fosse a verdadeira, eu então me esforçava em mostrar que a substância do Criador é desprovida de culpa e assim que ela é completamente isenta do contato com os nossos pecados. Dessa forma, independente de qual delas pudesse ser refutada e rejeitada pela verdade, essa preocupação não dizia respeito aos meus objetivos de então, uma vez que, analisadas todas as possibilidades mediante detalhada discussão, e independente de qual delas triunfasse corretamente sobre as outras, eu me encontrava em perfeita certeza, pois lá eu procurava então demonstrar que a solução que trabalhei permanecia invicta. Mas agora eu quero delimitar, se me for possível, uma única solução entre todas as hipóteses, e é por essa razão que não vejo, nos excertos que citei daquele livro, e examinando minhas palavras mais de perto, uma defesa suficientemente firme e sólida da mesma conclusão que discutimos agora.

20. Pois o argumento que me serviu de alicerce para a tese é aquele que eu lá coloquei: “aliás, quem é que pode saber o quanto a essas crianças cujos tormentos visaram abalar a dureza do coração dos mais velhos ou pôr em prova a sua fé, ou ainda manifestar a sua piedade, quem, pois, poderá saber qual será a feliz compensação que Deus reserva a essas crianças, no segredo de seus julgamentos”? Mas vejo que não é sem mérito que é possível tirar tal conclusão sobre tais almas, as quais sofrem algo do tipo (e mesmo sem o perceberem) — seja em nome de Cristo ou da verdadeira religião, seja já imbuídas do sacramento de Cristo; e visto que elas não podem se libertar da condenação sem a intervenção do único Mediador —; deve haver a elas uma tal compensação em razão dos males que suportaram em tantas aflições por aqui. Mas agora, já que esse problema não pode ser resolvido a não ser que se chegue a uma conclusão acerca das crianças que, após gravíssimos sofrimentos, faleceram sem o sacramento da comunhão cristã: que compensação devemos atribuir a quem a condenação antes de tudo foi pré-estabelecida? Eu também abordei brevemente a questão do batismo das crianças no mesmo livro⁷⁶, não de maneira exaustiva, claro, mas com o peso que me pareceu então satisfatório à obra (a qual é útil também àqueles que desconhecem o problema e aos que ainda não firmaram a sua fé); lá não cogitei, porém, afirmar coisa alguma sobre a condenação das crianças que deixam esta vida sem aquele sacramento, pois então não se tratava do que se trata agora.
21. Mas — para omitirmos e deixarmos de lado os sofrimentos breves e que, passados, não voltam — acaso poderíamos deixar igualmente de lado que “porque assim como a morte veio por um homem, também a ressurreição dos mortos veio por um homem. Porque, assim como todos morrem em Adão, assim também todos serão vivificados em Cristo⁷⁷”? Ora, de acordo com essa divina (e conhecida) conclusão do apóstolo, mostra-se de maneira bem clara que ninguém chega à morte senão através de Adão, e ninguém chega à vida eterna senão através de Cristo. É isso que quer dizer “todos” e “todos”: assim como todos os homens pertencem a Adão pela primeira geração, isso é, a carnal, assim todos os homens, quem quer que deles venha até Cristo, chegam até a segunda geração, isto é, a espiritual⁷⁸. Logo, é desse modo que se disse “todos” aqui e “todos” acolá, porque assim como todos que morrem não morrem senão em Adão, assim todos que reviverão não reviverão senão em Cristo. E é por isso que devemos afastar como uma peste da fé comum quem quer que venha a nos dizer que alguém reviverá na ressurreição dos mortos que não em Cristo; o mesmo para quem quer que venha a dizer que em Cristo reviverão até as crianças que deixaram a vida sem tomar parte do seu sacramento⁷⁹ — ora, isso vem diretamente contra o que prega o apóstolo, e condena toda a Igreja, na qual nos apressamos e corremos para batizar as crianças por essa razão: porque acreditamos sem dúvidas

que de outro modo as crianças não poderiam, absolutamente, reviver em Cristo. Quanto àqueles que não revivem em Cristo, resta-lhes permanecer entretanto na condenação da qual diz o apóstolo: “por uma só ofensa veio o juízo sobre todos os homens para a condenação⁸⁰”; que a esse delito todas as crianças nascem atadas é tanto no que toda a Igreja acredita quanto o que tu mesmo já definiste, com a mais verdadeira fé, em tua disputa contra Joviniano e em tua exposição do profeta Jonas⁸¹, conforme mencionei acima (e, creio, também em outras passagens de tuas obras que não li ou das quais não me lembro agora). Portanto, retomo minha busca pela razão desta condenação nas crianças, já que não vejo haver, naquela idade, um único pecado nas almas (supondo que elas são criadas novas e individuais a cada indivíduo), e não creio que qualquer alma, que Deus vê ser isenta de pecados, possa ser condenada por Ele.

22. Ou talvez deva-se afirmar que, na criança, a carne é a única razão do pecado, mas que, no entanto, uma nova alma lhe é criada com a qual, vivendo segundo os mandamentos de Deus e com a ajuda da Graça de Cristo, possa lhe ser concedido — à sua própria carne, após esta ter sido domada e subjulgada — o mérito da incorrupção; mas, já que a alma na criança ainda não pode fazer algo assim se não tiver recebido o sacramento de Cristo, é somente através da Graça que se conquista, à carne, o que a alma ainda não consegue lhe dar a partir de suas próprias características? E se, no entanto, a alma da criança perecer sem aquele sacramento, estaria ela, afinal, na vida eterna, da qual nenhum pecado pôde separá-la, sendo antes a sua carne que todavia não iria ressurgir em Cristo, já que não recebeu o sacramento Dele antes da morte?
23. Essa hipótese eu nunca escutei, nunca li, mas certamente ouvi que “cri, por isso falei; porque vem a hora em que todos os que estão nos sepulcros ouvirão a sua voz. E os que fizeram o bem sairão para a ressurreição da vida⁸²”, é sobre isso o que se diz que “também a ressurreição dos mortos veio por um homem”, é por essa mesma razão que “todos serão vivificados em Cristo⁸³” — aqueles, porém, que fizeram o mal, serão vivificados para a ressurreição do Juízo⁸⁴. Afinal, o que se deve compreender, aqui, sobre as crianças que perecem do corpo sem o batismo, antes mesmo de poderem realizar o bem ou o mal? Nada foi dito sobre elas. Mas se a carne delas não vier a ressurgir pelo fato de elas não terem realizado qualquer coisa boa ou má, tampouco haveria de ressuscitar a carne daquelas crianças que, mesmo após terem recebido a Graça do batismo, morreram na mesma idade sem conseguir realizar nada de bom ou de mau. Se, porém, essas crianças que receberam o batismo vierem a ressurgir entre os santos, isto é, entre aqueles que fizeram o bem, entre quais homens ressuscitarão as outras, a não ser entre aqueles que fizeram o mal (pois não podemos acreditar que quaisquer almas humanas deixarão de receber seus corpos seja para a ressurreição da vida, seja para a ressurreição do Juízo)? Essa conclusão,

antes mesmo de ser refutada, já me desagrada por sua completa estranheza⁸⁵. Além disso, quem poderia aceitar que os cristãos, que correm com seus filhos ao batismo, acreditariam que o fazem para lhes salvar a carne, e não a alma? Abençoado foi Cipriano, com efeito, quando afirmou — tomando não uma decisão estranha mas, antes, atentando à mais firme fé da Igreja; e afim de corrigir os crentes que julgavam desnecessário batizar seus filhos antes do oitavo dia após o nascimento — que não é a carne, mas sim a alma que não deve ser perdida, e avaliou, juntamente com seus colegas de bispado, que a criança pode ser batizada logo após o nascimento⁸⁶.

24. Mas, contra uma determinada hipótese de Cipriano, em que ele supostamente não enxergou o que deveria ter enxergado: que cada um forme dela sua opinião, contanto que ninguém forme opinião contrária à mais evidente fé apostólica, a qual prega que todos serão levados à condenação devido ao delito de um único homem, e dessa condenação nada nos livra senão a Graça de Deus por Jesus Cristo Nosso Senhor⁸⁷, unicamente em quem todos revivem, quem quer que reviva; que ninguém forme opinião contrária à mais sólida tradição da Igreja — na qual, se corrêsemos ao batismo apenas em vista de salvar os corpos das crianças, assim ofereceríamos ao batismo também os mortos.
25. Sendo assim, devemos buscar e encontrar o porquê de as almas, que são criadas novas a cada indivíduo recém-nascido, serem condenadas, no caso das crianças que morrem sem o sacramento de Cristo. Ora, elas são condenadas se assim perecem do corpo; disso tanto a Santa Escritura quanto a santa Igreja servem de testemunho⁸⁸. Em conclusão, a hipótese sobre a criação de almas novas, se ela não se opõe à mais sólida fé, que ela seja também a minha; mas se ela se opõe, que deixe de ser a tua.
26. Que não venham me dizer que essa conclusão deve ser amparada no que está escrito, que “Ele é que forma o espírito do homem dentro dele” e que “Ele é que forma o coração de todos eles⁸⁹”. Devemos encontrar um argumento assaz firme e inequívoco, que não nos leve a crer que Deus seja um condenador de qualquer alma sem qualquer culpa. Assim, o verbo “criar” é tão ou mais forte que “formar” (e no entanto está escrito “cria em mim, ó Deus, um coração puro⁹⁰”). Igualmente, não é possível interpretar aí que a alma deseja ser criada antes mesmo de existir: assim como a alma já existente é “criada” por uma renovação da justiça, assim é que ela, já existente, é portanto “formada” conforme a doutrina⁹¹. Aquilo que está escrito no Eclesiastes, “e o pó volte à terra, como era antes, e o espírito volte a Deus, que o deu⁹²”, também não reforça a conclusão que desejamos ser a nossa; a passagem citada serve antes de sustento àqueles que julgam que todas as almas existem a partir de uma única⁹³. Ora, assim como o pó volta à terra,

como era antes (a carne, todavia, da qual afirmamos a mesma coisa, ela não volta ao homem de quem foi gerada, mas sim à terra de onde foi feito o primeiro homem), assim o espírito, reproduzido a partir do espírito de um único homem, não volta ao homem, mas ao Senhor por quem o espírito lhe foi dado. Enfim, já que essa passagem soa assim afinada a esses homens⁹⁴, e para que ela não pareça, de todo modo, contrária à hipótese que pretendo defender, acreditei apenas ser preciso advertir tua prudência a não tentares fazer uso de tais passagens para me resgatar destas aflições. Afinal, ninguém pode fazer com que seja verdade aquilo que não é porque assim deseja; se isso fosse possível, no entanto, eu desejaria que essa conclusão fosse a verdadeira, assim como desejo — se ela de fato é verdadeira — que ela seja defendida por ti com da maneira mais clara e invicta possível.

27. A mesma dificuldade se coloca àqueles que pensam que as almas — já existindo em algum lugar, e já pré-estabelecidas desde o início das obras divinas — são enviadas por Deus aos corpos. Eles se fazem a mesma pergunta: se as almas são inocentes e chegam com obediência para onde são enviadas, por que elas são punidas nas crianças que finalizam esta vida sem serem batizadas? Em suma, em ambas as conclusões há a mesma dificuldade. Parecem escapar com mais facilidade desse problema aqueles que asseveram que as almas são atadas individualmente a corpos individuais de acordo com os méritos de uma vida anterior⁹⁵. Ora, é isso que alguns pensam que significa o “morrer em Adão”, a saber, que devemos tolerar na carne, reproduzida a partir de Adão, os suplícios do pecado; é de tal culpa, dizem, que a Graça de Cristo liberta tanto os oprimidos quanto os poderosos⁹⁶. De fato, é correto, verdadeiro e bem fundamentado que a Graça de Cristo libera tanto os oprimidos quanto os poderosos da culpa dos pecados. Mas que as almas pecam numa outra vida, numa vida anterior, e que daí tombam nas “prisões da carne”: nisso eu não acredito, isso eu não aceito, isso eu não admito. Primeiro, porque eles sustentam, não sei por quais rodeios, que é preciso retornar de novo e de novo, após não sei quantas pilhas de séculos, à farda da carne corruptível e nela tolerar os suplícios do pecado; ignoro se é possível conceber algo mais horrível que essa hipótese. Em seguida, quem é, afinal, o homem morto e justo sobre quem — se eles dizem a verdade — não seríamos levados à concluir que, pecando no seio de Abrão, ele seria lançado às chamas do homem rico⁹⁷? Por que, afinal, não poderia ele pecar após este corpo, se ele pôde pecar antes dele? Por fim, uma coisa significa “ter pecado em Adão” — disso diz o apóstolo, “em quem todos pecaram⁹⁸” — e outra, bastante diferente, significa “ter pecado — não sei onde — fora de Adão” e assim “em Adão”, isto é, na carne reproduzida a partir dele, como se a alma fosse encarcerada em uma prisão. Mas eu não quero discutir aquela hipótese, a de que as almas são criadas a partir de uma única alma, a não

ser que isso seja preciso; tomara que a hipótese sobre a qual discutimos aqui, se ela for verdadeira, seja defendida por ti, de modo que abordar a outra já não seja necessário.

28. No entanto, embora eu deseje, rogue, com votos ardentes anseie e espere que através de ti o Senhor sane minha ignorância nesse assunto, ainda assim, se eu (Deus me livre) não merecer isso, pedirei paciência ao Senhor Nosso Deus, em quem acreditamos; se a porta não nos for aberta mesmo após nela batermos, de modo algum deveríamos então murmurar contra Ele⁹⁹. Lembremo-nos do que foi antes dito aos próprios apóstolos: “ainda tenho muito que vos dizer, mas vós não o podeis suportar agora¹⁰⁰”; nessas palavras, no que diz respeito a mim, eu confio a nossa dúvida, e, tendo-as em mente, não vou me indignar de ficar indignado, para assim não parecer por isso mesmo ainda mais indigno¹⁰¹. Enfim, há muitas outras questões que desconheço por igual, as quais não consigo numerar ou mencionar; desconhecer a presente me seria também tolerável, caso eu não temesse que alguma daquelas hipóteses fosse contrária ao que sustentamos com a mais firme fé, e que ela pudesse ludibriar os espíritos incautos. Mas, antes de saber qual delas deve ser estabelecida, digo abertamente e sem hesitações que qualquer hipótese que for verdadeira não deve entrar em conflito com a mais sólida e estabelecida fé, segundo a qual a Igreja de Cristo acredita que ninguém, nem mesmo as criancinhas recém-nascidas, a não ser pela Graça de Cristo, na qual Ele escorou seus sacramentos, pode ser libertado da condenação¹⁰².

NOTAS

¹ Alusão à 1 Th 2:12, “para que vos conduzísseis dignamente para com Deus, que vos chama para o seu reino e glória”.

² A menção ao *iam senex* redimensiona a relação entre Agostinho e Jerônimo: não se trata mais do combate entre o *senex* e *iuvēnis*, Entelo e Dares, que dominou o primeiro período de correspondência entre eles. Agora, serão dois “velhos” que conversarão com a mesma *auctoritas* trazida pela idade. No mais, a afirmação é proverbial, cf. Otto p. 118 *discere* 3 e p. 139 *senex* 3.

³ O termo *religiosus* tem, na época, o sentido de demarcar o católico ortodoxo e fervoroso, seguidor da *rectitudo fidei*, contra os heresiotas; trata-se de um correlato de *catholicus* (v. supra Aug. Ep. 40, n. 37).

⁴ Trata-se de Paulo Orósio (ca. 375 - ca. 423), presbítero hispânico, natural de Bracara (hoje Braga, em Portugal). Orósio foi uma espécie de co-autor da *Cidade de Deus* e posteriormente escreveu as *Historiae adversum paganos* [PL 31,663-1174b], estas publicadas em 417, um apanhado universal e teológico da história de Roma. O bispo de Hipona dedicou a Orósio a polêmica *ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas* [PL 42,669-678], livro em que discute os diversos problemas doutrinários e políticos da Igreja (cf. Aug. C. Priscill. 1). Orósio era um personagem bastante ativo nas polêmicas da época, em especial no pelagianismo: participou de um sem-número de Concílios e Sínodos que tomaram parte na África e na Palestina no início do século V. O historiador também mediava as relações entre os cristãos latinos residentes no Ocidente e no Oriente, caso de Agostinho e Jerônimo, levando cartas e obras de uns para os outros (cf. Hier. Adv. Pel. 3,19). Paulo Orósio, cf. LThK VII p. 1138-1139; NDPAC p. 3688-3691; Fürst (2002) p. 22, n. 22. V. Kelly (1975) p. 317-321 e Brown (2013) p. 294-296, 307-311 e 357-358.

⁵ A referência às “doutrinas que trucidaram as almas dos hispânicos” é à heresia priscilianista, v. supra Hier. Ep. 126, n. 12. A “lâmina bárbara” é aquela dos visigodos e ostrogodos que invadiram a Hispânia no início da década de 410.

⁶ Agostinho estabelece uma *divisio*, elemento próprio do discurso (cf. Quint. Inst. orat. 3,6,91). O autor vai primeiro apresentar suas certezas sobre a questão (cf. Aug. Ep. 166,3-5) e depois conjecturar sobre os pontos que julga problemáticos, para então concluir (cf. Aug. Ep. 166,6-28).

⁷ Traduzimos *modus* como modalidade todas as vezes que o vocábulo adquire peso filosófico, designando os diversos estados e graus de existência de determinada coisa. Estamos de acordo, assim, com Labourt (1963) vol. VIII, p. 9 e Fry (2010) p. 326, que traduzem *modus* por “modalité”.

⁸ Alusão a 1 Tim 6:16, “aquele que tem, ele só, a imortalidade, e habita na luz inacessível; a quem nenhum dos homens viu nem pode ver, ao qual seja honra e poder sempiterno”.

⁹ Mt 8:22 e Lc 9:60. A morte da alma não é igual à do corpo, ainda que ambas possam ser comparadas: *sicut enim anima Deo deserente sic corpus anima deserente moritur*, “ora, assim como a alma morre pelo abandono de Deus, também o corpo morre pelo abandono da alma” (cf. Aug. Trin. 4,5). A “morte da alma” nada mais é que a alienação do Criador, Deus, mediante o pecado; mas a alma (e ser algum) não pode se separar por completo de Deus pois assim perderia todo seu bem, isto é, sua substância. Ela nunca deixa de viver em sua própria natureza, doravante não é errado chamá-la de “imortal”, contanto que saibamos que sua imortalidade é distinta daquela de Deus. Já que foi “a única morte de nosso Salvador” que “serviu de remédio para as nossas duas mortes” (cf. Aug. Trin. 14,6), seguir-se-á que o batismo é o primeiro passo de redenção dos pecados, no caso do Pecado Original de Adão (cf. Aug. Ep. 143,7; Gen. ad litt. 7,28; Civ. 6,12; 13,2-6). V. Fürst (2002) p. 346, n. 590.

¹⁰ Cf. Aug. Trin. 14,6, *nam sicut ipsa immortalitas animae secundum quemdam modum dicitur; habet quippe et anima mortem suam, cum vita beata caret, quae vera animae vita dicenda est; sed immortalis ideo nuncupatur, quoniam qualicumque vita, etiam cum miserrima est, numquam desinit vivere*, “pois é segundo uma modalidade específica que se fala propriamente em ‘imortalidade da alma’; de fato, a alma também tem sua morte, quando carece da felicidade, que, deve-se dizer, é sua verdadeira vida; mas é desse modo que a chamamos de ‘imortal’, já que qualquer tipo de vida, mesmo a mais miserável, nunca deixa de viver”; também Aug. Ep. 143,7; Gen. ad litt. 7,28; Civ. 6,12 ;13,2.

¹¹ A tese da alma como parte de Deus — em grego ἀπόρροια, em latim *emanatio* ou *effluxio* — que ela é um “jorro” da substância divina, atinge sua definição mais crítica com os maniqueus (cf. Aug. Gen. c. Man. 2,10-11 e Duab. anim. 12,16), com os priscilianistas, e com os pelagianos. Segundo Agostinho, a alma não é derivada diretamente da substância divina pois, se ela o fosse, seria preciso admitir ao menos uma de duas consequências: que a alma é imutável (o que, se verdadeiro, tornaria absurda a própria possibilidade do pecado, pois a alma seria em si perfeita e incapaz de pecar, independente de a origem do pecado ser ou não o corpo); ou que Deus é mutável, deixando-o à mercê da corrupção do mal e das paixões, conclusão absurda e herética para a ortodoxia (cf. Aug. Ep. 140,3; Vera relig. 16). Por *reductio ad absurdum*, segue-se que a alma (entendida como *anima*) não é uma parte de Deus, mas uma criatura Dele, mais pura que o corpo e que compartilha com os seres espirituais algumas características, como a razão [*mens*] e a vontade [*voluntas*]; já sua imortalidade, vimos acima, se dá segundo uma modalidade própria e nada tem a ver com a imortalidade de Deus, que se dá segundo todas as modalidades. V. O'Daly (1987) p. 31-34.

¹² Uma *affectio* é “disposição anímica” ou uma “paixão”, um dos termos latinos para o grego πάθος; cf. Blaise p. 48 *adfectio* 3. Diz Agostinho na *Cidade de Deus* que *duae sunt sententiae philosophorum de his animi motibus, quae Graeci πάθη, nostri autem quidam, sicut Cicero, perturbationes, quidam in affectiones uel affectus, quidam uero, sicut iste, de Graeco expressius passiones uocant*, “são duas as opiniões dos filósofos acerca dos movimentos da alma que os Gregos chamam de πάθη, e que alguns dos nossos, por sua vez, como Cícero, chamam de ‘perturbações’ [*perturbationes*], e outros chamam de ‘disposições’ [*affectiones*] ou ‘afetos’ [*affectus*], e ainda há outros, como o citado Apuleio, que as chamam de ‘paixões’ [*passiones*] (termo que traduz melhor a palavra grega)” (cf. Aug. *Civ.* 9,4; a partir de Cic. *Tusc.* 3,23-24; 4,11 e Ap. *De deo Socratis* 147-148). Na concepção agostiniana de alma, as *affectiones* são as volições que perturbam a parte racional da alma. V. O’Daly (1987) p. 7-8; 40-54.

¹³ Conhecer-se é o primeiro e principal passo para conquistar a verdade: essa é uma verdade para a filosofia pagã que não é questionada por Agostinho. O conhecimento, *scientia*, de si e do mundo é mediado, para o bispo de Hipona, por uma faculdade específica do ser humano, a *cogitatio* ou o *cogito*, a capacidade de errar (a formulação clássica é *si fallor sum*, “se erro, eu existo” em *Civ.* 11,26), de duvidar, e assim de julgar a veracidade do mundo (cf. Aug. *Trin.* 14,10; *Vera relig.* 39,73). Nessa passagem em específico, Agostinho afirma que basta olhar para dentro de si para conhecer (*scire*) a mutabilidade do ser. V. Rist (1994) p. 85-90 e 145-147.

¹⁴ Trata-se de um ataque aos maniqueus, que acreditavam que a carne, e não a alma, era a origem do pecado, conforme Agostinho discute mais tarde nesse mesmo texto (cf. Aug. *Ep.* 166,27). A conclusão de que a carne é “suja” e “indigna da alma” é de inspiração pagã, e se relaciona com a busca pela ἀπάθεια, “liberdade das paixões”, conceito central para o estoicismo e o neoplatonismo; disse Porfírio que Plotino era um filósofo “envergonhado de existir em um corpo”. Agostinho discorda veementemente das doutrinas que pregam o dolorismo, baseando suas conclusões tanto no atestado das Escrituras, de que a carne irá ressuscitar no Juízo, e por isso deve ser zelada, quanto na premissa de que Deus é um ser sumamente bom, portanto toda dádiva sua é um bem e deve ser preservado. V. Fürst (2002) p. 61, n. 161.

¹⁵ A noção proverbial de que a carne de Aquiles era invulnerável descende de um mito bastante conhecido, segundo o qual o herói grego havia sido banhado nas águas do Estige quando criança. Seu único ponto fraco era o calcanhar, parte pela qual sua mãe, a deusa Tétis, o segurara ao submergir-lhe no rio. V. Grimal (1964) p. 6.

¹⁶ Agostinho define Deus da seguinte maneira no *De trinitate*: *est tamen sine dubitatione substantia, vel, si melius hoc appellatur, essentia, quam Graeci οὐσία vocant. [...] sed aliae quae dicuntur essentiae, sive substantiae capiunt accidentias quibus in eis fiat vel magna vel quantacumque mutatio; Deo autem aliquid eiusmodi accidere non potest. Et ideo sola est incommutabilis substantia vel essentia, quae Deus est*, “Deus é, sem dúvida, uma substância ou (se for melhor denominar assim) uma essência, a qual os gregos chamam de οὐσία [...] mas outras coisas que são chamadas de ‘substâncias’ ou ‘essências’ admitem acidentes, através dos quais lhes acontece mudanças grandes ou de quaisquer qualidades. Deus, porém, não é susceptível de acidentes, e por isso Ele é a única substância ou essência imutável, que é Deus” (cf. Aug. *Trin.* 5,3).

¹⁷ *controversia verborum*, v. Aug. *Ep.* 28, n. 17. O termo aqui tem o peso do discurso deliberativo na filosofia, a fim de colocar os prós e os contras de uma questão, como indica Fry (2010) p. 328, n. 26.

¹⁸ De fato, a alma é provida de uma tensão vital [*vitalis intentio*], que pode ser definida aqui como o princípio vivificante pelo qual ela se expande no corpo. Segundo O’Daly (1987) p. 84-87, a noção de *vitalis intentio* é influenciada pelo conceito estoico de τόπος, ainda que este não implique no aspecto volitivo que resulta na ação. Em Agostinho, a *vitalis intentio* é própria da alma racional, fundamentada no conceito de *voluntas*, e é distinto da tensão motora que vivifica o ser, algo que o bispo chama de *nutus*, em português “impulso”, e próximo do termo estoico ὁρμή. Para a indivisibilidade da alma, ver ainda o argumento da centopeia e sua comparação com o som e significado das palavras e letras, em Aug. *Quant. anim.* 62-68. V. Rist (1994) p. 97-104.

¹⁹ O mesmo raciocínio em Aug. *Immort.* 25; *Quant. anim.* 25; *Gen. ad litt.* 8,21-22.

²⁰ Essa demonstração é muito parecida com aquela dada por Plotino na quarta Enéada, autor que então comparava a sensação anímica com a dor no pé: ela se dá apenas no pé, e a sentimos lá, mas conseguimos senti-lo porque a alma está presente em totalidade e em todo o corpo (cf. Plot. *En.* 4,7,7). O mesmo raciocínio da inexistência de dimensão corpórea para a alma é usado em *Quant. anim.* 4-6 para provar o mesmo ponto, isto é, que a alma não é um corpo e não é divisível e sua “grandeza” não consiste em extensão corporal, mas sim em virtude de uma tensão vital [*vitalis intentio*]. Sobre o “crescimento” da alma, que não é corpóreo mas temporal (isto é, está condicionado ao tempo e não ao espaço, e não é quantitativo mas qualitativo), cf. Aug. *Quant. anim.* 26-30. A ideia é que a sensação se fundamenta na alma (em sua parte irracional), e não na materialidade do corpo, que é somente um veículo pelo qual sentimos. V. Fürst (2002) p. 350, n. 595.

²¹ Não se deve pensar a alma, portanto, como o sopro pitagórico, como a πνεῦμα dos estoicos, ou sequer como o λόγος σπερματικός de Empédocles, pois todas essas definições implicam em dotá-la de algum elemento, transformando-a num material de ar ou fogo. Em seu diálogo sobre a grandeza da alma, Agostinho afirma que *nam neque ex terra, neque ex aqua, neque ex aere, neque ex igni, neque ex his omnibus, neque ex aliquibus horum coniunctis constare animam puto*, “eu considero que a alma não consta nem de terra, nem de água, nem de ar, nem de fogo, nem de um conjunto desses elementos” (cf. Aug. *Quant. anim.* 2); tais elementos são constitutivos somente dos corpos. Assim, a alma tem natureza (ou substância) próprias, sendo incorpórea, e deverá ser antes compreendida, diz Agostinho (e seguindo Platão), segundo a inteligência das ideias abstratas, como a justiça, conforme sinaliza na obra supracitada, em Aug. *Quant. anim.* 5.

²² Nesta passagem, Agostinho emprega φαντασία (latinizado para *phantasia*) para se referir às impressões (ou representações) que os corpos nos imprimem (ou representam) imediatamente aos sentidos, isto é, as *imagines corporales* (corporais na medida em que nascem da percepção dos corpos, pois as imagens são, elas próprias, incorpóreas, produzidas pela imaginação e subsistentes na memória). O termo é caro para a filosofia antiga, seja para os platônicos acadêmicos, para os neoplatônicos, para os estoicos e demais correntes helenísticas. No *De trinitate*, o bispo de Hipona nos dá uma definição do que ele entende por φαντασία: *phantasias rerum corporalium per corporis sensum haustas, et quodam modo infusas memoriae, ex quibus etiam ea quae non visa sunt, ficto phantasmate cogitantur, sive aliter quam sunt, sive fortuito sicuti sunt*, “as representações [*phantasiae*] provêm, através dos sentidos do corpo, das coisas corpóreas, e de um certo modo se fixam na memória; a partir delas, até coisas que não foram vistas podem ser pensadas por uma abstração mental [*fictum phantasma*], seja de maneira diferente do que são, ou por acaso exatamente como são, uma vez que elas permanecem em nossa razão” (cf. Aug. *Trin.* 8,9). Ora, a origem última da *phantasia* agostiniana encontra-se na representação sensível cataléptica dos estoicos, traduzida por Cícero como *visum*, “visão”: *quam ille [Xenocrates] φαντασίαν nos visum appellemus licet*, “só que nós chamaremos de ‘visão’ aquilo que Xenócrates chama de φαντασία” (cf. CiC. *Acad. post.* 11). Trata-se, portanto, de um processo fenomenológico baseado nos sentidos, principalmente na visão, através dos quais o homem percebe a realidade. Agostinho utiliza esse termo a partir da interpretação ciceroniana-estoica em sua obra de juventude (cf. Aug. *C. Acad.* 3,18 e 3,21), mas, em sua obra de velhice, φαντασία adquire um sentido mais fraco de condicionante da imagem-objeto da representação sensível, não se caracterizando como critério de distinção entre falso e verdadeiro, como o era para o estoicismo (cf. Aug. *Trin.* 11,3; *Quant. anim.* 8-9). É importante salientar que, ao caracterizar a percepção (o verbo usado é *percipi*) das imagens das coisas corporais em relação à abstração (o verbo usado é *cogitare*) destas como *phantasiai*, Agostinho contrasta o entender (o verbo usado é *intelleger*) da alma através da razão ou mente, e da intuição intelectual (o verbo usado é *sentire*) através da vida. Em suma, o filósofo conclui que, admitindo que a alma não é um corpo, não se pode conhecê-la através dos sentidos, sendo impossível pensá-la como uma coisa material ou dela formar uma imagem corpórea: a única maneira de conhecê-la, portanto, é pela intuição da própria alma. V. O’Daly (1987) p. 106-130; Nash (2003) p. 54-55 e 62-68.

²³ Isso implica que a alma não pode ser conhecida [*scire*] ou imaginada [*cogitare*] como um objeto corpóreo (por exemplo, como uma pessoa), mas deve ser intuída [*sentire*] como um princípio, uma força, uma abstração: a alma intui a si mesma, isto é, entende-se através da razão e sente-se através da vida (cf. Aug. *Quant. anim.* 2,22; *Gen. ad litt.* 7; *Trin.* 10,6-16). Devemos pensá-la como uma ideia abstrata, tal qual a justiça, a honra etc. V. O’Daly (1987) p. 162-216; Nash (2003) p. 58-59 e 68-75.

²⁴ Em latim, *propria voluntas*, “vontade própria”, conceito correlato com *libertas*, “liberdade”, e assim com o *liberum arbitrium*, “livre arbítrio”. A *voluntas* é, ao lado da *mens* e da *comprehensio*, uma das três faculdades da *anima rationalis*, através da qual um ser tem a liberdade de louvar a Deus e adquire consciência do amor divino (cf. Aug. *Lib. Arb.* 2,1-3;47-48). Trata-se de uma característica que existe tanto nas almas da espécie humana quanto nos anjos, que também possuem vontade, mas que está ausente nos animais, que são irracionais. A ênfase que Agostinho dá ao conceito de *voluntas* ou *liberum arbitrium* em sua obra de velhice é uma resposta às teorias maniqueias que atribuíam a existência do mal a um “Deus ruim”, e aos filósofos pagãos que atribuíam substancialidade à maldade. Para o bispo de Hipona, o “Mal” nada mais é que a privação do Bem, isto é, o afastar-se de Deus, em cuja situação a alma morre. O mal, ou o pecado sobre o qual aqui se fala, é definido de maneira negativa, como um vazio: ele não surge de uma “necessidade que afeta a Deus ou à própria alma” (isto é, não faz parte de sua natureza), e sequer faz parte dos desígnios da Providência para o mundo, mas é unicamente culpa do arbítrio dos seres vivos dotados de vontade, tanto dos anjos, no caso de Lúcifer, quanto no caso dos homens (cf. Aug. *Lib. Arb.* 1,34-35 e 2,54). No mais, a salvação da alma não depende de seus próprios méritos, como acreditavam os pelagianos, mas tão-somente da Graça de Cristo, o Mediador entre Deus e os homens. V. Rist (1994) p. 148-202; Nash (2003) p. 34-35 e 73-74.

²⁵ Alusão a Rom 7:24, “miserável homem que eu sou! Quem me livrará do corpo desta morte?”

²⁶ Alusão a Rom 7:25.

²⁷ 1 Tim 2:5. Agostinho tece a mesma argumentação, utilizando a mesma passagem do apóstolo Paulo, em Aug. *Perf. iust.* 42; *Grat. Christ. et pecc. orig.* 2,28; e na *Ep.* 190,5.

²⁸ O sacramento de Cristo é o batismo, através do qual nos livramos do pecado (cf. Mc 10:39; Tit 3:5). V. Fürst (2002) p. 354, n. 601.

²⁹ Alusão a 1 Cor 15:43, “semeia-se em ignomínia, ressuscitará em glória”. A ênfase que Agostinho dá à Ressurreição do corpo no Dia do Juízo é outro ataque aos sectos ascéticos e doloristas do cristianismo no período, exemplo dos maniqueus e pelagianos. Uma vez que o homem agostiniano é concebido como uma substância única dotada de alma e corpo (cf. Aug. *Trin.* 15.11), segue-se que este ficará, após a morte do corpo, adormecido, para receber de volta sua alma no fim dos tempos.

³⁰ Alusão à Is 53:3, “[o Messias] era desprezado e o mais rejeitado entre os homens”.

³¹ Agostinho faz a mesma afirmação, de que os recém-nascidos que morrem sem o batismo são invariavelmente condenados, em outras cartas, cf. Aug. *Ep.* 157,11; 169,13; 179,6; 190,23; 217,16; e em outras obras, cf. Aug. *Pecc. Mer.* 2,43: *quisquis vero adhuc movetur, quare baptizentur qui iam de baptizatis nascuntur, hoc breviter accipiat. sicut generatio carnis peccati per unum Adam ad condemnationem trahit omnes qui eo modo generantur, sic regeneratio spiritus gratiae per unum Iesum Christum ad iustificationem vitae aeternae ducit omnes qui eo modo praedestinati regenerantur. sacramentum autem baptismi profecto sacramentum regenerationis est. quocirca sicut homo, qui non vixerit, mori non potest et qui mortuus non fuerit resurgere non potest, ita qui natus non fuerit renasci non potest. ex quo conficitur neminem in suo parente renasci potuisse non natum. oportet autem ut, si natus fuerit, renascatur, quia nisi quis natus fuerit denuo, non potest videre regnum Dei*, “mas se alguém ainda tem dúvidas sobre o porquê de serem batizadas as crianças que já nascem de pais batizados, que ele tome essa explicação breve. Assim como a geração da carne do pecado arrasta, através unicamente de Adão, todos que são gerados desse modo à condenação, assim a regeneração do espírito da Graça conduz, através unicamente de Jesus Cristo, todos que desse modo são predestinados a serem regenerados à justificativa da vida eterna. O sacramento do batismo, porém, de fato é o sacramento da regeneração. Doravante, assim como o homem que não viveu não pode morrer, e o homem que não tiver morrido não pode ressuscitar, assim o homem que não tiver nascido não pode renascer. Disso se abstrai que ninguém poderia ter renascido em seu pai se não tiver nascido. Convém, porém, que ele renasça se tiver nascido, porque não pode ver o reino de Deus, a não ser que tenha nascido de novo”; *Nupt. et concup.* 2,46; *c. Iul.* 6,12; *Serm.* 294,7. V. Fürst (2002) p. 63-64, n. 176.

³² A alusão é aos pelagianos (v. infra Hier. *Ep.* 134, n. 9), em especial Pelágio e Celéstio, que, crendo que a substância anímica era a mesma de Deus, negavam que a alma herdava qualquer culpa [*reatus*] de Adão, argumento que Agostinho chama de *quaedam nova*, “certas novidades”; “coisas estranhas” em nossa tradução. O adjetivo *novus* pode ter uma conotação pejorativa na língua latina, em geral associado com seu emprego no discurso político e doutrinário, pois tratar-se-ia de algo que vai contra a ordem estabelecida (cf. Cic. *Cat.* 1,1,3; *Agr.* 2,33,91; *Sal. Cat.* 28,5). V. Fürst (2002) p. 355, n. 604.

³³ Joviniano (? - ca. 406) foi um cristão romano que se opôs às correntes ascéticas da Antiguidade Tardia, inclusive entre as ordens monásticas, sob o pretexto de que o batismo redimia todos os pecados de qualquer pessoa que caminhasse segundo a ortodoxia, independente do celibato e da hierarquia eclesiástica. Por essa razão, Jerônimo o chamava de “Epicuro do cristianismo”. Foi excomungado pelo papa Sirício em 393, e condenado por Ambrósio de Milão no mesmo ano (cf. Ambros. *Ep.* 42,14). Agostinho se refere à polêmica contra Joviniano, *adversus Iovinianum* [PL 23,211-338], que Jerônimo publicara na mesma época em que o herege foi condenado. O bispo de Hipona deve ter em mente uma passagem do livro segundo da obra, no qual o Estridonense aborda o problema da existência do pecado nos recém nascidos e arrola diversos testemunhos bíblicos, entre os quais Job 14:4-5, que o Tagastense cita a seguir, e Jac 3:2, para provar sua hipótese (cf. Hier. *Adv. Iovin.* 2,2). Joviniano, cf. LThK V p. 1020-1021; NDPAC p. 2260-2261. V. Kelly (1975) p. 180-189 e Fürst (2002) p. 356, n. 605.

³⁴ Agostinho cita Job 14:4-5 a partir de uma tradução improvisada da Septuaginta, τίς γὰρ καθαρὸς ἔσται ἀπὸ ρύπου ἄλλ’ οὐθεὶς· ἐὰν καὶ μία ἡμέρα ὁ βίος αὐτοῦ ἐπὶ τῆς γῆς ἀριθμητοὶ δὲ μῆνες αὐτοῦ παρὰ σοὶ εἰς χρόνον ἔθου καὶ οὐ μὴ ὑπερβῇ. Na tradução do bispo de Hipona, lemos *nemo mundus in conspectus tuo, nec infans cuius est diei unius vita super terram*; ao passo que na Vulgata, lemos *quis potest facere mundum de immundo? ne unus quidem! si statuti dies hominis sunt, et numerus mensium eius apud te est, et constituti sunt termini eius, quos non praeteribit*. A ACF traduz como “quem do imundo tirará o puro? Ninguém. Visto que os seus dias estão determinados, contigo está o número dos seus meses; e tu lhe puseste limites, e não passará além deles”. A passagem também lembra o Ps 51:7 <51:5>, “eis que em iniquidade fui formado, e em pecado me concebeu minha mãe”. Ambas as passagens, de Jó e dos Salmos, serão fundamentais para sustentar a doutrina do Pecado Original no velho Agostinho (cf. Aug. *Ep.* 202A,17; *Serm.* 170,2; *Civ.* 20,26; *c. Iul. op. imperf.* 4,90). V. Fürst (2002) p. 356, n. 606.

³⁵ Alusão à Rom 5:14, “no entanto, a morte reinou desde Adão até Moisés, até sobre aqueles que não tinham pecado à semelhança da transgressão de Adão, o qual é a figura daquele que havia de vir”.

³⁶ A referência é ao comentário de Jerônimo ao livro de Jonas (v. supra Aug. Ep. 71, n. 15). Citamos: *saccus et ieiunium arma sunt paenitentiae, auxilium peccatorum [...] maior aetas incipit, et usque ad minorem pervenit: nullus enim absque peccato, et si unius diei quidem fuerit vita eius, et numerabiles anni vitae illius*, “a mendicância e o jejum são armas da penitência, auxílio dos pecadores [...] a maioridade começa e chega até a minoridade: ora, ninguém existe sem pecado, mesmo se sua vida durar somente um dia, mesmo se ele contar numerosos anos de idade” (cf. Hier. *In Ion.* 3,5). Ecoando Job 14:4-5 também nesta obra, Jerônimo fala dos homens em geral, independente da idade, deixando de especificar a retidão de ministrar o jejum entre as crianças.

³⁷ Trata-se dos três livros sobre o livre arbítrio, *De libero arbitrio libri tres* [PL 32,1219-1310], que Agostinho escrevera ao longo de dez anos, ca. 387-395. Neles, o bispo de Hipona trabalhara com quatro hipóteses sobre a origem da alma, as quais arrola nesse mesmo parágrafo de Aug. Ep. 166: o traducionismo, o criacionismo, e as duas teorias do pré-existencialismo (que as almas, pré-existentes, encarnam por vontade de Deus ou por vontade da própria alma). Comparemos a passagem do *De libero arbitrio*: *harum autem quatuor de anima sententiarum, utrum de propagine veniant, an in singulis quibusque nascentibus novae fiant, an in corpora nascentium iam alicubi existentes vel mittantur divinitus, vel sua sponte labantur; nullam temere affirmare oportebit. aut enim nondum ista quaestio a divinatorum Librorum catholicis tractatoribus pro merito suae obscuritatis et perplexitatis evoluta atque illustrata est; aut si iam factum est, nondum in manus nostras huiusmodi litterae pervenerunt*, “mas entre essas quatro hipóteses sobre a alma — se elas viriam por reprodução; se novas almas são criadas individualmente a cada indivíduo que nasce; ou se elas, já existentes em algum lugar, são enviadas aos corpos por ação divina ou neles tombam voluntariamente — é mais conveniente que não afirmemos nenhuma de maneira irrefletida. Ora, ou esse problema, devido a sua (merecida) obscuridade e dificuldade, ainda não foi desnodado ou iluminado pelos estudiosos católicos dos livros divinos; ou, se isso já aconteceu, textos dessa espécie ainda não vieram em nossas mãos”. (cf. Aug. *Lib. Arb.* 3,59; também Ep. 202A, 20). No *De libero arbitrio*, o bispo de Hipona estava preocupado em delimitar as hipóteses sobre a origem da alma em relação à sua encarnação, e não à sua natureza ou origem, como afirma a seguir.

³⁸ Os priscilianistas, como os maniqueus, acreditavam na substancialidade do mal.

³⁹ A quinta hipótese é a da ἀπόρροια, ou *emanatio*, que Jerônimo havia mencionado em sua carta a Marcelino e Anapsíquias (cf. Hier. Ep. 126,1).

⁴⁰ Flávio Marcelino, v. supra Hier. Ep. 126, n. 2.

⁴¹ Os maniqueus defendiam que o mal era uma substância dotada de princípio próprio, criada por um “Deus ruim”, criador do corpo, que batalhava eternamente o Deus bom, o criador da alma, cuja substância era a mesma que a Dele. Ambos os Deuses descenderiam de um mesmo Ser, daí a interpretação maniqueia de que o mal teria corrompido Deus. Para Agostinho, o mal não é uma substância, nem subsiste segundo um princípio, mas é somente a privação do Bem que incorre na alma quando ela se afasta de Deus. V. supra Aug. Ep. 166, n. 24.

⁴² Alusão a 1 Cor 2:2, “porque nada me propus saber entre vós, senão a Jesus Cristo, e este crucificado”.

⁴³ Jo 5:17.

⁴⁴ Cf. Hier. Ep. 126,2.

⁴⁵ Em latim, *me inconsulto*, “sem me consultar”, ou “à minha revelia”. Agostinho faz menção este episódio em outra carta, a saber, em Aug. Ep. 190, uma carta que o bispo de Hipona enviara a Optato; citamos o trecho: *a me autem cum quaesisset amicus mihi carissimus et divinarum studiosissimus litterarum, quid de hac quaestione sentirem, eique remota verecundia, hinc aestus meos et ignorantiam fassus essem, scripsit inde longe trans mare ad doctissimum virum: cui rescripsit ille ut potius me consulere, nesciens quod iam fecerat, nec aliquid a me certum ac definitum audire potuerat*, “de mim, porém, quanto um amigo muitíssimo querido e muitíssimo versado na literatura divina procurou saber o que eu pensava sobre esse assunto [sobre a origem da alma], eu, deixando de lado minha insegurança e daí minha ansiedade e tendo confessado minha ignorância, ele escreveu, daqui, tão longe e para além-mar, a esse homem muitíssimo erudito [Jerônimo] (ele lhe respondeu dizendo que era melhor me consultar), sem saber que ele já o tinha feito, e que não conseguira escutar nada certo ou definitivo de mim” (cf. Aug. Ep. 190,20). V. Fürst (2002) p. 360, n. 618.

⁴⁶ Os *discipuli* são Marcelino e Anapsíquias.

⁴⁷ Jo 3:10, modificamos o “mestre” da ACF por “professor”. Na NTG, lemos διδάσκαλος; e no original hebraico, רִבְבִי *ribbī*, transliterado para *rabi* no latim, “rabino” no português. Trata-se de um título honorífico dado aos estudiosos da Torá que podem ensinar os sacramentos dos judeus.

⁴⁸ A passagem está em Jo 3 e refere-se a Nicodemos, um rabino fariseu que viveu na mesma época de Cristo e defendeu-o perante a assembleia dos judeus.

⁴⁹ Mt 23:8-10. A mesma passagem reaparece em Aug. Ep. 202A,15.

⁵⁰ Referências a Ex 18:14-23 (Jetro era o sogro de Moisés), Act 10:25-48 (o centurião Cornélio foi o primeiro gentio convertido para o cristianismo) e Gal 2:11-21 (a correção de Paulo a Pedro em Antióquia), respectivamente. Pode-se ler a última passagem como uma “alfinetada” em Jerônimo pois alude à longa e turbulenta discussão do *officiosum mendacium*, que dominou o primeiro período de correspondência entre os autores.

⁵¹ Em latim, *a quocumque verum dicitur, illo donante dicitur, qui est ipsa veritas*. Há um eco de Jo 14:6, “disse-lhe Jesus, ‘eu sou o caminho, e a verdade e a vida’”. A mesmíssima afirmação está também em Aug. *Mag.* 12,40.

⁵² Agostinho diz que não conseguiu encontrar uma solução para o problema da origem da alma *neque orando neque legendo neque cogitando neque ratiocinando*. A hierarquia lógica é fundamental para o pensamento do autor, uma vez que o primeiro passo para o homem aprender é a iluminação divina pela oração [*oratio*], seguida pela leitura [*lectura*] dos livros divinos, e então da abstração das ideias [*cogitatio*] e, por fim, da razão [*ratio*] que intui a verdade de Deus; v. Nash (2003) p. 94-101.

⁵³ Alusão a Rom 8:3; “porquanto o que era impossível à Lei, visto como estava enferma pela carne, Deus, enviando o seu Filho em semelhança da carne do pecado, pelo pecado condenou o pecado na carne”. Trata-se da doutrina do Pecado Original e da consequente queda do homem, que Agostinho aprofundará em obras seguintes (cf. Aug. *Ep.* 193,3; *Pecc. Mer.* 1,11;28 e 3,14;27; *Nupt. et concup.* 1,22 e 2,46; *C. Pelag.* 2,8; 4,7; *c. Iul.* 5,4; *c. Iul. op. imperf.* 2,164;178; 5,64). V. Fürst (2002) p. 64-65, n. 178 e 180.

⁵⁴ O longo arranjo retórico de Agostinho nesta questão, pendurado em subordinações e questionamentos internos, procura um princípio de equidade [*aequitas*] que justificaria a aparente injustiça divina em condenar os recém-nascidos ao Inferno, no caso de eles morrerem antes de receberem o batismo, ainda que não tenham tempo de fazer o bem ou o mal.

⁵⁵ Segundo Agostinho, o testemunho de Jo 5:17 não entra em contradição com Gen 2:2 pois Deus pode criar quaisquer novas criaturas que sejam formalmente iguais àquelas que ele estabelecera na Criação, isto é, que partam dos mesmos princípios e naturezas. Essa tese se relaciona com o conceito de *rationes seminales*, as “razões seminais”, que Deus teria lançado na Criação, através das quais os seres, sejam eles os corpos ou as almas, se reproduziram e foram assim “criados” por Ele após a consumação de sua obra; v. Nash (2003) p. 6 e 51.

⁵⁶ Neste parágrafo, permeado de alusões a Gen 1-2, Agostinho confronta e tenta resolver os testemunhos de Gen 2:2, “e havendo Deus acabado no dia sétimo a obra que fizera, descansou no sétimo dia de toda a sua obra, que tinha feito” (base das teorias pré-existencialistas e traducionista) e Jo 5:17, “e Jesus lhes respondeu: ‘Meu Pai trabalha até agora, e eu trabalho também’” (base da teoria criacionista). Jerônimo já havia notado essa aparente contradição em seu comentário ao *Eclesiastes* (cf. Hier. *In Eccl.* 12,7). Na realidade, este problema causara incômodo desde o início da literatura cristã, sendo trabalhado já por Tertuliano (cf. Tert. *Adv. Hermog.* 45,4) e por Nemésio de Êmeso (cf. Nem. *Nat. Hom.* 2). V. Fürst (2002) p. 366, n. 628.

⁵⁷ Em um manuscrito, adiciona-se a este período o comentário sincero de um copista: *tandem post longam disputationem confirma<sti> sententiam*, “finalmente tu chegaste a uma conclusão após um longo debate!” Conclusão semelhante está presente na interpretação literal de Agostinho sobre o Gênesis (cf. Aug. *Gen. ad litt.* 5,20;10,3).

⁵⁸ Citação de uma tradução antiga de Is 40:26, *qui profert saeculum numerose*, “Ele que abastece o mundo em grande abundância” na ACF. Na Septuaginta, lê-se *τίς κατέδειξεν πάντα ταῦτα ὁ ἐκφέρων κατὰ ἀριθμὸν τὸν κόσμον αὐτοῦ*; no que essa versão de Agostinho para o texto de Isaías tomou *kósmos* por *saeculum*, ou “mundo”.

⁵⁹ Agostinho já tratara dessas questões em uma obra de sua juventude, o *de musica* [PL 32,1081-1194]. Para o autor, a música é técnica [*ars*] e teoria do ritmo e do intervalo, perfeitamente apropriada à parte racional da alma, não à afetiva, sendo próxima da matemática. V. Fürst (2002) p. 370, n. 636.

⁶⁰ Esses são exemplos dados por Mateus e Lucas, respectivamente, para exemplificar a onisciência divina (cf. Mt 10:30 e Lc 12:7).

⁶¹ A comparação do movimento dos céus, *ordo caeli*, com a música é tópica na cultura helenística, tendo sido usada amplamente pelos filósofos antigos. A passagem traz à mente, na literatura latina, o sonho de Cipião Africano no *De Republica* de Cícero, onde Júpiter é apresentado como o regente celícola que coordena o movimento dos planetas como o músico conduz os cantores e instrumentistas (cf. Cic. *Rep.* 6,9-29), à semelhança de Deus, o *dispositor temporum*, “maestro dos mundos”, neste parágrafo; Agostinho retoma uma imagem utilizada anteriormente no *De libero arbitrio* (cf. Aug. *Lib. Arb.* 3,66). A origem da comparação está no mito de Er, na *República* de Platão (cf. *Pl. R.* 10,614-621). V. Fry (2010) p. 340, n. 71.

⁶² A citação é da Guerra contra Jugurta de Salústio, onde se lê, *postremo corporis et fortunae bonorum ut initium sic finis est, omniaque orta occidunt et aucta senescunt*; “enfim, do corpo e da fortuna dos bens há um início, assim como um fim, e tudo que nasce, morre; que cresce, envelhece” (cf. Sall. *Iug.* 2,3). Agostinho utilizara a mesma referência em uma carta a Marcelino, e Jerônimo também, em seu comentário a Ezequiel (cf. Aug. *Ep.* 143,6 e Hier. *In Ezech.* 3 *praeef.*).

⁶³ Rom 6:9.

⁶⁴ A alusão é a uma passagem no terceiro capítulo da apologia contra Rufino de Jerônimo, onde o monge dá a seu rival a “opinião eclesiástica” [*illud ecclesiasticum*] acerca da origem das almas: *quotidie Deus operatur animas, et in corpore eas mittit nascentium, illico magistri tendiculas proferas: et ubi est iustitia Dei, ut de adulterio incestuque nascentibus animas largiatur? ergo cooperator est malorum hominum, et adulteris seminantibus corpora, ipse fabricatur animas? quasi vitium sementis in tritico sit quod furto dicitur esse sublatum, et non in eo qui frumenta furatus est; idcircoque terra non debeat gremio suo semina confovere, quia sator immunda ea proiecerit manu? hinc et illa tua arcana interrogatio, quare moriantur infantes, cum propter peccata corpora acceperint*; “Deus trabalha com as almas todos os dias, e as envia aos corpos dos recém-nascidos; aqui mesmo tu mostras tuas tendenciosidades de professor: ‘onde está, então, a justiça de Deus, para que Ele abra mão de almas aos recém-nascidos do adultério e do incesto? Então é Ele um colaborador dos homens maus; além de corpos aos frutos das relações adúlteras, é Ele mesmo que fabrica essas almas?’ Como se a culpa devesse estar no germe do trigo roubado, que foi supostamente apanhado, e não naquele que roubou o grão; da mesma maneira a terra também não deveria aconchegar em seu colo as sementes porque o lavrador as teria jogado com mãos imundas? Assim é também a tua pergunta bizarra de por que morrem as criancinhas que supostamente receberam o corpo por causa dos pecados” (cf. Hier. *Adv. Ruf.* 3,28; também Aug. *Gen. ad litt.* 10,13). V. supra Hier. *Ep.* 102, n. 18.

⁶⁵ Em latim, Agostinho emprega *ergastulum*, que é um tipo de regime carcerário de trabalho árduo, reservado aos escravos (cf. Cic. *Chu.* 7,21; Liv. 2,23,7; Suet. *Aug.* 32); cf. Blaise p. 313 *ergastulum* 2.

⁶⁶ A noção de que um Deus bom só pode criar (e desejar criar) coisas boas tem origem já no *Timeu* de Platão: βουληθεῖς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, “ora, o deus deseja que todas as coisas sejam boas, e que nada seja mal, na medida do possível” (cf. P. *Ti.* 29d-30a); Agostinho a retoma na *Cidade de Deus* (cf. Aug. *Civ.* 11,21).

⁶⁷ O raciocínio se sustenta em passagens de Mt 8:31-32; Mc 5:12-13 e Lc 8:32-33.

⁶⁸ A mesma busca pela razão dos sofrimentos das crianças ocupara Agostinho em diversas outras obras, cf. Aug. *Civ.* 22,22-23; *c. Iul.* 3,9; *C. Iulian. op. imperf.* 1,49; 2,22; 3,48; 5,64; 6,27. V. Fürst (2002) p. 374, n. 643.

⁶⁹ Menções à Job 2 (Jó é tentado por Deus e Satanás) e Ac 12:23 (Herodes é devorado pelos vermes).

⁷⁰ Uma vez mais, a distinção entre as passagens evidentes [*manifesta*] e obscuras [*obscura*], que Agostinho e Jerônimo haviam abordado em cartas anteriores (cf. Aug. *Ep.* 28,5 e 82,34; Hier. *Ep.* 105,5 e 112,20); v. supra Aug. *Ep.* 82, n. 121.

⁷¹ Alguns manuscritos adicionam nessa frase *immo absurditate*, “ou melhor, impropriedade”, após *de ingeniorum disparitate* (o que faz sentido, já que os exemplos dados por Agostinho neste parágrafo dizem respeito ao retardo mental, e não a outros tipos de disparidade de capacidades cognitivas — ou diversidade de inteligências, literalmente).

⁷² O adjetivo *morionis* deriva do verbo *moror*, “demorar-se”, “retardar-se”, que é usado no mesmo sentido eufemístico que no português; a menção é aos doentes mentais, cujas doenças eram vistas como castigos divinos na Antiguidade. A disparidade de capacidade cognitiva entre as crianças também é abordada por Agostinho em outras obras (cf. Aug. *Pecc. Mer.* 1,32,66 e *C. Iulian.* 3,10; 4,16; 5,18; 6,11; 44,821ff). V. Fürst (2002) p. 376 n. 646.

⁷³ Essa comparação, das almas que entram nos corpos que conseguem encontrar, e não naqueles que querem encarnar, como se elas fossem os espectadores dos anfiteatros que só conseguem se sentar nos lugares disponíveis, e não naqueles em que querem — situação hipotética que Agostinho usa para desbancar a teoria de que as almas encarnam por vontade própria — guarda resquícios de Lucrécio, que utiliza a mesma imagem, no *De rerum natura*, contra a imortalidade da alma (cf. Luc. 3,776-783).

⁷⁴ Trata-se do *De libero arbitrio*; v. supra Aug. *Ep.* 166, n. 37.

⁷⁵ Cf. Aug. *Lib. Arb.* 3,68; citado da tradução de Ir. Nair de Assis Oliveira (2011) p. 229-230.

⁷⁶ Agostinho trabalhara a questão da morte prematura das crianças anteriormente em Aug. *Lib. Arb.* 3,66-70; *Pecc. Mer.* 1,55; *anim.* 2,17-21; 3,19.

⁷⁷ 1 Cor 15:21-22. Esta passagem é central para a doutrina agostiniana do Pecado Original (cf. Aug. *Pecc. Mer.* 1,8-11; 2,47; 3,14;19; *Grat. Chr. et pecc. orig.* 1,55; 2,34).

⁷⁸ Este mesmo raciocínio, fundamentado na diferenciação de *omnes* em uma passagem da primeira carta aos Coríntios, e assim da distinção da “geração da morte em Adão” frente aos *omnes* da “geração da vida eterna em Cristo”, está presente em Aug. *Pecc. Mer.* 1,55; *Nat. et grat.* 48; *Nupt. et concup.* 2,46; *C. Iulian.* 6,10; *Gen. ad litt.* 10,16; *Civ.* 13,23; *Grat. Christ et pecc. orig.* 2,28; *Ep.* 157,13-14; 179,6. V. Fürst (2002) p. 384, n. 654.

⁷⁹ A libertação da condenação primeva, advinda do Pecado Original, dá-se somente por intermédio do batismo: assim como todos os homens podem reviver somente em Cristo, é por meio do sacramento batismal que Cristo lhes adentra a vida e lhes salva da morte da alma, condição à qual o corpo humano está condenado devido ao pecado de Adão. O apóstolo Paulo, na carta aos Gálatas, afirma que “porque todos quantos fostes batizados em Cristo já vos revestistes de Cristo” (cf. Gal 3:27). Sem o batismo, não é possível “revestir-se de Cristo”, e, por conseguinte, permanece-se na condenação eterna, ainda que não se tenha cometido nenhum pecado próprio, de modo que “tomamos pressa e corremos para batizar as crianças”. Esta ênfase, porém, é dada unicamente por Agostinho, já que, na época, o batismo dos recém-nascidos era uma atividade recente; o sacramento era geralmente ministrado no leito de morte, em vias de preparar a alma do moribundo para a salvação. A teoria do Pecado Original, fundamentada na interpretação que Agostinho faz da pregação paulina, em especial da passagem que o bispo cita a seguir, contribuiu grandemente para desenhar uma situação em que o batismo se tornou o mais importante e urgente sacramento cristão. Cf. Aug. *Pecc. Mer.* 1,23; 3,22; *Nupt. et concup.* 2,4; *C. Iulian.* 6,11; *C. Iulian op. imperf.* 3,182; *Gen. ad litt.* 10,23; *in epist. Ioh.* 4,11; *In Psalm.* 50,10; v. Fürst (2002) p. 384 n. 655 e Fry (2010) p. 348, n. 97.

⁸⁰ Rom 5:18.

⁸¹ Cf. Aug. *Ep.* 166,6; v. supra Aug. *Ep.* 166, n. 36.

⁸² Ps 116:10 e Jo 15:28-29.

⁸³ 1 Cor 15,21-22

⁸⁴ Cf. Jo 5:29.

⁸⁵ Isto é, se no Dia do Juízo ressuscitarão somente as crianças que fizeram o bem antes de morrerem, seguir-se-ia que as que não tiveram tempo de fazer o bem ou o mal ressuscitarão entre os ímpios, de modo que a necessidade salvífica do batismo seria nulificada em relação à alma, ou atribuída somente à ressurreição do corpo (algo que acontecerá independente do batismo). A *novitas*, “estranheza”, da conclusão também incomoda Agostinho, pois daria vazão a um novo tipo de dualismo maniqueu (cf. Aug. *Pecc. Mer.* 2,59; *Gen. ad litt.* 10,11; *Serm.* 176,2). Para o bispo, todos os homens ressuscitarão em corpo no final dos tempos, os que receberam o batismo e os que não, e os que fizeram o bem seja tendo recebido o batismo, seja não.

⁸⁶ A sentença de Cipriano de Cartago (v. supra Aug. *Ep.* 82, n. 95) aparece em sua *Ep.* 64, destinada a seu discípulo Fido, passagem que citamos por extenso: *quantum vero ad causam infantium pertinet, quos dixisti intra secundum vel tertium diem nati sint constitutos baptizari non oportere et considerandam esse Legem circumcisionis antiquae, ut intra octavam diem eum qui natus est baptizandum et sanctificandum non putares, longe aliud in concilio nostro visum est. in hoc enim quod tu putabas esse faciendum nemo consensit, sed universi potius iudicavimus nulli hominum nato misericordiam Dei et gratiam denegandam. nam cum Dominus in evangelio suo dicat, ‘filius hominis non venit animas hominum perdere sed salvare’ (Lc 9:56) quantum in nobis est, si fieri potest, nulla anima perdenda est;* “mas, no que diz respeito ao problema dos recém-nascidos, os quais, tu afirmaste, não convém batizar entre o segundo e o terceiro dia a partir do nascimento, e a quem devemos considerar a lei da antiga circuncisão (de modo que, tu pensas, a criança que nasceu não deve ser batizada e santificada entre os seus oito primeiros dias): a solução para isso nos parece completamente outra. Ora, ninguém chegou a um consenso nessa atitude, que tu pensavas necessário tomar, mas nós julgamos, antes, e universalmente, que a misericórdia de Deus e a Graça não devem ser denegadas a nenhum dos homens que nasce. Já que o Senhor diz em seu Evangelho; ‘porque o Filho do homem não veio para destruir as almas dos homens, mas para salvá-las’, nenhuma alma deve ser perdida, na medida em que trabalhamos nisso, e na medida do possível” (cf. Cip. *Ep.* 64,2 *apud* Bayard (1945) vol. I, I p. 213-216). Agostinho retoma a mesma passagem de Cipriano noutras obras (cf. Aug. *de Pecc. Mer.* 3,10) e utiliza as obras de seu ascendente em diversas outras ocasiões (e.g. Aug. *de Pecc. Mer.* 3,10-11; *Nupt. et concup.* 2,51; *C. Pelag.* 4,23-24; *C. Iulian.* 1,6; 2,18; 3,31; *C. Iulian. op. imperf.* 1,50; 2,164; 61,21; *Ep.* 180,5; *Serm.* 194,19). V. Fürst (2002) p. 388, n. 660.

⁸⁷ Novamente, Rom 7:25.

⁸⁸ Passagens que atestam a condenação das almas sem batismo estão em Job 14:4 e 1 Cor 15:21; Rm 5:12;14;18;25.

⁸⁹ Zac 12:1 e Ps 33:15 <32:15>. Jerônimo havia usado essas duas passagens, assim como Jo 5:17, como testemunhos da hipótese do criacionismo, no auge da polêmica origenista (cf. Hier. *C. Ioh.* 2,6-8). Para Agostinho, estas passagens podem ser interpretadas de outra maneira e não são suficientes para fundamentar a teoria do “nunc operatur”. V. Fürst (2002) p. 391, n. 667.

⁹⁰ Ps 51:10 <51,12>.

⁹¹ A comparação é com a “recriação” e a “reforma” da alma ao abraçar a fé cristã. Segundo Agostinho, as duas passagens utilizadas anteriormente por Jerônimo podem ser interpretadas como testemunhos do “renascimento” da alma possibilitado pelo batismo, e não necessariamente indícios de uma teoria criacionista (cf. Aug. *Quant. anim.* 75; *Gen. ad litt.* 10,6; *Ep.* 190,17). V. Fürst (2002) p. 392, n. 668.

⁹² Ecc 12:7.

⁹³ Em seu comentário sobre a Igreja, *commentarium in Ecclesiam* [PL 23,1009-1116c], Jerônimo utilizara esta passagem também contra a teoria traducionista da origem da alma, em vista de defender o criacionismo (cf. Hier. *in Eccles.* 12,6-8). Agostinho mostra que a mesma passagem pode ser interpretada como testemunho de uma teoria baseada tanto no traducionismo quanto na ἀπόρροια, segundo a qual a alma partilharia da mesma substância de Deus (cf. Aug. *Gen. ad litt.* 10,9; *Ep.* 143,7-11; 190,15-17); tal era, inclusive, a hipótese defendida pelos pelagianos (cf. Aug. *Ep.* 202A, 14). V. Fürst (2002) p. 392, n. 669.

⁹⁴ Não está claro a quais homens se refere o pronome *isti*. Fry (2010) p. 353, n. 108 supõe ser uma referência aos defensores do traducionismo, mas sabe-se que Agostinho acaba por defender esta hipótese no final da vida.

⁹⁵ Agostinho tem dois alvos neste penúltimo parágrafo, tanto a hipótese do pré-existencialismo de tradição pitagórica, quanto o dolorismo das correntes ascéticas dos maniqueus e dos priscilianistas, ambas as quais pregavam que as almas reencarnavam e herdavam pecados de vidas passadas. Essa crença ainda era vívida na época do autor, tendo entrado no cristianismo através de Orígenes; o bispo de Hipona visa atacar, portanto, também o origenismo, que não era dolorista mas consistia numa outra forma de pré-existencialismo, aliada à teoria do *effluxio*. V. Fürst (2002) p. 63, n. 172.

⁹⁶ A mesma imagem bíblica dos *pusilli cum magnis*, “oprimidos com os poderosos” (cf. Ps 115:13 e Ap 11:18; 13:16; 19:5.18; 20:12), aparece noutras obras de Agostinho, quais *Pecc. Mer.* 1,54; *Grat. Christ. et pecc. orig.* 2,45; *Nupt. et concup.* 1,22; 2,24; *C. Iulian.* 2,34; *Persev.* 30; *C. Iulian op. imperf.* 1,115; 6,23; *Ep.* 186,3; 190,3;22; 191,1; 207; *Serm.* 115,4; 165,9; 183,12; 294,4. V. Fürst (2002) p. 394, n. 674.

⁹⁷ Alusão à Lc 16:22-23; “e desejava alimentar-se com as migalhas que caíam da mesa do rico; e os próprios cães vinham lamber-lhe as chagas. E aconteceu que o mendigo morreu, e foi levado pelos anjos para o seio de Abraão; e morreu também o rico, e foi sepultado”.

⁹⁸ Alusão a Rom 5:12; v. supra Aug. *Ep.* 166, n. 78.

⁹⁹ Cf. Mt 7:7-8 e Lc 11:9-10.

¹⁰⁰ Jo 16:12.

¹⁰¹ Outro jogo de palavras, aqui com *indigner/indignum/indignior*, semelhante à variação com *concordia* empregada anteriormente em Aug. *Ep.* 73,8 (v. supra Aug. *Ep.* 73, n. 38). A chamada à *indignatio* também pode ser interpretada como uma indireta a Jerônimo, rememorando os “ferrões da indignação” (v. supra Aug. *Ep.* 73, n. 28).

¹⁰² Cf. Aug. *Nat. et grat.* 4,4-5, *haec igitur Christi gratia, sine qua nec infantes nec aetate grandes salvi fieri possunt, non meritis redditur, sed gratis datur, propter quod gratia nominatur [...] qui ergo inde per gratiam liberantur, non vasa meritorum suorum, sed vasa misericordiae nominantur. cuius misericordiae nisi illius, qui Christum Iesum misit in hunc mundum peccatores salvos facere, quos praescivit et praedestinavit et vocavit et iustificavit et glorificavit?*, “logo, esta Graça de Cristo, sem a qual nem as crianças e nem os adultos podem se salvar, ela não é dada em retribuição aos méritos, mas de graça; é por isso que é chamada Graça [...] logo, aqueles que são liberados pela Graça são chamados de ‘vasos da misericórdia’, não de ‘vasos dos próprios méritos’. A qual misericórdia senão na Dele, que enviou Deus a este mundo para fazer com que os pecadores fossem salvos, Ele nos prescreveu e predestinou e chamou e justificou e glorificou?” V. Rist (1994) p. 133-135 e 266-283.

Agostinho Ep. 167 / Jerônimo Ep. 132***De sententia Iacobi apostoli liber*****<Tratado sobre a conclusão do apóstolo Tiago>****[415]**

Como argumentamos na introdução da carta anterior, Aug. Ep. 166, a questão sobre a origem da alma do homem inadvertidamente se relaciona a duas outras discussões: uma sobre a substancialidade da alma, se ela partilha da mesma pureza do divino ou não; e outra do ministério do batismo aos recém-nascidos. Agostinho concluíra que, sendo a alma feita de uma substância distinta daquela de Deus, ela é falha, sendo a ela impossível não pecar. Como, então, atingir a redenção? A saber, a liberdade dos pecados é um estado que atingiremos somente na vida espiritual, após a Ressurreição. Como aliar essa visão pessimista de natureza humana, débil e essencialmente dependente da divina providência, com a salvação? A resposta, diz o autor, é a Graça de Cristo que intercede por nós. Ela começa a atuar no momento do batismo, através do qual expurga o Pecado Original de Adão. Mas pode a Graça curar todo e qualquer pecado? Por um acaso os pecados teriam o mesmo peso, como os pelagianos acreditavam, e a única possibilidade de se ver livre dos graves seria se ver livre de todos? É esta a questão que Agostinho tratará nesse tratado, intitulado *De sententia Iacobi apostoli*, “sobre a conclusão do apóstolo Tiago”, texto que foi enviado a Jerônimo em forma de carta, Aug. Ep. 167, em conjunto com o texto Aug. Ep. 166 anterior, entre os anos de 412 e 415, e também por intermédio de Paulo Orósio¹; trata-se, portanto, de uma segunda parte de uma única obra², que foi escrita no mesmo contexto da polêmica pelagiana. A ausência de *salutatio* e a estrutura distinta da arquitetura triádica de uma carta indicam que esse texto não pertence propriamente ao gênero epistolar.

Agostinho começa o tratado retomando afirmações que fizera em Aug. Ep. 166. No texto anterior *De origine animae hominis*, o bispo afirmara que a alma já nasce com o pecado herdado de Adão, do qual ela se liberta através do batismo. No entanto, mesmo após batizada, o autor procurou mostrar que é impossível que a alma viva completamente pura. Aos olhos de Agostinho, uma avaliação de que o homem estaria totalmente livre para não pecar tão-logo recebesse o batismo superestima o poder do livre arbítrio, ao mesmo tempo em que subestima o poder da Graça. Nenhum homem subsiste sem a ajuda de Deus: vivemos no mundo como inválidos, mesmo ao seguirmos o caminho de Cristo, pois nossa alma é distinta da Sua. Há então uma questão que, mais urgente e mais séria, precisa ser resolvida, intimamente relacionada com a busca pela origem da alma humana (cf. Aug. Ep. 167,1).

Agostinho questiona se é crível a existência de uma unidade dos pecados, possível reflexo de uma unidade das virtudes, coisa que os estoicos e demais filósofos pagãos acreditavam existir. Se os pecados têm todo o mesmo peso,

como conseguir a salvação, já que não podemos deixar de pecar, seja nos atos falhos do pensamento ou às pequenas ações que nos passam despercebidas? Para trabalhar essa hipótese, o bispo de Hipona concentra-se em uma passagem da carta do apóstolo Tiago, que diz, sobre a Lei judaica, que “qualquer que guardar toda a Lei, e tropeçar em um só ponto, tornar-se-á culpado de todos” (Jac 2:10). É nesta conclusão de Tiago que se esconde a solução do problema, e é em uma análise dela que Agostinho constrói toda a sua argumentação (cf. Aug. *Ep.* 167,2-4).

Na *narratio*, o tratado se divide em três demonstrações (em latim *probationes*) distintas. Primeiro, a teoria da paridade, da unidade e da antonímia perfeita entre os vícios e as virtudes (cf. Aug. *Ep.* 167,5-10). Agostinho mostra que, ao contrário do que pensavam os pagãos mais radicais (os quais encontram pares entre os ascetas cristãos do século quinto, de modo que devemos entender “pelagiano” e “maniqueu” toda vez que o bispo se refere moralmente aos estoicos), não pode haver uma unidade entre as virtudes, assim como não existem antonímias unívocas entre vícios e virtudes. Agostinho emprega as qualidades da *fortitudo*, a coragem ou “segurança de si”, da *prudentia*, a prudência, da *iustitia*, a justiça, e da *temperantia*, o comedimento para ilustrar seu argumento, e expõe, usando de um método chamado de *differentia verborum* (a comparação, fundamentada na gramática e na etimologia, de antônimos e sinônimos), que há virtudes que não encontram vícios contrários, e que qualidades e defeitos podem coexistir uns com os outros.

Um exemplo concreto dessa hipótese se apresenta nas características do conjurador Lúcio Catilina, figura dos tempos da República, o qual o historiador Salústio descrevera como um homem dotado de coragem (em latim *fortitudo*), mas que era, ao mesmo tempo, imprudente, malicioso e injusto, logo não era virtuoso. Para Agostinho, a *fortitudo* de Catilina descambou para a *duritia*, a “ridigidez”. Neste personagem, encontramos virtudes coexistindo com vícios, que não se anulam entre si, e também virtudes que descambam em vícios pela falta ou pelo excesso, realidade que ilustra o absurdo de se estabelecer uma unidade ou inseparabilidade de virtudes ou de vícios, assim como de se qualificar vícios e virtudes em absoluto. Catilina serve de prova de que a existência de uma virtude em um homem não é suficiente para que nele existam todas as virtudes, assim como é possível que um homem tenha uma virtude, no caso dele a *fortitudo*, e que ainda assim não seja virtuoso. O homem apresenta uma estrutura moral mais complexa, que permite a coexistência de diferentes vícios e virtudes.

Segue-se uma segunda *probatio*: tendo admitido que é absurdo adotar a teoria estoica da unidade e paridade dos vícios para explicar os pecados segundo a doutrina cristã, devemos questionar qual é o “único ponto” em que não podemos pecar, sobre o qual fala Tiago (cf. Aug. *Ep.* 167,11-15). Qual, afinal, é o limite do pecado, se este não é absoluto? A opinião estoica de que a sabedoria, a única virtude, é um dom de “tudo ou nada”, como se ela devesse ser negada a quem não a possui por completo, deve ser refutada. Essa hipótese não está de acordo com o que dizem as Sagradas Escrituras. O cristianismo, como o sustentaram os apóstolos, é uma doutrina de progressão moral, de cura gradual do pecado àqueles que buscam seguir os ensinamentos de Cristo. Segundo a interpretação que Agostinho dá à pregação apostólica, a conquista da virtude se dá de maneira semelhante à fábula da caverna, que Platão narrara na *República*: gradualmente, como os olhos se acostumam à luz, é assim que se conquista a virtude e, através dela, intui-se

a verdade. Ainda que saibamos que a verdadeira *sapientia*, para usar o termo estoico, só pode ser atingida na vida espiritual, a fé nos leva a buscá-la e intuí-la ainda nessa vida, tomando o caminho de aperfeiçoamento espiritual e obedecendo a Deus, e assim conseguimos conduzir uma vida com um pouco de virtude. O que é, ao fim e ao cabo, a virtude? Ela é essa mesma busca pela sabedoria (*sapientia*, em latim), que é a piedade (*pietas*), algo que os gregos chamaram de εὐσέβεια; ou melhor, ela é a Θεοσέβεια, o que os latinos deram o nome de *religio*; no entanto, e para concluir, a *virtus* suprema, a única verdadeira, é na realidade a *caritas* ou o amor, a ἀγάπη dos gregos, que, segundo o apóstolo Paulo, também é o “fim da Lei” (cf. Rom 13:10 e Mt 22:40)³.

Por fim, a terceira *probatio*. Após concluir que o ponto no qual não podemos tropeçar é a *caritas*, resta-nos perguntar como fazer para preservá-lo e cultivá-lo, uma vez que não podemos tê-lo em plenitude nessa vida. O amor só existe quando seguimos de maneira sincera, e pela retidão da fé, os ensinamentos de Cristo, mediados pelos cuidados da Igreja (cf. Aug. *Ep.* 16-19). A fé sem amor é vazia; o amor sem fé é cego. A faculdade que coordena essas categorias é a Graça. No Velho Testamento, foram os comandos da Lei, entre os quais os dez mandamentos, que serviram de regra para a vida cristã. Ainda que a Lei tenha se tornado obsoleta com a vinda de Cristo, o ponto central da Lei não deixou de existir, mas realizou-se em Cristo: é o amor o único princípio inviolável da Lei. Afinal, Cristo é, ele próprio, a realização da profecia, o fim da Lei; Ele é o amor. Se atentarmos contra o amor, isto é, se desobedecermos a Cristo, se tropeçarmos *neste* único ponto, tornar-nos-emos culpados de todos os pontos da Lei. Assim devemos interpretar as palavras de Tiago, que a corrupção do amor é o pecado mas grave. Há, portanto, uma equivalência de pecados, mas não uma paridade ou uma unidade, como pensavam os estoicos: quem pecar mais ou cometer pecados mais graves, mais esvaziado estará do amor e também de Deus; inversamente, quem menos pecar, ou cometer pecados menos graves, mais cheio estará do amor e também de Deus. Assim, a conclusão de Tiago não é uma condenação dos pecadores, mas uma admonição para a boa conduta cristã, pois a misericórdia de Deus é abundante, como o próprio apóstolo diz a seguir: “porque o juízo será sem misericórdia sobre aquele que não fez misericórdia; e a misericórdia transborda o juízo” (Jac 2:13). Em suma, embora seja impossível deixar de pecar, é a maneira como encaramos o pecado e como conduzimos nossa vida em relação a ele — as “obras” ou “ações” que Tiago fala em sua carta, as quais são imprescindíveis à fé — que nos possibilitam a redenção. O próprio apóstolo nos mostrou o remédio pelo qual podemos curar nossos pecados mais leves: a misericórdia, que existe tanto no ministério do amor quanto no arrependimento sincero de nossos erros, possibilitando que a Graça de Deus interceda por nós. Conclui-se o texto nos parágrafos seguintes, nos quais Agostinho tece considerações gerais sobre o que foi anteriormente argumentado e faz elogios a Jerônimo (cf. Aug. *Ep.* 167,20-21).

Como Aug. *Ep.* 166, esta carta não encontra aspecto ou situação entre as tipologias de Pseudo-Demétrio ou Pseudo-Libânio, pois ela é estruturada tal qual um tratado de filosofia.

¹ Hennings (1994) p. 46-47 e Fry (2010) p. 357-358.

² Cf. Aug. *Retract.* 2,45.

³ Conforme Agostinho já havia discutido em Aug. *Ep.* 82,20.

1. Quod ad te scripsi, honorande mihi in Christo frater Hieronyme, quaerens de anima humana, si nascentibus singulis novae singulae nunc usque fiunt, ubi peccati vinculum contrahant, quod per sacramentum gratiae Christi, etiam in infantibus recenter natis non dubitamus esse solvendum, cum in non parvum volumen procederet, nolui ulla alia onerare quaestione: sed quod urget acrius, multo minus est neglegendum. Proinde quaeso, et per Dominum obsecro, ut exponas mihi, quod multis existimo profuturum: aut si iam vel abs te, vel ab alio aliquo expositum habes, dirigas nobis, quomodo accipiendum sit, quod in epistula Iacobi apostoli scriptum est: “Quicumque enim totam Legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus”. Quae res talis ac tanta est, ut quod hinc tibi non iam olim scripsi, multum me poeniteat.
2. De agenda namque praesenti vita, quomodo ad vitam perveniamus aeternam, non de praeterita perscrutanda, quam penitus demersit oblivio, sicut est illud quod de anima quaerendum putavi, haec vertitur quaestio. Eleganter autem dictum esse narratur, quod huic rei satis apte convenit. Cum quidam ruisset in puteum, ubi aqua tanta erat, ut eum magis exciperet, ne moreretur, quam suffocaret, ne loqueretur; accessit alius, et eo viso miserans ait: “Quomodo huc cecidisti?” At ille: “Obsecro”, inquit, “cogita quomodo hinc me liberares, non quomodo huc ceciderim, quaere”. Ita quoniam fatemur, et fide catholica tenemus, de reatu peccati tamquam de puteo etiam parvuli infantis animam Christi gratia liberandam, satis est ei quod modum quo salva fiat novimus, etiam si numquam quomodo in malum illud devenerit, noverimus. Sed ideo putavi esse quaerendum, ne forte ex illis opinionibus incarnationis animae aliquam teneamus incautius, quae liberandam prorsus animam parvuli contradicat, negans eam esse in isto malo. Hoc igitur firmissime retento, quod anima parvuli de reatu peccati liberanda est, nec alio modo liberanda, nisi gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum; si possumus etiam ipsius mali causam et originem nosse, vaniloquis, non disputatoribus, sed litigatoribus paratius instructiusque resistimus; si autem non possumus, non quia latet miseriae principium, ideo pigrescere misericordiae debet officium. Adversus eos autem qui sibi videntur scire quod nesciunt, hoc tutiores sumus, quod hanc ignorantiam nostram non ignoramus. Aliud est enim quod nescire malum est, aliud quod sciri vel non potest, vel non opus est, vel ad vitam quam quaerimus indifferens est. Hoc vero quod de litteris apostoli Iacobi nunc requiro, in hac ipsa qua vivimus, et ut semper vivamus Deo placere studemus, actione versatur.

3. Quomodo igitur intellegendum est, obsecro te: “Quicumque totam Legem servaverit, offendant autem in uno, factus est omnium reus”? Itane qui furtum fecerit, immo vero qui dixerit diviti: “Sede hic”, pauperi autem: Tu sta illic”, et homicidii, et adulterii, et sacrilegii reus est? Quod si non est, quomodo qui in uno offendant, factus est omnium reus? An illud quod dixi de divite et paupere, ad ista non pertinet, quorum si quis in uno offenderit, fiet omnium reus? Sed recolendum est, unde venerit illa sententia, et quae illam superiora pepererint, quibusque connexa dependeat. “Fratres mei, nolite”, inquit, “in personarum acceptione habere fidem Domini nostri Iesu Christi gloriae. Etenim si introierit in conventum vestrum vir anulum aureum habens in veste candida, introierit autem et pauper in sordido habitu, et intendatis in eum qui indutus est veste praeclara, et dicatis: ‘Tu sede hic bene’; pauperi autem dicatis: ‘Tu sta illic’, aut, ‘Sede sub scabello pedum meorum’: nonne iudicatis apud vosmet ipsos, et facti estis iudices cogitationum iniquarum? Audite, fratres mei dilectissimi: nonne Deus elegit pauperes in hoc mundo, divites in fide, et haeredes regni quod repromisit Deus diligentibus se? Vos autem exhonorastis pauperem”, propter illum scilicet, cui dictum est: “Tu sta illic”; cum habenti anulum aureum dictum esset: “Tu sede hic bene”. Ac deinde sequitur, eandem ipsam sententiam latius versans, et explicans: “Nonne”, inquit, “divites per potentiam opprimunt vos, et trahunt ad iudicia? Nonne ipsi blasphemant bonum nomen, quod invocatum est super vos? Si quidem Legem perficitis regalem, secundum Scripturam: ‘Diliges proximum tuum sicut te ipsum’, bene facitis. Si autem personas accipitis, peccatum operamini, redarguti a Lege quasi transgressores”. Videte quemadmodum transgressores Legis appellat, qui dicunt diviti: “Sede hic”, et pauperi: “Sta illic”. Vnde ne putarent contemptibile esse peccatum, in hac una re Legem transgredi, secutus adiunxit: “Quicumque autem totam Legem servaverit, offendant autem in uno, factus est omnium reus. Qui enim dixit: ‘Non moechaberis’, dixit et: ‘Non occides’. Quod si non occides, moecharis autem, factus es transgressor Legis; propter id quod dixerat, redarguti a Lege, quasi transgressores”. Quae cum ita sint, consequens videtur (nisi alio modo intellegendum ostendatur) ut qui dixerit diviti: “Sede hic”, et pauperi: “Sta illic”, huic honorem ampliorem quam illi deferens, et idololatres, et blasphemus, et adulter, et homicida, et ne (quod longum est) cuncta commemorem, reus omnium criminum iudicandus sit. Offendens quippe in uno, factus est omnium reus.
4. At enim qui unam virtutem habet, omnes habet, et qui unam non habet, nullam habet? Hoc si verum est, confirmatur ista sententia. Sed ego eam exponi volo, non confirmari, quae per seipsam est apud nos omnibus philosophorum auctoritatibus firmior. Et illud quidem de virtutibus et vitiis si veraciter dicitur, non est consequens, ut propter hoc omnia peccata sint

paria. Nam illud de inseparabilitate virtutum, etsi forsitan fallor, tamen si verum memini, quod vix memini, omnibus philosophis placuit, qui easdem virtutes, agenda vitae necessarias esse dixerunt. Hoc autem de parilitate peccatorum soli Stoici ausi sunt disputare contra omnem sensum generis humani; quam eorum vanitatem in Ioviniano illo qui in hac sententia Stoicus erat, in aucupandis autem et defensitandis voluptatibus Epicureus, de Scripturis sanctis dilucidissime convicisti. In qua tua suavissima, et praeclarissima disputatione satis evidenter apparuit, non placuisse auctoribus nostris, vel ipsi potius quae per eos locuta est, veritati, omnia paria esse peccata. Quomodo autem fieri possit, ut etiam si hoc de virtutibus verum est, non tamen ideo cogamur fateri aequalitatem omnium peccatorum, quantum possum, adiuvante Domino aperire conabor. Quod si effecero, approbabis; ubi vero causae defuero, tu supplebis.

5. Certe hinc persuadent, qui unam virtutem habuerit, habere omnes, et omnes deesse cui una defuerit; quod prudentia, nec ignava, nec iniusta, nec intemperans potest esse; nam si aliquid horum fuerit, prudentia non erit. Porro si prudentia tunc erit, si et fortis, et iusta, et temperans sit, profecto ubi fuerit, secum habet ceteras. Sic et fortitudo imprudens esse non potest, vel intemperans, vel iniusta; sic temperantia necesse est ut prudens, fortis, et iusta sit; sic iustitia non est, si non sit prudens, fortis, et temperans. Ita ubi est una vera aliqua earum, et aliae similiter sunt; ubi autem aliae desunt, vera illa non est, etiam si aliquo modo similis esse videatur.
6. Sunt enim, ut scis, quaedam vitia virtutibus aperta discretione contraria, ut imprudentia prudentiae. Sunt autem quaedam tantum quia vitia sunt, ideo contraria, quadam tamen specie fallaci similia, ut eidem prudentiae non imprudentia, sed astutia. Nunc enim eam dico astutiam, quae usitatus in malitiosis intellegi et vocari solet; non sicut nostra loqui Scriptura consuevit, quae saepe astutiam in bono ponit, unde est: “Astuti ut serpentes”; et illud: “Vt et innocentibus det astutiam”. Quamquam et apud illos Romanae linguae disertissimus dixerit: “Neque illi tamen ad cavendum dolus, aut astutia deerant”, astutiam ponens in bono; sed apud illos rarissimum, apud nostros frequentissimum est. Itemque in partibus temperantiae, apertissime contraria est effusio parcimoniae. Ea vero quae tenacitas etiam vulgo dici solet, vitium quidem est, tamen parcimoniae simile, non natura, sed fallacissima specie. Item dissimilitudine manifesta contraria est iniustitia iustitiae. Solet autem quasi imitari iustitiam vindicandi libido, sed vitium est. Ignavia fortitudini perspicue contraria est; duritia vero distat natura, fallit similitudine. Constantia pars quaedam virtutis est; ab hac inconstantia longe abhorret, et indubie contrasistit; pertinacia vero constantia dici affectat, et non est, quia illa est virtus, hoc vitium.

7. Vt ergo non iterum eadem commemorare necesse sit, exempli gratia ponamus aliquid, unde possint cetera intellegi. Catilina, ut de illo scripserunt qui nosse potuerunt, frigus, sitim, famem ferre poterat, eratque “patiens inediae, alboris, vigiliae, supra quam cuiquam credibile est”, ac per hoc, suis et sibi magna praeditus fortitudine videbatur. Sed haec fortitudo prudens non erat, mala enim pro bonis eligebat; temperans non erat, corruptelis enim turpissimis foedabatur; iusta non erat, nam contra patriam coniuraverat. Et ideo nec fortitudo erat, sed duritia sibi, ut stultos falleret, nomen fortitudinis imponebat; nam si fortitudo esset, non vitium, sed virtus esset. Si autem virtus esset, a ceteris virtutibus tamquam inseparabilibus comitibus numquam relinqueretur.
8. Quapropter cum quaeritur etiam de vitiis utrum ipsa similiter et omnia sint, ubi unum erit; aut nulla sint, ubi unum non erit; laboriosum est id ostendere, propterea quia uni virtuti duo vitia opponi solent, et quod aperte contrarium est, et quod specie similitudinis adumbratur. Vnde illa Catilinae, quia fortitudo non erat, quae secum virtutes alias non habebat, facilius videbatur. Quod vero ignavia fuerit, ubi exercitatio quaslibet gravissimas molestias perpetiendi atque tolerandi, “supra quam cuiquam credibile est”, fuit, aegre persuaderi potest. Sed forte acutius intuentibus ignavia apparet ipsa duritia, quia laborem bonorum studiorum, quibus vera acquiritur fortitudo, neglexerat. Verum tamen quia sunt audaces qui timidi non sunt, et rursus timidi quibus abest audacia, cum sit utrumque vitium, quoniam qui vera virtute fortis est, nec temere audet, nec inconsulte timet, cogimur fateri vitia plura esse virtutibus.
9. Vnde aliquando vitium vitio tollitur, ut amore laudis amor pecuniae. Aliquando unum cedit, ut plura succedant, velut qui ebriosus fuerit, si modicum biberit, et tenacitatem et ambitionem didicerit. Possunt itaque vitia etiam cedere vitiis succedentibus, non virtutibus, et ideo plura sunt. Virtus vero quo una ingressa fuerit, quoniam secum ceteras ducit, profecto vitia cedent omnia quaecumque inerant. Non enim omnia inerant, sed aliquando totidem, aliquando plura paucioribus, vel pauciora pluribus succedebant.
10. Haec utrum ita se habeant, diligentius inquirendum est. Non enim et ista divina sententia est, qua dicitur: “Qui unam virtutem habuerit, omnes habet; eique nulla inest, cui una defuerit”, sed hominibus hoc visum est, multum quidem ingeniosis, studiosis, sed tamen hominibus. Ego vero nescio quemadmodum dicam. Non dico virum, a quo denominata dicitur virtus, sed etiam mulierem quae viro suo servat tori fidem, si hoc faciat propter praeceptum et promissum Dei, eique primitus sit fidelis, non habere pudicitiam, aut eam nullam vel parvam esse virtutem; sic et maritum qui hoc idem servat uxori; et tamen sunt plurimi tales, quorum sine aliquo peccato esse neminem dixerim, et utique illud quaecumque peccatum ex aliquo vitio venit. Vnde

puclititit coniuualis in viris feminisque religiosis, cum procul dubio virtus sit (non enim aut nihil aut vitium est), non tamen secum habet omnes virtutes. Nam si omnes ibi essent, nullum esset vitium; si nullum vitium, nullum omnino peccatum; quis autem sine aliquo peccato? Quis ergo sine aliquo vitio, id est fomite quodam vel quasi radice peccati, cum clamet qui supra pectus Domini recumbebat: “Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos decipimus, et veritas in nobis non est”? Neque hoc apud te diutius agendum est, sed propter alios qui haec forte legerint, dico. Nam tu quidem in eodem ipso opere splendido contra Iovinianum, etiam hoc de Scripturis sanctis diligenter probasti; ubi etiam ex hac ipsa epistula, cuius verba sunt, quorum nunc intellectum requirimus, posuisti quod scriptum est: “In multis enim offendimus omnes”. Non enim ait “offenditis”, sed “offendimus”, cum Christi loqueretur apostolus, et cum hoc loco dicat: “Quicumque autem totam Legem servaverit, offendaat autem in uno, factus est omnium reus”. Ibi non in uno, sed in multis, nec quosdam, sed omnes dixit offendere.

11. Absit autem ut quisquam fidelis existimet tot millia servorum Christi, qui veraciter dicunt se habere peccatum, ne seipsos decipiant, et veritas in eis non sit, nullam habere virtutem, cum virtus magna sit sapientia. “Dixit autem hominibus: ‘Ecce pietas est sapientia’. Absit autem ut dicamus tot ac tantos fideles et pios homines Dei non habere pietatem, quam Graeci vel εὐσεβειαν, vel expressius et plenius θεοσεβειαν vocant: quid autem est pietas, nisi Dei cultus? Et unde ille colitur, nisi caritate? Caritas enim de corde puro et conscientia bona et fide non ficta, magna et vera virtus est, quia ipsa est et finis praecepti. Merito dicta est “fortis, sicut mors”, sive quia nemo eam vincit, sicut mortem; sive quia in hac vita usque ad mortem est mensura caritatis, sicut Dominus ait: “Maiorem hac caritatem nemo habet, quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis”; sive potius, quia sicut mors animam avellit a sensibus carnis, sic caritas a concupiscentiis carnalibus. Huic subservit scientia, cum est utilis; nam sine illa inflat. Quod vero illa aedificando impleverit, nihil ibi ista inane quod inflat inveniet. Utilem porro scientiam definiendo monstravit, ubi cum dixisset: “Ecce pietas est sapientia”, continuo subiunxit: “Abstinerere vero a malis, scientia est”. Cur ergo non dicimus, qui hanc virtutem habet, habere omnes, cum plenitudo Legis sit caritas? An quanto magis est in homine, tanto magis est virtute praeditus: quanto autem minus, tanto minus inest virtus, quia ipsa est virtus; et quanto minus inest virtus, tanto magis est vitium? Vbi ergo illa plena et perfecta erit, nihil ex vitio remanebit.
12. Proinde mihi videntur Stoici ideo falli, quia proficientem hominem in sapientia nolunt omnino habere sapientiam; sed tunc habere, cum in ea fuerit omnino perfectus; non quia illum provectum negant, sed nisi ex profundo quodam emergendo repente emicet in auras sapientiae liberas, nulla ex parte esse sapientem. Sicut enim nihil interest ad hominem praefocandum,

utrum aquam stadiis multis super se habeat altam, aut unum palmum, aut digitum, sic illos qui tendunt ad sapientiam, proficere quidem dicunt, tamquam ab imo gurgitis surgentes in aerem; sed nisi totam stultitiam, velut opprimentem aquam, proficiendo velut emergendo evaserint, non habere virtutem, nec esse sapientes. Vbi autem evaserint, mox habere totam, nec quicquam stultitiae remanere, unde omnino ullum peccatum possit existere.

13. Haec similitudo ubi stultitia velut aqua, et sapientia velut aer ponitur, ut animus a praefocatione stultitiae, tamquam emergens in sapientiam repente respiret, non mihi videtur satis accommodata nostrarum Scripturarum auctoritati; sed illa potius, ut vitium vel stultitia tenebris, luci autem virtus vel sapientia comparetur, quantum ista similia de corporalibus ad intellegibilia duci possunt. Non itaque sicut de aquis in aerem surgens, ubi earum summum transierit, repente quantum sufficit inspiratur, sed sicut de tenebris in lucem procedens, paulatim progrediendo illuminatur. Quod donec plenissime fiat, iam eum tamen dicimus, tamquam de abditissima spelunca egredientem, vicinia lucis afflatum, tanto magis, quanto magis propinquat egressui: ut illud quod in eo lucet, sit utique ex lumine quo progreditur; illud autem quod adhuc obscurum est, sit ex tenebris unde egreditur. Itaque et “non iustificabitur in conspectu Dei omnis vivens”, et tamen “iustus ex fide vivit”. Et induti sunt sancti iustitia, alius magis, alius minus: et nemo hic vivit sine peccato, et hoc alius magis, alius minus; optimus autem est, qui minimum.
14. Sed quid ago? Tamquam oblitus, cui loquor, doctori similis factus sum, cum proposuerim quid abs te discere velim? Sed quia de peccatorum parilitate, unde in id quod agebam incidit quaestio, examinandam tibi sententiam meam promere statueram, iam eam tandem aliquando concludam. Quia etsi verum est, eum qui habet unam, omnes habere virtutes, eum qui unam non habet, nullam habere, nec sic peccata sunt paria, quia ubi virtus nulla est, nihil quidem rectum est, nec tamen ideo non est pravo pravius, distortoque distortius. Si autem (quod puto esse verius, sacrisque litteris congruentius) ita sunt animae intentiones ut corporis membra non quod videantur locis, sed quod sentiantur affectibus, et aliud illuminatur amplius, aliud minus, aliud omnino caret lumine, et tenebroso inumbratur obstaculo, profecto ita ut quisque illustratione piaie caritatis affectus est, in alio actu magis, in alio minus, in alio nihil; sic potest dici habere aliam, aliam non habere, aliam magis, minusve habere virtutem. Nam et “maior est in isto caritas, quam in illo” recte possumus dicere, et “aliqua in isto, nulla in illo” quantum pertinet ad caritatem quae pietas est, et in ipso uno homine quod maiorem habeat pudicitiam quam patientiam, et maiorem hodie quam heri, si proficit, et adhuc non habeat continentiam, et habeat non parvam misericordiam.

15. Et ut generaliter breviterque complectar quam de virtute habeam notionem, quod ad recte vivendum attinet, virtus est caritas qua id quod diligendum est diligitur. Haec in aliis maior, in aliis minor, in aliis nulla est: plenissima vero quae iam non possit augeri, quamdiu hic homo vivit, in nemine; quamdiu autem augeri potest, profecto illud quod minus est quam debet, ex vitio est. Ex quo vitio “non est iustus in terra, qui faciat bonum, et non peccet”; ex quo vitio “non iustificabitur in conspectu Dei omnis vivens”; propter quod vitium “si dixerimus quod peccatum non habemus, nosmetipsos seducimus, et veritas in nobis non est”; propter quod etiam, quantumlibet profecerimus, necessarium est nobis dicere: “Dimitte nobis debita nostra”, cum iam omnia in baptismo dicta, facta, cogitata dimissa sint. Videt itaque, qui recte videt, ubi et quando et unde speranda sit illa perfectio, cui non sit quod adici possit. Si autem praecepta non essent, non utique esset ubi se homo certius inspiceret et videret unde averteretur, quo conaretur, quare gratularetur, quid precaretur. Magna est ergo utilitas praeceptorum, si libero arbitrio tantum detur, ut gratia Dei amplius honoretur.
16. Quae si ita se habent, unde fit omnium reus, si in uno offendat, qui totam Legem servaverit? An forte, quia “plenitudo Legis caritas est”, qua Deus proximusque diligitur, in quibus praeceptis caritatis “tota Lex pendet et prophetae”, merito fit reus omnium, qui contra illam facit, in qua pendent omnia? Nemo autem peccat, nisi adversus illam faciendo, quia “non adulterabis, non homicidium facies, non furaberis, non concupisces”, et si quod est aliud mandatum, in hoc sermone recapitulatur, in eo quod est: “diliges proximum tuum tamquam teipsum. Dilectio proximi malum non operatur. Plenitudo autem Legis, caritas”. Nemo autem diligit proximum, nisi diligens Deum, ut hoc quantum potest proximo impendat, quem diligit tamquam se ipsum, ut et ille diligat Deum, quem si ipse non diligit, nec se, nec proximum diligit. Ac per hoc qui totam Legem servaverit, si in uno offenderit, fit omnium reus; quia contra caritatem facit, unde tota Lex pendet. Reus itaque fit omnium, faciendo contra eam, in qua pendent omnia.
17. Cur ergo non dicantur paria peccata? An forte quia magis facit contra caritatem, qui gravius peccat, minus, qui levius? Et hoc ipso admittit magis et minus, fit quidem omnium reus, sed gravius peccans, vel in pluribus peccans, magis reus; levius autem vel in paucioribus peccans, minus reus; tanto maiore scilicet reatu, quanto amplius, tanto minore, quanto minus peccaverit; tamen etiam si in uno offenderit, reus omnium est, quia contra eam facit, in qua pendent omnia? Quae si vera sunt, eo modo et illud absolvitur, quod ait homo etiam apostolicae gratiae: “In multis enim offendimus omnes”. Offendimus enim, sed unus gravius, unus levius. Quanto quisque magis minusve peccaverit, tanto in peccato committendo maior, quanto in diligendo

Deo et proximo minor. Et rursus, tanto minor in peccati perpetratione, quanto maior in Dei et proximi dilectione. Tanto itaque plenior iniquitatis, quanto inanior caritatis. Et tunc perfecti sumus in caritate, quando nihil restat ex infirmitate.

18. Nec sane quantum arbitror putandum est leve esse peccatum in personarum acceptione, habere fidem Domini nostri Iesu Christi, si illam distantiam sedendi ac standi ad honores ecclesiasticos referamus. Quis enim ferat eligi divitem ad sedem honoris Ecclesiae, contempto paupere instructiore atque sanctiore? Si autem de quotidianis consessibus loquitur, quis non hic peccat, si tamen peccat, nisi cum apud seipsum intus ita iudicat, ut ei tanto melior, quanto ditior illo esse videatur? Hoc enim videtur significasse cum dicit: “Nonne iudicatis apud vosmet ipsos, et facti estis iudices cogitationum iniquarum?”
19. Lex itaque libertatis, Lex caritatis est, de qua dicit: “Si tamen Legem perficitis regalem secundum Scripturas: ‘Diliges proximum tuum sicut teipsum’, bene facitis. Si autem personas accipitis, peccatum operamini, redarguti a Lege tamquam transgressores”. Et post illam sententiam ad intellegendum difficillimam, de qua satis dixi quod dicendum putavi, eandem Legem libertatis commemorans: “Sic loquimini”, inquit, “et sic facite, sicut per Legem libertatis incipientes iudicari”. Et quoniam quid paulo ante dixerit, novit: “quoniam in multis offendimus omnes”, suggerit dominicam tamquam quotidianam quotidianis, etsi levioribus, tamen vulneribus medicinam: “Iudicium enim”, inquit, “sine misericordia illi qui non facit misericordiam”. Hinc enim et Dominus: “Dimittite”, inquit, “et dimittetur vobis; date, et dabitur vobis. Superexultat autem misericordia iudicio”; non dictum est, “Vincit misericordia iudicium”, non enim est adversa iudicio, sed “superexultat”, quia plures per misericordiam colliguntur, sed qui misericordiam praestiterunt. “Beati enim misericordes, quia ipsis miserebitur Deus”.
20. Et hoc utique iustum est, ut dimittatur eis, quia dimiserunt, et detur eis, quia dederunt. Inest quippe Deo et misericordia iudicanti, et iudicium miseranti, propter quod ei dicitur: “Misericordiam et iudicium cantabo tibi, Domine”. Nam quisquis velut nimium iustus, iudicium sine misericordia, quasi securus expectat, iram iustissimam provocat, quam timens ille dixit: “Ne intres in iudicium cum servo tuo”. Vnde dicitur populo contumaci: “Quid vultis mecum iudicio contendere? Cum enim rex iustus sederit in throno, quis gloriabitur castum se habere cor? aut quis gloriabitur mundum se esse a peccato?” Quae igitur spes est, nisi superexultet misericordia iudicio? Sed erga illos qui misericordiam fecerunt, veraciter dicendo: “Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus”, et sine murmuratione dando, “hilarem enim datorem diligit Deus”. Denique sanctus Iacobus iam ex isto loco de misericordiae operibus

loquitur, ut quos vehementer illa sententia terruerat, consoletur, cum admonet quomodo etiam peccata quotidiana, sine quibus hic non vivitur, quotidianis remediis expientur, ne homo qui cum in uno offenderit, fiat omnium reus, in multis offendendo, quia “in multis offendimus omnes” magnum aggerem reatus sui, minutatim collectum, ad tribunal tanti iudicis pervehat, et eam quam non fecit misericordiam non inveniatur; sed potius dimittendo atque donando mereatur sibi dimitti peccata, reddique promissa.

21. Multa dixi quibus tibi taedium fortassis inferrem, qui haec quae tamen approbas, non expectas discere, quod ea docere consuesti. Si quid autem est in eis, quantum ad res ipsas pertinet (nam quali eloquio explicata sint, non nimis curo), si quid ergo in eis est, quod eruditionem offendat tuam, quaeso ut rescribendo admoneas, et me corrigere non graveris. Infelix est enim qui non tantos et tam sanctos tuorum studiorum labores et digne honorat, et de his Domino Deo nostro, cuius munere talis es, gratias agit. Vnde cum libentius debeam a quolibet discere quod inutiliter ignoro, quam promptius quoslibet docere quod scio, quanto iustius hoc abs te caritatis debitum flagito, cuius doctrina in nomine et adiutorio Domini tantum in Latina lingua ecclesiasticae litterae adiutae sunt, quantum numquam antea potuerunt! Maxime tamen istam sententiam: “Quicumque totam Legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus”: si quo alio modo exponi melius posse novit dilectio tua, per Dominum obsecro ut nobiscum communicare digneris.

1. O que te escrevi, irmão Jerônimo, a quem eu devo honrar em nome de Cristo, quando eu investigava sobre a alma humana — se almas novas e individuais são criadas até hoje para cada indivíduo que nasce, e de onde estas contraem as correntes do pecado que, não duvidamos, são certamente quebradas através do sacramento da Graça de Cristo, e até nos bebês recém-nascidos —, visto que o assunto se alongou num volume um pouco grande, eu não quis sobrecarregá-lo com nenhum outro problema¹. Mas urge uma questão, mais séria, que não pode, ou melhor, que não deve ser ignorada. Por conseguinte, procuro e imploro, em nome do Senhor, que me expliques algo que, estimo, será útil a muitos, ou, se já o tens explicado seja por ti, seja por algum outro, que nos conduza ao modo correto de compreender uma passagem que está na carta do apóstolo Tiago: “qualquer que guardar toda a Lei, e tropeçar em um só ponto, tornar-se-á culpado de todos²”. Essa questão é tão importante, e tão vital a ponto de me causar enorme desconforto por não ter te escrito anteriormente alguma coisa sobre ela.

2. É sobre a vida que se vive agora, ou seja, é sobre a maneira como chegaremos à vida eterna, e não sobre a investigação da vida anterior, a qual afundou completamente no esquecimento — semelhante ao que pensei ser necessário questionar sobre a alma — que se trata essa questão. Aqui, conta-se uma divertida anedota, bastante adequada e conveniente, sobre esse assunto: quando um homem caiu num poço onde havia tanta água, de modo que foi preciso lhe tirar de lá para que não morresse (pois ele se afogaria, se tentasse falar), um transeunte passou e, tendo-o visto, disse condoído: “como tu caíste aí”? a quem o homem respondeu: “rapaz, pergunta como tu vais me tirar daqui, e não como eu caí!” Assim, já que nós confessamos, e sustentamos pela fé católica que até a alma do recém-nascido será, pela Graça de Cristo, libertada do crime do pecado como se de um poço, é suficiente sabermos a maneira através da qual a alma será salva, ainda que talvez nunca saibamos como ela caiu neste mal. Mas, pensei que era preciso outrossim investigar essa questão, para que nós não sustentemos, como se fôssemos incautos, qualquer opinião sobre a encarnação da alma que possa vir a contradizer até a necessidade de se libertar a alma do bebê, como se fosse necessário negar que a alma se encontra neste mal. Portanto, sustento com muita firmeza que a alma do recém-nascido deve ser libertada do crime do pecado, e que ela não pode ser libertada de nenhum outro modo senão pela Graça de Deus por Jesus Cristo Nosso Senhor³; se conseguirmos, ainda, conhecer a razão e a origem do mesmo mal, estaremos bastante preparados e

instruídos para resistir às objeções vazias, não as de contestação, mas as de acusação⁴; se, porém, não conseguirmos conhecê-la, não é porque a origem de nossa miséria jaz oculta que nosso dever com a misericórdia deve então esmorecer. Diferente, porém, daqueles que julgam saber o que não sabem, estamos mais seguros, pois não ignoramos essa nossa ignorância⁵. Ora, uma coisa é o que é ruim não saber, e outra é o que ou não se pode saber, ou que não é necessário saber, ou que é irrelevante para a vida que buscamos. Mas aquela outra questão, que agora tomo sobre a carta de Tiago, na verdade, ela diz respeito à vivência dessa mesma vida em que vivemos agora, e na qual nos aplicamos para agradar a Deus, para que sempre nela vivamos.

3. Logo, eu te imploro: de que maneira devemos compreender que “qualquer que guardar toda a Lei, e tropeçar em um só ponto, tornar-se-á culpado de todos”? Então se trata do mesmo pecado cometer um roubo, ou melhor, dizer a um homem rico: “assenta-te tu aqui”, ao passo que a um pobre: “tu, fica aí em pé”, e cometer um assassinato, um adultério, um sacrilégio? Mas se não for assim, como quem “tropeçou em um só ponto, tornar-se-á culpado de todos”? Talvez o que eu falei sobre o homem rico e o pobre não diz respeito a essas faltas de que, se algum deles tropeçar em algum ponto, tornar-se-á culpado de todos? Mas é preciso retomar de onde veio essa conclusão, digo, as palavras anteriores que lhe deram origem, e de quais outras ela intrinsecamente depende. “Meus irmãos, não tenhais a fé de Nosso Senhor Jesus Cristo, Senhor da glória, em acepção de pessoas. Porque, se no vosso ajuntamento entrar algum homem com anel de ouro no dedo, com trajes preciosos, e entrar também algum pobre com sórdido traje, e atentardes para o que traz o traje precioso, e disserdes: ‘assenta-te tu aqui num lugar de honra’, e disserdes ao pobre: ‘tu, fica aí em pé, ou assenta-te abaixo do meu estrado’, porventura não fizestes distinção entre vós mesmos, e não vos fizestes juizes de maus pensamentos? Ouvi, meus amados irmãos: porventura não escolheu Deus os pobres deste mundo para serem ricos na fé, e herdeiros do reino que prometeu aos que o amam? Mas vós desonrastes o pobre⁶”, a saber, por causa do que lhe foi dito: “tu, fica aí em pé”, ao passo que se disse ao homem com anel de ouro no dedo: “assenta-te aqui num lugar de honra”. E ele <Tiago> então continua, ampliando e desenvolvendo essa mesma conclusão: “porventura não vos oprimem os ricos, e não vos arrastam aos tribunais? Porventura não blasfemam eles o bom nome que sobre vós foi invocado? Todavia, se cumprirdes, conforme a Escritura, a Lei real, ‘amarás a teu próximo como a ti mesmo’, bem fazeis. Mas, se fazeis acepção de pessoas, cometeis pecado, e sois redarguidos pela Lei como

transgressores⁷”. Observai de que maneira ele chama “transgressores da Lei” aqueles que dizem a um homem rico: “assenta-te tu aqui”, e a um pobre: “tu, fica aí em pé”. Por isso, para que não considerassem insignificante a transgressão da Lei nesse ponto, ele adiciona a seguir: “qualquer que guardar toda a Lei, e tropeçar em um só ponto, tornar-se-á culpado de todos. Porque aquele que disse, ‘não cometerás adultério’, também disse, ‘não matarás’. Se tu pois não cometeres adultério, mas matares, estarás feito transgressor da Lei⁸”, por causa do que ele afirmara: “sois redarguidos pela Lei como transgressores”. Seja como for, parece lógico deduzir (a não ser que isso se deva compreender de outra maneira, evidentemente) que quem disser a um homem rico: “assenta-te tu aqui”, e a um pobre: “tu, fica aí em pé”, dando uma honra maior àquele que a esse, ele é o mesmo que um idólatra, um blasfemo, um adúltero, um assassino — deixo de mencionar o resto; a lista é longa — e deve ser então julgado como culpado de todos os crimes. Afinal, ao tropeçar em um só ponto, ele se tornou culpado de todos.

4. Ora, quem tem uma única virtude então tem todas, e quem não tem uma única, não tem nenhuma⁹? Se isto for verdade, confirmamos esta conclusão. Porém, eu quero que seja explicada, não confirmada, essa que é, por si mesma, e entre nós, uma ideia bastante fundamentada na autoridade de todos os filósofos¹⁰. Claro, se o que se diz sobre as virtudes e os vícios também é verídico, não é por isso que é lógico deduzir que todos os pecados são também parelhos¹¹. Pois, acerca da inseparabilidade das virtudes, se não me engano (e se me lembro bem de algo que mal me lembro), todos os filósofos concordaram com esta teoria, os quais afirmaram que essas mesmas virtudes são necessárias para viver a vida. Sobre a paridade dos pecados, porém, somente os estoicos ousaram disputar a favor dela (e contra todo o senso comum do homem¹²); um desbarato deles que tu condenaste, sobre as Santas Escrituras e de maneira assaz cristalina, naquele Joviniano¹³, ele que era um estoico nesta conclusão, mas um epicurista ao tomar e continuar a defender os prazeres¹⁴. Disso, por meio de tua muitíssimo deleitosa e ilustríssima arguição, ficou suficientemente evidente que não foram nossos autores, ou melhor, não foi ela mesma, a verdade, que falou através dos filósofos, que concordaram que todos os pecados são parelhos¹⁵. Como pode ocorrer, porém, de — ainda que essa conclusão possa ser verdadeira quanto às virtudes — não sermos levados a concluir, no entanto, uma igualdade entre todos os pecados, eu tentarei elucidar essa questão, na medida do possível, com a ajuda do Senhor. Se eu atingir meu objetivo, tu o aprovarás; onde eu não estiver a altura da empresa, tu a complementarás¹⁶.

5. Certamente é a partir daí que eles buscam convencer que quem tiver uma única virtude tem todas, e a quem faltar uma única, faltarão todas, já que a prudência não pode ser insegura, nem injusta, nem descomedida; se ela for alguma dessas coisas, não será prudência. Mais, se ela for de fato prudência, e se ela for segura, justa e comedida, é claro que ela trará consigo, onde quer que existir, outras virtudes. Assim, a segurança também não pode ser imprudente, ou descomedida, ou injusta; assim, é necessário que o comedimento também seja prudente, seguro e justo; assim, não existe justiça, se ela não for prudente, segura e comedida¹⁷. Desse modo, sempre que uma única dessas virtudes for verdadeira, as outras também o serão, de maneira similar; mas, sempre que as outras faltarem, a primeira não será verdadeira, ainda que pareça de algum modo similar à verdade.
6. Ora, há alguns vícios que são, como tu sabes, abertamente contrários às virtudes por definição, como a imprudência à prudência. Há outros que são vícios, porém, não por serem contrários, mas devido a um certo tipo de engano de aparências, como a astúcia, e não a imprudência, em relação à mesma prudência. Ora, eu chamo de “astúcia” o que familiarmente costumamos perceber e apontar nas pessoas maliciosas, não do modo como as nossas Escrituras costumam empregar o termo, as quais com frequência julgam que ela é um bem; daí “astutos como serpentes” e “para que ele dê aos simples, astúcia¹⁸”. Muito embora, até o mais eloquente entre os escritores romanos afirmou que “nem lhe faltava sagacidade ou astúcia para escapar dos perigos¹⁹”, julgando que a astúcia era um bem; mas esta ocorrência é raríssima entre eles, ao passo que ela já é muito frequente entre nós. Assim, entre as partes do comedimento, a mais abertamente contrária é o excesso à parcimônia. Esta, por sua vez — a qual se costuma chamar popularmente também de mesquinharia —, é um vício, ainda que seja similar da parcimônia não por sua natureza, mas por um engano enorme das aparências. Outrossim, é pela dissimilaridade que a injustiça é evidentemente contrária à justiça; o desejo de vingança, porém, costuma atuar às vezes de justiça, mas trata-se aqui de um vício. Fica evidente que a insegurança é contrária à segurança, mas a rigidez engana pela dissimilaridade, já que esta se distancia daquela por natureza. A consistência é uma parte específica da virtude; a inconsistência tem completa aversão a esta e indubitavelmente se lhe opõe; já a obstinação se arroga o nome de consistência, mas ela não é isso; a consistência é uma virtude, a obstinação é um vício²⁰.

7. Logo, para que não seja necessário mencionar novamente os mesmos vícios, citemos, a título de exemplo, uma passagem da qual se possa deduzir o resto. Catilina — assim escreveram sobre ele aqueles que puderam conhecê-lo — podia suportar o frio, a sede e a fome, e era “resistente à inanição, à invernã, à insônia, mais que qualquer um podia acreditar²¹”, e por isso parecia, aos seus soldados e a si, detentor de grande segurança. Mas sua segurança não era prudente (pois ele preferia os males aos bens), não era comedida (pois ele era manchado pela inconfidência mais torpe), não era justa (pois ele tramava contra a pátria); portanto, não era segurança, mas uma rigidez sua, à qual ele dava o nome de “segurança” para enganar os tolos. Ora, se ela fosse segurança, não seria um vício, mas uma virtude; no entanto, se fosse uma virtude, ele nunca teria sido abandonado pelas outras virtudes, como se estas fossem companheiras inseparáveis daquela.
8. Por essa razão, quando perguntamos, ainda sobre os vícios, se há, onde houver um único vício, tanto os mesmos quanto todos de maneira similar, ou se não há nenhum onde não houver um único, é trabalhoso esclarecer esse assunto pois costumamos opor dois vícios a uma única virtude — tanto o vício que lhe é abertamente contrário, quanto aquele que se coloca contra ele às escuras, mediante uma semelhança aparente. Daí a qualidade de Catilina: que ela não era a segurança, já que não trazia consigo outras virtudes, eis algo que se vê muito facilmente; mas que se tratava de insegurança algo em que existiu o hábito de tolerar quaisquer das mais graves intempéries, e o de resistir “mais do que qualquer um podia acreditar”, eis algo que dificilmente se pode afirmar. Mas talvez a própria rigidez se apresente como insegurança se a observarmos mais de perto, visto que ela desprezara o exercício das práticas boas, pelas quais se adquire a verdadeira segurança. Todavia, já que audaciosos são aqueles que não são apreensivos, e que, alternadamente, apreensivos são aqueles desprovidos de audácia, e uma vez que ambas essas coisas são vícios — pois quem é seguro pela verdadeira virtude não é audaz com apreensão, nem é tampouco apreensivo sem razão — somos levados a concluir que há mais vícios que virtudes.
9. A partir daí, um vício às vezes é substituído por outro, como o amor pelo dinheiro substitui o amor pela glória, e às vezes um único vício cede para que muitos o sucedam, como é o caso de um bêbado: se ele começasse a beber com comedimento, seria por mesquinha e ambição, diria eu. Do mesmo modo, há vícios que podem dar lugar a vícios sucessivos, e não a virtudes, e aí são muitos. Mas a virtude, na verdade, onde uma

conseguir entrar, já que ela leva outras consigo, aí de fato todos os vícios, quaisquer que estiverem lá, cederão a ela; ora, assim não estavam todos os vícios lá, mas estavam por vezes alguns, e por vezes muitos vícios sucederam a poucos, ou poucos a muitos.

10. Devemos investigar com mais cuidado se as coisas realmente acontecem dessa maneira. Ora, também não é divina a conclusão em que se afirma: “quem tiver uma virtude terá todas, e não tem nenhuma quem não tiver uma única²²”, mas foi em geral assim que julgaram os homens de talento, de erudição, de criatividade — homens, muito embora. Eu, no entanto, não sei como concluir a questão. Não falo do homem — por quem, dizem, a virtude recebeu seu nome²³ — mas sim da mulher, que reserva a seu marido a fidelidade do matrimônio; se ela assim o faz somente devido ao preceito e à promessa de Deus, e for fiel principalmente por causa disso, eu diria que ela não tem castidade ou que sua virtude é nada, ou pouca; o mesmo para o marido que é fiel a sua esposa pela mesma razão; há ainda muitíssimos casos desse tipo, nenhum dos quais, diria, está isento de pecado (e devemos concluir que tal pecado, seja qual for, tem sua origem em determinado vício). Ainda que, portanto, a castidade conjugal seja, longe de dúvidas, uma virtude entre os homens e mulheres religiosos (ora, a castidade não pode ser nada ou ser um vício), ela não carrega consigo todas as virtudes. Se todas as virtudes estivessem nela, não poderia existir um único vício; se nenhum vício, nenhum pecado; mas quem, no entanto, é isento de pecados? Logo, quem é isento de vícios, isto é, de qualquer muleta, ou de algo como a raiz do pecado, uma vez que aquele que estava reclinado no seio do Senhor clama que “se dissermos que não temos pecado, enganamos a nós mesmos, e não há verdade em nós²⁴”? Não é preciso demorar contigo nesta questão, mas falo em vista daqueles que podem vir a ler esta carta. Aliás, foi bem tu que, naquela mesma obra esplêndida contra Joviniano²⁵, provaste diligentemente, e sobre as Sagradas Escrituras, essa conclusão; obra em que, ainda, e a partir dessa mesma carta de Tiago — é o sentido de suas palavras que procuramos agora — tu citaste o que está escrito: “porque todos tropeçamos em muitas coisas²⁶”. Ora, ele não diz aqui, “tropeçais”, mas “tropeçamos”, e é como apóstolo de Cristo que ele fala, e é assim que diz nessa passagem que “qualquer que guardar toda a Lei, e tropeçar em um só ponto, tornar-se-á culpado de todos”. Ele afirmou, aqui, que não é em um único ponto mas em muitos, e não alguns dentre nós, mas todos, que tropeçamos²⁷.

11. Mas Deus me livre de que qualquer fiel venha a pensar que tantos milhares de servos de Cristo — que dizem verdadeiramente partilharem do pecado (do contrário estariam se

enganando, e neles não haveria verdade) — não possuem uma única virtude, uma vez que a sabedoria é uma grande virtude. “Disse porém ao homem: ‘eis que a piedade é a sabedoria²⁸’”; e Deus me livre de afirmarmos que tantos e tão importantes homens de Deus, fiéis e obedientes, não têm piedade, aquilo que os gregos chamam de εὐσέβεια ou, mais expressiva e propriamente, Θεοσέβεια²⁹ — afinal, o que é a piedade senão o culto a Deus? E de onde o cultivamos, senão através do amor? Ora, o amor de coração puro, de boa intenção e na fé não fingida, eis uma grande e verdadeira virtude, já que o amor é a própria virtude e o fim do preceito divino³⁰. Merecidamente dizem que ele é seguro como a morte, seja porque, como a morte, ninguém o vence, seja porque nesta vida a medida do amor vai até a morte, como diz o Senhor: “ninguém tem maior amor do que este, de dar alguém a sua vida pelos seus amigos³¹”, seja porque, melhor dizendo, assim como a morte afasta a alma dos sentidos da carne, o amor afasta a alma dos desejos carnaais. Ao amor serve a inteligência, quando útil; sem aquele, esta incha³². Mas, de tudo que ele tiver preenchido ao construir, disso nada ela encontrará vazio para poder inchar. Mais, Deus demonstrou que a inteligência, ao defini-la, é útil, numa passagem em que disse: “eis que a piedade é a sabedoria”, e adicionou em seguida: “e apartar-se do mal é a inteligência³³”. Por que, então, não afirmamos que quem tem essa virtude tem todas, já que o amor é a plenitude da Lei? Quanto mais ele existir no homem, tanto mais o homem é detentor da virtude; quanto menos, porém, tanto menos há virtude, porque o amor é a própria virtude; e quanto menos houver virtude, tanto mais há vício. Logo, onde o amor estiver pleno e completo, nada sobrar de vício.

12. É por isso que os estoicos me parecem estar portanto enganados, já que não admitem, de jeito nenhum, que o homem, ao buscar a sabedoria, detenha algo de sabedoria, mas afirmam que o homem a detém somente quando dela estiver em perfeita posse — não porque eles negam toda evolução, mas porque afirmam que o homem não será sábio em parte alguma caso ele não saltar ao ar livre da sabedoria, emergindo de repente de profundezas quaisquer. Ou seja, da mesma maneira que para um homem afogar-se não interessa se a água o cobre por muitos estádios, por uma palma, ou por um dedo³⁴ sequer, assim eles afirmam, de fato, que o homem que busca a sabedoria está evoluindo, como se estivesse ressurgindo no ar, vindo das profundezas do mar; eles também afirmam, porém, que nenhum homem detém a virtude, e tampouco é sábio, se antes não se esvaziar de toda a tolice (como uma água que lhes sufoca); e lá onde o

homem se esvaziar, ele logo terá a sabedoria por completo e nada lhe restará de tolice, tão completamente que nenhum pecado poderá aí persistir³⁵.

13. Essa similitude, onde se coloca a tolice como a água e a sabedoria como o ar; onde o espírito recupera o fôlego de repente do afogamento da tolice, como se estivesse emergindo na sabedoria; ela não me parece suficientemente adequada à autoridade de nossas Escrituras — antes, há para elas uma outra similitude, em que se compara o vício ou a tolice às trevas, e a luz, no caso, à virtude ou à sabedoria (na medida em que tal comparação pode ser estabelecida entre elementos concretos e elementos abstratos³⁶). Deste modo, não é como se o homem estivesse ressurgindo da água ao ar, onde a superfície do mar seria deixada para trás de repente assim que se respirasse um pouco; mas é como se ele estivesse atravessando das trevas à luz, aos poucos e progressivamente, que o homem é iluminado. No entanto, até que a luz se manifeste plenamente, afirmamos que, da mesma maneira que um sopro de ar tanto mais afluí das profundezas de uma caverna quanto mais se aproxima da vizinhança da luz, é assim que o homem se aproxima da saída para que o que nele ilumina venha das duas luzes às quais ele se dirige, e o que ainda lhe é obscuro seja deixado nas trevas de onde ele sai³⁷. Igualmente, “à vista de Deus não se achará justo nenhum vivente³⁸”, mas também “o justo viverá pela fé³⁹”. Até os santos são também revestidos de justiça (uns com mais, outros com menos), mas ninguém vive nesta terra sem pecado (uns com mais, outros com menos); o melhor, porém, é pecar o mínimo possível⁴⁰.

14. O que estou fazendo, afinal? Como se eu tivesse me esquecido a quem falo, fiz-me similar a um professor, pois busquei expor o que queria aprender de ti. Mas, já que eu decidi apresentar minha opinião sobre a paridade dos pecados (da qual descende o problema que venho tratando até então), a fim de que tu a pudesses examinar, eu a concluirei de uma vez por todas: embora seja verdadeiro que um homem, tendo uma única virtude, tenha todas, e que um outro homem, não tendo uma única, não tenha nenhuma, não é *assim* que os pecados são parelhos, pois onde não há uma única virtude, não há absolutamente nada de correto, mas não é por isso que há algo como “mais feio que o feio”, e “mais disforme que o disforme”. No entanto, se — coisa que, acredito, é mais verdadeira e mais congruente à literatura cristã — as tensões da alma⁴¹ são como os membros do corpo (não porque são observáveis em pontos precisos, mas porque as sentimos através das sensações), e já que um objeto ora se ilumina com maior, ora com menor brilho, e ora carece totalmente de luz e mergulha-se na completa escuridão por

um bloqueio que impede a luz, assim, de fato, cada um é afetado pela iluminação do amor pio um pouco mais por um ato qualquer, um pouco menos por um outro ato, ou nada por um terceiro; assim, pode-se afirmar que um homem tem ora uma virtude, e não uma outra, e também que tem mais ou menos de uma determinada virtude. Podemos dizer corretamente, então, que “o amor é maior neste indivíduo que num outro”, e que “há algo de amor em um, mas nada num outro”, no que diz respeito ao amor que é a piedade; e que neste mesmo homem há uma castidade maior que a paciência, que ela é maior hoje que ontem (se ele progrediu), e também que ele ainda não tem obediência, mas que tem uma boa quantia de misericórdia.

15. Enfim, para amarrar, com breves palavras e de modo geral, a noção que tenho de virtude, no que diz respeito ao modo correto de viver: a virtude é o amor pelo qual se ama o que deve ser amado⁴². Ela é maior em alguns, menor em outros, em alguns ela não existe, mas a virtude mais plena, aquela que já não pode crescer, não existe em nenhum homem enquanto este vive nesta terra; enquanto, porém, ela puder crescer, certamente tudo o que é menor do que deveria ser surgirá a partir do vício. É a partir do vício que “não há homem justo sobre a terra, que faça o bem, e nunca pecará⁴³”; é a partir do vício que “à vista de Deus não se achará justo nenhum vivente⁴⁴”; é por causa do vício que “se dissermos que não temos pecado, enganamo-nos a nós mesmos, e não há verdade em nós⁴⁵”; é por causa dele, ainda, que nós precisamos dizer, independente do nosso progresso, “perdoai-nos as nossas ofensas⁴⁶”, ainda que todas as nossas palavras, ações e pensamentos tenham sido perdoados no batismo. Igualmente, somente enxerga corretamente o homem que enxerga onde, quando e de que lugar devemos esperar aquela perfeição que não carece de qualquer acréscimo. Se, porém, não houvessem preceitos, certamente não haveria um lugar a que o homem pudesse aspirar com segurança, e ele não poderia enxergar de onde deve se afastar, para onde deve se inclinar, por que gratificar, o que pedir em suas preces. Logo, a utilidade dos preceitos é enorme, se ao livre arbítrio for concedido tão-somente que por ele se honre ainda mais amplamente a Graça de Deus⁴⁷.

16. Se isto assim acontece, de onde o homem, que obedece tudo da Lei, se torna culpado de todos os pontos, se tropeçar em um único? Seria porque “o cumprimento da Lei é o amor”, pelo qual se adora a Deus e ao próximo, nos preceitos de cujo amor “dependem toda Lei e os profetas⁴⁸”, que aquele que age contra o amor, no qual tudo depende, se torna merecidamente culpado de todos os pontos? Ninguém peca, porém, se não ao agir

contra o amor, já que “não adulterarás, não cometerás assassinio, não roubarás, não cobiçarás”, e se há qualquer outro mandamento, ele se resume àquele imperativo, a saber: “amarás a teu próximo como a ti mesmo. O amor não faz mal ao próximo. De sorte que o cumprimento da Lei é o amor⁴⁹”. Ninguém, porém, ama ao próximo se não ama a Deus, na medida em que um homem depende de seu próximo, a quem ele ama como ama a si mesmo, e como ele também ama a Deus, a quem, se ele não amar, não chega a amar nem a si nem ao próximo⁵⁰. E, no caso deste homem, que obedece tudo da Lei, se ele tropeçar em um único ponto, tornar-se-á culpado de todos, pois terá agido contra o amor, do qual depende toda a Lei. Assim, ele se torna culpado de todos os pontos ao agir contra a virtude da qual tudo depende.

17. Por que, então, não afirmamos que os pecados são parelhos? Seria porque age mais contra o amor o homem que comete pecados mais graves, ao passo que age menos o homem que comete pecados mais leves, e que, por isso mesmo, o homem se compromete mais ou menos (no que se torna certamente culpado de todos os pontos, mas mais culpado ao cometer pecados mais graves ou mais pecados, ou menos culpado ao cometer pecados menos graves ou menos pecados), mas que, a saber, sua culpa será tão maior quanto mais ele pecar, e tão menor quanto menos ele pecar, mesmo que ele tenha tropeçado em um único ponto, e assim se tornado culpado de todos, já que ele estaria agindo contra a virtude da qual tudo depende? Se isto for verdade, torna-se compreensível, desse mesmo modo, e ainda, o que diz aquele homem também inspirado pela graça apostólica, que “todos tropeçamos em muitas coisas⁵¹”. Ora, nós tropeçamos, uns com mais gravidade, outros com mais leveza, quanto mais ou menos alguém cometer pecados; e quanto mais ele estiver no pecado ao pecar, tanto menos ele estará amando a Deus e ao próximo, e, inversamente, quanto menos ele estiver na reprodução dos pecados, tanto maior será o amor a Deus e ao próximo; quão mais cheio, assim, ele estiver de iniquidade, tão mais vazio ele estará de amor; ele estará, então, totalmente completo no amor quando nada lhe restar de fraqueza.

18. Claro, não se deve pensar, na minha opinião, que se trata de um pecado leve sustentarmos a fé em Nosso Senhor Jesus Cristo ao fazer acepção de pessoas, se considerarmos a diferença que existe entre “sentar-se” e “estar em pé” no tocante à hierarquia eclesiástica⁵². Ora, que pessoa, afinal, toleraria que um homem rico fosse eleito ao cargo mais alto da Igreja à revelia de um homem pobre mais preparado e abençoado? Mas, se o apóstolo Tiago estiver falando de situações do dia-a-dia, que

homem nelas não peca? E se ele pecar por ter julgado só e mentalmente, dentro de si, que um homem lhe parece melhor se for mais rico? Afinal, é isso que ele aparentemente quis dizer ao perguntar: “porventura não fizestes distinção entre vós mesmos, e não vos fizestes juízes de maus pensamentos⁵³?”

19. Igualmente, a Lei da liberdade é a Lei do amor, sobre a qual ele afirma: “todavia, se cumprirdes, conforme a Escritura, a Lei real, ‘amarás a teu próximo como a ti mesmo’, bem fazeis. Mas, se fazeis acepção de pessoas, cometeis pecado e sois redarguidos pela Lei como transgressores”. E, após sua conclusão, bastante difícil de se compreender (e sobre a qual falei o que julguei suficientemente necessário falar), ele, ao mencionar a mesma Lei da liberdade, afirma: “assim falai, e assim procedei, como a ponto de ser julgados pela Lei da liberdade”. E, visto que tinha em mente o que ele <Tiago>⁵⁴ acabara de dizer, e visto que “todos tropeçamos em muitas coisas”, ele sugere um remédio do Senhor para aplicar diariamente nas feridas diárias (ainda que nas mais leves), “porque o juízo será sem misericórdia sobre aquele que não fez misericórdia⁵⁵”. Ora, daí também disse o Senhor: “soltai, e soltar-vos-ão; dai, e ser-vos-á dado; a misericórdia transborda o juízo⁵⁶”; não foi dito que “a misericórdia vence o juízo” (ora, ela não se coloca contra o juízo), mas que ela “transborda”, já que muitos se encontram conectados pela misericórdia (mas somente aqueles que a ofereceram). “Bem-aventurados os misericordiosos, porque Deus terá misericórdia deles⁵⁷”.

20. E é certamente justo que eles sejam perdoados, pois eles perdoaram, e que o perdão lhes seja dado, pois o deram. De fato, existe em Deus tanto a misericórdia ao julgar quanto o juízo ao ter misericórdia, por causa do que se diz a Ele: “cantarei a misericórdia e o juízo a ti, Senhor⁵⁸”; pois qualquer pessoa que espera o juízo sem a misericórdia (como se fosse demasiadamente justa, e como se assim estivesse segura), esta provoca a mais justa ira, a qual, ao temê-la, diz Ele: “não entres em juízo com o teu servo⁵⁹”. Disso se diz a um povo obstinado: “por que contendeis comigo no juízo⁶⁰”? Ora, “quando o rei se assentar no trono do juízo, quem se arrogará possuir um coração casto? Ou quem se arrogará estar limpo do pecado⁶¹”? Que esperança há, então, a não ser aquela em que a misericórdia transborda o juízo, mas que é devida aos homens que realizaram a misericórdia verdadeiramente, ao dizer: “perdoai-nos as nossas ofensas, assim como nós perdoamos⁶²”, dando a misericórdia sem recriminação? Ora, “Deus ama ao que dá com alegria⁶³”. Em conclusão, o santo Tiago já está, nesta passagem, falando sobre as obras da misericórdia para acalmar aqueles que haviam se assustado com sua conclusão,

aconselhando-lhes de que maneira eles também podem expiar, com remédios diários, seus pecados do dia-a-dia, sem os quais não se vive nesta terra: para que um homem, que tropeçar em um único ponto, não se torne culpado de todos; para que, ainda que um homem tropece em muitos (já que “todos tropeçamos em muitas coisas”), ele não tenha de transportar a pilha de sua culpa enorme, edificada pedacinho por pedacinho, ao tribunal do Grande Juiz; enfim, não para que ele encontre uma misericórdia que não realizou, mas para que ele mereça, por ter perdoado e dado, que suas ofensas sejam perdoadas e que o prometido lhe seja entregue.

21. Eu falei demais, e talvez tenha com isso te entediado; tu, ainda que aproveles o que digo, não esperes aprender, já que estás acostumado a ensinar. Se, no entanto, há algo aqui que diga respeito ao conteúdo dos próprios problemas (pois não me preocupo muito com o estilo pelo qual as questões foram elucidadas); se, enfim, há algo aqui que ofenda a tua erudição, peço que me aconselhes em uma resposta e não consideres um fardo me corrigir. Ora, infeliz é aquele que não louva, com dignidade, os teus estudos esforçados, tantos e tão abençoados, e que não os agradece ao Senhor Nosso Deus, de quem tu és imensa dádiva! Por isso, uma vez que eu deveria aprender de boa vontade, e de qualquer pessoa, o que (de modo irrelevante?) desconheço (e muito mais do que ensinar a qualquer pessoa o que sei), quão mais justo ainda é permanecer em enorme dívida para com tua caridade, por meio de cuja instrução, em nome e com a ajuda do Senhor, a literatura cristã em língua latina⁶⁴ foi auxiliada imensamente como nunca antes foi possível! Muito embora, aquela conclusão, de que “qualquer que guardar toda a Lei, e tropeçar em um só ponto, tornar-se-á culpado de todos”, se o teu amor sabe de que modo podemos explicá-la melhor, eu imploro, pelo Senhor, que tu tenhas a dignidade em partilhá-lo conosco.

NOTAS

¹ A referência, evidentemente, é a Aug. Ep. 166. Era costume na Antiguidade abordar um único assunto em um tratado; v. aqui Sykrutis (1931) p. 192-193.

² Jac 2:10.

³ Rom 7:25.

⁴ O termo latino *vaniloquium* é próprio do latim tardio; trata-se de um discurso vão ou vazio, o mesmo que no latim clássico se dizia *vaniloquentia* (cf. Plaut. *Rud.* 4,1,14; Liv. 34,24,1). O vocábulo surge da junção do adjetivo *vanus* com o substantivo do verbo *loqui*, “falar”. Agostinho distingue os *vaniloquia* dos heréticos em duas categorias: as *disputatoria*, de *disputatio*, modalidade do discurso tribunício de contestação (cf. Cic. *Or.* 1,2,5; Quint. *Inst. orat.* 3,6,80); e as *litigatoria*, de *lis*, que são os discursos de acusação (cf. Cic. *De or.* 3,28,109 e *Att.* 16,15,2).

⁵ Em latim, *qui sibi videntur scire quod nesciunt [...] ignorantiam nostram non ignoramus*. Fry (2010) p. 373, n. 9 nota que os jogos de palavras, neste caso uma mistura de paronomásia e antítese, têm aqui para Agostinho o mesmo efeito dos provérbios em Jerônimo: trata-se de um ornamento retórico.

⁶ Jac 2:1-6.

⁷ Jac 2:6-9.

⁸ Jac 2:10-11.

⁹ Esta é a definição dada por Cícero em *Mur.* 61, e em *Fin.* 4,55, *omnes, qui non sint sapientes, aequae miseros esse, sapientes omnes summe beatos, recte facta omnia aequalia, omnia peccata paria*, “todos que não são sábios são igualmente miseráveis, e todos os sábios são sumamente felizes; todas as boas ações são iguais, e todos os erros são parelhos”. Trata-se de uma afirmação cara à filosofia estoica, conforme comentamos na introdução a essa carta e abordaremos nas notas seguintes.

¹⁰ A unidade das virtudes era uma questão que já preocupava Platão, tendo se tornado um dos pontos centrais de uma das correntes acadêmicas, o estoicismo. Agostinho, dado seu conhecimento insuficiente do idioma grego, a conhecera provavelmente através da obra filosófica de Cícero. V. Fürst (2002) p. 407, n. 693 e 694.

¹¹ O mesmo assunto da paridade dos pecados é abordado em Aug. Ep. 104,13-17 e no *C. mend.* 31; por Jerônimo em *Hier. Adv. Iovin.* 2,21;31; *In Ezech.* 3,3,9; *Adv. Pelag.* 1,20; 2,18

¹² Embora a unidade dos pecados tenha sido afirmada já por Platão e outras escolas filosóficas, somente os estoicos defenderam que há, também, uma unidade entre todos os vícios (aqui, Agostinho emprega pecados); v. Von Arnim (1904) vol. III, p. 524-543 para testemunhos da filosofia helenística.

¹³ Joviniano, v. supra Aug. Ep. 166, n. 33.

¹⁴ O tratado de Jerônimo contra Joviniano, *adversus Iovinianum libri duo* [PL 23, 205-384] foi publicado ca. 393, durante uma pequena polêmica sobre a relação da virgindade com o matrimônio. Embora Agostinho se refira à obra em geral, ele provavelmente tem em mente o início do livro, em que Jerônimo chama Joviniano de *Epicurus christianiorum*, o “Epicuro dos cristãos” (cf. *Hier. Adv. Iovin.* 1,1).

¹⁵ A demonstração de que os autores cristãos discordaram da conclusão estoica se encontra em *Hier. Adv. Iovin.* 2,21-34.

¹⁶ Fry (2010) p. 377, n. 20 nota que este parágrafo contém uma *propositio* (cf. Quint. *Inst. orat.* 4,4,1-9), colocado tradicionalmente entre a *narratio*, a exposição do problema, e a *probatio*, sua argumentação (cf. Quint. *Inst. orat.* 2,13,1).

¹⁷ As virtudes que Agostinho apresenta neste parágrafo — σωφροσύνη ou *temperantia*, φρόνησις ou *prudentia*, ἀνδρεία ou *fortitudo*, e δικαιοσύνη ou *iustitia*; traduzimos por “comedimento”, “prudência”, “segurança” (ou “coragem”), e “justiça” — são as quatro virtudes cardeais da Igreja. Segundo a doutrina cristã, as quatro se complementam, e uma não pode existir sem a outra. V. Fürst (2002) p. 408, n. 700.

¹⁸ Cf. Mt 10:16 e Pr 1:4, respectivamente. Na passagem do Evangelho de Mateus, Agostinho usa *astuti*, ao passo que Vulgata lê *prudentes*; na segunda, dos Provérbios, tanto a carta quanto a tradução de Jerônimo leem *astutia*. No NTG, porém, lemos φρόνιμοι [*prudentes*] em Mateus, e πανουργία nos Provérbios, o qual é de fato mais próximo de *astutia*, menos favorável que o primeiro termo.

¹⁹ A passagem citada encontra-se na Guerra de Catilina, do historiador republicano Salústio (cf. Sall. *Catil.* 26,2). O exemplo desse personagem será usado no parágrafo seguinte desta carta.

²⁰ Todo esse parágrafo fundamenta-se em um gênero específico de discussão, a *controversia verborum* (v. supra Aug. Ep. 166, n. 17), que se deve menos à abstração filosófica que à análise gramatical, pela etimologia e pela antinomia. A argumentação segue a tradição escolar dos *differentia*, partilhada por gramáticos e oradores (cf. Cic. Top. 8,10,13,14-16,28-31,71). Ademais, o mesmo exemplo da *constantia* contra a *pertinacia* está em Aug. Quant. anim. 51. V. Fürst (2002) p. 410, n. 705; Fry (2010) p. 379, n. 27.

²¹ Cf. Cic. Catil. 3,16: *nihil erat, quod non ipse obiret, occurreret, vigilaret, laboraret; frigus, sitim, famem ferre poterat*, “não havia nada que ele não forçasse, fosse de encontro, cobiçasse, conseguisse; o frio, a sede, a fome, ele podia suportar tudo”. Também em Sall. Catil. 5,3: *corpus patiens inediae, algoris, vigiliae supra quam cuiquam credibile est*, “um corpo resistente à inanição, à invernã, à insônia mais que qualquer um podia acreditar”.

²² Esta conclusão, em latim *sententia*, quase uma máxima, sintetiza o credo da filosofia moral do estoicismo. A formulação dada aqui por Agostinho já é clássica, tendo sua origem, entre os latinos, no tratado sobre os deveres de Cícero (cf. Cic. Off. 2,35).

²³ O argumento etimológico fundamenta-se na presença de *vir*, “homem”, em *virtus*, “virtude”. A explicação é correta, e fora exposta anteriormente já por Varrão e Cícero (cf. Varr. Ling. 5,73; Cic. Tusc. 2,43; também Aug. Ep. 127,9). V. Fürst (2002) p. 414, n. 713.

²⁴ 1 Jo 1:8.

²⁵ O *adversus Iovinianum*, v. supra Aug. Ep. 167, n. 14. A passagem se encontra em Hier. Adv. Iovin. 2,2, em que o monge cita a mesma carta de Tiago, como vimos anteriormente.

²⁶ Jac 3:2.

²⁷ Que o homem não pode viver sem pecado e consequentemente não pode ser perfeito na vida terrena são pontos enfatizados por Agostinho em toda a sua obra de maturidade. Em seu tratado sobre a natureza e a Graça de Cristo, o bispo afirma que *multa enim peccata per superbiam committuntur; neque omnia superbe fiunt, quae perperam fiunt — certe a nescientibus, certe ab infirmis, certe plerumque a flentibus et gementibus [...]*, “ora, muitos pecados são cometidos por soberba, mas nem todos, que acontecem sem querer, acontecem de maneira soberba — certamente aqueles cometidos pelos incautos, aqueles pelos enfraquecidos, aqueles amiúde pelos que choram e lamentam [...]” (cf. Aug. Nat. et grat. 33). Em um sermão ministrado na mesma época de publicação do livro, 412-414, o bispo de Hipona analisa dois versículos do Evangelho de João, Jo 1:8-9, e conclui que *his verbis docuit beatus Ioannes, immo ipse Dominus Iesus non se tacens per Ioannem, neminem in ista carne, in isto corruptibili corpore, in ista terra, in isto maligno saeculo, in ista vita tentationibus plena, neminem hic vivere sine peccato [...]* *sunt autem quidam inflati utres, spiritu elationis pleni, non magnitudine ingentes, sed superbiae morbo tumentes, ut dicere audeant, inveniri homines absque peccato*, “com essas palavras o abençoado João, ou melhor, o próprio Senhor Jesus através de João, sem se calar, ensina que ninguém nesta carne, neste corpo corruptível, nesta terra, neste mundo maligno, nesta vida cheia de tentações, ninguém aqui vive sem pecado [...] há, porém, umas pocilgas lotadas, inchadas com o espírito da arrogância, grandes não pela magnitude, mas túrgidas de soberba doentia, que ousam dizer que é possível encontrar homens sem pecado” (cf. Aug. Serm. 181,1-3).

²⁸ Job 28:28. A Vulgata lê *timor Dei*, “temor a Deus” (Θεοσέβεια, no NTG), ao passo que Agostinho utiliza *pietas*, “piedade”. A *sapientia* é identificada com Cristo; para Agostinho, *sapientia fortasse ipsa est vera religio*, “talvez a sabedoria é, ela mesma, a verdadeira religião” (cf. Aug. Ut. cred. 7,14).

²⁹ A εὐσεβεία, literalmente “reverência correta”, é o termo grego, de tradição pagã, para a reverência aos deuses ou aos anciãos (cf. P. R. 615c e Smp. 193d); Θεοσέβεια nada mais é que a εὐσεβεία devida a Deus, Θεός em grego. A tradução latina *pietas* para εὐσεβεία é atestada desde os tempos de Cícero, que a define como *iustitia adversus deos*, “o respeito devido aos deuses” (cf. Cic. N. D. 1,41,115); o Arpinate, no entanto, a limita, noutras obras, ao respeito devido aos pais, chamando o respeito devido aos deuses de *religio* (cf. Cic. Part. 22,78; Planc. 33,80; Inv. 2,22,65). Pode-se argumentar que o uso de *pietas* no lugar de *religio*, nesta passagem, vincula-se à aceção de Deus como o *Pater noster*, o *Dominus supremo*. Θεοσέβεια, no entanto, se traduz mais comumente como *dei cultus*, como Agostinho menciona a seguir (a mesma ideia em Aug. Trin. 12,22; 14,1; Civ. 10,13; Enchir. 2; Spirt. et litt. 18), ou até *timor deorum* e *timor Dei*, “temor a Deus” (cf. Lucr. 5,1223; Cic. Rep. 1,15,24; Hor. S. 2,3,295; Job 28:28). Cf. Blaise p. 233 *cultus*; p. 254 *pietas*. V. Fürst (2002) p. 416, n. 718.

³⁰ Isto é, o amor a Deus, de acordo com Mt 22:36-37 e Lc 10:27. Que o amor é o fim da Lei é algo que Paulo afirma na carta aos Romanos (cf. Rom 13:10) e a Timóteo (cf. 1 Tim 1:5).

³¹ Jo 15:13.

³² Cf. 1 Cor 8:1; esta passagem foi empregada anteriormente por Agostinho em Aug. Ep. 73,9.

³³ Job 28:28, novamente.

³⁴ De acordo com Fry (2010) p. 385, n. 48, essas medidas provavelmente vieram de um manual grego, já que os romanos utilizariam milhas, passos e pés. Um *stadium* mede cerca de 180m; um *palmum*, 7 cm; e um *digitum*, 2 cm.

³⁵ Essa demonstração estoica do absolutismo da virtude foi trabalhada, na literatura latina, anteriormente por Cícero, que compara os homens que buscam a virtude aos cachorrinhos imersos na água, no *de finibus: ut enim qui demersi sunt in aqua nihilo magis respirare possunt, si non longe absunt a summo, ut iam iamque possint emergere, quam si etiam tum essent in profundo, nec catulus ille, qui iam adpropinquat ut videat, plus cernit quam is, qui modo est natus, item qui processit aliquantum ad virtutis habitum nihilo minus in miseria est quam ille, qui nihil processit*, “ora, como os homens que estão imersos na água não podem respirar *nada* mais, caso não estiverem longe do topo, para que assim possam dele emergir de imediato; se eles se encontrarem, no entanto, nas profundezas, nem mesmo um filhote, que se aproxima para ver, consegue enxergar melhor que aquele que acabou de nascer — o mesmo para o homem que progride um pouco em direção da virtude: ele não deixa de permanecer, na miséria, *nada* menos que aquele que nada progrediu” (cf. Cic. *Fin.* 3,48).

³⁶ Em latim, Agostinho fala de *corporalia* e *intelligibilia*, “elementos corpóreos” e “inteligíveis”. A princípio, os termos se referem às teorias físicas dos estoicos, que acreditavam que tudo que existia no universo era corpo, isto é, *corporalis*, até mesmo as ideias abstratas, *intelligibilis*. Por se tratar de filosofia moral neste tratado, escolhemos adaptar os termos, que adquirirem, no presente parágrafo, significados mais gerais (ou platônicos) de “concreto” (as trevas, a luz) e “abstrato” (as ideias, a alma, as virtudes e os vícios).

³⁷ A alusão, evidentemente, é à famosa teoria da caverna de Platão (cf. P. R. 514a-518d), que Agostinho compara aqui à iluminação divina no homem, através unicamente da qual este pode intuir a verdade e, assim, conhecer a luz: as “duas luzes que iluminam o homem”, no caso, são Deus e a luz material; assim, conhecer a Deus é como sair da caverna, da qual aflui o sopro do Espírito Santo, que nos possibilita tanto enxergar a luz do dia quanto conquistar a virtude, isto é, intuir a verdade, que é o amor. Tanto para o filósofo ateniense quanto para o bispo de Hipona, a sabedoria viria após adequar, progressiva e gradualmente, o intelecto à intuição da verdade, como os olhos se adequam à luz após deixarem o escuro, e não, como pensavam os estoicos, após ter deixado toda a tolice de lado, como o homem que consegue emergir das profundezas do mar (ora, ou isto é impossível, ou levaria a um nihilismo típico dos cínicos). Agostinho utiliza a mesma situação metafórica em *Gen. ad litt.* 1,17; 4,23; 11,24; *Conf.* 13,13. V. Rist (1994) p. 88-90; Nash (2003) p. 117-118.

³⁸ Ps 142:2 <143:2>.

³⁹ Hab 2:4; Rom 1:17; Gal 3:11; Hbr 10:38.

⁴⁰ A afirmação se dá como fechamento do raciocínio de Agostinho, sendo própria do pensamento cristão. Ela não deixa, porém, de ecoar certo trecho vindo de uma Sátira de Horácio: *nam vitiis nemo sine nascitur; optimus ille est, / qui minimis urgetur*, “pois sem vício ninguém nasce, mas o melhor / é quem comete o mínimo” (cf. Hor. S. 3,68-69). Essa conclusão está no coração da polêmica pelagiana (cf. Aug. *Pecc. Mer.* 1,70; 2,10; *Ep.* 189,8). V. Fürst (2002) p. 420-421, n. 723.

⁴¹ Em latim, *intentio*, a tensão volitiva da alma (cf. Aug. *Ep.* 166,4); v. supra Aug. *Ep.* 166, n. 17.

⁴² Em latim, a frase se apresenta, de fato, como uma definição: *virtus est caritas qua id quod diligendum est diligitur*. Ou seja, a única virtude real é o amor a Deus e a Cristo que, sendo a realização da Lei, é ele mesmo o amor (cf. Rom 13:10). Essa máxima é repetida diversas vezes por Agostinho em sua obra, algumas das quais são exploradas por Rist (1994) p. 148-185, o qual afirma: “love is the common essential core of virtues” (citação na p. 173).

⁴³ Ecc 7:20 <Ecc 7:21>; cf. 1 Rg 8:46; Ps 14:3; Pr 20:9.

⁴⁴ Ps 142:2 <143:2>.

⁴⁵ 1 Jo 1:8.

⁴⁶ Cf. Mt 6:12 e Lc 11:4.

⁴⁷ Esta conclusão, semelhante à definição de virtude que Agostinho deu no início desse parágrafo, também corre como uma sentença: *magna est ergo utilitas praeceptorum, si libero arbitrio tantum detur, ut gratia Dei amplius honoretur*. Aqui se coloca o coração da noção agostiniana de livre arbítrio: nós temos liberdade de escolher tão-somente para escolher obedecer a Deus, isto é, a nós é dado o livre arbítrio para que “se honre, ainda mais amplamente, a Graça de Deus”, pela qual somos justificados (cf. Aug. *Pecc. Mer.* 3,23).

⁴⁸ Neste raciocínio, há menções a Jac 2:10 (quem tropeça em um único ponto, tropeçou em todos); Rom 13:10 (o amor é o fim da Lei); Dt 6:5, ou Lv 19:18 e Jos 22:5 (amar a Deus como se ama ao próximo); e Mt 22:40 (a Lei e os profetas dependem do amor).

⁴⁹ Ex 20:13-17, Lv 19:18 e Rom 13:9-10, respectivamente.

⁵⁰ O mesmo raciocínio, de que amar a si e ao próximo depende de amar a Deus, aparece em Aug. *mor.* 1,48-51.

⁵¹ Cf. Jac 3:2.

⁵² Em latim, *honores ecclesiastici*; v. supra Aug. *Ep.* 82, n. 116. A alusão provavelmente é à *cathedra*, trono onde o bispo se sentava durante a missa, enquanto os fiéis o escutavam de pé; cf. Blaise p. 748 *sedes* 2.

⁵³ Jac 2:4.

⁵⁴ Alguns editores, entre os quais Goldbacher (1923) vol. III, p. 606, quiseram ler aqui um *dixerim*, “eu disse”, mas a nosso ver a frase refere-se claramente a Tiago. V. Fürst (2002) p. 430, n. 731; Fry (2010) p. 391, n. 64.

⁵⁵ Todo esse parágrafo, até aqui, apoia-se em uma análise de Jac 2:8-13;3,1-2.

⁵⁶ Lc 6:37-38 e Jac 2:13, respectivamente.

⁵⁷ Mt 5:7.

⁵⁸ Ps 101:1.

⁵⁹ Ps 143:2.

⁶⁰ Jer 2:29.

⁶¹ Pr 20:8-9.

⁶² Cf. Mt 6:12 e Lc 11:4.

⁶³ Cf. 2 Cor 9:7. A mesma ideia está presente em Aug. *Conf.* 9,35; *Pecc. Mer.* 2,8.

⁶⁴ Em latim, *Latina lingua ecclesiasticae litterae*; v. supra Hier. *Ep.* 112, n. 50.

Jerônimo *Ep.* 134 / Agostinho *Ep.* 172

[416]

Ainda que Jerônimo tenha, como vimos, retomado o contato com Agostinho de maneira oblíqua já em 412, através da carta Hier. *Ep.* 126 endereçada a Marcelino e Anapsíquias, é apenas em Hier. *Ep.* 134 que o monge vai se dirigir diretamente a seu correspondente desde Hier. *Ep.* 112 — após um hiato de quinze anos, portanto. Essa presente e curta missiva, enviada no ano de 416 por meio de Paulo Orósio e em retorno à Aug. *Ep.* 166-167¹, se lê mais como um bilhete no qual o Estridonense sinaliza ter recebido os tratados que Agostinho lhe dedicara e onde dá notícias de suas atividades recentes. Jerônimo cobre seu interlocutor de elogios, servindo estes de deixa para chamá-lo à união de forças no combate às heresias, em especial ao pelagianismo, a “heresia mais perigosa” da Igreja². Seguindo-se um breve exórdio e uma *narratio* igualmente breve, o Estridonense conclui o texto com saudações.

Quando escreveu essa carta, Jerônimo havia acabado de publicar seu diálogo contra os pelagianos, os quais atacaram seu mosteiro em retaliação³; também assolava-o a renovação da polêmica origenista contra João de Jerusalém, que fora durante muitos anos o protetor de Rufino. Tais problemas acabam por compor, como o próprio autor infere, um *tempus difficilimum* que o impediu de responder os tratados de Agostinho de maneira apropriada. Lembremos também aqui que a saúde do autor estava cada vez mais frágil: Jerônimo contava então 85 anos e estava praticamente cego. Seja como for, a justificativa é uma maneira comum de recusar-se a entrar em uma discussão, como aponta Thraede⁴.

Segundo a divisão de Pseudo-Demétrio, esse texto seria um exemplo da carta de agradecimento⁵. Entre as situações de Pseudo-Libânio, encontramos a da resposta e a do relato⁶, razões de escrita da carta. A mensagem é oficiosa e esquiva: Jerônimo recusa-se, uma vez mais, a entrar em uma discussão, citando o mesmíssimo verso que citara anos antes, em Hier. *Ep.* 102,2, para afastar Agostinho (cf. Rom 14:5). Estão presentes os tópicos do ἀφορμή, do πόθος, do elogio ao destinatário, os votos de boa saúde, e uma fórmula de conclusão.

¹ Hennings (1994) p. 47-48; Fry (2010) p. 407-408.

² O pelagianismo serve de pano de fundo de todo o segundo período de correspondência entre os autores, conforme discutimos em notas e no capítulo “Agostinho e Jerônimo contra Pelágio” da introdução.

³ Este evento será posteriormente mencionada em Hier. *Ep.* 141.

⁴ Thraede (1970) p. 138.

⁵ Cf. Ps.-Dem. 21.

⁶ Cf. Ps.-Lib. 23;70 e 27;74.

Domino vere sancto et omni mihi affectione venerabili papae Augustino Hieronymus in Christo salutem.

1. Virum honorabilem fratrem meum, filium dignationis tuae, Orosium presbyterum, et sui merito et te iubente suscepi. Sed incidit tempus difficillimum, quando mihi tacere melius fuit quam loqui: ita ut nostra studia cessarent, et iuxta Appium canina exerceretur facundia. Itaque duobus libellis tuis, quos meo nomini dedicasti, eruditissimis et omni eloquentiae splendore fulgentibus, ad tempus respondere non potui; non quo quicquam in illis reprehendendum putem, sed quia iuxta beatum apostolum: “Unusquisque in suo sensu abundet; alius quidem sic, alius autem sic”. Certe quicquid dici potuit et sublimi ingenio de Scripturarum sanctarum hauriri fontibus, a te positum atque dissertum est. Sed quaeso Reverentiam tuam, parumper patiaris me tuum laudare ingenium. Nos enim inter nos eruditionis causa disserimus. Ceterum aemuli et maxime haeretici, si diversas inter nos sententias viderint, de animi calumniabuntur rancore descendere. Mihi autem decretum est te amare, suspicere, colere, mirari, tuaque dicta quasi mea defendere (certe et in dialogo, quem nuper edidi, tuae beatitudinis ut dignum fuerat recordatus sum) magisque demus operam, ut perniciosissima haeresis de ecclesiis auferatur, quae semper simulat paenitentiam, ut docendi in ecclesiis habeat facultatem, ne si aperta se luce prodiderit, foras expulsa moriatur.
2. Sanctae ac venerabiles filiae tuae Eustochium et Paula, et genere suo, et exhortatione tua digne gradiuntur, specialiterque saluant beatitudinem tuam; omnis quoque fraternitas, quae nobiscum Domino Salvatori servire conatur. Sanctum presbyterum Firmum, anno praeterito ob rem earum Ravennam, et inde Africam, Siciliamque direximus; quem putamus iam in Africae partibus commorari. Sanctos tuo adhaerentes lateri, ut meo obsequio salutes, precor. Litteras quoque meas ad sanctum presbyterum Firmum direxi, quae si ad te venerint, ei dirigere non graveris. Incolumem te et mei memorem Christus Dominus custodiat, domine vere sancte et beatissime Papa. Grandem latini sermonis in ista provincia notariorum patimur penuriam; et idcirco praeceptis tuis parere non possumus, maxime in editione Septuaginta, quae asteriscis veribusque distincta est. Pleraque enim prioris laboris ob fraudem cuiusdam amisimus.

Jerônimo envia saudações em nome de Cristo ao padre¹ Agostinho, senhor verdadeiramente santo e venerável com toda minha afeição.

1. Um homem honorável, meu irmão, filho de tua dignidade, o presbítero Orósio²; em favor dele e em pedido teu, eu o acolhi. Mas houve um período muito difícil durante o qual eu preferi me calar a falar³, tanto que interrompemos nossos estudos e acabamos por desenvolver, como diz Ápio, um “estilo canino⁴”. Foi por isso que não consegui responder a tempo aos teus dois livrinhos⁵, muito eruditos e cintilantes com todo o esplendor da eloquência, os quais dedicaste em meu nome; não porque eu julgue que neles há algo a ser repreendido, mas porque, como diz o abençoado apóstolo <Paulo>: “cada um conhece bem seu próprio modo de pensar: um de uma maneira, o outro de outra⁶”. Sim, o que se pôde afirmar, e com admirável talento drenar das fontes das Escrituras Sagradas, tudo foi colocado e discutido por ti. Mas, peço licença a ti, permita-me louvar um pouquinho o teu talento. Ora, nós discutimos entre nós com o objetivo de aprender. De resto, os dissimulados, e sobretudo os heréticos, se encontrarem opiniões divergentes entre nós, afirmarão caluniosamente que isso se deve a um ranço da alma⁷. A mim, porém, me é lícito te amar, acolher, cultivar, admirar, defender as tuas opiniões como se elas fossem as minhas (também no diálogo⁸ que acabei de publicar, para que este fosse digno, certamente me lembrei de tua beatitude) e assim atuemos com mais firmeza para expulsar a mais perigosa heresia das igrejas⁹, aquela que sempre simula a penitência para ter a licença de ministrar as heresias, a fim de que não morra desterrada se vier a se revelar na luz do dia.
2. Tuas santas e veneráveis filhas Eustóquio¹⁰ e Paula¹¹ crescem dignamente de acordo com a sua origem e com a tua exortação; elas enviam saudações especiais à tua beatitude, e assim também toda fraternidade que se esforça em servir conosco o Senhor Salvador. No ano passado, e por causa delas, nós encaminhamos o santo presbítero Firmo¹² a Ravena, e de lá para a África e para a Sicília; julgamos que ele já deve estar nos arredores da África. Os santos que se encontram a teu lado, nós imploramos que lhes envie saudações em nosso favor. Ainda, eu encaminhei umas cartas minhas ao santo presbítero Firmo, as quais, se chegaram a ti, não consideres um fardo encaminhá-las a ele¹³. Que Cristo te proteja incólume, e lembra-te de mim, senhor verdadeiramente santo, e muitíssimo abençoado padre¹⁴! Passamos por uma grande escassez de copistas¹⁵ da língua latina nesta província, e por isso não conseguimos atender as tuas solicitações¹⁶, sobretudo em relação à edição da Septuaginta anotada com asteriscos e obeliscos¹⁷; na realidade, perdemos boa parte do trabalho anterior devido ao erro de alguém¹⁸.

NOTAS

¹ *Papa*, v. supra Hier. Ep. 102, n. 1.

² Paulo Orósio, v. supra Aug. Ep. 166, n. 4.

³ Cf. Am 5:13, “portanto, o que for prudente guardará silêncio naquele tempo, porque o tempo será mau”. Esta sentença do silêncio é tópica na epistolografia e traz à mente também a impossibilidade de escrever cartas de amizade em tempos turbulentos, como indica Cícero em uma carta (cf. CiC. Ad Fam. 4,13,1). V. Thraede (1970) p. 138.

⁴ A expressão *canina facundia*, “estilo canino”, é proverbial, e usada muitas vezes por Jerônimo, indicando o perigo representado por uma mensagem (cf. Hier. C. Lucif. 1; Ep. 119,1; 125,16). Sua origem está em Sall. *Fragm.* 4,5 (2,37 Maurenbrecher), a saber: *canina, ut ait Appius, facundia exercebatur*, “utilizava, como diz Ápio, um ‘estilo canino’” (também em Quint. *Inst. orat.* 12,9,9; Lac. *Inst.* 6,18,26); cf. Otto p. 69 *canis* 3. Não sabemos quem seria o Ápio a quem se referem Salústio e Jerônimo. V. Fürst (2002) p. 435, n. 743.

⁵ Os *libelli* se referem a Aug. Ep. 166-167.

⁶ Citações de Rom 14:5 e 1 Cor 7:7, respectivamente. Jerônimo havia utilizado as mesmas passagens para afastar Agostinho há mais de quinze anos, em Hier. Ep. 102,2 (v. supra Hier. Ep. 102, n. 12).

⁷ No latim, *animi rancor*, “ranço da alma”, retomando a expressão *rancor stomachi* usada pela primeira vez em Hier. Ep. 102,2 (v. supra Hier. Ep. 102, n. 11). O Estridonense utiliza a expressão para qualificar a contenda que se deu entre ele e Agostinho devido à série de mal-entendidos que marcou o primeiro período de sua correspondência mútua.

⁸ Trata-se do *Dialogus adversus pelagianos* [PL 23,491-590a] que Jerônimo publicara em 415, sua obra mestra sobre esta polêmica. Lá, o monge busca traçar a afirmação de Pelágio, de que o homem poderia atingir a perfeição, e assim viver em um estado de “liberdade das paixões”, a partir dos erros “pagãos” de Orígenes (cf. Hier. *Adv. Pelag.* 1,28; 2,24-25), alinhando-se a um ponto que Agostinho abordara em Aug. Ep. 167.

⁹ A menção é a Pelágio (ca. 354 - após 418), monge asceta nascido na Bretanha, pensador bastante famoso entre a aristocracia romana e africana de sua época. Este pensador começou sua pregação por volta de 380, época em que publicou comentários às cartas de Paulo. Tendo se refugiado na Numídia em decorrência da perseguição visigótica aos romanos na década de 410, Pelágio teria visitado Hipona por volta de 410, ocasião em que conheceu Paulo Orósio (não é provável, segundo os historiadores, que conheceria então Agostinho). O pelagianismo consistia numa doutrina de extremismo ascético, que pregava o individualismo radical e cujo objetivo era atingir a *impeccantia*, a ausência de pecado em vida; a oposição contra Pelágio afirmava, a partir desses objetivos, que o monge subestimava a Graça divina e representava um perigo à hierarquia eclesiástica, o que talvez não estivesse longe da verdade. Contra Pelágio, Agostinho escreverá diversos livros, todos publicados entre 414 e 420 (e reunidos no volume 44 da Patrologia Latina). Para um viés narrativo do papel de Pelágio, o grande rival do Tagastense em sua obra de velhice, na vida do bispo de Hipona, vide toda a quarta parte da biografia de Brown (2013) p. 285-377 — a vitória da doutrina de Agostinho sobre a de Pelágio está nas p. 354-377. Um *recensus* da obra de Pelágio está reunido em PL 21,1155-1164c; nenhum dos livros dele chegou até nós integralmente. Pelágio e pelagianismo, cf. LThK VIII p. 5-9; NDPAC p. 3996-4005. Chadwick (1967) p. 225-235 dá um bom resumo do que foi a polêmica pelagiana; tratamos também do assunto no segundo capítulo da nossa introdução.

¹⁰ Eustóquio, v. supra Hier. Ep. 102, n. 9.

¹¹ Paula a Jovem (400 - ?), sobrinha de Eustóquio, neta da outra Paula que morrera em 400, e que acabou por suceder sua tia na administração do mosteiro de Jerônimo em ocasião da morte desta, em 419. Paula a Jovem cf. *PLRE* I p. 675 *Paula* 2. V. Fürst (2002) p. 438 n. 751.

¹² Firmo, v. supra Hier. Ep. 115, n. 2. Para *presbyter*, v. supra Aug. Ep. 28, n. 1.

¹³ Não sabemos quais eram tais cartas, ou se elas se dirigiam a Agostinho.

¹⁴ Eis uma fórmula de conclusão na *postscriptio*, muito comum nas cartas de Jerônimo. Ela aparece novamente em Hier. Ep. 103,2, 115, 141 e 143,2.

¹⁵ *Notarius*, v. supra Hier. Ep. 112, n. 43. Jerônimo reclama da falta de taquígrafos falantes do latim também em Hier. Ep. 75,4; Agostinho em Aug. Ep. 27*,3. Tal problema parece ter sido generalizado em uma época conturbada que viu as migrações bárbaras, no início do século V.

¹⁶ Quais solicitações seriam essas? Não podemos nos certificar a qual pedido Jerônimo se refere especificamente, ou quando Agostinho o teria feito. Certo, o bispo de Hipona requisitara amiúde de Jerônimo que lhe enviasse seus livros, traduções e revisões (e.g. Aug. Ep. 28,2; 40,9; 82,34). Se de fato é esse atraso que já dura, então, dez anos, é plausível acreditar que o pedido teria sido reiterado oralmente por Orósio quando este visitou Jerônimo em 415; sobre isso, v. Kelly (1975) p. 317-321. Fürst (2002) p. 73-74 acredita que os livros pedidos por Agostinho de fato eram a traduções de Jerônimo para Jó e Jonas, a Septuaginta, e a carta Hier. Ep. 57 (o *de optimo genere interpretandi*).

¹⁷ Em latim, *asterisci* e *obelisci*, os *puncta* de crítica textual mencionados anteriormente em Aug. Ep. 71,3 e Hier. Ep. 112,19 (v. supra Aug. Ep. 71, n. 10). O verbo latino utilizado aqui por Jerônimo é *distinguere*, termo técnico do vocabulário tradutório, que indica a aposição de sinais diacríticos na correção do texto a fim de marcar as pausas ou ausências. Diz Jerônimo no prefácio do Pentateuco na Vulgata que [*Origen*] *editioni antiquae translationem Theodotionis miscuit, asterisco et obelo id est stella et veru opus omne distinguens*, “[Orígenes] juntou a tradução de Teodocião à edição antiga, marcando a obra toda com asteriscos, obeliscos (isto é, estrelas) e flechas” (cf. Hier. *Vulg. Pent. praef.*; também Hier. Ep. 57,2). A edição da Septuaginta da qual fala Jerônimo neste parágrafo, portanto, é a aquela de Orígenes, a mesma que o monge utilizara para traduzir o livro de Jó (cf. Hier. Ep. 112,19). V. Arns (2007) p. 60-61; Clemens & Graham (2007) p. 83.

¹⁸ Não há quaisquer informações que nos apontem quem seria esse *quisdam*.

Agostinho Ep. 180
Agostinho a Oceano
[416]

Não há equivalente no *corpus epistularum* de Jerônimo para a carta Aug. Ep. 180 endereçada a Oceano, personagem que então se encontrava em Belém. Os editores modernos, todavia, entre os quais Goldbacher, Fürst e Fry, a incluem, já que a carta faz referências a assuntos abordados nas cartas trocadas entre nossos autores, tanto a questão da origem da alma quanto do *officiosum mendacium*. Assim, essa carta Aug. Ep. 180, um balanço que Agostinho faz de sua correspondência com Jerônimo, não está presente na edição de Labourt; nossa tradução é baseada no texto presente na edição de Fry¹.

Datar esse texto é igualmente difícil: Fry a inclui imediatamente após Aug. Ep. 167, seguindo a ordem da Patrologia Latina; já Fürst a traduz apenas no final, logo após Hier. Ep. 143. Uma vez que Aug. Ep. 180 faz alusão à discussão de Aug. Ep. 166, é possível concluir que ela foi escrita após 412/415, provavelmente neste ano, ou talvez imediatamente um ano após, em 416; nela também lemos que Orósio, provavelmente o mensageiro que a levou até Oceano, retornara a África após ter visitado Jerônimo em Belém (cf. Aug. Ep. 180,5), fato que se deu entre os anos de 415 e 416. Nesse intervalo, tanto Orósio quanto Oceano participaram de concílios em Cartago, nos quais se discutiram a ortodoxia dos ensinamentos de Pelágio. Adotaremos, portanto, a data aproximativa de 416 para o texto, inserindo-o no debate sobre o pelagianismo².

A carta Aug. Ep. 180 é uma resposta a três cartas anteriores de Oceano a Agostinho, nenhuma das quais chegou até nós. O texto segue uma estrutura triádica, típica do gênero epistolar: uma *praescriptio*, onde Agostinho sinaliza que recebera duas cartas de seu correspondente, menciona uma terceira, e diz que não as respondeu antes pois não teve tempo; seguida por uma *narratio*, que se dá em três parágrafos, com três assuntos diferentes e bem posicionados; e, enfim, termina com uma *postscriptio*, que serve de conclusão para o que se argumentou anteriormente, e onde o autor se despede. A carta contém alguns tópicos recorrentes da epistolografia, quais a necessidade de responder, ainda que o autor não tenha tempo hábil (cf. Aug. Ep. 180,1) e o elogio do destinatário (cf. Aug. Ep. 180,5).

Detenhamo-nos na *narratio*, na qual Agostinho corrige Oceano três vezes, em três parágrafos: em primeiro lugar, sobre a questão da origem das almas; em segundo lugar, sobre o *officiosum mendacium* de Paulo em Gal 2:11-14; e, por último, sobre o fato de Oceano ter interpretado erroneamente duas passagens, uma do Evangelho de Mateus (Mt 24:36) e outra do Evangelho de Marcos (Mc 13:32), no debate sobre a mentira. Ao longo da carta, pressentimos um Agostinho que está impaciente com erros básicos de raciocínio cometidos por Oceano, os quais o bispo corrige em

poucas linhas, dirigindo o destinatário à leitura de outras obras, suas e de outros autores, para sanar suas dúvidas. Na conclusão, Agostinho faz menção ao diálogo que Jerônimo publicara recentemente contra os pelagianos, assim como a uma outra obra do Estridonense sobre a ressurreição, mas não podemos precisar que livro seria esse.

Segundo a divisão de Pseudo-Demétrio, essa carta seria um exemplo de resposta³. Entre as situações de Pseudo-Libânio, elencamos a da resposta e, especialmente, a da didática⁴. O tom é professoral: Agostinho pincela seu primeiro tópico e, ao entrar no segundo, explica sucintamente o que é uma figura de linguagem, qual sua diferença com a mentira, e porque a passagem de Paulo em Gal 2:11-14 não pode ser interpretada como a primeira, e tampouco como uma mentira, elencando então alguns exemplos de *tropicae locutiones* para ilustrar sua argumentação. Entre elas, estão algumas copiadas do *De oratore* de Cícero (cf. Cic. *De or.* 3,38,155) e uma que ecoa uma imagem das *Geórgicas* de Virgílio (cf. Vir. *Georg.* 1,75). O emprego desses exemplos nos traz alguns vislumbres do *magister* Agostinho lecionando Oceano, como se esse fosse um de seus antigos alunos de retórica, em uma sala de aula na longínqua Milão que ficara em seu passado.

¹ Fry (2010) p. 397-399 *apud* Goldbacher (1904) vol. III, p. 697-700. Mas é curioso que os editores modernos incluam Aug. *Ep.* 180 e não Aug. *Ep.* 169 a Evódio, Aug. *Ep.* 190 a Optato, e Aug. *Ep.* 202A ao mesmo, sendo que as últimas também fazem menção à correspondência de Agostinho com Jerônimo.

² Fry (2010) p. 395-396.

³ Cf. Ps.-Dem. 14.

⁴ Cf. Ps.-Lib. 23;70 e 31;78.

Domino merito carissimo et in Christi membris honorando fratri Oceano Augustinus salutem.

1. Duas accepi simul epistulas dilectionis tuae, quarum in una facis tertiae mentionem et eam te prius misisse commemoras. Quam accepisse non recolo, immo bene mihi recolere videor quod non acceperim. De his tamen quas accepi, ago uberes gratias benignitati erga nos tuae, quibus ut non continuo responderem, in alia atque alia diversarum occupationum tempestate direptus sum. Vnde nunc stillam vacantis temporis nactus respondere aliquid malui quam ad tuam sincerissimam caritatem diuturnum habere silentium et fieri taciturnitate quam loquacitate importunior.
2. De origine animarum quid sanctus Hieronymus sentiat, iam sciebam et haec ipsa quae ex libro eius in epistula tua posuisti verba iam legeram. Verum non hoc quaestionem molestam facit, quod movet quosdam, quomodo Deus adulterinis etiam conceptibus iuste animas largiatur, cum bene viventibus et ad Deum fide ac pietate conversis ne propria quidem quanto minus parentum possint obesse peccata. Sed merito quaeritur, si verum est novas ex nihilo animas singulas singulis nascentibus fieri, quomodo tam innumerabiles animae parvulorum, quas Deo certum est ante rationales annos, antequam quicquam iustum iniustumve sapere vel capere possint, sine baptismo de corporibus exituras, iuste in damnationem dentur ab illo utique apud quem non est iniquitas. Non opus est de hac re plura dicere, cum scias quid velim vel potius quid nolim dicere. Satis existimo sapienti esse quod dixi. Verum tamen si aliquid hinc, quo ista quaestio solvi queat, vel legisti vel ex ore eius audisti vel tibi ipsi Dominus cogitanti donavit ut noveris; impartire, obsecro, mihi ut gratias uberiores agam.
3. Illud vero de officioso utilique mendacio quod exemplo Domini de die et hora huius saeculi finiendi nec Filium scire dicentis putasti esse solvendum, conatu quidem ingenii tui, cum legerem, delectabar, sed nullo modo mihi videtur tropicam locutionem recte dici posse mendacium. Non enim mendacium est, cum diem laetum dicimus, quod laetos faciat, aut tristem lupinum, quod gustantis vultum amaro sapore contristet, sicut Deum scire, cum cognoscentem hominem facit; hoc enim dictum ad Abraham ipse commemorasti. Nequaquam sunt ista mendacia, quod etiam ipse facillime advertis. Proinde beatus Hilarius cum obscuram quaestionem hoc genere tropicae locutionis aperuit, ut intellegeremus in eo se nimirum dixisse nescientem, in quo alios facit occultando nescientes, non excusavit mendacium, sed mendacium non esse monstravit non solum in his usitatoribus tropis, verum in illa etiam quae appellatur

metaphora, quae loquendi consuetudine omnibus nota est. Nam gemmare vites, fluctuare segetes, florere iuvenes, contendet quispiam esse mendacium, quod in his rebus nec undas nec lapides nec herbas nec arbores videt, ubi proprie ista verba dicuntur?

4. Porro autem pro tuo ingenio atque eruditione facillime perspicis quantum ab his differat quod ait Apostolus: “Cum viderem quia non recte ingrediuntur ad veritatem Evangelii, dixi Petro coram omnibus: ‘Si tu, cum sis Iudaeus, gentiliter et non iudaice vivis, quemadmodum Gentes cogis iudaizare?’” Nulla est hic tropica obscuritas, verba sunt propria apertae locutionis. Hoc profecto doctor Gentium, his quos parturiebat donec Christus formaretur in eis, et quibus sub divina attestazione praedixerat: “Quae autem scribo vobis, ecce coram Deo, quia non mentior”, aut verum dixit, aut falsum; si falsum (quod absit) quae sequantur advertis [. . .] et ambo ista exhorrescens admonet veritatis indicium et in apostolo Petro mirabilis humilitatis exemplum.

5. Sed quid hinc diutius? Quae de hac quaestione inter nos ego et praedictus venerabilis frater Hieronymus satis litteris egerimus? Et in hoc opere recentissimo, quod sub nomine Critobuli adversus Pelagium modo edidit, eandem de ista re gesta dictisque apostolicis sententiam tenuit, quam beatissimi Cypriani etiam nos secuti sumus. Illud potius De origine animarum non propter partus adulterinos, sed propter innocentium (quod absit) damnationem, quod, opinor, non stulte quaeritur, si quid a tali ac tanto didicisti viro, quod recte responderi ambigentibus possit, quaeso nobiscum communicare non abnuas. Ita quippe mihi in epistulis tuis eruditus et suavis apparuisti, ut operae pretium sit tecum litteris colloqui. Nescio sane quem librum eiusdem hominis Dei, quem presbyter Orosius attulit, tuaeque Dilectioni describendum dedit, ubi de resurrectione carnis praeclare disputasse laudatur, iam nobis peto non differas mittere. Ideo quippe non eum cito poposcimus, quia et describendum et emendandum utique cogitavimus, cui utrique operi largissimum iam putamus tempus indultum. Memor nostri Deo vivas.

Agostinho envia saudações a Oceano¹, senhor merecidamente muito querido e irmão digno de honra nos membros de Cristo².

1. Recebi ao mesmo tempo duas cartas³ do teu amor, em uma das quais tu fazes menção a uma terceira⁴ e mencionas que a mandaste anteriormente. Não me lembro de tê-la recebido, ou melhor, julgo lembrar-me bem de não a ter recebido. Quanto àquelas que recebi, porém, agradeço amplamente a tua bondade para conosco; não pude responder de imediato a elas pois fui soterrado cá e lá por uma tempestade dos mais diversos compromissos. Daí que agora, tendo arrumado uma gota⁵ de tempo livre, achei melhor escrever alguma coisa, do que manter um silêncio interminável frente a tua mais generosa caridade, e assim me tornar mais inoportuno pela taciteza do que pela tagarelice.
2. Acerca da origem das almas, eu já conhecia a opinião do santo Jerônimo, e já havia lido também esses mesmos trechos do livro dele⁶ que tu citaste em tua carta. Na verdade, o que torna a questão problemática não é o que incomoda a alguns, de que modo Deus abre mão⁷ das almas de maneira justa até aos filhos dos adúlteros (visto que, àqueles que vivem corretamente e se dedicam à fé e à piedade em Deus, se não é possível que eles sejam prejudicados pelos próprios pecados, quão muito menos pelos pecados de seus pais). Mas, pergunta-se com razão — se é verdade que almas novas são criadas a partir do nada, individualmente a cada indivíduo recém-nascido — de que maneira tantas e inumeráveis almas dos bebês — as quais, fora decidido por Deus, virão a perecer dos corpos antes de desenvolverem a razão, e antes que possam discernir o certo do errado (ou sequer ter noção disso) — poderiam ser condenadas de maneira justa por Ele, em quem certamente não existe injustiça. Não é preciso insistir no assunto, pois tu sabes o que eu gostaria, ou melhor, o que eu não gostaria de dizer. Estimo que ao bom entender, meia palavra é o bastante⁸. Muito embora, se aí houver um argumento com que esse problema possa ser resolvido, seja algum que tu leste, seja algum que escutaste da boca dele <Jerônimo>, seja algum que o próprio Senhor te deu a conhecer através da reflexão, partilha-o comigo, eu te imploro, para que eu te agradeça ainda mais amplamente.
3. Agora, aquele assunto sobre a “mentira devida e útil⁹”, que, pelo exemplo do que afirma o Senhor ao dizer que nem seu Filho conhece ao certo o dia e a hora do fim deste mundo¹⁰, tu julgaste que a discussão pudesse ser assim resolvida; o esforço da tua inteligência, de fato, agradou-me sua leitura, mas não me parece de modo algum que se possa interpretar corretamente uma mentira como uma figura de linguagem¹¹. Ora, não se trata de uma “mentira”

quando dizemos que um dia é “feliz” por trazer felicidade, ou que o tremoço é “vil” pois, de sabor amargo, faz com que uma pessoa que o come contraia o rosto¹², assim como dizemos que “conhecemos a Deus”, enquanto é Ele que se faz conhecer pelo homem; ora, tu mesmo mencionaste que isso foi dito a Abraão¹³. Tais passagens não são de maneira alguma “mentirosas”, algo que mesmo tu percebes com muita facilidade. No mais, o abençoado Hilário¹⁴ esclareceu esse difícil problema sobre as figuras de linguagem desse tipo: devemos compreender que Ele declarou (não se admira) então “não saber” em uma situação na qual faz com que os outros “não saibam” ao esconder algo; Hilário não dispensou isso como “mentira”, mas demonstrou que a “mentira” aqui não existe, e não apenas nessas figuras mais empregadas, mas até naquela que chamamos de metáfora, universalmente conhecida de todos pelo uso comum na fala¹⁵. Portanto, dizer que a vinha “geme”, que o caniço “flutua”, que os jovens “florescem¹⁶” — será que alguém iria defender que é mentira, já que não vê nem ondas nem pedras nem plantas nem árvores nessas situações quando tais palavras são usadas em sentido literal?

4. Além do mais, tu percebes com muita facilidade, por tua inteligência e cultura, o quanto essas expressões diferem do que diz o apóstolo: “mas, quando vi que não andavam bem e diretamente conforme a verdade do Evangelho, disse a Pedro na presença de todos, ‘se tu, sendo judeu, vives como os gentios, e não como judeu, por que obrigas os gentios a viverem como judeus?’¹⁷” Aqui não há nenhuma dificuldade figurativa, são palavras literais de uma mensagem evidente. Com efeito, isso que o doutor dos gentios pregara àqueles que ele regenerava até que Cristo neles se formasse, e sob testemunho divino, que “ora, acerca do que vos escrevo, eis que diante de Deus testifico que não minto¹⁸”, isso que ele falou ou é verdade ou é mentira; se for mentira (Deus nos livre), tu sabes bem o que se seguiria [. . .]¹⁹ e, horrorizado em ambas as situações, ele <Paulo> dá uma prova da verdade e um exemplo de admirável humildade ao apóstolo Pedro.
5. Mas, para que nos alongar mais aqui, sobre esse assunto que eu e o venerável irmão Jerônimo, mencionado acima, discutimos o suficiente em nossas cartas²⁰? E também em uma obra recém-publicada, que ele acaba de editar contra Pelágio²¹ (sob o pseudônimo de “Critóbulo²²”); nela ele conserva a mesma conclusão sobre essa situação e sobre a afirmação do apóstolo, uma conclusão que ambos tomamos, ainda, do muitíssimo abençoado Cipriano²³. Melhor, a questão acerca da origem das almas, a qual, julgo eu, não é nada estúpida — e não por causa dos partos das relações adúlteras, mas por causa da condenação (Deus nos livre) dos inocentes — se tu aprendeste com tão admirável e venerável homem qualquer coisa que poderia

ser respondida com certidão àqueles que ainda têm dúvidas, eu peço que não te recuses a partilhar isso conosco. Enfim, tu me pareceste tão estudado e gentil em tuas cartas que vale a pena dialogar contigo por meio escrito. Não sei ao certo qual foi o livro do mesmo homem de Deus <Jerônimo> que o presbítero Orósio levou e deu a teu amor para ser copiado, no qual, diz-se com louvores, ele teria discutido com grande clareza sobre a ressurreição da carne²⁴, mas peço desde já que não demore em enviá-lo até nós. Assim, não nos apressamos em pedi-lo, pois pensamos certamente que era necessário copiá-lo e corrigi-lo; acreditamos que tu já tiveste tempo bastante longo para dar cabo de ambos os deveres. Lembra-te de nós; vive em Deus²⁵.

NOTAS

¹ Oceano, v. supra Hier. Ep. 126, n. 23.

² No latim, *in Christi membris*, “nos”, ou “entre os membros de Cristo”. A expressão é de organicidade semelhante a *in Christi visceribus*, “nas vísceras de Cristo” (v. supra Aug. Ep. 82, n. 1).

³ Estas duas cartas, que Agostinho menciona ter recebido, não sobreviveram.

⁴ Não sobreviveu também esta terceira carta; na realidade, nenhuma das cartas que Oceano enviara ao bispo chegou até nós.

⁵ No latim, *stilla vacantis temporis*, “uma gota de tempo livre”. A *stilla*, diferente da *gutta*, denotava uma gota densa e viscosa: *gutta imbrum est, stilla olei vel aceti*, “a *gutta* é de chuva; a *stilla*, do óleo ou azeite” (cf. Suet. *Fragm.* p. 319 27 Roth). O termo era expressivo e comum a quantidades médias de tempo, tendo por origem a gota d’água gorda que escorria lentamente da clepsidra, que media o tempo do discurso do orador; cf. Blaise p. 776 *gutta*.

⁶ Alusão aos livros da *Apologia adversus Rufinum*, em especial o terceiro (cf. Hier. *Adv. Ruf.* 3,28); v. supra Hier. Ep. 102, n. 18.

⁷ O verbo *largi* é de uso recorrente no cristianismo tardio, denotando a atividade de Deus em ceder as almas aos seres vivos (cf. Aug. Ep. 166,15). Originalmente, *largi* é contraído de *largius facere*, “fazer mais abundante”, mas já tem um sentido atributivo, de “ceder”, em Cícero: *si quis mihi deus largiatur, ut ex hac aetate repuerascam*, “se algum deus me concedesse que desta idade eu me tornasse jovem novamente” (cf. Cic. *Cat.* 23,83). Escolhemos um “abrir mão”, que entendemos preservar a carga semântica do verbo.

⁸ Frase semelhante aparecera anteriormente em Aug. Ep. 40,3 (v. supra Aug. Ep. 40, n. 15); a fonte é o verso 541 do *Phormion* de Terêncio. No mais, Agostinho trabalhara o problema da necessidade do batismo para salvar a alma dos recém-nascidos anteriormente em sua correspondência com Jerônimo, em Aug. Ep. 166,10-15. Devemos entender, aqui, que a questão permanece em aberto.

⁹ No latim, *officiosum utileque mendacium*, “mentira devida e útil”. Trata-se do problema do *officiosum mendacium* de Paulo em Gal 2:11-14, discutido há mais de uma década em cartas trocadas entre Agostinho e Jerônimo (v. supra Aug. Ep. 28, n. 25). A oposição de *utile* junto com *officiosum*, porém, parece ser uma interpretação original de Agostinho, como aponta Fry (2010) p. 403, n. 16 (lembramos que o autor já havia inferido a confluência dos adjetivos em Aug. Ep. 82,21).

¹⁰ A passagem refere-se a Mt 24:36 e a Mc 13:32, “mas daquele dia e hora ninguém sabe, nem os anjos do céu, mas unicamente meu Pai”. Segundo Agostinho, Oceano interpretara essa passagem de maneira que nela Jesus teria, similar a Paulo em Gal 2:11-14, mentido “de maneira devida”, a fim de aproximar-se de seus seguidores. O bispo de Hipona então demonstra que o que Cristo disse não é mentira, e nem é tampouco mentira o que diz Paulo.

¹¹ A construção *tropica locutio*, “expressão figurada”, ou, mais natural, “figura de linguagem”, parece ser tardia no latim. Seu primeiro testemunho é como *tropica figura* em Gell. 13,24,31; a raiz do termo aparece diversas vezes em Agostinho (cf. Aug. *C. mend.* 10; *Gen. ad. lit.* 4,9, aqui *tropice loqui*, “falar de modo figurado”). Etimologicamente, a expressão vem do grego τρόπος, que implica um deslocamento de sentido de uma palavra qualquer (cf. Quint. *Inst. orat.* 8,6,1; 9,1,4-5; 9,2,44).

¹² A imagem do *tristis lupinus*, “vil tremoço”, é emprestada do verso 75 da primeira *Geórgica* de Virgílio, *aut tenuis fetus viciae tristisque lupini*, “a mal cheia ervilhaça, o vil tremoço”, verso 94 na tradução de Antônio Feliciano de Castilho. A imagem precede o poeta mantuano, porém, e já se encontra em Catão o Velho (cf. Cat. *R. R.* 34,2; também Plin. *Nat.* 18,14,36). V. Fürst (2002) p. 464 n. 836; Fry (2010) p. 404 n. 19.

¹³ Agostinho refere-se ao episódio em que Deus testa a fé de Abraão ao lhe pedir para sacrificar seu primogênito, Isaac, em Gen 22.

¹⁴ Hilário de Poitiers, v. supra Hier. Ep. 112, n. 142. Agostinho refere-se aos seus doze livros sobre a Trindade, *De trinitate libri duodecim*, em específico Hil. *Trin.* 9,62-67; 71-75.

¹⁵ Em latim, *metaphora, quae loquendi consuetudine omnibus nota est*, “a metáfora, que é conhecida de todos pela tradição da língua falada”. A metáfora é uma figura de linguagem que transforma o sentido próprio de uma palavra, transferindo-o a outra, tal qual o seu sentido nas línguas modernas (cf. Quint. *Inst. orat.* 8,6,4-5).

¹⁶ Os exemplos metafóricos *gemmae vites*, *fluctuare segetes* e *florere iuvenes* dados por Agostinho são os mesmos de Cícero no terceiro livro do *De oratore* (cf. Cic. *De or.* 3,38).

¹⁷ Gal 2:14.

¹⁸ Gal 1:20.

¹⁹ Há uma ruptura aqui nos manuscritos dessa carta, à margem de um dos quais segue a anotação de um copista: *credo deficiat hic in textu <nonnihil>*, “creio faltar no texto algo <de importante>”. O editor Goldbacher (1923) vol. III, p. 699 n. 25 toma nota desse elemento; v. também Fry (2010) p. 405, n. 26.

²⁰ Ou seja, todas as cartas trocadas entre Jerônimo e Agostinho que trataram da interpretação de Gal 2:11-14: Aug. Ep. 28; 40; 82 e Hier. Ep. 112, propriamente.

²¹ Pelágio, v. supra Hier. Ep. 134, n. 9.

²² Este pseudônimo, “Critóbulo”, foi dado por Jerônimo para Pelágio no diálogo contra os pelagianos (v. supra Hier. Ep. 134, n. 8), obra em que o monge de Belém por sua vez adotou o pseudônimo de “Ático”. Ático refere-se talvez ao correspondente de Cícero, Tito Pompônio (112/109 - 35/32 a. C.), sua correspondência com o qual foi reunida na coleção *ad Atticum*; já Critóbulo, grego κριτόβουλος, era um personagem contemporâneo de Platão, figurando em seu *Symposium*, e de Xenofonte, presente no *Oeconomicus* e nos *Memorabilia*. Ao usar tais alcunhas, Jerônimo parece querer marcar a pureza de sua latinidade contra a helenofilia de um “filósofo grego”, por extensão também pagão e herege, que seria Pelágio. A obra mencionada foi entregue a Agostinho por meio de Paulo Orósio, provavelmente junto com a carta anterior de Jerônimo, Hier. Ep. 134 (cf. Or. Lib. Apol. 4).

²³ Cipriano de Cartago, v. supra Aug. Ep. 82, n. 95. A conclusão trata da maneira como Pedro se comportou após ser corrigido por Paulo, em Gal 2:11-14, “consentindo à razão legítima que Paulo advogava”. A passagem está em uma carta de Cipriano enviada a seu discípulo Quinto; citamo-la: *non est autem de consuetudine praescribendum, sed ratione vincendum. nam nec Petrus quem primum Dominus elegit et super quem aedificavit ecclesiam suam, cum secum Paulus de circumcisione postmodum disceptaret, vindicavit sibi aliquid insolenter aut adroganter adsumpsit, ut diceret se primum tenere et obtemperari a novellis et posteris sibi potius oportere, nec despexit Paulum quod ecclesiae prius persecutor fuisset, sed consilium veritatis admisit et rationi legitima quam Paulus vindicabat facile consensit, documentum scilicet nobis et concordiae et patientiae tribuens, ut non pertinaciter nostra amemus, sed quae aliquando a fratribus et collegis nostris utiliter et salubriter suggeruntur, si sint vera et legitima, ista potius nostra ducamus*, “não se deve prescrever um problema pela tradição, mas resolvê-lo através da razão. Pois nem Pedro, o primeiro que o Senhor escolheu e sobre quem Ele edificou Sua Igreja, quando Paulo discordou dele acerca da circuncisão, nem ele advogou a si algo de modo insolente, ou comportou-se de modo arrogante, como se dissesse que ele era o primogênito e que assim convinha que fosse obedecido por aqueles que eram mais novos, que vieram depois dele, ou sequer desdenhou ele de Paulo por este ter sido o primeiro perseguidor da Igreja; Pedro antes admitiu o conselho da verdade e consentiu à razão legítima que Paulo advogava, deixando-nos, a saber, uma prova de harmonia e paciência, que não tenhamos paixão demasiado tenaz pelas nossas opiniões, mas, nas vezes em que nos são sugeridas novas ideias útil e saudavelmente pelos nossos irmãos e colegas, se elas são verídicas e legítimas, adotemo-las em detrimento das nossas próprias” (cf. Cip. Ep. 71,3 apud Bayard (1945) vol. II, p. 256-259).

²⁴ Também ignoramos qual seria tal livro.

²⁵ Além de Aug. Ep. 67,3, esta é a única carta de Agostinho onde encontramos uma fórmula de conclusão.

21, 22, 23 e 24

CARTAS PERDIDAS

Jerônimo *Ep. D*

Agostinho *Ep. E*

Jerônimo *Ep. F*

Jerônimo *Ep. G*

[416]

Fundamentando-se no testemunho de Agostinho em sua carta *Ep. 19**,¹ alguns editores modernos¹ argumentaram que devemos situar algumas cartas perdidas, três de Jerônimo e uma de Agostinho, duas dessas enviadas pelo presbítero Inocêncio (supostas *Hier. Ep. D* e *Aug. Ep. E*, resposta a essa), e mais duas pelos diáconos Palatino e Lázaro, bispo de Aquae Sextiae, a moderna Aix-en-Provence, na França (supostas *Hier. Ep. F* e *G*). As cartas provavelmente tratavam da questão pelagiana, assunto da carta *Aug. Ep. 19**, e foram trocadas no verão de 416, época em que Orósio retornou de Belém a África.

É possível que uma das cartas levadas por Palatino e Lázaro, *Hier. Ep. F* ou *Hier. Ep. G*, seja, na realidade, *Hier. Ep. 134*, originalmente confiada ao presbítero Orósio; ou até mesmo *Hier. Ep. 141* ou *142*, conforme confabula Hennings². Ademais, se concordarmos com este pesquisador, que data *Aug. Ep. 19** no ano de 419, é possível que a carta de Inocêncio, *Hier. Ep. D*, seja na realidade *Hier. Ep. 143*, a qual certamente foi enviada neste mesmo ano³. A nosso ver, nenhuma dessas hipóteses é plausível, daí concluirmos que quatro cartas trocadas pelos autores em seu segundo período de correspondência estão de fato perdidas.

Recebi, mediante nosso filho, meu conterrâneo, o diácono Palatino, uma carta de tua santidade, ao mesmo tempo em que recebi uma outra, a qual tu tiveste a dignidade de me enviar pelo bispo Lázaro. Na realidade, eu já as havia recebido, primeiro pelo presbítero Orósio [...] assim como havia recebido uma outra carta tua enviada pelo presbítero Inocêncio [...]

(*Aug. Ep. 19*,1*)

¹ Duval (1987) p. 507-508; Fürst (2002) p. 23-24; Fry (2010) p. 415-418.

² Sobre essa tese, v. Hennings (1994) p. 59;61.

³ Hennings (1994) p. 51-62.

AGOSTINHO *Ep.* 19*

[416]

A carta Aug. *Ep.* 19*, semelhante a Aug. *Ep.* 180, também não encontra equivalente no *corpus epistularum* de Jerônimo. A razão de sua ausência, porém, é outra: ela pertence ao conjunto de vinte e nove missivas inéditas encontradas por Johannes Divjak no ano de 1975 em um manuscrito na Bibliothèque Municipale de Marseilles, as quais foram publicadas seis anos depois¹. Escritas entre os anos de 414 e 418, este conjunto de cartas é interessante na medida em que ilumina a própria visão que Agostinho tinha de si como homem público, na condição de bispo de Hipona, enfatizando suas responsabilidades, tarefas, e posição de combate contra as heresias. Nas palavras do professor Peter Brown, as cartas de Divjak nos mostram um Agostinho “muito diferente [...] trata-se do velho bispo, agora forçado a carregar o fardo das preocupações, como figura pública e autor de fama internacional, na década final de sua vida [...] engajado nos afazeres quotidianos, aparentemente intermináveis, da Igreja Católica na África²”.

O presente texto, inserido no contexto do pelagianismo como as demais cartas do segundo período de correspondência entre os autores, nos revela mais detalhes sobre o papel de Agostinho nesta polêmica. A carta inicia com comentários sobre a correspondência. Entrando na *narratio*, entrevemos um Agostinho algo esperançoso quanto ao fato de Pelágio ter sido inocentado após um Sínodo da Igreja que ocorreu em Dióspolis no ano de 415, palavras que se dão em meio a críticas que o bispo faz à conduta do herege e a menções às obras tanto dele — uma nota de defesa e o *De natura*, ou *Tratado sobre a natureza* — quanto suas — o *Tratado sobre a natureza e Graça de Cristo* — e de Jerônimo — o *Diálogo contra os pelagianos* — contra Pelágio. Agostinho conclui a carta mencionando que ele entrara em contato com diversas autoridades da Igreja Oriental com o objetivo de expor os perigos do pelagianismo.

A carta Aug. *Ep.* 19* é, dentre os tipos elencados por Pseudo-Demétrio, um exemplo de resposta³. Entre as situações de Pseudo-Libânio, encontramos, uma vez mais, as do relato e da resposta⁴; dado o caráter genérico desse texto, não é possível delimitar nenhuma outra situação. Seja como for, esta carta nos permite localizar também ao menos outras quatro cartas perdidas, citadas ao longo do exórdio, todas as quais supostamente também tratavam do mesmo assunto, a polêmica pelagiana⁵. O estilo é aqui bastante simples e corrido, quase programático: as frases são curtas e diretas, vão se encaixando com o curso do ditado. Tópicos das cartas de amizade, com a exceção do elogio à Jerônimo, estão ausentes. O tom é oficioso, bastando ver a ênfase de Agostinho em *tua sanctitas* e *tua sinceritas*, apelativos do *officium epistulare* da Sacristia tetracentista. A frieza do bispo de Hipona nos leva a crer que ele havia abandonado sua pretensão de firmar uma amizade mais sólida com Jerônimo.

Por fim, é importante comentar que Agostinho, na conclusão dessa carta, se mostra especialmente preocupado com o estado de seu diálogo epistolar com Jerônimo, adicionando que escrevera algo *manu sua*, “de própria letra”, a fim de que o Estridonense reconhecesse a autenticidade da carta. Isso nos traz à mente um preceito dado por Caio Júlio Vítor no *De epistulis: observabant veteres karissimis sua manu scribere vel plurimum subscribere*, “os antigos costumavam escrever, ou ao menos assinar, de próprio punho a seus amigos mais queridos⁶”; a medida é tão mais urgente se nos lembrarmos dos tantos malentendidos e atrasos concernentes a Aug. Ep. 40, os quais deixaram Jerônimo irritado uma década antes (cf. Hier. Ep. 102,1 e 105,1-2;5).

Fürst e Fry situam a carta Aug. Ep. 19* no ano de 416⁷, no calor da luta contra o pelagianismo, e nós concordamos com eles. Hennings, por outro lado, a lê antes como um balanço da polêmica pelagiana, argumentando que a carta dataria do ano de 419⁸, uma hipótese que nos faz questionar se o Estridonense estaria, então, ainda vivo quando a presente carta chegou a Belém.

Nossa tradução aqui é baseada no texto publicado na edição de Carole Fry⁹.

¹ A *editio princeps* é de 1981, intitulada *Sancti Aurelii Augustini epistulae ex duobus codicibus nuper in lucem prolatae*, volume 88 do CSEL, p. 91-93. A segunda edição saiu em 1987, com crítica de Y.-M. Duval, intitulada *Oeuvres de Saint Augustin, lettres I*-29**, já com tradução para o francês. Para comentários desse conjunto de cartas, v. Berrouard (1981); Duval (1987) BA 46B p. 507-516.

² Brown (2013) p. 442-447 contextualiza os achados de Divjak (1981) e de Dolbeau (1990), este que descobriu, na mesma época e em um manuscrito na Stadtbibliothek em Mainz, sermões inéditos de Agostinho.

³ Cf. Dem. 14.

⁴ Cf. Ps.-Lib. 23;70 e 27;74.

⁵ Conforme discutimos acima, em “Cartas perdidas Hier. Ep. D, Aug. Ep. E, Hier. Ep. F, Hier. Ep. G”.

⁶ Cf. Iul. Vit. *Ars rhetorica* 27.

⁷ Fürst (1999) p. 181-183.

⁸ Hennings (1994) p. 52-62.

⁹ Fry (2010) p. 421-422 *apud* Divjak (1981) p. 91-93.

Domino merito in Christi visceribus honorando sancto fratri et compresbytero Hieronymu
Augustinus in Domino salutem.

1. Accepi per filium nostrum, civem meum, diaconum Palatinum litteras sanctitatis tuae simul cum alia epistula quam per sanctum episcopum Lazarum dignatus es mittere. Iam vero acceperam et prius per filium nostrum presbyterum Orosium, ex quo plura cognovi, et ante paucos dies alias litteras tuas per Innocentium presbyterum missas; per quem iam rescripseram non solum dilectioni tuae, sed aliis etiam quorum mihi epistulas reddidit et quibusdam qui per eum mihi nihil scripserant rogans eum ut litterarum mearum exemplaria necessaria quae simul ei edidi ad tuam perferat sanctitatem; in quibus non tacui quod dicendum putavi de nefario errore hominum, quo non mediocriter perturbatur ecclesia.
2. Audiui sane iam usque in comitatum pervenisse libros tuos contra eandem pestem nuper editos eisque innotescentibus multitudinem perversorum qui talia procaciter astruebant multum coepisse iam minui, quia et ipse Pelagius aperte talia non audet defendere sed se ipsum, quod illa non sentiat. Nam egit ut etiam ad me perveniret recens eius brevisque defensio, sicut scribit, contra obiecta Gallorum quorum multa et gravia negat sua, quorumdam vero sensum latebrosa calliditate permutat. Parum itaque non est adiuvante misericordia Dei, quod ea quae ab infirmis credi metuimus iam nec ipse audet aperta fronte defendere. Vnde nec ipsum, quia homo est, desperaverim veraci aliquando paenitentia confessurum in errore impio se fuisse versatum, Domine merito in Christi visceribus honorande sancte Frater.
3. Nunc ergo occasione Lucae servi Dei perlatoris inventa quem sibi optime cognitum Palatinus mihi diaconus intimavit eumque ad nos quantocius reditum esse promisit ac pro illo mihi fidem fecit, quod ei dubitare non deberem portandas quaslibet litteras tradere, misi per eum librum eiusdem Pelagii quem mihi dederunt servi Dei Timasius et Iacobus quos per operulam meam Dominus ab illo liberavit errore. Erant autem auditores eius multumque carissimi. Misi etiam eum quo ei respondi (hoc enim me impendio rogaverant et hoc eis utile ac salubre esse praevideram) ad eos sane scripsi non ad Pelagium, illius tamen operi verbisque respondens eius adhuc tacito nomine, quoniam sicut amicum corrigi cupiebam, quod fateor adhuc cupio, quod nec tuam sanctitatem ambigo optare.
4. Denique nunc scripsi et ad ipsum quod, nisi fallor, acerbe accepturus est, sed ei postea fortasse proficiet ad salutem. Scripsi etiam de illo prolixam epistulam episcopis Eulogio et Ioanni et breviter sancto presbytero Passerioni; quae ita in mandatis dedi ut ad tuam

sinceritatem omnia perferantur. Quaecumque autem mihi occasio proxima occurrerit omnium earundem epistularum exemplaria manu mea subnotata, quam confido tibi esse notissimam, tuae germanitati, adiuvante Domino, curabo dirigere ut scias mihi que rescribas utrum ad te non solum cuncta sed etiam integra et vera pervenerint.

Agostinho envia saudações em nome do Senhor ao compresbítero¹ Jerônimo, senhor merecidamente digno de honra nas vísceras de Cristo² e irmão santo.

1. Recebi, mediante nosso filho, o diácono Palatino³, meu conterrâneo, uma carta de tua santidade, ao mesmo tempo em que recebi uma outra, a qual tu tiveste a dignidade de me enviar pelo bispo Lázaro⁴. Na realidade, eu já as havia recebido primeiro por nosso filho, o presbítero Orósio⁵ (através do qual eu me informei de mais coisas), assim como, já há alguns dias, uma outra enviada pelo presbítero Inocêncio⁶; através dele eu já reescrevi não só a teu amor⁷, mas também a outras pessoas (cujas cartas⁸ ele me trouxe), através de algumas das quais (que nada haviam me escrito por intermédio dele) eu pedia que ele fizesse chegar à tua santidade as cópias necessárias dessas minhas cartas que eu lhe havia então editado; nelas, eu não deixei de dizer o que julguei necessário sobre o erro nefasto daqueles homens⁹, com o qual não é por pouco que a Igreja se incomoda.
2. Ouvi dizer, ainda, que chegaram à corte¹⁰ livros teus¹¹, recentemente publicados, contra a mesma peste e que, graças à circulação dos mesmos, a multidão de homens perversos que tramavam descaradamente tais coisas começou a diminuir muito, pois o próprio Pelágio¹² não ousa mais as defender abertamente, mas antes busca defender a si mesmo, alegando que não mais pensa daquela maneira. Ele até fez com que me chegasse seu breve e também recente discurso de defesa¹³ (assim ele o chama) contra as objeções dos gauleses, muitas das quais, inclusive as mais graves, ele nega serem suas; de algumas ele até chega a mudar o sentido por meio de uma artimanha furtiva¹⁴. Igualmente, não é pouco o que acontece com o auxílio da misericórdia de Deus, pois ideias que, temíamos, poderiam ser tomadas pelos mais crédulos, nem o próprio Pelágio continua a defendê-las de peito aberto. A partir daí, eu não quero perder as esperanças que ele mesmo — afinal, ele é humano — venha a confessar, um dia, na verdadeira penitência, que sustentou uma falta pecaminosa, ó senhor merecidamente digno de honra nos membros de Cristo, irmão santo.
3. Agora, então, tendo encontrado uma oportunidade em Lucas¹⁵, servo de Deus e portador de cartas — foi o diácono Palatino (ele o conhece muito bem) que o introduziu a mim e prometeu-me que ele voltaria até nós o quanto antes, e, em defesa deste, garantiu-me que eu não deveria hesitar em lhe entregar quaisquer cartas para serem transportadas —, mandei por ele o livro¹⁶ do mesmo Pelágio, o qual me foi dado por Timásio e Tiago¹⁷, servos de Deus; o Senhor livrou-lhes, através de uma obrinha minha¹⁸, daquele erro. Eles eram, porém, seus espectadores¹⁹, e muito

queridos. Mandeí também esse livro²⁰ em que eu o refutei — afinal, eles haviam me pedido para cuidar disso, e eu previra que isso lhes seria útil e saudável; evidente também que foi a eles que escrevi e não a Pelágio, respondendo, porém, à obra e às afirmações deste, mas ainda mantendo o seu nome em silêncio, pois desejava que ele fosse corrigido como um amigo (algo que, confesso, ainda desejo, e não duvido ser essa também a vontade da tua santidade)²¹.

4. Por fim, a ele eu agora escrevi alguma coisa²² que, salvo engano, ele <Pelágio> também vai receber de má vontade, mas que talvez lhe será útil para a salvação no futuro. Escrevi, ainda, uma longa carta²³ sobre ele aos bispos Eulógio²⁴ e João²⁵, e brevemente ao santo presbítero Passerião²⁶; dei ordens expressas que todas elas chegassem até a tua santidade. Enfim, qualquer oportunidade próxima que me ocorrer de cuidar para que todas cópias de minhas cartas sejam assinadas com minha letra²⁷ (que, confio, te é imediatamente reconhecível), atentarei em encaminhá-las, com a ajuda do Senhor, à tua irmandade, para que saibas e me respondas se elas te chegaram não apenas em totalidade, mas, ainda, completas e verdadeiras.

NOTAS

¹ *Compresbyter*, v. supra Aug. Ep. 28, n. 1.

² No latim, *in Christi visceribus*, “nas vísceras de Cristo”; v. supra Aug. Ep. 82, n. 1.

³ Palatino, diácono em Hipona, conterrâneo de Agostinho. Palatino foi o destinatário da carta Aug. Ep. 218, mas dele nada mais se sabe. Palatino, cf. PCBE 1-3 p. 808-809 *Palatinus* 3, p. 809; v. Fürst (2002) p. 23 n. 25. Para o cargo de *diaconus*, Hier. Ep. 102, n. 2.

⁴ Trata-se provavelmente de Lázaro (? - 441), bispo de Aix, antiga cidade de Aquae Sextiae, que chefiou, ao lado de Herão de Arles (? - ca. 417), o Sínodo de Dióspolis em 415, no qual Pelágio foi inocentado (cf. Aug. Gest. Pelag. 2,62); v. Brown (2013) p. 358-364. Lázaro de Aix, v. Fürst (2002) p. 23 n. 26. Para o cargo de *episcopus*, v. supra Aug. Ep. 28, n. 6.

⁵ Paulo Orósio, v. supra Aug. Ep. 166, n. 4. Orósio havia trazido a carta Hier. Ep. 134 a Agostinho.

⁶ Inocêncio era um mensageiro que levava cartas entre a África, o Oriente e Roma; a ele foram confiadas as cartas Hier. Ep. D e Aug. Ep. E, hoje perdidas, e Hier. Ep. 143 a Agostinho e Alípio, Hier. Ep. 152 a Ripário e Hier. Ep. 154 ao papa Bonifácio I. Inocêncio, cf. PCBE 1 p. 604-605 *Innocentius* 9. V. Fürst (2002) p. 23, n. 24.

⁷ Segundo os pesquisadores modernos, todas as cartas mencionadas por Agostinho, as quais Hier. Ep. D, F e G e Aug. Ep. E no exórdio estão perdidas (mas é possível que uma delas fosse Hier. Ep. 134).

⁸ Estas cartas também estão perdidas, a não ser que Agostinho se refira à carta Aug. Ep. 179 enviada aos bispos João de Jerusalém e Eulógio de Cesareia, conforme confabula Fürst (2002) p. 79, n. 244.

⁹ No latim, *nefarius error hominum*, referência aos pelagianos (v. supra Hier. Ep. 134, n. 9).

¹⁰ O vocábulo latino *comitatus* refere-se a um grupo que se reúne em um cenáculo ou segue uma comitiva. Na época de Agostinho, o termo aparece não raro como *comitatus imperii*, a corte romana, que então se encontrava em Ravena (esse sentido político já se encontra em Tac. H. 2,65). Traduzimos como “corte”, de acordo com as opções de Fürst (2002) p. 445, que o traduz como “Kaiserhof”, e Fry (2010) p. 424, n. 16, que o verte para “Cour”; porém, não sabemos se o *comitatus* referir-se-ia antes ao cenáculo que acompanhava Agostinho em Hipona, ou à própria corte imperial em Ravena, como acredita Fry.

¹¹ Trata-se do diálogo contra os pelagianos, v. supra Hier. Ep. 134, n. 8.

¹² Pelágio, v. supra Hier. Ep. 134, n. 9. O parágrafo alude ao Sínodo de Dióspolis em 415, presidido por Lázaro e Herão; v. infra Hier. Ep. 143, n. 15.

¹³ Esta *defensio*, “discurso de defesa”, cujo título na realidade é *chartula defensionis*, “nota de defesa” — a *chartula*, diminutivo de *charta*, indica primeiro que o documento era único, provavelmente uma folha só; além disso, *chartula* era um termo que indicava “folhinha” ou “rascunho” na Antiguidade Tardia — figurava um Pelágio retratando-se das acusações dos bispos gauleses, ou seja, de Herão de Arles e Lázaro de Aix, mencionados anteriormente. O livro não sobreviveu, mas dele há menção aqui e em Aug. Ep. 179,7 e Gest. Pelag. 57. V. Fürst (2002) p. 444, n. 776; para a *chartula*, v. Arns (2007) p. 22-24.

¹⁴ Em latim, *latebrosa calliditas*. Originalmente, *latebrosus* é aquilo que é escondido do público por não ter boa reputação; trata-se de um adjetivo usado amiúde como adjunto de prostíbulos (cf. Plaut. Bacch. 3,3,26; Cic. Sest. 59,126; Liv. 21,54; Amm. 14,2,2). *Calliditas* vem de *callidus*, um “espertalhão” ou “malandrão”, isto é, uma pessoa ou, por derivação, uma coisa ardilosa (cf. Plaut. Bacch. 4,4,4; Ter. And. 3,4,10; Cic. Clu. 65,183; Liv. 38,44,1). A expressão tem significado inegavelmente negativo, daí nossa tradução por “artimanha furtiva”.

¹⁵ Este Lucas foi encarregado de levar Aug. Ep. 19* a Jerônimo e também, alguns anos atrás, Aug. Ep. 179 a João de Jerusalém e Eulógio de Cesareia, e nada mais sabemos sobre sua vida. Talvez ele tenha sido o mensageiro de Aug. Ep. 177 ao papa Inocêncio e Aug. Ep. 178 a Hilário. Duval (1987) BA 46B, p. 511-512 acredita que Lucas também teria levado a Jerônimo os livros que Agostinho menciona a seguir. Lucas, cf. PCBE 1 p. 645 *Lucas*; v. Fürst (2002) p. 73, n. 223. A seguir, o “portador de cartas” é tradução para *perlator* [*litterarum*] algo próximo do nosso carteiro; o termo é sinônimo de *baiulus litterarum* (v. supra Hier. Ep. 103, n. 6).

¹⁶ Provável menção ao tratado sobre a natureza, *De natura*, escrito em 412-414 por Pelágio. Este livro não chegou integralmente até nós.

¹⁷ Timásio e Tiago eram seguidores de Pelágio. A eles, Agostinho dedicou seu *De natura et gratia ad Timasium et Iacobum contra Pelagium*. Timásio e Tiago haviam se correspondido anteriormente com o bispo em Aug. Ep. 168, carta em que agradeceram a dedicatória do tratado (cf. Aug. Gest. Pelag. 48; Ep. 177,6). Timásio e Tiago, cf. PCBE 1 p. 1112 *Timasius* 2 e p. 576 *Iacobus* 2. V. Fürst (2002) p. 446, n. 784.

¹⁸ A *operula mea*, “obrinha minha”, refere-se ao tratado sobre a natureza e a graça a Timásio e Tiago, *De natura et gratia ad Timasium et Iacobum contra Pelagium* [PL 44,247-290], no qual Agostinho refutava as conclusões de Pelágio no *De natura*.

¹⁹ O termo latino é *auditor*; v. supra Hier. Ep. 126, n. 22.

²⁰ Isto é, o *De natura et gratia*.

²¹ Cf. Aug. *Retract.* 2,33;42. Fürst (2002) p. 446-447, n. 786 indica que Agostinho abandonara esta intenção, passando a atacar abertamente Pelágio em obras posteriores, a partir do terceiro livro do *De peccatorum meritis meritis et remissione et de baptismo parvulorum* [PL 44,109-200] (cf. Aug. *Pecc. Mer.* 3,1;5;6;18).

²² Não podemos saber ao certo o que seria esse *quod*, “alguma coisa”. Agostinho talvez tivesse encaminhado Aug. Ep. 175, 176 177 a Pelágio, as quais o Tagastense escrevera ao papa Inocêncio I (? - 417) em ocasião do Sínodo de Dióspolis de 415 — Duval (1966) BA 46B, p. 512-515 argumenta em favor disso. É provável que se trate dos dois livros sobre a Graça de Cristo e sobre o Pecado Original contra Pelágio e Celestino, *de Gratia Christi et de Peccato Originali contra Pelagium et Caelestinum libri duo* [PL 44,359-410], publicado no ano de 418. Fürst (2002) p. 447, n. 787 nota a possibilidade de ter-se tratado de uma carta a Pelágio, semelhante a Aug. Ep. 146 enviada em 410 ao monge bretão, e que estaria perdida.

²³ Trata-se muito provavelmente de Aug. Ep. 179 (*apud* Baxter (1930) p. 306-323), carta enviada após o Sínodo de Dióspolis a João de Jerusalém, bispo que protegia Pelágio. Divjak (1981) p. LXII supõe ser outra carta; Fürst (1999) p. 211-212 dá a possibilidade de serem duas cartas, uma a Eulógio e outra a João. Seja como for, é possível que Agostinho tenha enviado o texto mencionado a Jerônimo a fim de que este a traduzisse para o grego, pois nela ele havia dito: *per interpretem audis litteras meas*, “tu escutas minhas palavras através de um intérprete” (cf. Aug. Ep. 179,5).

²⁴ Eulógio (fl. sec. IV - V d. C.), bispo de Cesareia, dirigiu, ao lado de Lázaro de Aix e Herão de Arles, o concílio de Dióspolis em 415 (cf. Aug. Gest. Pelag. 9; C. *Iulian.* 1,19,32). V. Fürst (2002) p. 448, n. 788.

²⁵ João II (ca. 356 - 417), bispo de Jerusalém, havia protegido Pelágio no Sínodo de Dióspolis; a ele Agostinho apelou, na carta Aug. Ep. 179, a reconsiderar tal decisão. A morte de João de Jerusalém em 417 abriu caminho para a condenação final do monge bretão em 418, no XVI Concílio de Cartago, sob o comando do papa Zósimo (? - 418). Anos antes, Jerônimo havia tido uma contenda com João e seu protegido Rufino, em idos da década de 390, devido à questões relevantes à obra de Orígenes; v. Kelly (1975) p. 195-209 e Brown (2013) p. 357-358. João de Jerusalém, cf. LThK V p. 918-919; NDPAC p. 2240-2241. V. Fürst (2002) p. 448, n. 789.

²⁶ Talvez Passerião, o Anacoreta (fl. sec. IV - V d.C.), um monge taumaturgo do Egito, muito famoso na época de Agostinho. É possível que João de Jerusalém, um dos chefes do bispado do Oriente, o conhecesse. Todavia, o mais plausível é que seja outro Passerião, que por sua vez havia ajudado Paulo Orósio quanto este esteve no Oriente (cf. Or. *Lib. Apol.* 6,1; 7,6). V. Fürst (2002) p. 449, n. 790. Se Agostinho lhe enviou uma carta em específico, esta não chegou até nós.

²⁷ No latim, *manu mea subnotata exemplaria*, “cópias assinadas de mão própria”, ou “com a própria letra”. Trata-se de uma referência à *subscriptio* (v. supra Aug. Ep. 40, n. 2). Não é fortuita a afirmação de Agostinho: após a série de mal-entendidos que marcou o primeiro período de sua correspondência com Jerônimo (cf. Hier. Ep. 102,1), o bispo de Hipona tomará providências para que todas as cartas que enviar ao monge de Belém sejam autenticadas, e cheguem antes a ele.

Jerônimo *Ep.* 141 / Agostinho *Ep.* 195

[418]

A breve carta Hier. *Ep.* 141 condensa, em um único parágrafo, um exórdio e uma conclusão, sendo desprovida de *narrationes* quaisquer. Trata-se de uma carta de louvor¹ na listagem de Pseudo-Demétrio, tipo que encontra situação paralela² em Pseudo-Libânio. Os editores acreditam que esse bilhete foi enviado a Agostinho assim que Jerônimo soube da condenação de Pelágio e Celéstio por meio da *Epistula tractatoria* do papa Zósimo, promulgada em 418, após o XVI Concílio de Cartago que ocorreu no mesmo ano³. A ela, ainda seguiria em anexo um outro bilhete, a carta Hier. *Ep.* 142, que poderia bem servir como uma *narratio* adicionada posteriormente a Hier. *Ep.* 141, talvez às pressas e às vezes de *subscriptio*; a tradução desta outra carta está adiante em nosso trabalho.

O presente texto é um bilhetinho de louvor a um Agostinho que, nas palavras de Jerônimo, é “celebrado no mundo inteiro” como aquele que fundou novamente a fê católica, imagem se assemelha àquela que o historiador Suetônio atribuiu a Augusto; mais que um “segundo Rômulo”, porém, Agostinho surge como um segundo apóstolo Paulo, consagrando sua estatura na história do cristianismo após derrotar o pelagianismo e assim abrir caminho para a *fundatissima fides*, a “fê de fundamento mais sólido”, se estabelecer como o cristianismo ocidental.

Jerônimo não menciona o mensageiro dessa carta.

¹ Cf. Ps.-Dem. 10.

² Cf. Ps.-Lib. 30;77.

³ Hennings (1994) p. 49; Fürst (2002) p. 452-453, n. 803; Fry (2010) p. 437-438.

Domino sancto ac beatissimo papae Augustino Hieronymus.

1. Omni quidem tempore beatitudinem tuam, eo quo decet honore, veneratus sum, et habitantem in te dilexi Dominum Salvatorem: sed nunc, si fieri potest, cumulo aliquid addimus et plena complemus, ut absque tui nominis mentione ne unam quidem horam praeterire patiamur; qui contra flantes ventos ardore fidei perstitisti, maluistique, quantum in te fuit, solus liberari de Sodomis, quam cum pereuntibus commorari. Scit quid dicam prudentia tua. Macte virtute, in orbe celebraris. Catholici te conditorem antiquae rursus fidei venerantur atque suscipiunt, et (quod signum maioris gloriae est) omnes haeretici detestantur et me pari persequuntur odio, ut quos gladiis nequeunt, voto interficiant. Incolumem et mei memorem te Christi Domini clementia tueatur, domine venerande et beatissime papa.

Jerônimo ao padre¹ Agostinho, senhor santo e muitíssimo abençoado.

1. Em todo e todo o tempo eu venerei tua beatitude com a devida honra, e amei o Senhor salvador que habita em ti, mas, agora, se nos for possível, somamos algo ao monte, e enchemos o que é pleno; não vamos deixar passar um único momento sem a menção de teu nome: tu, que contra violentas ventanias², e no ardor na fé, aguentaste firme, e preferiste com o máximo de tuas forças livrar-te sozinho de Sodoma a permanecer com os que pereciam³. Tua prudência sabe o que quero dizer. Alegra-te, tu és celebrado no mundo inteiro! Os cristãos fiéis⁴ te veneram e te admiram como o refundador da antiga fé⁵ e (o que é sinal de glória ainda maior) todos os hereges te detestam e te perseguem — como a mim — com tanto ódio que, embora não consigam te matar com a espada, fazem-no pela vontade⁶. Que a serenidade de Cristo te proteja incólume, e lembra-te de mim, senhor digno de veneração, e muitíssimo abençoado padre⁷!

NOTAS

¹ *Papa*, v. supra Hier. Ep. 102, n. 1.

² A imagem dos *flantes venti* é semelhante aos *venti contrarii* de Hier. Ep. 138, enviada a Ripário no ano de 417, e faz referência à polêmica pelagiana. V. Fürst (2002) p. 450, n. 792; Fry (2010) p. 434, n. 8.

³ Alusão ao capítulo 19 do livro do Gênesis, em que Ló é alertado por dois anjos a fugir de Sodoma com sua família. Citamos uma passagem: “e aconteceu que, tirando-os fora, disse, ‘escapa-te por tua vida; não olhes para trás de ti, e não pares em toda esta campina; escapa lá para o monte, para que não pereças’”. (cf. Gen 19:17).

⁴ O adjetivo em latim é *catholicus*, v. supra Aug. Ep. 40, n. 37.

⁵ Em latim, *conditor antiquae rursum fidei*. Ao utilizar o adjetivo *antiquus*, Jerônimo teria em mente tanto a velha fascinação dos romanos com um passado idealizado e fantasmático, portador do brio e virtude de um Augusto (cf. Suet. Aug. 5-7), e da pureza de um Cincinato (cf. Liv. 3,12;19;26), quanto a austeridade e retidão das primeiras comunidades cristãs, recuperadas, aos olhos do Estridonense, pela vitória de Agostinho contra as heresias. A comparação faz elogio, enfim, à conquista da ortodoxia católica representada pela doutrina agostiniana contra sua principal rival na época, o pelagianismo. V. Fry (2010) p. 434, n. 11.

⁶ Fürst (2002) p. 451, n. 793 aponta que esta passagem faz provável menção a uma investida de seguidores de Pelágio contra Jerônimo em 416, ocasião na qual seu mosteiro foi incendiado. Agostinho recorda esse ataque dos pelagianos no relatório sobre as atividades de Pelágio, *De gestiis Pelagii* (cf. Aug. Gest. Pelag. 66); Jerônimo também menciona o evento em duas cartas, uma endereçada a Ripário (cf. Hier. Ep. 138) e outra a Donato (cf. Hier. Ep. 154,2); v. Kelly (1975) p. 321-323.

⁷ Mais uma fórmula de conclusão, igual a Hier. Ep. 103,2, 115, 134,2 e 143,2.

Jerônimo *Ep.* 142 / Agostinho *Ep.* 123

[418]

Carente de *salutatio*, exórdio e também de conclusão, a a carta Hier. *Ep.* 142 é uma breve *narratio*, às vezes de um simples bilhete enviado a Agostinho e possivelmente anexado à carta Hier. *Ep.* 141 anterior (ou talvez como uma continuação desta, adicionada posteriormente como uma *subscriptio*)¹. Alguns manuscritos intitulam a presente carta como *ad ipsum*, “ao mesmo”, adição que provavelmente foi feita por um copista. Os dados que temos não são suficientes para concluir se ela se trata de uma carta em separado da anterior ou não, portanto. Todavia, o fato de esta *coda* apresentar votos de boa saúde (tópico que costuma vir nas *conclusiones*) poderia servir de argumento a favor de que Hier. *Ep.* 141 e 142 são uma única carta que acabou separada na tradição manuscrita.

Como na carta Hier. *Ep.* 141, a ocasião da missiva é a condenação do pelagianismo no XVI Concílio de Cartago em 418. Em Hier. *Ep.* 142, porém, vemos que a excomunhão parece não ter intimidado os seguidores de Pelágio: aparentemente, o herege ainda encontrava adeptos em Jerusalém, segundo indica uma metáfora usada por Jerônimo. Além disso, a menção que o autor faz ao Egito provavelmente tem relação com a fuga de Pelágio para essa província, na qual o monge bretão acabou se instalando sob a proteção de Cirilo (ca. 376 - 444), patriarca de Alexandria, até sua morte. Devemos então datá-la da primavera de 418, após Pelágio ser expulso de Roma².

O presente texto não apresenta elementos suficientes para caracterizá-lo segundo um tipo epistolar de Pseudo-Demétrio. O mais próximo seria aquele da carta alegórica³, cujo significado seria compreendido apenas pelo destinatário ou por um grupo seleto de pessoas. Encontrar paralelos entre as situações de Pseudo-Libânio também é difícil, sendo a mais próxima a do enigma⁴, ou a de um simples relato, aqui metaforizado numa imagem bíblica. Ademais, a mensagem nos traz à mente um preceito dado por Júlio Vítor: as cartas podem ser obscuras a um público ao qual ela não se destina⁵. Assim, Agostinho talvez a teria compreendido de imediato, mas nós não temos essa sorte.

¹ Como defende De Bruyne (1932) p. 245: “à mon avis il faut suivre les manuscrits jusqu’au bout: 123 n’est autre chose qu’un *postscriptum* de 195”; Fry (2010) p. 441, n. 2. Para a visão oposta, Goldbacher (1923) vol. II, p. 745 e vol. IV, p. 215-216 *app. crit.* No mais, Hennings (1994), p. 49-50 e Fürst (2002) p. 24 estão convictos de que se tratavam de duas cartas distintas.

² Ora, caso contrário a imagem da fuga para o Egito não faria sentido, no nosso entender. Posicionamo-nos assim a favor de Fry (2010) p. 437-438 e contra Hennings (1994) p. 49-50 e Fürst (2002) p. 452-453, n. 803, ambos os quais acreditam que a referência é ao concílio de Jerusalém, antes da condenação final de Pelágio.

³ Cf. Ps.-Dem. 15.

⁴ Cf. Ps.-Lib. 41.

⁵ Cf. Iul. Vit. *Ars rhetorica* 27.

1. Multi utroque claudicant pede, et ne fractis quidem cervicibus inclinantur, habentes affectum erroris pristini, cum praedicandi eandem non habeant libertatem. Sancti fratres, qui cum nostra sunt parvitate, praecipue sanctae ac venerabiles filiae tuae, suppliciter te salutant. Fratres tuos, dominum meum Alypium, et dominum meum Evodium, ut meo nomine salutes, precor coronam tuam. Capta Hierusalem tenetur a Nabuchodonosor, nec Ieremiae vult audire consilia: quin potius Aegyptum desiderat, ut moriatur in Taphnes, et ibi servitute pereat sempiterna.

1. Muitos mancam dos dois pés¹ e, embora seus pescoços já estejam quebrados², enforcam-se obstinadamente no vício de um erro caduco, pois não têm a liberdade de pregar. Os irmãos santos que estão ao lado de nossa pequenez, principalmente tuas santas e veneráveis filhas³, te mandam saudações e súplicas. Ao teus irmãos, ao meu querido senhor Alípio⁴ e ao meu querido senhor Evódio⁵, peço à tua coroa⁶ que lhes dê saudações em meu nome. Jerusalém capturada é sitiada por Nabucodonosor, e não quer escutar as advertências de Jeremias; prefere senão ansiar pelo Egito, para morrer em Tafnes, e lá perecer na escravidão eterna⁷.

NOTAS

¹ Jerônimo havia usado a mesma imagem do *claudicans utroque pede* no tratado que dedicou a Pamáquio contra João de Jerusalém, em latim *contra Ioannem Hierosolytitanum ad Pammachium liber unus* [PL 23,355-396a]. A origem dessa expressão, porém, não se dá imediatamente. Fry (2010) p. 441, n. 3 menciona, através da Bíblia de Jerusalém, a imagem de “Israel dançando ora para Javé, ora para Baal” (cf. 1 Reg 18:21), mas acha que ela não é suficiente, adicionando que o “mancar dos dois pés” seria antes uma ironia frente à teimosia dos pelagianos. Kelly (1975) p. 325-326 acredita que a referência é a Práulio, que substituiu João II no bispado de Jerusalém e mostrava-se ambíguo quanto ao pelagianismo.

² A imagem, crê Fry (2010) p. 441, n. 3, é semelhante à do verso 98 da primeira sátira de Pérsio, *quidnam igitur tenerum et laxa cervice legendum?*, “algo então mole a ler, co’a nuca relaxada”? (cf. Pers. 1,98).

³ Muito provavelmente as santas filhas das quais fala Jerônimo são Eustóquio e Paula a Jovem; v. supra Hier. Ep. 102, n. 9 e Hier. Ep. 134, n. 11.

⁴ Alípio, então já bispo de Tagaste, v. supra Aug. Ep. 28, n. 5.

⁵ Evódio (ca. 358 - ca. 424), antigo *agens in rebus*, um membro da polícia secreta romana. Embora fosse conterrâneo de Agostinho, este o conheceu apenas em Milão, após seu retorno de Cassiciacum, em finais da década de 380 (cf. Aug. Conf. 9,8,17 e 9,12,31). Evódio foi posteriormente nomeado bispo de Uzala, na Tunísia, cargo que chefiou até sua morte. Seu papel na vida de Agostinho é narrado por Brown (2013) p. 120-124, 196, 270 e 404. Evódio de Uzala, cf. PCBE 1 p. 371 *Evodius* 1; PLRE 1 p. 366-373 *Evodius* 1; LThk III p. 1069; NDPAC p. 1891.

⁶ O apelativo *corona tua* pertence ao vocabulário do martirismo. Originalmente, tratava-se de uma distinção militar pagã; aqui, ela distingue o mártir que se sacrifica em nome da pátria cristã. Seu significado primeiro já havia já diluído na época de Agostinho e Jerônimo: os cristãos já falam, desde os tempos de Cipriano, da *corona fidei*, “coroa da fé” (cf. Cipr. Ep. 58,603). Cf. Blaise p. 224 *corona*; v. Fry (2010) p. 442, n. 6.

⁷ A conclusão desta carta faz referência aos capítulos 42-43 do livro do profeta Jeremias, passagem em que este tenta dissuadir os habitantes de Jerusalém de fugir para o Egito (cf. Jer 42:15-16), onde morreriam “à espada, de fome e de peste” (cf. Jer 42:22). O povo de Israel, a despeito do que disse o profeta (cf. Jer 43:2-3), acabou por entrar em Tafnes e lá foi massacrado e aprisionado por Nabucodonosor (cf. Jer 43:7-13), dando início ao longo período do cativeiro da Babilônia. Alguns pesquisadores, quais Lietzmann (1930) p. 290 e O’Connell (1979) p. 361, acreditam que a imagem diz respeito ao saque de Alarico em Roma, atrasando a datação da carta para 410 e assim preferindo o *ordo epistularum* agostiniano, no qual Hier. Ep. 142 equivale a Aug. Ep. 123. O mais provável é que a imagem faça alusão à fuga de Pelágio para o Egito, como argumentamos na introdução a esse texto.

CARTAS PERDIDAS

Jerônimo *scripta*

Agostinho (e Alípio) *Ep. I*

[418]

A existência de duas cartas perdidas, supostamente enviadas no ano de 418 uma por Jerônimo a Agostinho, e outra por Agostinho a Jerônimo, é atestada no início de Hier. *Ep.* 143¹. A menção a Aniano de Celeda infere uma delas, Aug. *Ep.* I, em que Agostinho e Alípio teriam pedido explicações a Jerônimo sobre esse seguidor de Pelágio; por sua vez, a afirmação de que Inocêncio, presbítero residente em Belém e colega de Jerônimo, não quisera levar os escritos do Estridonense a África no ano anterior pode ser referência à suposta Hier. *scripta*; ou quem sabe às cartas imediatamente anteriores de Jerônimo, Hier. *Ep.* 141 e 142; ou até a Hier. *Ep.* 143, uma única mensagem cujo exórdio poderia ter sido reescrito apenas na ocasião de seu envio; ou mesmo a outras obras quaisquer: consideremos sua existência meramente hipotética, portanto..

O santo presbítero Inocêncio, que é portador destas palavras, no ano passado, e como se não pretendesse voltar de maneira alguma a África, não levou consigo meus escritos para vossa dignidade [...] Agradeço, porém, a Deus, que aconteceu que vós enfim vencestes nosso silêncio com vossas cartas [...]

Agora, quanto a perguntares, por outro lado, se respondi aos livros de Aniano, pseudo-diácono de Celeda [...]

(Hier. *Ep.* 143,1-2)

¹ Hennings (1994) p. 50-51; Fürst (2002) p. 25; Fry (2010) p. 443, 445.

Jerônimo *Ep.* 143 / Agostinho *Ep.* 202

Jerônimo a Agostinho e Alípio

[419]

A carta Hier. *Ep.* 143 foi confiada ao presbítero Inocêncio, que então havia chegado de Alexandria¹, para ser levada até Hipona. No presente texto Jerônimo uma vez mais aborda o problema do pelagianismo, desta vez em menção a dois seguidores do monge bretão: Celéstio, mencionado no exórdio, e Aniano de Celeda, mencionado na *narratio*. Ainda que Pelágio tivesse sido condenado no XVI Concílio de Cartago em 418, sua doutrina ainda encontrava adeptos pelo mundo romano, fato que faz o Estridonense advertir seu interlocutor a não superestimar sua atuação contra os heréticos. Jerônimo acaba por concluir sua última missiva a Agostinho (e a Alípio, em conjunto) com os votos de boa saúde, como preceitua o *officium epistulare*. A menção à morte de Eustóquio, que se deu no início de 419, nos permite datar essa carta neste mesmo ano².

Segundo Pseudo-Demétrio, essa carta seria um exemplo da resposta³; encontramos a mesma situação em Pseudo-Libânio⁴. Há, ainda, uma imagem retirada da poesia clássica: “atolar-se no mesmo lamaçal”, do *Phormio* de Terêncio. Tópicos, estão presentes o desejo pelo destinatário, a menção ao mensageiro, o elogio dos correspondentes e os votos de boa saúde.

A carta Hier. *Ep.* 143 serve como um epílogo tanto da correspondência mútua entre Jerônimo e Agostinho quanto da atuação do velho monge contra os pelagianos. Jerônimo, que sempre tivera a saúde frágil, viria a morrer meses depois, aos 88 anos, concluindo uma vida dedicada às polêmicas e à batalha contra os heréticos, mas que havia retraído ao silêncio nos finais da década de 380 e início de 390; um silêncio que, o autor parece confessar, foi enfim vencido, após muita resistência de sua parte, pelas cartas de Agostinho.

¹ Fürst (1999) p. 186.

² Hennings (1994) p. 51-52; Fry (2010) p. 447-448. É possível que Hier. *Ep.* 143 seja a carta perdida Hier. *Ep.* D (também levada por Inocêncio), se aceitarmos a datação que Hennings propõe para Aug. *Ep.* 19*, em 419.

³ Cf. Ps.-Dem. 14.

⁴ Cf. Ps.-Lib. 23;70.

Dominis vere sanctis atque omni affectione ac iure venerandis Alypio et Augustino episcopis Hieronymus in Christo salutem.

1. Sanctus Innocentius presbyter, qui huius sermonis est portitor, anno praeterito, quasi nequaquam in Africam reversurus, mea ad dignationem vestram scripta non sumpsit. Tamen Deo gratias agimus, quod ita evenit, ut nostrum silentium vestris epistulis vinceretis. Mihi enim omnis occasio gratissima est, per quam scribo vestrae reverentiae; testem invocans Deum, quod si posset fieri, assumptis alis columbae, vestris amplexibus implicarer; semper quidem pro merito virtutum vestrarum, sed nunc maxime, quia cooperatoribus et auctoribus vobis, haeresis Caelestiana iugulata est, quae ita infecit corda multorum, ut, cum superatos damnatosque esse se sentiant, tamen venena mentium non omittant, et, quod solum possunt, nos oderint, per quos putant se libertatem docendi haereseos perdidisse.
2. Quod autem quaeritis, utrum rescripserim contra libros Anniani, pseudodiaconi Celedensis, qui copiosissime pascitur, ut alienae blasphemiae verba frivola subministret, sciatis me ipsos libros in schedulis missos a sancto fratre Eusebio presbytero suscepisse, non ante multum temporis; et exinde vel ingruentibus morbis, vel dormitione sanctae et venerabilis filiae vestrae Eustochii, ita doluisse, ut propemodum contemnendos putarem. In eodem enim luto haesitat, et exceptis verbis tinnulis atque emendicatis, nihil aliud loquitur. Tamen multum egimus, ut dum epistulae meae respondere conatur, apertius se proderet, et blasphemias omnibus patefaceret. Quicquid enim in illa miserabili Synodo Diospolitana dixisse se denegat, in hoc opere profitetur; nec grande est ineptissimis naeniis respondere. Si autem Dominus vitam tribuerit, et notariorum habuerimus copiam, paucis lucubrationibus respondebimus; non ut convincamus haeresim emortuam sed ut imperitiam atque blasphemiam nostris sermonibus confutemus. Meliusque hoc faceret sanctitas tua; ne compellamur contra haereticum nostra laudare. Sancti filii communes, Albina, Pinianus et Melania plurimum vos salutant. Has litterulas de sancta Bethlehem, sancto presbytero Innocentio tradidi perferendas. Neptis vestra Paula miserabiliter deprecatur, ut memores eius sitis, et multum vos salutat. Incolumes vos et memores mei, Christi Domini nostri tueatur clementia, domini vere sancti atque omnium affectione venerabiles patres.

Jerônimo envia saudações em nome de Cristo aos bispos Alípio¹ e Agostinho, senhores verdadeiramente santos e louváveis com toda afeição e justiça.

1. O santo presbítero Inocência², que é portador destas palavras, no ano passado, como se não pretendesse voltar de maneira alguma a África, não levou consigo meus escritos³ para vossa dignidade. Agradeço a Deus, porém, que aconteceu de vós terdes enfim vencido o nosso silêncio com vossas cartas⁴. Afinal, considero preciosíssima toda ocasião em que escrevo a vossa reverência, tendo Deus como testemunho; se fosse possível, eu criaria as asas de um pombo e me jogaria em vossos braços⁵, sem dúvidas sempre em honra às vossas virtudes, mas sobretudo agora que, graças a vossa cooperação e atuação, a heresia de Celéstio⁶ foi degolada, essa que infectou tão gravemente os corações de tantos; que, ainda que se apercebam dominados e condenados, eles não escondem o veneno de sua consciência e, é só o que podem, continuam a nos odiar; é por nossa causa que eles julgam ter perdido a liberdade para pregar suas heresias.
2. Agora, quanto a perguntardes⁷ se respondi os livros de Aniano⁸, pseudo-diácono de Celeda, homem que se empanturra de modo a dar palavras frívolas à blasfêmia de um outro: sabeí que eu recebi tais livros em folhas soltas⁹, não faz muito tempo, enviados por um irmão santo, o presbítero Eusébio¹⁰, e que então, primeiro por ter adoecido continuamente¹¹, depois em decorrência do falecimento da vossa santa e venerável filha, Eustóquio¹², fiquei tão debilitado que quase acabei por considerá-los como de menor importância. Ora, ele se atola no mesmo lamaçal¹³ e, exceto por algumas palavras estridentes e mendicantes, nada diz de novo. Já nós agimos com veemência, para que ao tentar responder a minha carta¹⁴ ele assim desse as caras e escancarasse essas blasfêmias a todos. Ora, o que quer que negue ter dito naquele infeliz sínodo em Dióspolis¹⁵, ele torna manifesto nesta obra; não é grande coisa responder a esses choramingos desajeitados¹⁶. Mas se o Senhor nos oferecer energia suficiente, e tivermos o bastante de taquígrafos, responderemos no curso de poucas madrugadas, não para condenarmos uma heresia já defunta, mas para afastarmos, através de nossas discussões, a ignorância e a blasfêmia. E tão melhor faria a tua santidade; não sejamos levados a louvar nossa atuação contra o herético¹⁷. Os filhos santos e leigos Albina, Piniano, e Melânia¹⁸ vos enviam calorosas saudações. Confiei essa cartinha para vos ser entregue diretamente da santa Belém pelo santo presbítero Inocência. Vossa neta Paula¹⁹ reza condoída para lembrar-vos dela e vos saúda calorosamente. Que a serenidade de Cristo Nosso Senhor vos proteja incólumes e lembrai-vos de mim, senhores verdadeiramente santos, padres veneráveis na afeição do mundo todo.

NOTAS

¹ Alípio, v. supra Aug. Ep. 28, n. 5. Para o cargo de *episcopus*, v. supra Aug. Ep. 28, n. 6. É a primeira e única carta, aliás, em que Jerônimo se dirigirá a Agostinho como bispo na *salutatio*; o monge já o chamara de bispo anteriormente, porém, na *narratio* de Hier. Ep. 126,1.

² Inocêncio, v. supra Aug. Ep. 19*, n. 6. Para o cargo de *presbyter*, v. supra Aug. Ep. 28, n. 1.

³ Provável menção a uma carta perdida, Hier. *scripta*.

⁴ Provável menção a uma carta perdida, Aug. Ep. I, que, como bem indica Fry (2010) p. 452, n. 8, está no plural por ter sido supostamente autorada por Agostinho e Alípio. Levantamos a hipótese, porém, de que o *vestrae epistulae* pode ser tão-somente uma alusão ao conjunto de cartas enviado por Agostinho a Jerônimo.

⁵ Cf. Ps 55:6 <55:7>, “assim eu disse: ‘Oh! quem me dera asas como de pomba! Então voaria, e estaria em descanso’”. O voo para abraçar o correspondente que está distante, variante do desejo pela presença física do destinatário (o *πῶθος*), é um tópico conhecido na epistolografia antiga (cf. Hier. Ep. 71,1 e Aug. Ep. 124,1); sobre isso, v. Thraede (1972).

⁶ Celéstio (fl. sec. IV - V d. C.), jurista da aristocracia romana, fora um discípulo de Pelágio condenado no XVI Concílio de Cartago em 418, ocasião em que foi forçado ao exílio (cf. Hier. Ep. 133,5; Aug. *Grat. Chr.* 2,13; *Gest. Pelag.* 11,23; Ep. 157,3; 175,1; 176,3; 201,2). Perdemos seu traço após 430, ano em que Agostinho morreu. Celéstio, cf. *PLRE* II p. 247 *Caelestius*; *NDPAC* p. 974-976. V. Fürst (2002) p. 25, n. 31 e Brown (2013) p. 344-346 e 360-362.

⁷ Provável menção a uma carta perdida, Aug. Ep. I.

⁸ Aniano (? - 419), natural de Celeda (cidade provavelmente na região onde hoje fica Veneza, na Itália), foi tradutor das homilias de João Crisóstomo para o latim, e de uma refutação de Hier. Ep. 133. O contexto da carta é o único indício de sua relação com o pelagianismo. Na realidade, Aniano aparentemente fora inocentado no Sínodo de Dióspolis em 415, mas não há provas de que ele estivera presencialmente no evento. Aniano de Celeda, cf. *PCBE* I p. 141-142 *Annianus*; *NDPAC* p. 311; v. Fürst (2002) p. 26, n. 34. Para *diaconus* — o *pseudodiaconus* nada mais é que uma ironia — v. supra Hier. Ep. 102, n. 2.

⁹ Jerônimo afirma ter recebido os livros de Aniano em *schedulae*, “folhas soltas”. A *schedula*, que deu no inglês “schedule” e na nossa “cédula”, era um pedaço de papel em que se faziam rascunhos, geralmente usado como suporte das notas estenográficas do taquígrafo. Tratam-se, portanto, de cópias feitas às pressas e antes da publicação dos livros, o que nos possibilita suspeitar ter havido espiões de Jerônimo no cenáculo de Aniano. A etimologia do termo *schedula* está no grego *σχῖδῃ* ou *σχέδῃ*, originalmente um pedaço de papiro (cf. Cic. *Att.* 1,20,7; *Fam.* 15,16,1; Is. *Etym.* 6,14,8). Arns (2007) p. 24, a iniciar com uma citação de G. Bardy, menciona que “as *schedae* ou *schedulae* são uma espécie de rascunho; estas palavras designam o estado do manuscrito antes de sua transcrição definitiva’ [...] as *schedulae* recebem a transcrição das notas do taquígrafo, e serão corrigidas antes de constituírem o manuscrito definitivo”. No mais, não sabemos que livro era esse de que fala Jerônimo; Fürst (1999) p. 209-210 dá algumas hipóteses.

¹⁰ Eusébio de Cremona (? - ca. 420), correspondente de Jerônimo, provavelmente um espião infiltrado no grupo de Aniano. A Eusébio o Estridonense dedicou seus seis livros (inacabados) de comentários ao profeta Jeremias, *Commentariorum in Ieremiam prophetam libri sex* [PL 24,679-900c], e os quatro dos comentários ao Evangelho de Mateus, *Commentariorum in Evangelium Matthaei libri quattuor* [PL 26, 15-218d]. O presbítero Eusébio fora também personagem importante na controvérsia origenista e na rixa de Jerônimo com Rufino nos finais da década de 390 (cf. Hier. *Adv. Ruf.* 3,4;20;33). Para um viés narrativo do papel desse personagem na vida de Jerônimo, v. Kelly, p. 227-258. Eusébio de Cremona, cf. *LThK* III p. 1010; *NDPAC* p. 1853-1854. V. Fürst (2002) p. 456, n. 185.

¹¹ Jerônimo sempre fora de saúde frágil, mas seu estado piorou consideravelmente nos últimos anos, a ler pelas suas queixas em suas últimas cartas; v. Kelly (1975) p. 324-332.

¹² A morte de Eustóquio (v. supra Hier. Ep. 102, n. 9) no fim de 418 ou início de 419 foi a grande tragédia dos anos finais de Jerônimo (cf. Hier. Ep. 151,2; 154,2), a qual é narrada por Kelly (1975) p. 328-329.

¹³ A expressão *in eodem luto haesitare*, “atolar-se no mesmo lamaçal”, vem do verso 780 do *Phormio* de Terêncio, *quid fiet? in eodem luto haesitas; vorsuram solves / Geta*, “que será? tás preso no mesmo lodo, Geta, / sai daí!” Ela é tópica, como indica Otto p. 201-202 *lutum* 3

¹⁴ Menção à carta Hier. Ep. 133 enviada a Ctesifão, na qual o monge de Belém menciona o envolvimento de Aniano no Sínodo de Dióspolis em 415 (*apud* Labourt (1963) vol. VIII, p. 48-68). A resposta de Aniano a Jerônimo não sobreviveu.

¹⁵ Dióspolis, de fundação grega, ficava na Lida, atual Lod, na região próxima a Tel-Aviv, na Judeia. Fürst (2002) p. 458, n. 820 e Fry (2010) p. 454, n. 23 chamam a atenção para a ausência de provas da participação de Aniano neste Sínodo, que ocorreu no ano de 415 em ocasião da polêmica pelagiana, e no qual o próprio monge da Bretanha participara (e fora inocentado). Tanto Pelágio quanto Aniano foram posteriormente condenados no ano de 418, durante o XVI Concílio de Cartago. Sínodo de Dióspolis, cf. NDPAC p. 1447-1448. XVI Concílio de Cartago, cf. NDPAC p. 887-888. Ainda sobre o Sínodo, v. Chadwick (1967) p. 229-231.

¹⁶ No latim, *ineptissimae naeniae*, “nênicas desajeitadas” ou “ineptas”. A *vénia*, latinizado *naenia*, era originalmente um canto fúnebre, subgênero da poesia elegíaca em que se cantavam as glórias e honras dos homens, em ocasião de seus funerais (cf. Cic. *Leg.* 2,24,62); dela vem nosso verbo “ninar”. O termo já era de uso popular e algo irônico desde a época clássica, como em Horácio, que usa *puerorum nenias*, “choro de criança” (cf. Hor. *Ep.* 1,1,62); perdida a sua especificidade, optamos por um simples “choramingo”.

¹⁷ Provável menção às cartas que Agostinho trocara com Eulógio, João (cf. Aug. *Ep.* 179) e Passerião (v. supra Aug. *Ep.* 19*, n. 22-24). O “herético”, no caso, é Pelágio, de quem Aniano era discípulo.

¹⁸ Albina (ca. 385 - ca. 431), Melânia, a Jovem (ca. 380/383 - ca. 439) e Valério Severo Piniano (? - 432) pertenciam, como Paula e Eustóquio (v. supra Hier. *Ep.* 102, n. 9), aos ilustres e ricos membros da nobreza romana que haviam acompanhado Jerônimo em sua mudança para Belém; eram dele protetores e discípulos. Melânia, a Jovem, era filha de Albina, que por sua vez é esposa de Valério Piniano, este da tradicional família dos Severos. O pai de Melânia, a Jovem era o senador Públicola, filho de Melânia, a Velha (ca. 340 - ca. 408), a qual foi uma importante protetora de Rufino. Refugiados de Roma após o saque de Alarico em 410, a família havia viajado com Agostinho na Numídia e Paulino de Nola na Campânia, tendo enfim se instalado no ano de 417 em Belém, junto com o velho Jerônimo; v. Kelly (1975) p. 327-328 e Brown (2013) p. 340-353. Agostinho lhes enviou diversas cartas, das quais Aug. *Ep.* 124-126. Albina, cf. *PLRE* I p. 33 *Albina* 2; *PCBE* I p. 74-77 *Albina* 2; NDPAC p. 177-178. Melânia, *PLRE* I p. 593 *Melania* 2; *PCBE* I p. 1483-1490 *Melania* 2; NDPAC p. 3187-3188. Piniano, cf. *PLRE* I p. 702 *Valerius Pinianus* 2; *PCBE* I p. 1798-1802 *Valerius Pinianus* 2; NDPAC p. 4095-4096.

¹⁹ Paula, a Jovem, v. supra Hier. *Ep.* 134, n. 11.

Agostinho Ep. 202A / Jerônimo Ep. 144

Agostinho a Optato

[419]

As edições antigas da correspondência entre Jerônimo e Agostinho, na esteira dos *recensus* estabelecidos na Patrologia Latina, incluíam, após Hier. Ep. 143, uma outra carta, Aug. Ep. 202A (Hier. Ep. 144 *inter hieronyminianas*), enviada no ano de 419¹ a Optato, bispo de Milevis (atual Mila, na Argélia), na qual o bispo de Hipona aborda novamente a questão sobre a origem da alma do homem, à guisa de um sumário do que o autor havia discutido com o monge de Belém há anos. Uma vez que Aug. Ep. 202A é incluída por Labourt nos volumes da *Correspondance*, decidimos também incluir uma tradução dessa carta².

A presente mensagem responde tanto a uma carta anterior que Optato enviara a Agostinho, quanto a outra que o bispo de Milevis havia enviado aos “irmãos em Cesareia”, ambas as quais estão hoje perdidas e são mencionadas, ao lado de um excerto considerável de Hier. Ep. 134, no exórdio (cf. Aug. Ep. 202A,1-3). Dado que o assunto que nelas se encerrava era o mesmo, a saber, as missivas versavam sobre a origem da alma do homem, o bispo de Milevis julgou que seria bom buscar a ajuda de Agostinho para solucionar este problema — mas este confessa ainda não o ter resolvido (cf. Aug. Ep. 202A,4-6). Sendo assim, o bispo de Hipona vai agora se preocupar em mostrar *como* a questão deve ser resolvida, isto é, em expor uma metodologia exegética, e não em instituir uma solução definitiva para um problema cuja solução ele ainda não encontrou, de modo que esta, independente de qual for, esteja afinada à fê de fundamento mais sólido e não abra portas para nenhuma heresia, sobretudo a do pelagianismo.

A discussão vai então se concentrar em duas hipóteses da origem da alma: a do traducionismo e a do criacionismo. O bispo de Hipona, diferente da ênfase que dera ao criacionismo em Aug. Ep. 166 (onde buscou os testemunhos bíblicos que sustentassem o criacionismo), trilhará agora um caminho conciliatório entre as duas teorias, buscando demonstrar que a hipótese de que as almas descendem da única alma de Adão, seja ou não por reprodução, não entra necessariamente em conflito com a verdade da hipótese do *nunc operator*, de que Deus é, foi, e será sempre o criador das almas. A argumentação que se segue, fundamentada em comentários a passagens da carta de Optato, ocupa o texto até a sua conclusão (cf. Aug. Ep. 202A,7-19).

Parágrafo a parágrafo, Agostinho retoma argumentos que já havia empregado em Aug. Ep. 166, refinando-os: não é errado afirmar que as almas são, ao mesmo tempo, criadas por Deus e reproduzidas por nossos pais, pois as almas são necessariamente criadas *a partir* de algum lugar — não do nada, nem de Deus, mas, é crível propor, que *a partir* da alma de Adão; assim, é plausível concluir que as almas são, ao mesmo tempo, *criadas* por Deus e ao mesmo tempo se

reproduzem, como os corpos, *por meio* de nosso pais. No entanto, é preciso certamente refutar o traducionismo como os hereges pensam que ele funciona: que, por as almas, por se reproduzirem como os corpos, então elas não são criaturas de Deus, com exceção da alma de Adão. O que Optato acreditara ser um único problema, na realidade, se divide em duas questões distintas: a primeira, se Deus é o criador de todas as almas (o que é absolutamente correto) ou se alguma alma surge sem que ele a faça (o que é um erro completo); a segunda, se Deus faz as almas por reprodução, por meio de nossos pais (o que é plausível), ou não. O problema central está portanto no próprio método de investigação, isto é, fundamentalmente em questionar a origem das almas, pois talvez Deus não queira que tomemos conhecimento disso; talvez o problema deve permanecer para sempre um mistério. Confessar ignorância nisso não é entregar-se à impiedade, ou à falta de zelo. A questão permanece em aberto e, se quisermos investigá-la, devemos antes de tudo estabelecer as certezas que temos sobre ela, a partir dos testemunhos das Sagradas Escrituras³.

No fim da carta, Agostinho redireciona Optato para as obras suas e de Jerônimo, e adverte-o para não cair na heresia pelagiana: que ele não venha a concluir, ao refletir ou discutir sobre a origem das almas, que elas, quaisquer que sejam, não trazem, a partir de Adão, o Pecado Original intrínseco em sua própria geração, o qual deve ser absolvido em sua regeneração — hipótese aventada por Pelágio e, mais recentemente (embora Agostinho não o mencione), Juliano de Eclano (cf. Aug. *Ep.* 202A,20). Dessa forma, este texto também está circunscrito no contexto da polêmica pelagiana, a qual de fato domina toda a obra do bispo de Hipona em sua velhice.

A estrutura e o estilo dessa carta são programáticos. Embora contenha vinte parágrafos, a maioria dos quais parecem “frios e sutis”, no parecer de Labourt⁴, conseguimos lê-la rapidamente: a argumentação e o vocabulário são pedestres e repetitivos; quanto a este, salvo um ou outro jogo de palavras (com *dubium*, em Aug. *Ep.* 202A,15), pouco há dos artificios retóricos de que Agostinho abusava em suas cartas a Jerônimo. Não há quaisquer citações de autores latinos clássicos ou de doutrinas filosóficas gregas, presentes até em Aug. *Ep.* 166 e 167, onde o bispo de Hipona citara Salústio e trabalhara a doutrina estoica. Estão praticamente ausentes também tópicos das cartas de amizade. Consideremo-na, portanto, como uma carta de resposta⁵ comum na tipologia de Pseudo-Demétrio. Entre as situações elencadas por Pseudo-Libânio, podemos elencar a da resposta, do relato, assim como a da didática⁶.

Agostinho não diz expressamente qual foi o mensageiro que levou esta carta Aug. *Ep.* 202A a Optato, mas é provável que tenha sido o mesmo Saturnino que trouxe a carta anterior de Optato ao bispo.

Por fim, um adendo sobre o assunto. Afirmamos no início desta introdução que o objetivo do bispo de Hipona na presente carta é apresentar um método de investigação que se fundamente nos princípios da exegese bíblica e através do qual seja possível, por meio do raciocínio, e apoiado na análise de testemunhos das Sagradas Escrituras, conciliar as hipóteses do traducionismo e do criacionismo, para assim refutar a hipótese pelagianista sobre a origem da alma humana. Ora, parece-nos claro o porquê de o bispo de Hipona buscar essa aliança: trata-se de resolver um problema que já o afligia há muito, e que se encontra tanto no cerne de sua obra de velhice quanto no coração da polêmica contra Pelágio; falamos da teoria do Pecado Original, a culpa que todas as almas herdaram da alma de Adão. Os pelagianos, firmando-se em uma espécie de criacionismo vinculado à teoria do *effluxio*, pregavam que a alma, ao mesmo tempo em

que era uma criatura de Deus, partilhava da Sua substância; só assim, diziam, poder-se-ia explicar sua imortalidade. Após ter demonstrado em Aug. *Ep.* 166 que a imortalidade da alma se dá por uma modalidade própria, e não de todas as modalidades (caso da imortalidade de Deus), Agostinho agora argumenta que a alma de fato é uma criatura divina que é imortal (pois não pode se desligar totalmente de Deus), mas que em certa medida também é mortal (pois pode se afastar de Deus). Assim, devemos afirmar que a alma é uma criatura de Deus que, entretanto, tem uma natureza própria e distinta da substância divina. Deus cria as almas, mas Ele precisa criá-las *a partir* de algum lugar, o qual pode muito bem ser a alma de Adão, de onde as almas seguintes herdaram, herdaram, e herdarão o pecado da desobediência até o Juízo; assim, uma maneira bastante lógica de explicar essa herança é pelo traducionismo: que as almas de certa maneira se reproduzem *a partir* da alma de Adão, seja como os corpos — pelas relações sexuais — ou não.

¹ É esta a data aproximativa dada na Patrologia Latina, visto que esta carta é incluída logo após Hier. *Ep.* 143 e que, pelo que interpretamos do que Agostinho nela diz, Jerônimo, que viria a morrer em 420, estava ainda vivo quando ela foi escrita (ou o bispo de Hipona ainda não tomara nota do falecimento de seu correspondente). Sabe-se ainda que Agostinho, que se mostrava relutante em enviar Aug. *Ep.* 166 a Optato, acabara por publicar este texto, junto com Aug. *Ep.* 167, após a morte do Estridonense (cf. Aug. *Retract.* 2,45).

² Agostinho havia, há anos, enviado outra carta a Optato, na qual tratava do mesmo assunto desta *Ep.* 202A, a origem da alma do homem: trata-se de Aug. *Ep.* 190, escrita em 418, antes mesmo de Jerônimo lhe enviar Hier. *Ep.* 143. A carta Aug. *Ep.* 190 [PL 33,857a-866], no entanto, não figura na edição de Labourt, nem na epistolografia de Jerônimo na Patrologia Latina, e por essas duas razões decidimos não traduzi-la.

³ Agostinho nunca chegara a uma solução final sobre a origem da alma do homem, questão premente em sua obra de velhice (cf. Aug. *Ep.* 143,11; 190,2; 202,18; 23A*,3; *anim.* 1,16. 2,21; *c. Iul. op imperf.* 4,104; *Retract.* 2,56).

⁴ Cf. Labourt (1963) vol. VIII, p. 107.

⁵ Cf. Ps.-Dem. 14.

⁶ Cf. Ps.-Lib. 31;78.

Domino beatissimo sinceriterque carissimo et desiderantissimo fratri et coepiscopo Optato Augustinus in Domino salutem.

1. Per religiosum presbyterum Saturninum tuae venerationis litteras sumpsi hoc a me magno studio, quod nondum habeo, flagitantis. Sed cur hoc feceris causam mihi aperuisti, quod scilicet credas de hac re mihi consulenti iam fuisse responsum. Vtinam ita esset! Absit ut te, cuius expectationem avidissimam noverim, huius muneris communicatione fraudarem. Sed si quid credis, frater carissime, quinque ferme anni ecce evoluti sunt, ex quo in Orientem misi librum non praesumptionis sed consultationis meae, et adhuc rescripta non merui, quibus mihi enodaretur haec quaestio in qua me cupis ad te certam ferre sententiam. Vtrumque ergo misissem, si utrumque haberem.
2. Hoc autem quod habeo, sine altero, quod nondum habeo, cuiquam debere me iam mittere, vel edere non videtur, ne ille, qui mihi fortasse, ut desidero, responsurus est, interrogationem meam disceptatione operosissima elaboratam, sine sua responsione, quae adhuc desperanda non est, per manus hominum notitiamque diffundi iure succenseat, idque iactantius quam utilius fecisse me iudicet, quasi ego potuerim quaerere, quod ille non potuerit enodare, cum forsitan possit, idque dum faciat, expectandum sit. Magis enim scio quod aliis occupatur, quae minime differenda sunt, plurisque pendenda.
3. Quod ut tua quoque sanctitas noverit, attende paulisper, quod mihi alio anno per latorem per quem scripseram remeantem scripserit; nam hoc ex eius epistula in istam transtuli: “Incidit”, inquit, “tempus difficillimum, quando mihi tacere melius fuit quam loqui; ita ut nostra studia cessarent et, iuxta Appium, canina exerceretur facundia. Itaque duobus libellis tuis, quos nomini meo dedicasti, eruditissimis et omni eloquentiae splendore fulgentibus, ad tempus respondere non potui, non quod quicquam in illis reprehendendum putem, sed quia iuxta beatum apostolum: ‘Unusquisque in suo sensu abundat; alius quidem sic, alius autem sic’. Certe quicquid dici potuit, et sublimi ingenio de Scripturarum sanctarum hauriri fontibus, a te positum atque dissertum est. Sed quaeso reverentiam tuam, parumper patiaris me tuum laudare ingenium. Nos enim inter nos eruditionis causa disserimus. Ceterum aemuli, et maxime haeretici, si diversas inter nos sententias viderint, de animi calumniabuntur rancore descendere. Mihi autem decretum est te amare, suscipere, colere, mirari, tuaque dicta quasi mea defendere (certe et in dialogo, quem nuper edidi, beatitudinis tuae, ut dignum fuerat, recordatus sum). Magisque demus operam, ut perniciosissima haeresis de ecclesiis auferatur, quae semper

simulat paenitentiam ut docendi in ecclesiis habeat facultatem, ne si aperta se luce prodiderit, foras expulsa moriatur”.

4. Cernis nempe, venerande frater, haec mei carissimi verba. inquisitioni meae reddita, non eam negasse responsionem, sed excusasse de tempore, quod in alia magis urgentia curam cogeretur impendere. Vides etiam quam benevolum animum erga me gerat, quidve commoneat, ne scilicet quod inter nos, salva utique caritate ac sinceritate amicitiae, eruditionis causa facimus, calumnientur aemuli et maxime haeretici de animi rancore descendere. Proinde si utrumque opus nostrum, et ubi ego inquisivi, et ubi ipse ad inquisita responderit, homines legerint, quia etiam oportet ut, si eadem quaestio secundum eius sententiam sufficienter fuerit explicata, me instructum esse gratias agam, non parvus erit fructus, cum hoc exierit in notitiam plurimorum, ut minores nostri non solum sciant, quid de hac re sentire debeant, quae inter nos diligenti disceptatione discussa est, verum etiam discant exemplo nostro, Deo miserante atque propitio, quemadmodum inter carissimos fratres, ita non desit alterna inquisitionis gratia disputatio, ut tamen maneat inviolata dilectio.
5. Si autem scriptum meum, ubi res obscurissima tantummodo legitur inquisita, sine illius rescripto, ubi forsitan apparebit inventum, emanarit, latius pergat, perveniat etiam ad illos, qui “comparantes”, ut ait apostolus, “semetipsos sibimetipsis”, non intellegunt, quo animo a nobis fiat, quod ipsi eo animo facere nesciunt, et voluntatem meam erga honorandum pro suis ingentibus meritis dilectissimum amicum, non sicut eam vident (quando nec vident) sed sicut eis libitum est, et sicut odio suo dictante suspicantur, exponent; quod profecto, quantum in nobis est, cavere debemus.
6. At si forte, quod per nos innotescere nolumus, etiam invitis nobis, eis quibus nolumus innotuerit, quid restabit, nisi aequo animo habere Domini voluntatem? Neque enim hoc scribere ad quemquam deberem, quod semper latere voluissem. Nam si (quod absit) aliquo vel casu, vel necessitate numquam ille rescripserit, procul dubio nostra consultatio, quam ad eum misimus, quandoque manifestabitur. Nec inutilis legentibus erit, quia etsi non illa invenient quae requirunt, invenient certe, quemadmodum sint inquirenda, nec temere affirmanda quae nesciunt; et secundum ea quae ibi legerint, consulere etiam ipsi, quos poterint, studiosa caritate, non discordiosa contentione curabunt; donec aut id quod volunt reperiant, aut ipsa inquisitione aciem mentis exerceant, ut ulterius inquirendum non esse cognoscant. Nunc tamen, quamdiu iam consulti amici nondum est desperanda responsio, edendam non esse consultationem nostram, quantum quidem in nobis est, puto quod persuaserim dilectioni tuae; quamquam et ipse non eam solam poposceris, sed adiunctam etiam eius quem consului, responsionem tibi

desideraveris mitti; quod utique facerem, si haberem. Si autem ut verbis tuae sanctitatis utar, quae in tua epistola posuisti, “sapientiae meae lucidam demonstrationem, quam mihi pro merito, (ut scribis) vitae meae auctor lucis attribuit”, non ipsam dicis consultationem, et inquisitionem meam, sed mihi iam eius rei, quam quaesivi, provenisse inventionem putas, et ipsam potius poscis ut mittam; facerem, si ita esset ut putas. Ego enim adhuc, fateor, non inveni quemadmodum anima et peccatum ex Adam trahat (unde dubitare fas non est), et ipsa ex Adam non trahatur, quod mihi diligentius inquirendum, quam inconsultius asserendum est.

7. Habent litterae tuae: “nescio quot senes, et a doctis sacerdotibus institutos viros, quos ad tuae modicitatis intellegentiam, assertionemque veritate plenissimam revocare non poteras”; nec tamen exprimis quanam sit assertio tua “veritate plenissima”, ad quam senes, et a doctis sacerdotibus institutos viros revocare non poteras. Si enim hoc tenebant, vel tenent hi senes, quod a doctis sacerdotibus acceperunt, quomodo tibi rustica, et minus instructa clericorum turba molestias generaverat in his rebus, in quibus “a doctis sacerdotibus fuerat instituta”? Si autem senes isti, vel turba clericorum ab eo, quod a doctis sacerdotibus acceperat, sua pravitate deviat, illorum potius auctoritate fuerat corrigenda, et a tumultu contentiosissimo comprimenda. Sed rursus cum dicis: “te novellum rudemque doctorem, tantorum ac talium episcoporum traditiones timuisse corrumpere, et convertere homines in meliorem partem ob defunctorum iniuriam formidasse”, quid das intellegi, nisi quod illi, quos corrigere cupiebas, doctorum atque magnorum iam defunctorum episcoporum traditiones nolendo deserere, “novello rudique doctori” acquiescere recusabant? Qua in re de illis interim taceo, tuam vero “assertionem”, quam dicis esse “veritate plenissimam”, vehementer scire desidero; non ipsam dico sententiam, sed eius assertionem.

8. Improbari enim abs te eos, qui affirmant, omnes animas hominum ex illa una, quae protoplasto data est, per generationum successionem propagari atque traduci, sufficienter quidem in nostram notitiam protulisti; sed qua ratione, quibusve divinarum Scripturarum testimoniis id falsum esse monstraveris, quia tuae litterae non continent, quid ignoramus. Deinde quid ipse pro isto, quod improbas, teneas, legenti mihi epistolam tuam, et quam fratribus antea Caesariensibus, et quam mihi nuperrime direxisti, non evidenter apparet, nisi quod video te credere, sicut scribis: “Deum fecisse homines, et facere, et facturum esse; neque aliquid esse in coelis aut in terra, quod non ipso constiterit et constet auctore”. Hoc sane ita verum est, ut dubitare hinc nullus debeat. Sed adhuc te oportet exprimere unde faciat animas Deus, quas negas ex propagine fieri, utrum aliunde? Et si ita est, quidnam illud sit, an omnino de nihilo? Nam illud Origenis et Priscilliani, vel si qui alii tale aliquid sentiunt: quod pro meritis vitae

prioris terrena atque mortalia contrudantur an corpora, absit ut sentias; huic quippe opinioni prorsus apostolica contradicit auctoritas dicens, Esau et Iacob, antequam nati fuissent, nihil operatos boni seu mali. Igitur non ex toto, sed ex parte, nobis est tua de hac re nota sententia; assertio vero eius, id est unde doceatur verum esse quod sentis, nos penitus latet.

9. Propterea petiveram prioribus litteris meis, ut libellum fidei, quem te scripsisse commemoras, eique nescio quem presbyterum fallaciter subscripsisse conquereris, mihi mittere dignareris (quod etiam nunc peto), et quid testimoniorum divinorum huic quaestioni reserandae adhibere potuisti. Dicis enim in epistula ad Caesarienses placuisse vobis, ut omnem veritatis ad probationem, etiam iudices cognoscerent saeculares, quibus ex communi deprecatione residentibus, et ad fidem universa rimantibus, id Divinitas (ut scribis) misericordiae suae infusione largita est, ut maiorem affirmationem pro suis sensibus assertionemque proferrent, quam vestra circa eos mediocritas cum ingentium testimoniorum auctoritatibus retentabat. Has ergo testimoniorum ingentium auctoritates ingenti studio scire desidero.
10. Solam quippe unam causam videris secutus, qua contradictores tuos refelleres, quod scilicet negarent esse opus Dei animas nostras. Quod si sentiunt, merito eorum sententia iudicatur esse damnanda. Nam hoc si de ipsis corporibus dicerent, procul dubio fuerant emendandi vel detestandi. Quis enim Christianus neget opera Dei esse corpora singulorum quorumque nascentium? Nec tamen ea propterea negamus a parentibus gigni, quia fatemur divinitus fingi. Quando ergo dicitur sic etiam animarum nostrarum incorporea quaedam sui generis semina, et a parentibus trahi, et tamen ex eis animas Dei opere fieri, ad hoc refutandum non humana coniectura, sed divina Scriptura testis adhibenda est. Nam de sanctis libris canonicae auctoritatis potuit nobis testimoniorum suppetere copia, qua probatur Deus animas facere; sed testimoniis talibus hi redarguuntur, qui opera Dei esse singulas quasque animas in hominibus nascentibus negant; non hi qui hoc fatentur, et tamen eas, sicut corpora, Deo quidem operante, formari, sed ex parentum propagatione, contendunt. Ad hos refellendos tibi divina testimonia certa quaerenda sunt; aut si iam invenisti, nobis, qui nondum invenimus, cum impensissime, quantum possumus, inquiramus, mutua dilectione mittenda.
11. Tua quippe consultatio brevis atque postrema in litteris quas ad fratres Caesarienses misisti, ita se habet: “Exoro”, inquis, “ut me filium vestrum atque discipulum et ad haec mysteria nuper proximeque Deo iuvante venientem, qua debetis et dignum est, et qua prudentes respondere convenit sacerdotes, informatione doceatis: utrum magis illa sit tenenda sententia, quae animam dicit esse de traduce, et per occultam quamdam originem ordinemque secretum in omne hominum genus ceteras animas ex Adae protoplasti transfusione defluere; an potius ea, quam

omnes fratres vestri, et sacerdotes hic positi retinent et affirmant, eligenda definitio credulitasque retinenda, quae Deum auctorem universarum rerum, hominumque cunctorum et fuisse, et esse, et futurum esse testatur et credit”. Horum igitur duorum quae consulens proposuisti, vis ut eligatur, tibi que respondeatur alterutrum, quod fieri deberet ab scientibus, si essent inter se duo ista contraria, ut altero electo consequenter esset alterum respuendum.

12. Nunc autem, si quispiam non alterum e duobus his eligat, sed utrumque verum esse respondeat, id est in omne hominum genus ceteras animas ex Adae protoplasti transfusione defluere, et nihilominus Deum auctorem universarum rerum, hominumque cunctorum et fuisse, et esse, et futurum esse credat et dicat, quid huic contradicendum esse censes? Numquidnam dicturi sumus: “si ex parentibus animae propagantur, non est Deus auctor omnium rerum, quia non facit animas”? Respondebitur enim, si hoc dixerimus: “ergo quia corpora ex parentibus propagantur, non est Deus auctor omnium rerum, si propter hoc dicendus est non facere corpora”. Quis autem neget auctorem humanorum omnium corporum Deum, sed illius dicat solius, quod de terra primitus finxit, aut certe etiam coniugis ipsius, quia et ipsam de latere eius ipse formavit, non autem etiam ceterorum, quia ex illis cetera hominum corpora defluxisse negare non possumus?
13. Ac per hoc, si, adversus quos tibi est in hac quaestione conflictus, sic asseverant animarum ex illius unius derivatione propaginem, ut eas iam Deum negent facere, atque formare, insta eis redarguendis, convincendis, corrigendis, quantum Domino adiuvante potueris. Si autem initia quaedam ex illo uno, et deinceps a parentibus attrahi, et tamen singulas in hominibus singulis affirmant ab auctore omnium rerum Deo creari atque formari, quid eis respondeatur, inquire de Scripturis maxime sanctis, quod non sit ambiguum, nec aliter possit intellegi; aut si iam invenisti, ut superius postulavi, dirige et nobis. Quod si te adhuc sicut me latet, insta quidem omnibus viribus eos confutare, qui dicunt animas non ex opere divino (quod eos dixisti in epistula tua prima inter secretiores fabulas murmurasse, deinde propter hanc sententiam stultam atque impiam a tuo consortio et ecclesiae servitio recessisse), atque adversus eos omnibus modis defende, et tuere, quod in eadem epistula posuisti: “Deum fecisse animas, et facere, et facturum esse; neque aliquid esse in coelis aut in terra, quod non ipso constiterit aut constet auctore”. Hoc enim de omni omnino genere creaturae verissime, atque rectissime creditur, dicitur, defenditur, comprobatur. Deus enim auctor universarum rerum hominumque cunctorum et fuit, et est, et futurus est, quod in extrema tua ad coepiscopos nostros provinciae Caesariensis consultatione posuisti, atque ut id potius eligerent, exemplo omnium fratrum et consacerdotum, qui sunt apud vos, atque id retinent, quodammodo hortatus es.

14. Sed alia quaestio est, ubi quaeritur, utrum omnium animarum et corporum auctor, effectorque Deus sit, quod veritas habet, an aliquid naturarum exoritur, quod ipse non faciat, quae opinio prorsus erroris est; alia vero ubi quaeritur, utrum Deus animas humanas ex propagine, an sine propagine faciat, quas tamen ab illo fieri dubitare fas non est. In qua quaestione sobrium te esse ac vigilantem volo; nec sic animarum propaginem destruas, ut haeresim Pelagianam incautus incurras. Nam si humanorum corporum, quorum propagatio est omnibus nota, dicimus tamen Deum, vereque dicimus, non illius tantum primi hominis, coniugumve primorum, sed omnium ex illis propagatorum esse creatorem, puto facile intellegi eos, qui animarum defendunt propaginem, non ex hoc nos habere velle destruere, quando Deus animas facit, cum et corpora facit, quae de propagine fieri negare non possumus; sed alia documenta esse quaerenda, quibus hi, qui sentiunt propagari animas, repellantur, si eos errare veritas loquitur; de qua re illi magis fuerant, si fieri posset, interrogandi, propter quorum iniuriam defunctorum, sicut scribis in epistula, quam mihi posteriorem misisti: “in meliorem partem convertere homines formidabas”. Hos enim “defunctos, tales tantosque et tam doctos episcopos fuisse” dixisti, “ut eorum traditiones timeres doctor novellus rudisque corrumpere” velle. Itaque si scire possem, tales ac tanti et tam docti viri istam de animarum propagatione sententiam, quibus vel testimoniis asserebant [. . .] quam tamen in litteris ad Caesarienses datis, illorum auctoritatem nequaquam respiciens, inventionem novam et inauditum dogma esse dixisti, cum profecto, etsi error est, novum tamen eum non esse noverimus, sed vetustum, et antiquum.
15. Quando autem nos aliquae causae in aliqua quaestione non immerito dubitare compellunt, non etiam hinc dubitare debemus, utrum dubitare debeamus. De dubiis quippe rebus sine dubitatione dubitandum est. Vides, quemadmodum apostolus de se ipso dubitare non dubitet, “utrum in corpore, an extra corpus” raptus sit in tertium coelum; sive hoc, sive illud, “nescio, Deus scit”. Cur ergo mihi, quamdiu nescio, dubitare non liceat, utrum anima mea in istam vitam ex propagine, an sine propagine venerit, cum ea utrolibet modo a summo et vero Deo factam esse non dubitem? Cur mihi non sit fas dicere: “Scio animam meam ex opere Dei subsistere, et prorsus opus Dei esse, sive ex propagine, sicut corpus, sive extra propaginem, sicut illa quae primo homini data est, nescio, Deus scit”? Vtrum horum vis ut confirmem? Possem, si nossem. Quod si ipse nosti, en habes me cupidiorum discere quod nescio, quam docere quod scio. Si autem nescis sicut ego, ora sicut et ego, ut sive per quemlibet servum suum, sive per se ipsum magister ille nos doceat, qui dixit discipulis suis: “Ne velitis dici ab hominibus Rabbi; unus est

enim magister vester Christus”. Si tamen scit expedire nobis, ut etiam talia noverimus, qui novit non solum quid doceat, verum etiam quid nobis discere expediat.

16. Nam confiteor dilectioni tuae cupiditatem meam; cupio quidem et hoc scire, quod quaeris; sed multo magis cuperem scire, si fieri posset, “quando praesentetur desideratus omnibus gentibus”, et quando regnum sanctorum futurum sit, quam unde in hanc terram venire coeperim. Et tamen illud, cum ab illo, qui scit omnia, discipuli sui, nostri apostoli, quaererent, responsum acceperunt: “Non est vestrum scire tempora, quae Pater posuit in sua potestate”. Quid si et hoc scit non esse nostrum scire, qui profecto scit, quid nobis sit utile scire? Et illud quidem per illum scio, non esse nostri “scire tempora quae Pater posuit in sua potestate”; utrum autem originem animarum, quam nondum scio, nostrum sit scire, id est pertineat ad nos id scire, ne hoc quidem scio. Nam si saltem hoc scirem, quod nostrum non sit id scire, non solum affirmare, quamdiu nescio, verum etiam quaerere iam desisterem. Nunc autem, quamvis tam sit obscurum atque profundum, ut plus illic docendi caveam temeritatem, quam discendi habeam cupiditatem, tamen etiam hoc volo scire, si possum. Et licet multo amplius sit necessarium, quod ait ille sanctus: “Notum mihi fac, Domine, finem meum” (non enim ait: “initium meum”), utinam tamen nec initium meum, quod ad istam quaestionem attinet, me lateret!
17. Verum de ipso quoque initio meo ingratus doctori meo non sum, quod animam humanam spiritum esse, non corpus, eamque rationabilem, vel intellectualem scio, nec eam Dei esse naturam, sed potius creaturam aliquatenus mortalem, in quantum in deterius commutari, et a vita Dei, cuius participatione beata fit, alienari potest; et aliquatenus immortalem, quoniam sensum, quo ei post hanc vitam vel bene, vel male sit, amittere non potest. Scio etiam, non eam pro actibus ante carnem gestis includi in carne meruisse, sed nec ideo esse in homine sine sorde peccati, etsi unius diei, sicut scriptum est, fuerit vita eius super terram. Ac per hoc scio ex Adam per seriem generationis sine peccato neminem nasci, unde et parvulis necessarium est per gratiam regenerationis in Christo renasci. Haec tam multa, nec parva, de initio vel origine animarumstrarum, in quibus plura sunt ad eam scientiam pertinentia, quae fide constant, et didicisse me gratulor, et nosse confirmo. Quapropter, si nescio in origine animarum, utrum illas Deus hominibus ex propagine, an sine propagine faciat, quas tamen ab ipso fieri non ambigo, scire quidem et hoc magis eligo, quam nescire; sed quamdiu non possum, melius hinc dubito, quam velut certum confirmare aliquid audeo, quod illi rei sit forte contrarium, de qua dubitare non debeo.
18. Tu itaque, mi frater bone, quoniam consulis me, et vis unum horum definiam: utrum animae ceterae ex illo uno homine, sicut corpora per propaginem, an sine propagine, sicut illius unius a

Creatore, singulis singulae fiant (ab ipso enim fieri sive sic, sive sic non negamus), patere, ut etiam ipse consulam, quomodo inde anima peccatum originaliter trahat, unde originaliter ipsa non trahitur? Omnes enim animas ex Adam trahere originale peccatum similiter non negamus, ne in Pelagianam haeresim detestabilem irruamus. Si hoc, quod ego interrogo, nec tu scis, sine me patienter utrumque nescire, et quod tu interrogas, et quod ego. Si autem iam scis quod interrogo, cum hoc etiam me docueris, tunc et illud, quod vis ut respondeam, nihil ibi iam metuens, respondebo. Peto ergo ne succenseas, quia non potui confirmare quod quaeris, sed potui demonstrare quid quaeras; quod cum inveneris, confirmare non dubites quod quaerebas.

19. Et hoc quidem sanctitati tuae scribendum existimavi, qui propaginem animarum iam quasi certus improbandam putas. Ceterum si illis, qui hanc asserunt, rescribendum fuisset, fortassis ostenderem, quemadmodum id, quod se nosse arbitrantur, ignorent, et ne hoc asserere auderent, quanta ratione formidare deberent.
20. Sane in rescripto amici quod huic epistulae inserui, ne te forte moveat, quod duos libros a me missos commemoravit, quibus respondere vacuum sibi tempus non fuisse respondit. Vnus est de hac quaestione, non ambo; in alio autem illud ab illo consulendo et pertractando quaesivi. Quod vero admonet et hortatur, ut “magis demus operam, ut perniciosissima haeresis de ecclesiis auferatur”, illam ipsam Pelagianam haeresim dicit, quam cautissime ut devites, quantum possum, frater, admoneo cum de animarum origine sive cogitas, sive iam disputas, ne tibi subrepat esse credendum, ullam prorsus animam, nisi unius mediatoris, non ex Adam trahere originale peccatum generatione devinctum, regeneratione solvendum.

Agostinho envia saudações em nome do Senhor ao colega de bispado Optato¹, senhor muitíssimo abençoado, e irmão sinceramente muitíssimo querido e muitíssimo desejado.

1. Foi pelo fiel presbítero Saturnino² que recebi as cartas de tua veneração, nas quais tu pedias a mim, com muita ênfase e insistência, uma coisa que ainda não possuo. Mas, tu me revelaste o motivo por que agistes assim: que, a saber, tu acreditas que de minha parte eu já tivesse uma resposta sobre esse assunto. Que fosse assim! Longe de eu — sei que tua expectativa é enorme — querer te frustrar ao te lembrar disso. Mas, se acreditas em mim, irmão querido, eis que se passaram quase cinco anos desde que enviei ao Oriente meu livro³ (não em presunção, mas em consulta), e até hoje não mereci quaisquer respostas com que poderíamos desatar os nós desse problema para o qual tu desejas que eu te dê uma solução final. Eu mesmo te enviaria as duas coisas, se as duas tivesse.
2. O livro⁴, porém, que eu tenho, sem o outro que ainda não tenho, não julgo que já devo enviá-lo a quem quer que seja, ou sequer publicá-lo, a fim de que ele <Jerônimo>, que talvez virá a responder (assim espero), não suspeite, com direito, que a minha interrogação, elaborada após trabalhosas discussões, encontra-se difusa pelas mãos e bocas dos homens sem a sua resposta, da qual não se deve, ainda, perder as esperanças; que ele não julgue que eu agi mais por ostentação que por aplicação, como se eu mesmo pudesse solucionar algo cujos nós ele não conseguiu desatar; e, já que ele possa talvez conseguir, devemos esperar até que ele o faça. Ora, eu sobretudo sei que ele se ocupa de outras coisas, que não admitem atraso e que são mais urgentes.
3. Para que a tua santidade também se inteire disso, presta um pouco de atenção no que ele me escreveu noutro ano, por meio do mensageiro por quem eu havia escrito a carta revinda⁵, pois eu copiei tal passagem da carta dele nesta aqui. Ele diz: “houve um período muito difícil durante o qual eu preferi me calar a falar, tanto que interrompemos nossos estudos e acabamos por desenvolver, como diz Ápio, um ‘estilo canino’. Foi por isso que não consegui responder a tempo aos teus dois livrinhos, muito eruditos e cintilantes com todo o esplendor da eloquência, os quais dedicaste em meu nome; não porque eu julgue que neles há algo a ser repreendido, mas porque, como diz o abençoado apóstolo <Paulo>: ‘cada um conhece bem seu próprio modo de pensar: um de uma maneira, o outro de outra’. Sim, o que se pôde afirmar, e com admirável talento drenar das fontes das Escrituras Sagradas, tudo foi colocado e discutido por ti. Mas, peço licença a ti, permita-me louvar um pouquinho o teu talento. Ora, nós discutimos entre nós com o

objetivo de aprender. De resto, os dissimulados, e sobretudo os heréticos, se encontrarem opiniões divergentes entre nós, afirmarão caluniosamente que isso se deve a um ranço da alma. A mim, porém, me é lícito te amar, acolher, cultivar, admirar, defender as tuas opiniões como se elas fossem as minhas (também no diálogo que acabei de publicar, para que este fosse digno, certamente me lembrei de tua beatitude) e assim atuemos com mais firmeza para expulsar a mais perigosa heresia das igrejas, aquela que sempre simula a penitência para ter a licença de ministrar as heresias, a fim de que não morra desterrada se vier a se revelar na luz do dia⁶”.

4. Certo, tu vês aí, irmão honorável, que as palavras do meu amigo muito querido, em resposta à minha interrogação, não foram uma recusa por uma mensagem, mas sim uma desculpa pela falta de tempo, já que ele precisava dedicar zelo a assuntos de maior urgência. Vês ainda quão bondosa é a afeição que ele me apresenta, e o que ele me aconselha, para que, no caso de discutirmos entre nós questões intelectuais (e certamente na presença da caridade e da sinceridade da amizade), nossos rivais, sobretudo os heréticos, não venham a afirmar caluniosamente que isso se deve a um ranço da alma⁷. Por conseguinte, se ambas as nossas obras, tanto aquela em que coloquei a questão, como aquela em que eu mesmo a respondi⁸, se os homens vierem a lê-las — pois convém que eu o agradeça por ter me instruído, se esse problema for suficientemente explicado segundo a solução dele —, não será pouca a nossa retribuição quando isso vier à ciência da maioria, para que nossos seguidores não só saibam o que devem pensar sobre esse assunto (que foi abordado por nós após meticulosa discussão), como certamente também aprendam, com o nosso exemplo e com a misericórdia e a prontidão de Deus, de que maneira se é possível, entre irmãos mais queridos, conduzir discussões esporádicas a fim de esclarecer questões (com que o amor permaneça entretanto inviolado).
5. Mas se, quanto a meu texto — onde se lê tão-somente uma interrogação sobre um tema muito obscuro — veio à tona sem a resposta dele — da qual apareceria talvez uma solução —; caso ele tenha sido espalhado e chegou até aqueles que “se comparam consigo mesmos⁹”, como diz o apóstolo <Paulo> —; se eles não compreenderem com qual disposição de ânimo nós assim fazemos o que eles não sabem fazer com a mesma disposição de ânimo, ou sequer conseguem ver (se é que veem) a minha boa-vontade a esse meu amigo muito amado como de fato ela é, mas como lhes convém, e assim a exibirão conduzidos por seu ódio e tramoias; com efeito, devemos tomar o máximo de cuidado possível nessa situação.
6. Assim, se algo que não queremos que seja conhecido por nossa ação por acaso vier ao conhecimento também daqueles que não queremos que a conheçam, mesmo contra a nossa vontade, o que nos restará senão aceitar com calma a vontade de Deus¹⁰? Ora, eu não deveria ter

escrito a ninguém qualquer coisa que eu quisesse manter sempre escondida¹¹. Então, se (Deus me livre!) ele nunca vier a reescrever, seja por um acaso, seja por uma circunstância, longe de dúvidas que a nossa consulta, essa que enviamos a ele, será algum dia publicada¹². E ela não deixará de ser útil aos que a lerem, já que, ainda que não encontrem lá as respostas que procuram, certamente encontrarão de que maneira as perguntas devem ser feitas, e descobrirão que não eles devem afirmar impulsivamente o que não sabem; ainda, de acordo com o que lerem lá, eles próprios, fundamentados no zelo da caridade, e não na rivalidade conflituosa, também cuidarão de consultar homens que possam explicá-los, seja até encontrarem o que desejam, seja por exercerem a argúcia da inteligência através da própria busca, para que saibam que não se deve ir além dela. Mas agora, já que não devemos ainda perder as esperanças de uma resposta desse amigo já consultado, nosso parecer não deve ser editado; acredito que disso eu convenci o teu amor, na medida em que me foi possível; embora tu mesmo pareças não somente pedir meu texto, mas também desejar que te seja enviada, em anexo, a resposta dele que eu consultei (o que eu certamente faria, se os tivesse). Mas se tu — para usar as mesmas palavras da tua santidade, as quais que colocaste em tua carta, que “a luminosa demonstração de minha sabedoria, a qual o feitor da luz deu-me em retribuição (assim escreves) da minha vida” — não falas propriamente em um “parecer” ou “interrogação” minha, mas pareces pensar que eu já encontrei uma solução desse assunto que eu questionei, e pedes novamente para que eu o envie: eu o faria, se fosse assim como pensas. Ora, eu mesmo, confesso, até então não descobri de que maneira a alma herdaria o pecado de Adão (coisa de que não é correto duvidar) mas não viria, ela mesma, de Adão; eis um tema que devo pesquisar mais detalhadamente, em vez de sustentar o que penso sem reflexão.

7. Tua carta menciona não sei quantos “homens experientes e instruídos por sacerdotes eruditos¹³” que não conseguiste chamar ao conhecimento de tua moderação e a uma afirmação cheia de verdade; tu não deixas claro, porém, qual seria essa “afirmação cheia de verdade”, à qual não conseguiste chamar homens experientes e instruídos por sacerdotes eruditos. Ora, se estes “homens experientes” tinham ou ainda têm o que aprenderam com os sacerdotes eruditos, de que modo um bando rústico e muito pouco instruído de clérigos te causaria incômodo nesse assunto, no qual ele “fora instruído por sacerdotes eruditos”? Se, porém, estes velhos, ou se o bando de clérigos desviaram, deliberadamente e por malícia, daquilo que aprenderam dos sacerdotes eruditos, aí mais valia corrigir-lhes com a autoridade dos sacerdotes, e assim refreá-los desse tumulto excessivamente problemático. Mas, uma vez mais, quando tu dizes que, “professor noviço e inexperiente”, tu temeste “perverter as tradições desses bispos, tantos e tão

eminentes”, e receaste “converter os homens para a melhor parte, com medo de ofender a memória dos mortos”, o que deixas a entender senão que esses que tu desejavas corrigir não queriam, eles mesmos, abandonar as tradições dos teólogos e dos grandes bispos já mortos, e que se recusavam a consentir com um “professor noviço e inexperiente”? Nesse caso, eu me calo, por ora, sobre eles, mas desejo muito conhecer qual é essa tua “afirmação” que afirmas ser “cheia de verdade”; não falo da tua conclusão propriamente, mas da afirmação que ela traz.

8. Ora, que tu reprovais aqueles que afirmam que todas as almas dos homens são reproduzidas e transmitidas, por sucessivas gerações, a partir daquela única que foi dada ao protoplasto <Adão>, isto tu certamente trouxeste ao nosso conhecimento de maneira suficiente; mas por qual razão, ou através de quais testemunhos dos escritos divinos tu mostraste que essa tese é falsa, isso nós, já que não consta em tua carta, não sabemos. Continuando, o que tu sustentas no lugar do que desaprovas, mesmo ao ler tanto a carta que mandaste aos irmãos em Cesareia¹⁴ quanto essa que acabas de me mandar¹⁵, isso não me parece claro, a não ser que te vejo acreditar, como escreves, que “Deus fez, e faz, e fará os homens, e não há nada no céu e na terra que não seja obra Sua e Nele consiste”, coisa que é tão perfeitamente verdadeira que ninguém deve dela duvidar. Mas ainda é preciso que tu digas abertamente de onde Deus cria as almas, as quais tu negas serem criadas por reprodução — é de outro lugar, então? E, se assim o for, que lugar é esse? Ou é absolutamente do nada? É essa a opinião de Orígenes e Prisciliano¹⁶. Ou se quaisquer outros pensam algo parecido, que, devido aos méritos de uma vida passada, as almas são confinadas em corpos terrenos e mortais (Deus te livre de pensares isso)? De fato, a autoridade apostólica contradiz essa opinião em absoluto, ao afirmar que Esaú e Jacó não fizeram nada de bom ou de mal antes de nascerem¹⁷. Portanto, tua conclusão sobre esse assunto nos é conhecida não em sua totalidade, mas parcialmente; quanto à afirmação que ela traz, isto é, de onde se aprende que é verdadeiro o que pensas, essa nos escapa completamente.
9. É por essa razão que eu havia te pedido, em minha carta anterior, que tivesses a dignidade de me enviar esse livreto da fé¹⁸ que mencionas teres escrito (e de que, tu reclamas, não sei qual presbítero falsificou sua assinatura¹⁹); reitero agora meu pedido por ele, e também por aquilo que tu conseguiste abstrair dos testemunhos divinos para solucionar esse problema. Ora, tu afirmas na carta aos irmãos em Cesareia que vós decidistes que até os juízes seculares²⁰ pudessem conhecer a afirmação total da verdade; a eles, fundamentados nas súplicas da comunidade, e afinados a tudo que diz respeito a fé, a Divindade (assim escreves) concedeu, pela infusão de sua misericórdia, que proferissem, em virtude de suas opiniões, uma afirmação e uma asserção maiores que aquela que vossa mediocridade sustentava acerca deles, e sobre as

autoridades dos grandes textos. Logo, são essas “autoridades dos grandes textos” que desejo, com grande vontade, conhecer.

10. De fato, tu pareces ter seguido um único argumento para afastar aqueles que te contradizem: a saber, que eles negariam que nossas almas são obra de Deus. Se é isso o que pensam, é justo e merecido que a conclusão deles seja condenada, pois mesmo se dissessem isso sobre os corpos, longe de dúvidas que eles deveriam ser corrigidos ou odiados. Ora, qual cristão negará que são obras de Deus os corpos de cada um dos recém-nascidos? Não é por isso, porém, que negamos que eles são gerados por seus pais, já que confessamos que isso acontece por intermédio divino. Logo, quando se afirma, uma vez mais, que alguns gérmenes incorpóreos e *sui generis*²¹ de nossas almas são descendentes de nossos pais, e mesmo assim as almas são feitas a partir deles por obra de Deus, para refutar essa tese devemos nos ater não às conjecturas humanas, mas ao testemunho da divina escritura, pois é a partir dos livros santos de autoridade canônica²² que vos é possível produzir um sem-número de testemunhos para provar que Deus cria as almas; e é com esses mesmos testemunhos que refutamos aqueles que negam que cada alma individual, a cada homem recém-nascido, seja obra de Deus, e não outros que professam uma doutrina na qual pretendem que as almas de fato sejam, como os corpos, criadas por obra de Deus, mas que descendem de nossos pais. Para refutá-los, tu debes procurar os testemunhos divinos adequados ou, se já os encontraste, enviá-los no amor mútuo a nós, que ainda não os encontramos, mesmo os tendo procurado com o máximo de dedicação possível.
11. De fato, em tua breve consulta, à conclusão da carta que enviaste aos irmãos em Cesareia, consta o seguinte: “eu te conclamo a me ensinares e me instruíres, na condição de vosso filho e discípulo, de alguém que se aproxima desses mistérios, com a ajuda de Deus, como vós deveis, como é digno, e como convém responder aos sagazes sacerdotes: devemos nos ater à conclusão de que a alma existe por transmissão e, em virtude de uma origem desconhecida e oculta, e de uma ordem secreta a toda a espécie humana, que as almas restantes ‘jorram’, por transfusão, a partir da alma de Adão, o protoplasto²³? Ou, talvez, devemos escolher antes a definição, e nos ater à crença, a qual todos os vossos irmãos e os sacerdotes aqui citados retêm e afirmam, testificam, e acreditam, de que Deus foi, é, e será o criador de todas as coisas e de todos os homens²⁴”? Entre essas duas opções que propuseste ao me inquirir, portanto, queres que uma seja escolhida, e que a outra te seja esclarecida, algo que deveria ser feito por especialistas (se ambas fossem contrárias entre si), de modo que, ao escolher uma, a outra seja consequentemente descartada.

12. Mas agora, se uma pessoa qualquer não quiser escolher uma dessas duas, mas responder que ambas são verdadeiras, isto é, que em toda a espécie humana as almas “jorram”, por transfusão, a partir da alma de Adão, o protoplasto e, apesar disso, que é possível acreditar — e afirmar — que Deus também foi, é, e será o criador de todas as coisas e de todos os homens, que argumento achas que devemos lhe opor? Por um acaso diríamos que, se as almas se reproduzem a partir de nossos pais, então Deus não é o criador de todas as coisas, já que ele não “faz” as almas? Ora, a isso responderemos, caso assim se argumente: “logo, já que os corpos se reproduzem a partir de nossos pais, não é Deus o criador de todas as coisas, se por causa disso se deve afirmar que ele não ‘faz’ os corpos”. Quem, porém, diria que Deus não é o criador de todos os corpos humanos, mas que Ele é criador apenas do corpo daquele homem <Adão> que modelara no princípio, a partir do barro, e que é também criador de sua própria esposa <Eva>, já que Ele mesmo a formou também a partir da costela dele, mas que Ele não é, muito embora, o criador dos outros corpos, já que não podemos negar que os corpos restantes dos homens “jorraram” a partir daqueles dois?
13. E é por isso que, se aqueles homens, contra os quais tu entrastes em conflito neste problema, asseveram que a reprodução das almas se dá por derivação da alma daquele único homem, com o objetivo de negarem que Deus é que as faz e forma, então insiste em lhes redarguir, os convencer, os corrigir o máximo que puder, com a ajuda do Senhor. Agora, se for de um certo “início” a partir daquele único homem, e que é em seguida que elas descendem pelos pais — se é assim, no entanto, que eles afirmam que almas individuais são criadas e formadas individualmente por Deus aos homens, Ele que é o criador de todas as coisas, procura sobretudo nas Escrituras santas uma resposta que possa lhes servir de confronto; que ela não seja ambígua e não possa ser interpretada de outra maneira²⁵, ou, se já a encontraste, manda-nos então, como te requisitei acima. Mas, se isso te escapa, como até então escapa a mim, ainda assim insiste, com todas as forças, em refutar aqueles homens que afirmam que as almas não são obras de Deus — esses que, tu disseste em tua carta, primeiro cochicharam estranhezas meio ocultas entre si, e então, por causa de uma conclusão estúpida e ímpia, se afastaram da tua companhia e do compromisso com a Igreja — e, contra eles, defende (e protege) de todos os modos o que mencionaste na mesma carta, que “Deus fez, e faz, e fará os homens, e não há nada no céu e na terra que não seja obra Sua e Nele consiste”. Ora, isto é absolutamente verdadeiro em respeito a toda espécie de criatura e, com absoluta retidão, nisso se acredita, isso se afirma, isso se defende, isso se comprova. Ora, Deus foi, é, e será o criador de todas as coisas no universo, e de todos os homens, algo que mencionaste no fim da tua consulta aos nossos colegas de bispado da

província de Cesareia; de alguma maneira tu os incentivaste a escolher antes esta solução, a exemplo de todos os irmãos e consacerdotes que moram contigo e a corroboram.

14. Mas uma coisa é perguntar-se se Deus é o criador e realizador de todas as almas e corpos (é o que diz a verdade), ou se qualquer coisa na natureza surge sem que Ele a faça (opinião que é um erro completo); e outra é perguntar-se, porém, se Deus faz as almas por reprodução ou sem reprodução (que elas são feitas por Ele, porém, não é permitido duvidar). Neste problema quero que estejas vigilante e atento; não derrubes a teoria da reprodução das almas para assim tombar, incauto, na heresia pelagiana²⁶. Pois se afirmamos que Deus (e afirmamos verdadeiramente) é o criador dos corpos humanos, cuja reprodução todos conhecem — e não somente o criador dos corpos daquele primeiro homem e do primeiro casal, mas de todos os corpos propagados a partir deles — acredito que podemos facilmente compreender que aqueles homens, que defendem a teoria da reprodução das almas, não querem, a partir desse argumento, nos enganar e derrubar o fato que, quando Deus faz as almas, Ele também faz os corpos (os quais, não podemos negar, são feitos por reprodução); mas devemos procurar outras provas com as quais possamos repelir aqueles outros que acreditam que as almas se reproduzem, se a verdade diz que eles erram; seria necessário interrogá-los acerca deste assunto, se fosse possível; eles que, por causa de sua ousadia ante os mortos, como escreves na carta que tu me enviaste depois, tu temias “converter para a melhor parte”. Ora, tu mencionaste que “esses falecidos foram tantos e tão eminentes, bispos tão instruídos” que tu, “professor noviço e inexperiente”, temias perverter voluntariamente suas tradições. Igualmente, se eu pudesse conhecer com quais testemunhos, afinal, esses “tantos homens, e tão instruídos” afinal asseveram que essa conclusão sobre a reprodução das almas [. . .]²⁷ a qual, porém, tu afirmaste, na carta dada aos irmãos em Cesareia — de maneira nenhuma levando em consideração sua autoridade — que se tratava de uma teoria nova e de um dogma inédito, ao passo que nós sabemos, certamente (e mesmo se for um erro), que não se trata entretanto de algo novo, mas de algo batido, e muito velho²⁸.
15. Quando, porém, outras razões nos levam a duvidar, sem que seja desmerecido, de um determinado problema, então não devemos duvidar, aqui, se devemos duvidar. De fato, devemos duvidar sem dúvidas dos fatos duvidosos²⁹; tu vês como o apóstolo <Paulo> não tem dúvidas de duvidar de si mesmo, se ele foi “no corpo, se fora do corpo” arrebatado ao terceiro céu; se uma coisa ou outra, “não sei; Deus o sabe³⁰”. Por que, então, não me seria conveniente duvidar, a mim, enquanto não sei se a minha alma veio a esta vida por reprodução, ou sem reprodução, já que eu não duvidaria que ela foi feita, de uma ou outra maneira, pelo Deus supremo e verdadeiro? Por que não me seria correto afirmar: “sei que minha alma existe por obra de Deus,

e portanto é obra de Deus; se é por reprodução (como o corpo), ou se é sem reprodução (como aquela que foi dada ao primeiro homem), isso Deus sabe”? Qual desses problemas queres que eu solucione? Eu conseguiria, se soubesse! Se tu mesmo o sabes, aí tu me tens mais desejoso de aprender o que não sei, que ensinar o que sei³¹. Se tu, porém, não o sabes como eu, reza também, como eu, para que Ele, nosso professor, nos ensine mediante algum servo seu ou Ele mesmo, que disse a seus discípulos: “não queirais ser chamados Rabi, porque um só é o vosso professor, a saber, o Cristo³²”; somente se, porém, Ele souber que nos é urgente que conheçamos também tais coisas, Ele que conhece não só o que nos ensina, mas também o que nos urge aprender.

16. Pois eu confesso a teu amor a minha vontade: com efeito, desejo, eu também, conhecer o que procuras; mas eu desejaria muito mais saber, se fosse possível, “quando se apresentará o desejado de todas as nações³³” e quando se realizará o reino dos santos, que conhecer de onde eu surgi para vir a esta terra. Isso, no entanto, quando os seus discípulos, os nossos apóstolos, lhe perguntaram, a Ele que tudo sabe, eles receberam como resposta: “não vos pertence saber os tempos ou as estações que o Pai estabeleceu pelo seu próprio poder³⁴”. Agora, se Ele também sabe que não nos pertence saber isso, Ele que certamente o sabe, de que nos seria útil sabê-lo? Com efeito, isso eu sei por meio Dele, que não nos pertence “saber os tempos ou as estações que o Pai estabeleceu pelo seu próprio poder”; se, porém, nos pertence conhecer a origem das almas, a qual ainda desconheço, isto é, se é que nos *pertence* conhecê-la — nem mesmo isso eu sei! Se eu ao menos soubesse que não nos cabe conhecê-la, eu não só desistiria de afirmar o que eu ainda não sei, mas deixaria também totalmente de procurá-la. Agora, embora o assunto seja por demais obscuro e profundo, de modo que eu fique mais no temor de ensiná-lo do que no desejo de aprendê-lo, ainda assim quero conhecê-lo, se possível. E, bem, ainda que me seja muito mais necessário o que diz aquele homem santo: “faze-me conhecer, Senhor, o meu fim³⁵” (note que ele não diz “o meu início”), quisera eu que nem meu início, sobre o qual diz respeito esse problema, me ficasse escondido!
17. Mas não sou ingrato, em relação também ao meu início, ao meu professor <Cristo>; eu sei que a alma humana é espiritual e não corpórea; que é racional ou intelectual; e que ela não é da mesma natureza de Deus, mas antes uma criatura até certo ponto mortal — na medida em que ela pode transformar-se em algo pior, e alienar-se da vida em Deus, em cuja participação ela se torna abençoada — e também até certo ponto imortal³⁶, já que ela não pode perder a sensação de que, após esta vida, lhe cairá o bem ou o mal. Sei também que a alma não “mereceu” ser “enclausurada” na carne em razão de ações realizadas antes de encarnar, mas que não é por isso

que ela reside no homem sem a imundície do pecado (e mesmo se, como está escrito, sua vida tenha sido um único dia sobre a terra³⁷). E com isso eu sei que, a partir de Adão, e na esteira das gerações seguintes, ninguém nasce sem pecado, daí que também é necessário que as crianças renasçam em Cristo através da Graça da regeneração. São esses tantos, e não são poucos, os fatos sobre o início ou origem de nossas almas, diversos dos quais dizem respeito àquela percepção³⁸ que se fundamenta na fé, que me alegro de ter aprendido e digo com segurança que sei. Por causa disso, e em relação ao problema sobre a origem das almas, se eu não sei se Deus as faz aos homens por reprodução ou sem reprodução, eu não tenho dúvidas, porém, que elas são feitas por Ele mesmo, e de fato é um desejo meu saber mais disso que permanecer na ignorância; mas enquanto não posso, é melhor que eu permaneça em dúvida neste ponto, que ousar dizer com segurança algo que poderia talvez entrar em confronto com qualquer coisa da qual não devo, talvez, duvidar³⁹.

18. Igualmente tu, meu bom irmão, visto que me consultas, e queres que eu defina um desses dois pontos: se as almas restantes são feitas a partir daquele único homem, como os corpos, por reprodução; ou se elas são feitas sem reprodução, como a alma daquele mesmo homem, individualmente a cada indivíduo, e pelo Criador (ora, não negamos, de um modo ou de outro, que elas são feitas por Ele); aceita que eu, também, te consulte: de que maneira a alma traz originalmente o pecado de um lugar de onde ela mesma não é originalmente trazida⁴⁰? Ora, não negamos que todas as almas trazem, a partir de Adão e de maneira similar, o Pecado Original, para assim não incorrerem na detestável heresia pelagiana. Se nem tu sabes isso que eu questiono, tenha a paciência de me permitires não saber algo que tanto tu, quanto eu também, questionamos. Mas se tu já sabes o que questiono, então eu responderei, quando tu então me ensinares aquilo que queres que eu responda, já sem apreensão alguma aí. Logo, peço que não te irrites por eu não ter conseguido dizer com segurança o que procuras (mas consegui demonstrar o que deves procurar); assim, quando o encontrares, não terás dúvidas de afirmar com segurança o que procuravas.
19. Eis que estimei que devia escrever também a tua santidade, tu que estás quase certo de que a doutrina da reprodução das almas deve ser reprovada. De resto, se fosse preciso responder àqueles que a asseveram, eu mostraria talvez de que maneira eles desconhecem o que julgam conhecer, e por quão grande razão deveriam temer para quem não ousem asseverá-lo.
20. Certo, na resposta de meu amigo <Jerônimo> que anexei nesta carta, que não te incomode o fato de ele ter mencionado dois livros enviados por mim, sobre os quais ele respondeu que não teve tempo livre para respondê-los. Um deles, e não ambos, aborda essa questão⁴¹; no outro, porém,

eu lhe coloquei um outro assunto, ao consultar-lhe e expor-lhe. Mas ele, é verdade, me aconselha e incentiva que “prestemos mais atenção em expulsar a mais perigosa heresia das igrejas⁴²”; ele se refere à própria heresia pelagiana, a qual, a fim de a evitares o mais cautelosamente possível, eu te aconselho, na medida em que posso, e como um irmão que, ao decidires refletir — ou já discutir — sobre a origem das almas: não te venhas subrepticamente a crença de que qualquer alma, qualquer uma que seja (com exceção da alma do único Mediador), não traz, a partir de Adão, o Pecado Original intrínseco em sua própria criação, o qual deve ser absolvido em sua regeneração.

NOTAS

¹ Optato (fl. sec. IV d. C.), bispo de Milevis (atual Mila, na Argélia), teve papel importante durante a polêmica donatista na África; v. Brown (2013) p. 207-221. Optato de Milevis, cf. Hier. *Vir. ill.* 110; LThK VII p. 1076-1077. Para *episcopus*, v. supra Aug. Ep. 28, n. 6.

² Não sabemos quem era Saturnino, a não ser que fora o *baiulus* que entregou tanto a carta, perdida, de Optato para Agostinho, quanto, provavelmente, esta carta 202A de Agostinho a Optato. Para *presbyter*, v. supra Aug. Ep. 28, n. 1.

³ Este *liber*, usado no singular, é certamente referência à Aug. Ep. 166, um dos *duo libri* que compõe, com Aug. Ep. 167, o *opus* que Agostinho dedicara a Jerônimo (cf. Aug. Ep. 169,13; 190,20; *Retract.* 2,45). Deve-se compreender que Optato havia pedido especificamente esse texto a Agostinho, já que a presente carta, Aug. Ep. 202A, trata também sobre a origem da alma.

⁴ A saber, Aug. Ep. 166.

⁵ O outro portador, nesse caso, é Paulo Orósio (v. supra Aug. Ep. 166, n. 4), e a carta mencionada é Hier. Ep. 134.

⁶ Em Hier. Ep. 134,1.

⁷ *Animi rancor*, v. supra Hier. Ep. 102, n. 11.

⁸ Ou seja, as cartas Aug. Ep. 166 e 167.

⁹ 2 Cor 10:12.

¹⁰ A referência certamente é aos pelagianos, que serão mencionados nos parágrafos seguintes; v. supra Hier. Ep. 134, n. 9.

¹¹ A acepção de que escrever já é, de certa maneira, querer que o texto seja publicado é uma impressão que Agostinho partilha com Jerônimo: *dic, oro te, celandas schedulas scripseras an prodendas? si ut celares, cur scripsisti? si ut proderes, cur celebras?*, “diz, eu te pergunto, tu escreveras as páginas para serem escondidas ou publicadas? Se para esconderes, escreveste por quê? Se para publicares, escondias por quê?” (cf. Hier. Ep. 1,1; 3,34).

¹² E de fato Aug. Ep. 166 foi publicada após a morte de Jerônimo, conforme Agostinho explicita em Aug. *Retract.* 2,45.

¹³ Uma vez que a carta de Optato não sobreviveu, é impossível delimitar precisamente quais eram esses *senes et a doctis sacerdotibus instituti viri*.

¹⁴ Não é claro em qual Cesareia viviam os presbíteros a quem Optato havia dirigido sua carta, dado que havia diversas cidades com esse nome na Antiguidade Tardia, maiormente nas regiões do Oriente: havia Cesareias na Turquia, na Anatólia, na Judeia, e na Capadócia. Os monges de Saint Maur indicam que se tratava de uma Cesareia na Mauritânia, mencionada por Plínio o Velho (cf. Plin. Nat. 1,5,2).

¹⁵ Não sobreviveu nenhuma das cartas mencionadas aqui.

¹⁶ Orígenes (v. supra Aug. Ep. 28, n. 12), como Jerônimo indicou em uma carta anterior, acreditava que a alma era criada do nada [*ex nihilo*]; Prisciliano (v. supra Hier. Ep. 126, n. 12), embora apareça ao lado de Orígenes nesta sentença, fora arrolado na mesma carta entre os partidários da ἀπόρροια, a teoria de que a alma era um “jorro” de Deus (cf. Hier. Ep. 126,1).

¹⁷ Cf. Rom 9:1 e Hbr 11:20.

¹⁸ Trata-se de um tratado que Optato teria autorado sobre a fé cristã, *de fide*, o qual se perdeu.

¹⁹ Para a *subscriptio*, v. supra Aug. Ep. 40, n. 2.

²⁰ Devemos inferir que os *iudices saeculares* são os filósofos pagãos, mas com uma conotação menos negativa que um *philosophus* ou *graecus* pudesse carregar; v. supra Aug. Ep. 82, n. 41.

²¹ Trata-se da mesma expressão em latim, *animarum nostrarum incorporea quaedam sui generis semina*, “alguns germens incorpóreos e ‘de próprio tipo’ de nossas almas”. Labourt (1963) vol. VIII, p. 105 a preserva; a locução *sui generis* também é cabível em português. Não há necessidade de traduzi-la.

²² *Canonica auctoritas*, v. supra Aug. Ep. 28, n. 13.

²³ Parece tratar-se de uma confusão que Optato faz de duas hipóteses, a do traducionismo e a da ἀπόρροια; v. supra Hier. Ep. 126, n. 9.

²⁴ Trata-se da hipótese do criacionismo; v. supra a introdução a Aug. Ep. 166, p. 380-386.

²⁵ Agostinho continua firme em sua busca da interpretação unívoca das Escrituras, mesma temática que havia explorado em Aug. Ep. 28; 40; 71 e 82. Afirmção semelhante, neste contexto da origem da alma do homem, está em Aug. Anim. et orig. 2,14,19-20.

²⁶ Os pelagianos, ao refutar a hipótese do traducionismo, acabaram por se vincular a um tipo de criacionismo no qual a alma, semelhante à hipótese da ἀπόρροια, partilhava da mesma substância de Deus e não herdava o Pecado Original.

²⁷ Goldbacher (1923) vol. IV, p. 316 assinala aqui uma lacuna, após o verbo *adserebant*, cujo sujeito é *tanti et tam docti viri* (o complemento de *scire*, no caso, não é *istam sententiam* mas *quibus vel testimoniis*). Labourt (1963) vol. VIII, p. 109 preenche o texto com um *esse falsam*, “que é falsa”, uma solução que nos parece algo apressada, portanto não a adotamos.

²⁸ De fato, a teoria do traducionismo fora sustentada pelo primogênito da literatura cristã latina, Tertuliano, assim como por Irineu de Lyon, Apolinário de Laodiceia e a maioria dos teólogos ocidentais, conforme Jerônimo sinalizara em sua carta a Marcelino e Anapsíquias (cf. Hier. Ep. 126,1).

²⁹ Em latim, *de dubiis quippe rebus sine dubitatione dubitandum est*. Vimos anteriormente, nas variações com *concordia*, *indignatio* e *ignorantia*, que Agostinho é afeito do jogo de palavras, abusando desse recurso linguístico, assim como do raciocínio sinuoso que estica as regras gramaticais ao seu máximo de elasticidade.

³⁰ 2 Cor 12:2-3.

³¹ O mesmo em Aug. Ep. 148,4; 157,41; 166,1; Gen. ad litt. 12,18,39.

³² Mt 23:8; a mesma passagem fora citada anteriormente em Aug. Ep. 166,9.

³³ Variante para Agg 2:8, *quando praesentatur desideratus omnibus gentibus*. A Vulgata lê *venient thesauri cunctarum gentium*; “virão coisas preciosas de todas as nações” na ACF, que por sua vez traduz o grego ἥξει τὰ ἐκλεκτὰ πάντων τῶν ἐθνῶν da Septuaginta.

³⁴ Act 1:7.

³⁵ Ps 39:4 <38:5>. O *sanctus* é David, suposto autor dos Salmos.

³⁶ Cf. Aug. Ep. 166,2-3; Anim. et orig. 4,4,5; C. Prisc. 1,1; C. Max. 12,2.

³⁷ Cf. Job 14:4-5

³⁸ *Scientia*, v. supra Aug. Ep. 73, n. 31.

³⁹ Esta afirmação é semelhante a Aug. Serm. 27,4, *melior est ergo fidelis ignorantia quam temeraria scientia*, “logo, é melhor a ignorância da fé que o conhecimento pela afobação”.

⁴⁰ Eis uma das grandes questões da obra de velhice de Agostinho: *como* a alma herda o Pecado Original. O bispo de Hipona nunca conseguiu dar uma solução satisfatória a esse problema, ainda que tenha se aliado a um traducionismo mais brando, que estivesse de acordo com o criacionismo, para explicar a origem das almas. Como demonstramos na introdução a essa carta, parece ser o objetivo do bispo justamente aliar essas duas hipóteses.

⁴¹ A saber, Aug. Ep. 166.

⁴² Em Hier. Ep. 134,1; trata-se da heresia pelagiana.

APÊNDICE

Agostinho *Retract.* 2,45

[ca. 427-430]

Escrito entre 427 e 430, os dois livros das revisões, em latim *retractationum libri duo*, ficaram incompletos devido à polêmica contra Juliano de Eclano, que estourara na época e levava Agostinho a refutar este autor às pressas. Sabemos disso pois o bispo de Hipona, em carta enviada a Quodvultdeus, datada de 428, afirma que pretendia ainda revisar seu conjunto de cartas e homilias, ofício que não conseguiu finalizar. Eis a passagem:

agebam vero rem plurimum necessariam: nam retractabam opuscula mea; et si quid in eis me offenderet, vel alios offendere posset, partim reprehendendo, partim defendendo quod legi deberet et posset, operabar. et duo volumina iam absolveram, retractatis omnibus libris meis, quorum numerum nesciebam: eosque ducentos triginta duos esse cognovi. restabant epistulae, deinde tractatus populares, quos Graeci ὁμιλίας vocant. et plurimas iam epistolarum legeram, sed adhuc nihil inde dictaveram, cum me etiam isti Iuliani libri occupare coeperunt, quorum nunc quarto respondere coepi. quando ergo id explicavero, quintoque respondero, si tres non supervenerint, dispono (si Deus voluerit) et quod poscis incipere, simul agens utrumque, et hoc scilicet, et illud de retractatione opusculorum meorum, nocturnis et diurnis temporibus in singula distributis.

“Eu havia iniciado então trabalho profundamente necessário: coloquei-me a revisar minhas obras; se nelas houvesse qualquer coisa que me incomodasse, ou que pudesse incomodar a outros, eu lá trabalhava, em partes corrigindo, noutras partes esclarecendo o que fosse preciso, ou possível, entender. Eu já havia concluído dois volumes, tendo revisado todos os meus livros, cuja quantidade eu desconhecia (contei duzentos e trinta e um entre eles). Restavam minhas cartas, e então os tratados populares, que os gregos chamam de ὁμιλίας. Enfim, eu já havia lido muitas das cartas, mas até então nada ditara acerca delas, quando esses livros de Juliano [de Eclano] passaram a me ocupar, dos quais comecei, agora, a responder o quarto. Logo, quando eu o terminar, responderei o quinto; se três não forem demais, disponho-me (se Deus quiser) a iniciar o que pedes, trabalhando nas duas coisas ao mesmo tempo, tanto isso que acabei de dizer quanto a empresa de revisar minhas obras, dedicando-lhes inteiramente dia e noite”.

(cf. Aug. *Ep.* 224,2)

O velho bispo veio a falecer pouco depois, no ano de 431, aos 77 anos. Os pesquisadores acreditam que a publicação desta obra foi póstuma, e levada a cabo por Possídio, o biógrafo do autor.

Neste trecho do segundo livro, Agostinho menciona Aug. *Ep.* 166-167 — o tratado sobre a origem da alma do homem, *De origine animae hominis*, e o tratado sobre a conclusão do apóstolo Tiago, *De sententia Iacobi apostoli*, ambos dedicados a Jerônimo — como *duo libri*, “dois livros”, ou “dois tratados”, que compõem uma única obra, *opus*, a qual ele não queria publicar sem a resposta de seu correspondente, mas o fez assim que soube de sua morte.

Aqui, a tradução é baseada no texto presente na edição de Carole Fry¹.

¹ Texto em Fry (2010) p. 457-462 *apud* Mützenbecher (1984) p. 126-127.

Ad Hieronymum presbyterum libri duo, unus de origine animae et alius de sententia Iacobi.

Scripsi etiam duos libros ad presbyterum Hieronymum sedentem in Bethleem, unum de origine animae hominis, alterum de sententia apostoli Iacobi, ubi ait: “Quicumque totam Legem servaverit, offendat autem in uno factus est omnium reus, de utroque consulens eum”. Sed in illo priore quaestionem quam proposui ipse non solvi, in posteriore autem quid mihi de illa solvenda videretur ipse non tacui, sed utrum hoc adnueret etiam ille consului. Rescripsit autem laudans eandem consultationem meam, sibi tamen ad respondendum otium non esse respondit. Ego vero quousque esset in corpore hos libros edere nolui ne forte responderet aliquando, et cum ipsa responsione eius potius ederentur. Illo autem defuncto, ad hoc edidi priorem ut qui legit admoneatur aut non quaerere omnino quomodo detur anima nascentibus, aut certe de re obscurissima eam solutionem quaestionis huius admittere, quae contraria non sit apertissimis rebus, quas de originali peccato fides catholica novit in parvulis, nisi regenerentur in Christo, sine dubitatione damnandis, posteriorem vero ad hoc ut quaestionis de qua ibi agitur, etiam quae nobis visa est solutio ipsa noscatur.

Hoc opus sic incipit: *Deum nostrum qui nos vocavit...*

Ao presbítero Jerônimo, dois livros; um sobre a origem da alma [Aug. Ep. 166], e outro sobre a conclusão de Tiago [Aug. Ep. 167].

Escrevi, ainda, dois livros ao presbítero Jerônimo, que então morava em Belém, um sobre a origem da alma do homem, e o outro sobre a conclusão de Tiago ao dizer: “porque qualquer que guardar toda a lei, e tropeçar em um só ponto, tornar-se-á culpado de todos¹”; sobre ambas as questões eu pedia seu parecer. Eu não consegui, porém, resolver o problema que propus no primeiro livro, mas não deixei de dizer o que julguei pertinente para resolver o do segundo; todavia, eu consultei se ele mesmo assim concordava com minha solução. Ele, por sua vez, elogiou minha solicitação ao me reescrever, mas respondeu que não tinha tempo livre para respondê-la². Na realidade, eu não quis editar os livros mencionados enquanto ele estava ainda vivo, na esperança de que ele viria a me responder um dia, para assim editá-los, de preferência, com sua resposta³. Agora, tendo ele morrido⁴, editei o primeiro livro para advertir o leitor de que ele ou evite questionar, em absoluto, de que maneira se dá a alma aos recém-nascidos⁵, ou evite admitir, neste assunto tão obscuro, qualquer solução para o problema que seja contrária aos fatos mais evidentes que a fé católica conhece com certeza sobre o Pecado Original nos bebês (que, se não renascermos em Cristo, sem dúvidas serão condenados⁶); quanto ao segundo livro, editei-o para que nele fosse conhecida a solução que então julgávamos correta sobre o problema que lá se coloca.

Essa obra⁷ começa assim: *A Nosso Deus que nos chamou...*

NOTAS

¹ Jac 2:10.

² Cf. Hier. *Ep.* 134,1.

³ Cf. Aug. *Ep.* 169,13; 190,21; 202A,2;5.

⁴ Jerônimo morreu entre 419 e 420; v. supra capítulo 2, n. 80 para uma discussão da data de nascimento e morte do autor.

⁵ Cf. Aug. *Ep.* 166,3.

⁶ Cf. Aug. *Ep.* 166,28.

⁷ *Hoc opus sic incipit*, em latim. O uso do singular é indício de que Agostinho considerava ambas Aug. *Ep.* 166 e 167, *duo libri*, como uma única obra, uma vez que terminavam em uma mesma questão dogmática, a saber, a necessidade do batismo para a salvação. O bispo de Hipona havia se referido aos textos como *libri* anteriormente em uma carta enviada a Evódio (cf. Aug. *Ep.* 169,13) e em duas enviadas a Optato, bispo de Milevis (cf. Aug. *Ep.* 190,20 e 202A,1). V. Fürst (2002) p. 471, n. 861.

ἀλλὰ λέγω, μὴ οὐκ ἤκουσαν· μενοῦνγε·
εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐξῆλθεν ὁ φθόγγος αὐτῶν
καὶ εἰς τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης τὰ ῥήματα αὐτῶν.

Rom 10:18

CONCORDATA EPISTVLARVM

Primeiro período [394/395 - 405]

	PL Migne Hier. + Aug.	Goldbacher (CSEL)	Hilberg (CSEL)	Daur (CSEL)	Labourt	Fürst	Fry
Aug. 28 <Hier. 56>	22,565a-568b 33,111b-114a	34/1, p. 103-113	54 p. 496-503	vol. I p. 92-97	vol. III p. 49-55	vol. I p. 96-113	- p. 27-47
Aug. salut. <?>	-	-	-	-	-	vol. I p. 112-115	- p. 49-50
Hier. B <?>							
Aug. 40 <Hier. 67>	22,647c-651a 33,151b-156a	34/2, p. 69-81	54 p. 666-674	vol. I p. 159-165	vol. III p. 181-188	vol. I p. 118-135	- p. 51-74
Aug. 67 <Hier. 101>	22,829a-830f 33,236a-237a	34,2, p. 237-239	55 p. 232-234	vol. II p. 27-28	vol. V p. 92-93	vol. I p. 134-139	- p. 75-82
Hier. 102 <Aug. 68>	22,830g-831b 33,237a-238b	34/2, p. 240-243	55 p. 234-236	vol. II p. 29-31	vol. V p. 93-95	vol. I p. 138-145	- p. 83-92
Hier. 103 <Aug. 39>	22,831c-832b 33,154a	34/2, p. 67-68	55 p. 237-238	vol. I p. 158	vol. V p. 95-96	vol. I p. 114-117	- p. 93-99
Aug. 71 <Hier. 104>	22,832c-834e 33,241a-243a	34/2, p. 248-255	55 p. 238-242	vol. II p. 36-39	vol. V p. 96-100	vol. I p. 158-167	- p. 101-113
Aug. C <?>	-	-	-	-	-	vol. I p. 146-147	- p. 115
Hier. 105 <Aug. 72>	22,834f-837a 33,243a-245a	34/2, p. 255-262	55 p. 242-246	vol. II p. 40-43	vol. V p. 100-103	vol. I p. 146-157	- p. 117-129
Aug. 73 <Hier. 110>	22,909c-915d 33,245a-250a	34/2, p. 263-278	55 p. 356-366	vol. II p. 44-52	vol. VI p. 8-17	vol. I p. 230-253	- p. 131-154
Aug. 74 <Hier. 111>	22,915e-916f 33,250a-251a	34/2, p. 279	55 p. 366-367	vol. II p. 53	vol. Vi p. 17-18	vol. I p. 254-255	- p. 155-160
Hier. 112 <Aug. 75>	22,916f-931a 33,251a-263a	34/2, p. 280-324	55 p. 367-393	vol. II p. 54-76	vol. VI p. 18-43	vol. I p. 168-231	- p. 161-217
Hier. 115 <Aug. 81>	22,935c-935d 33,275a	34/2, p. 350-351	55 p. 396-397	vol. II p. 96	vol. Vi p. 45-46	vol. I p. 256-259	- p. 219-225
Aug. 82 <Hier. 116>	22,936d-953a 33,275b-291a	34/2, p. 351-387	55 p. 396-422	vol. II p. 97-122	vol. VI p. 46-75	vol. II p. 260-335	- p. 227-289

Segundo período [412 - 419]

	PL Migne Hier. + Aug.	Goldbacher (CSEL)	Hilberg (CSEL)	Daur (CSEL)	Labourt	Fürst	Fry
Hier. 126 <Aug. 165>	22,1085b-1087a 33,718a-720a	34/3 p. 541-545	56/1 p. 142-145	-	vol. VII p. 134-136	vol. II p. 336-343	- p. 291-302
Aug. 166 <Hier. 131>	22,1124e-1138c 33,,720a-733a	34/3 p. 545-585	56/1 p. 202-225	-	vol. VIII p. 8-32	vol. II p. 342-399	- p. 303-355
Aug. 167 <Hier. 132>	22,1138d-1147a 33,733a-741a	34/3 p. 586-609	56/1 p. 225-241	-	vol. VIII p. 32-48	vol. II p. 398-435	- p. 357-393
Hier. 134 <Aug. 172>	22,1161a-1162g 33,752a-753	34/3 p. 363-639	56/1 p. 261-263	-	vol. VIII p. 69-70	vol. II p. 434-441	- p. 407-414
Aug. 180 <->	- 33,778a-779	34/3 p. 697-700	-	-	-	vol. II p. 460-469	- p. 395-406
Hier. D <?>	-	-	-	-	-	vol. II p. 440-443	- p. 415-418
Aug. E <?>							
Hier. F <?>							
Hier. G <?>							
Aug. 19* <->	Sem correspondente nas edições anteriores às de Fürst e Fry, a <i>Ep.</i> 19* de Agostinho foi descoberta e publicada pela primeira vez em 1981, por Johannes Divjak. <cf. Divjak (1981), CSEL 88, 91-93>					vol. II p. 442-449	- p. 419-427
Hier. 141 <Aug. 195>	22,1179c-1180d 33,891a	34/4 p. 214-216	56/1 p. 290-291	-	vol. VIII p. 96-97	vol. II p. 448-451	- p. 429-435
Hier. 142 <Aug. 123>	22,1180e-1181a 33,472a	34/4 p. 745-746	56/1 p. 291-292	-	vol. VIII p. 97	vol. II p. 450-453	- p. 437-442
Hier. scrip. <?>	-	-	-	-	-	vol. II p. 452-455	- p. 443-446
Aug. I <?>							
Hier. 143 <Aug. 202>	22,1181a-1182f 33,928a-929	34/4 p. 299-301	56/1 p. 292-294	-	vol. VIII p. 98-99	vol. II p. 454-459	- p. 447-455
Aug. 202A < Hier. 144>	22,1182g-1192 33,929a-938a	34/4 p. 302-318	56/1 p. 294-308	-	vol. VIII p. 99-113	-	-

BIBLIOGRAFIA

FONTES DA CORRESPONDÊNCIA

- BAXTER, J. H. (1930) ed. *Saint Augustine. Select letters* (LCL). Cambridge: Harvard University Press.
- DAUR, K. D. (2004-9). ed. *S. Aurelii Augustini epistulae*, 3 vols. (CSEL). Turnhout. (Os volumes contêm, até a presente data, as cartas I-CXXXIX de Agostinho. Os posteriores ainda não foram publicados).
- DIVJAK, J. (1981) ed. *S. Aureli Augustini epistulae ex duobus codicibus nuper in lucem prolatae* (CSEL 88). Vindobonae.
- ENO, R. B. (1989) tr. *Saint Augustine. Letters, vol. VI*. Washington: Fathers of the Church (cf. Parsons (1951-6)).
- FRY, C. (2010) ed. *Lettres croisées de Jérôme et Augustin* (Budé/Éditions J.-P. Migne). Paris: Les Belles Lettres.
- FÜRST, A. (2002) ed. *Augustinus-Hieronymus. Epistulae mutuae/Briefwechsel*, 2 vols. (Fontes Christiani 41). Turnhout: Brepols.
- GOLDBACHER, A. (1895-1923) ed. *S. Aureli Augustini Hipponensis episcopi epistulae*, 5 vols. (CSEL 34,1; 34,2; 44; 67; 68). Vindobonae/Lipsiae.
- HILBERG, I. (1910-8) ed. *S. Eusebii Hieronymi epistulae*, 3 vols. (CSEL 54; 55; 56). Vindobonae/Lipsiae.
- KAMPTNER, M. (1996). *S. Eusebii Hieronymi epistulae. Epistularum indices et addenda* (CSEL 56,2). Vindobonae.
- LABOURT, J. (1949-63) ed. *Saint Jérôme. Correspondance*, 8 vols. (Budé). Paris: Les Belles Lettres.
- PARSONS, W. (1951-6) tr. *Saint Augustine. Letters*, 5 vols. Washington: Fathers of the Church (cf. Eno (1989)).
- SCHMID, J. (1930) ed. *SS. Eusebii Hieronymi et Aurelii Augustini epistulae mutuae* (Florilegium Patristicum 22). Bonn.
- WHITE, C. (1990) ed. *The correspondence (394-419) between Jerome and Augustine of Hippo*. Queenstown, Lewiston, Lampeter: Edwin Mellen Press.
- WRIGHT, F. A. (1933) ed. *Saint Jerome. Select letters* (LCL). Cambridge: Harvard University Press.

*

FONTES ANTIGAS E MEDIEVAIS

AGOSTINHO de Hipona.

<i>Anim. et orig.</i>	<i>de anima et eius origine</i> , PL 44.
<i>Bapt.</i>	<i>de baptismo contra Donatistas</i> , PL 43.
<i>Beata vita</i>	<i>de beata vita</i> , PL 32.
<i>Civ.</i>	<i>de civitate Dei</i> , ed. B. Dombart et A. Kalb (Walter de Gruyter, 1993); PL 41.
<i>Coll.</i>	<i>breviculus collationis contra donatistas</i> , PL 43.
<i>Conf.</i>	<i>confessiones</i> , ed. M. Skutella (Teubner, 2009); PL 32.
<i>C. Acad.</i>	<i>contra Academicos</i> , PL 32.
<i>C. Adim.</i>	<i>contra Adimantum Manichaei discipulum</i> , PL 42.
<i>C. Cresc.</i>	<i>contra Cresconium grammaticum partis Donati</i> , PL 43.
<i>C. Ep. Parm.</i>	<i>contra epistulam Parmeniani</i> , PL 43.
<i>C. Faust.</i>	<i>contra Faustum Manichaeum</i> , PL 42.
<i>C. Gaud.</i>	<i>contra Gaudentium Donatistarum episcopum</i> , PL 43.

<i>C. Iulian.</i>	<i>contra Iulianum liber</i> , PL 44.
<i>C. Iulian. op. imperf.</i>	<i>contra Iulianum opus imperfectum</i> , PL 45.
<i>C. litt. Petil.</i>	<i>contra litteras Petiliani</i> , PL 43.
<i>C. Max.</i>	<i>contra Maximinum haereticum episcopum</i> , PL 42.
<i>C. mend.</i>	<i>contra mendacium ad Consentium</i> , PL 40.
<i>C. Pelag.</i>	<i>contra duas epistolas pelagianorum</i> , PL 44.
<i>C. Priscill.</i>	<i>contra priscillianistas et origenistas ad Orosium</i> , PL 42.
<i>Corrept.</i>	<i>de correptione et gratia</i> , PL 44.
<i>Divers. quaest.</i>	<i>de diversis quaestionibus ad Simplicianum</i> , PL 40.
<i>Doctr. Christ.</i>	<i>de doctrina christiana</i> , PL 34.
<i>Duab. anim.</i>	<i>de duabus animabus contra Manichaeos</i> , PL 42.
<i>De mend.</i>	<i>de mendacio</i> , PL 40.
<i>De Serm. Dom. in Monte</i>	<i>de sermone Domini in monte secundum Matthaeum</i> , PL 34.
<i>Enchir.</i>	<i>enchiridion vel ad Laurentium de fide, spe et caritate</i> , PL 40.
<i>Ep.</i>	<i>epistulae</i> , PL 33.
<i>Gen. ad litt.</i>	<i>de Genesi ad litteram</i> , PL 34.
<i>Gen. ad litt. imperf.</i>	<i>de Genesi ad litteram imperfectus</i> , PL 34.
<i>Gen. c. Man.</i>	<i>de Genesi contra Manichaeos</i> , PL 34.
<i>Gest. Pelag.</i>	<i>de gestis Pelagii</i> , PL 44.
<i>Grat. Christ.</i>	<i>de gratia Christi et de peccato originali contra Pelagium</i> , PL 44.
<i>Haer.</i>	<i>de haeresibus ad Quodvultdeum</i> , PL 42.
<i>Immort.</i>	<i>de immortalitate animae</i> , PL 32.
<i>In Ioh.</i>	<i>in epistulam Iohannis ad Parthos tractatus</i> , PL 35.
<i>In Gal.</i>	<i>epistulae ad Galatas expositio</i> , ed. E. Plumer (Oxford: OUP, 2003); PL 35.
<i>In Psalm.</i>	<i>enarrationes in Psalmos</i> , PL 36-37.
<i>Lib. Arb.</i>	<i>de liberto arbitrio</i> , PL 32.
<i>Immort.</i>	<i>de immortalitate animae</i> , PL 32.
<i>Mag.</i>	<i>de magistro</i> , PL 32.
<i>Mor. Eccl.</i>	<i>de moribus ecclesiae catholicae</i> , PL 32.
<i>Music.</i>	<i>de musica</i> , PL 32.
<i>Nat. bon.</i>	<i>de natura boni adversus manichaeos</i> , PL 40.
<i>Nat. et grat.</i>	<i>de natura et gratia ad Timasium et Iacobum contra Pelagium</i> , PL 44.
<i>Nupt. et concup.</i>	<i>de nuptiis et concupiscentia ad Valerium</i> , PL 44.
<i>Op. monach.</i>	<i>de opere monachorum</i> , PL 40.
<i>Ord.</i>	<i>de ordine</i> , PL 32.
<i>Pecc. Mer.</i>	<i>de peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum ad Marcellinum</i> , PL 44.
<i>Per. iust.</i>	<i>de perfectione iustitiae hominis contra Caelestii Pelagiani definitiones</i> , PL 44.
<i>Persev.</i>	<i>de dono perseverantiae</i> , PL 45.
<i>Quaest. hept.</i>	<i>quaestiones in heptateuchum</i> , PL 34.
<i>Quant. anim.</i>	<i>de quantitate animae</i> , PL 32.
<i>Retract.</i>	<i>retractationum libri duo</i> , ed. A. Mützenbecher = CCL 57; PL 32.
<i>Serm.</i>	<i>sermones ad populum</i> , PL 38-39.
<i>Serm. ed. Dolbeau</i>	<i>sermones nuper repertiti apud DOLBEAU</i> (1996).
<i>Soliloq.</i>	<i>soliloquia</i> , PL 32.
<i>Spirit. et litt.</i>	<i>de spiritu et littera</i> , PL 44.

- Trin.* *de trinitate*, PL 42.
- Un. Bapt.* *de unico baptismo contra Petilianum*, PL 43.
- Util. Cred.* *de utilitate credendi*, PL 42.
- Vera relig.* *de vera religione*, PL 34.
- AMBRÓSIO de Milão.
- Ep.* *epistulae*, PL 16.
- In Luc.* *expositio evangelii secundum Lucam*, PL 15.
- Off.* *de officiis ministrorum libri tres*, ed. M. Testard, 2 vols. (Paris: Les Belles Lettres, 1984-1992); PL 16.
- AMIANO Marcelino.
- Amm.* *res gestae*, ed. J. C. Rolfe, 3 vols. (Cambridge: HUP/LCL).
- APULEIO.
- De deo Socratis* id. In *libri de philosophia*, ed. P. Thomas (Leipzig: Teubner, 1908).
- ARISTÓTELES.
- APr* *Analytica priora*, ed. W. D. Ross (Oxford: OCT, 1981)
- EN* *Ethica Nicomachea*, ed. I. Bywater (Oxford: OCT, 1920).
- Rh* *Rhetorica*, ed. W. D. Ross (Oxford: OCT, 1959).
- BASÍLIO de Cesareia.
- Ep.* *epistulae*, ed. Y. Courtonne, 3 vols. (Paris: Les Belles Lettres, 1957-66); PG 30.
- CASSIODORO.
- In Psalm.* *in Psalterium*, PL 70.
- Inst. div.* *institutio divinarum litterarum*, PL 70.
- CATÃO, o Velho.
- Dicta* *dictorum Catonianorum collectio*, ed. H. Jordan (Leipzig: Teubner, 1860).
- R. R.* *de re rustica*, ed. W. D. Hooper & H. B. Ash (Cambridge: HUP/LCL, 1967).
- CATULO.
- Catull.* *carmina*, ed. R. A. B. Mynors (Oxford: OCT, 1958).
- Júlio CÉSAR.
- B. C.* *Bellum Civile*, ed. R. L. A. du Pontet (Oxford: OCT, 1922).
- B. G.* *Bellum Gallicum*, ed. R. L. A. du Pontet (Oxford: OCT, 1922).
- CÍCERO.
- Acad. post.* *Academica posteriora*, ed. H. Rackham (Cambridge: HUP/LCL, 1933).
- Agr.* *oratio de lege agraria* In *Orationes* tomus IV, ed A. C. Clark (Oxford: OCT, 1909).
- Att.* *epistulae ad Atticum*, ed. D. R. Shackleton-Bailey, 2 vols. (Oxford: OCT, 1961-5).
- Brut.* *Brutus* In *Rhetorica* tomus II, ed. A. S. Wilkins (Oxford: OCT, 1903).

<i>Cat.</i>	<i>orationes in L. Catilinam</i> In <i>Orationes</i> tomus I, ed. A. C. Clark (Oxford: OCT, 1905).
<i>Clu.</i>	<i>oratio pro Cluentio</i> In <i>Orationes</i> tomus I, ed. A. C. Clark (Oxford: OCT, 1905).
<i>De or.</i>	<i>de oratore</i> In <i>Rhetorica</i> tomus I, ed. A. S. Wilkins (Oxford: OCT, 1902).
<i>Fam.</i>	<i>epistulae ad familiares</i> , ed. W. S. Watt (Oxford: OCT, 1982).
<i>Flac.</i>	<i>oratio pro L. Flacco</i> In <i>Orationes</i> tomus IV, ed. A. C. Clark (Oxford: OCT, 1909).
<i>Fin.</i>	<i>de finibus bonorum et malorum</i> , ed. L. D. Reynolds (Oxford: OCT, 1998).
<i>Inv.</i>	<i>de inventione</i> , ed. E. Ströebel (Leipzig: Teubner, 1915).
<i>Lael.</i>	<i>Laelius, vel De amicitia</i> , ed. J. G. F. Powell (Oxford: OCT, 2006).
<i>Lig.</i>	<i>oratio pro Ligario</i> In <i>Orationes</i> tomus II, ed. A. C. Clark (Oxford: OCT, 1901).
<i>Leg.</i>	<i>de legibus</i> , ed. J. G. F. Powell (Oxford: OCT, 2006).
<i>Mil.</i>	<i>oratio pro T. Annio Milone</i> In <i>Orationes</i> tomus II, ed. A. C. Clark (Oxford: OCT, 1901).
<i>Mur.</i>	<i>oratio pro L. Murena</i> In <i>Orationes</i> tomus I, ed. A. C. Clark (Oxford: OCT, 1905).
<i>N. D.</i>	<i>de natura deorum</i> , ed. O. Plasberg & W. Ax (Leipzig: Teubner, 1933).
<i>Off.</i>	<i>de officiis</i> , ed. M. Winterbottom (Oxford: OCT, 1994).
<i>Opt. gen. or.</i>	<i>de optimo genere oratorum</i> In <i>Rhetorica</i> tomus II, ed. A. S. Wilkins (Oxford: OCT, 1903).
<i>Or.</i>	<i>Orator</i> In <i>Rhetorica</i> tomus II, ed. A. S. Wilkins (Oxford: OCT, 1903).
<i>Part.</i>	<i>partitiones oratoriae</i> In <i>Rhetorica</i> tomus II, ed. A. S. Wilkins (Oxford: OCT, 1903).
<i>Phil.</i>	<i>in M. Antonium Phillippicæ</i> In <i>Orationes</i> tomus II, ed. A. C. Clark (Oxford: OCT, 1901).
<i>Planc.</i>	<i>oratio pro Plancio</i> In <i>Orationes</i> tomus VI, ed. A. C. Clark (Oxford: OCT, 1911).
<i>Q. fr.</i>	<i>epistulae ad Quintum fratrem</i> , ed. W. S. Watt (Oxford: OCT, 1958).
<i>Rep.</i>	<i>de Re Publica</i> , ed. J. G. F. Powell (Oxford: OCT, 2006).
<i>Ses.</i>	<i>oratio pro Sestio</i> In <i>Orationes</i> tomus V, ed. A. C. Clark (Oxford: OCT, 1910).
<i>Sen.</i>	<i>Cato, vel de senectute</i> , ed. J. G. F. Powell (Oxford: OCT, 2006).
<i>Top.</i>	<i>topica</i> In <i>Orationes</i> tomus II, ed. A. C. Clark (Oxford: OCT, 1901).
<i>Tusc.</i>	<i>Tusculanae disputationes</i> , ed. M. Pohlenz (Leipzig: Teubner, 1918).
<i>Verr.</i>	<i>orationes in Verrem</i> In <i>Orationes</i> tomus III, ed. A. C. Clark (Oxford: OCT, 1907).

CIPRIANO de Cartago.

Ep. *epistulae* apud BAYARD (1945); PL 4.

CÓDICE TEODOSIANO.

CTh. *Codex Theodosianus*, disponível em <http://www.thelatinlibrary.com/theodosius.html>.

Pseudo-DEMÉTRIO de Faleros.

Dem. *de elocutione* <περὶ ἐρμηνείας> apud ROBERTS (1932).

Pseudo-DEMÉTRIO.

Ps.-Dem. *de generibus epistularum* <τύποι ἐπιστόλικοι> apud WEICHERT (1910).

DEMÓSTENES.

D. *orationes*, ed. S. H. Butcher, 2 vols. (Oxford: OCT, 1985).

EUSÉBIO de Cesareia.

H. E. *historia ecclesiastica*, PG 20.

FILÓSTRATO de Lemnos.

De epistulis *de epistulis* apud KAYSER (1871).

FRONTÃO.

Fronto *epistulae*, ed. C. R. Haines, 2 vols. (Cambridge: HUP/LCL, 1918-20).

Aulo GÉLIO.

Gell. *noctes aticae*, ed. P. K. Marshall, 2 vols. (Oxford: OCT, 1990).

GREGÓRIO de Nazianzo.

Ep. *epistulae* apud GALLAY (1964-7).

HILÁRIO de Poitiers.

Trin. *de trinitate*, PL 10.

HIPÓLITO de Roma.

Haer. *refutatio omnium haeresium*, ed. P. Wendland = GCS 26.

HORÁCIO.

A. P. *Ars Poetica* In *Opera*, ed. E. C. Wickham & H. W. Garrod (Oxford: OCT, 1963).

C. *carmina* In *Opera*, ed. R. A. B. Mynors (Oxford: OCT, 1969).

Ep. *epistulae* In *Opera*, ed. R. A. B. Mynors (Oxford: OCT, 1969).

S. *satirae* In *Opera*, ed. R. A. B. Mynors (Oxford: OCT, 1969).

IRINEU de Lyon.

Haer. *adversus haereses*, ed. N. Brox = FC 8/2-5 (Freiburg: Herder, 1993-2001).

ISIDORO de Sevilha.

Etim. *etymologiarum libri*, PL 82.

JERÔNIMO de Estridão.

Adv. Iov. *adversus Iovinianum*, PL 23.

Adv. Pelag. *dialogus adversus pelagianos*, PL 23.

Adv. Ruf. *apologia adversus libros Rufini*, PL 23.

Chron. *chonicorum liber*, PL 27.

C. Helv. *contra Helvidium*, PL. 23

C. Ioh. *contra Iohannem Hierosolymitanum episcopum ad Pammachium*, PL 23.

C. Lucif. *altercatio Luciferiani et orthodoxi*, PL 23.

C. Vig. *contra Vigilantium presbyterum Gallum*, PL 23.

De Gen. c. Man. *de Genesi contra Manichaeos*, PL 34.

Didym. spirit. *interpretatio Didymi Alexandrini libri de spiritu sancto*, PL 23.

Ep. *epistulae* apud LABOURT (1949-63); PL 22.

Hom. Orig. In Luc. *homiliae Origenis in evangelium Lucae*, PL 26.

In Abd. *commentarii in Abdiam prophetam*, PL 25.

In Dan. *commentarii in Danielelem prophetam*, PL 25.

<i>In Eccl.</i>	<i>commentarii in Ecclesiasten</i> , PL 23.
<i>In Eph.</i>	<i>commentarii in epistulam beati Pauli ad Ephesios</i> , PL 26.
<i>In Ezech.</i>	<i>commentarii in Ezechielem prophetam</i> , PL 25.
<i>In Gal.</i>	<i>commentarii in epistulam beati Pauli ad Galatas</i> , PL 26.
<i>In Hab.</i>	<i>commentarii in Habacuc prophetam</i> , PL 25.
<i>In Ier.</i>	<i>commentarii in Ieremiam prophetam</i> , PL 24.
<i>In Iob</i>	<i>commentarii in Iob prophetam</i> , PL 26.
<i>In Ion.</i>	<i>commentarii in Ionam prophetam</i> , PL 25.
<i>In Isa.</i>	<i>commentarii in Isaiam prophetam</i> , PL 24.
<i>In Phil.</i>	<i>commentarii in epistulam beati Pauli ad Philemonem</i> , PL 26.
<i>In Psalm.</i>	<i>breviarum in psalmos</i> , PL 26.
<i>In Tit.</i>	<i>commentarii in epistulam beati Pauli ad Titum</i> , PL 26.
<i>In Zach.</i>	<i>commentarii in Zachariam prophetam</i> , PL. 25.
<i>Nom. Hebr.</i>	<i>hebraica nomica</i> , PL 23.
<i>Quaest. Hebr. in Gen.</i>	<i>quaestiones hebraicae in Genesim</i> , ed. P. de Lagarde = CCL 72.
<i>Vir. ill.</i>	<i>de viris illustribus</i> , PL 23.
<i>Vita Malchi</i>	<i>Vita Malchi</i> , PL 23.
<i>Vulg. praef.</i>	<i>praefationes ad singulas Vulgatae partes conscriptae</i> (WG 5); PL 28-29.

JOÃO CRISÓSTOMO.

<i>Hom. in Gal 2,11</i>	<i>homilia in illud 'in faciem ei restiti'</i> , PG 61.
-------------------------	---

Caio JÚLIO VÍTOR.

<i>Ars rhetorica</i>	<i>ars rhetorica</i> apud HALM (1863); GIOVANNI & CELENTANO (1980).
----------------------	---

LACTÂNCIO.

<i>Inst.</i>	<i>divinarum institutionum</i> , PL 6.
--------------	--

Pseudo-LIBÂNIO.

<i>Ps.-Lib.</i>	<i>de forma epistolari</i> <ἐπιστολιμαῖοι χαραχτῆρες> apud WEICHERT (1910).
-----------------	---

Tito LÍVIO.

<i>Liv.</i>	<i>ab urbe condita</i> , ed. R. M. Ogilvy et al., 6 vols. (Oxford: OCT, 1974-1999).
-------------	---

LUCANO.

<i>Luc.</i>	<i>de bello civile</i> , ed. C. Hosius (Leipzig: Teubner, 1913).
-------------	--

LUCRÉCIO.

<i>Lucr.</i>	<i>de rerum natura</i> , ed. C. Bailey (Oxford: OCT, 1922).
--------------	---

MÁRIO VITORINO.

<i>In Gal.</i>	<i>commentarius in epistulam Pauli ad Galatas</i> , ed. F. Gori = CSEL 83/2.
----------------	--

NEMÉSIO de Êmeso.

<i>Nat. hom.</i>	<i>de natura hominis</i> , PG 40.
------------------	-----------------------------------

Cornélio NEPOS.

Epam. *Epaminondas*, ed. J. C. Rolfe (Cambridge: HUP/LCL, 1929).

ORÍGENES.

C. Cels. *contra Celsum*, ed. P. Koetschau = GC 2-3.

Comm. in Gal. *commentarii in Galatae*, PG 14.

Princ. *de principiis*, ed. P. Koetschau = GCS 22.

Paulo ORÓSIO.

Hist. *historiarum adversus paganos libri*, PL 31.

Lib. Apol. *liber apologeticus contra Pelagium libri de arbitrii libertate*, PL 31.

OVÍDIO.

Trist. *tristiae vel tristium libri*, ed. S. G. Owen (Oxford: OCT, 1922).

PAULINO de Nola.

Ep. *epistulae*, ed. W. Hartel = CSEL 29; PL 61.

PELÁGIO da Bretanha.

ad Demetriadem *epistula ad Demetriadem*, PL 30.

ad Innocentium papam *epistula ad Innocentium papam*, PL 30.

PÉRSIO.

Pers. *satirae*, ed. W. V. Clausen (Oxford: OCT, 1992).

PETRÔNIO.

Sat. *Satyricon*, ed. M. Heseltine (Cambridge: HUP/LCL, 1913).

PLATÃO.

G. *Gorgias* In *Opera* tomus III, ed. J. Burnet (Oxford: OCT, 1922).

Phdr. *Phaedrus* In *Opera* tomus II, ed. J. Burnet (Oxford: OCT, 1922).

R. *Respublica* In *Opera* tomus IV, ed. J. Burnet (Oxford: OCT, 1922).

Smp. *Symposium* In *Opera* tomus II, ed. J. Burnet (Oxford: OCT, 1922).

Ti. *Timaeus* In *Opera* tomus IV, ed. J. Burnet (Oxford: OCT, 1922).

PLAUTO.

Aul. *Aulularia* In *Comoediae* tomus I, ed. W. M. Lindsay (Oxford: OCT, 1922).

Bacch. *Bacchae* In *Comoediae* tomus I, ed. W. M. Lindsay (Oxford: OCT, 1922).

Mil. *Miles Gloriosus* In *Comoediae* tomus I, ed. W. M. Lindsay (Oxford: OCT, 1922).

Pers. *Persa* In *Comoediae* tomus II, ed. W. M. Lindsay (Oxford: OCT, 1922).

Trin. *Trinummus* In *Comoediae* tomus II, ed. W. M. Lindsay (Oxford: OCT, 1922).

PLÍNIO, o Jovem.

Ep. *epistularum libri*, ed. R. A. B. Mynors (Oxford: OCT, 1963).

PLÍNIO, o Velho.

Nat. *naturalis historia*, ed. K. Mayhoff, 6 vols. (Leipzig: Teubner, 1892-1909).

PLOTINO.

En. *Enneade*, ed. R. Harder, vol. 1 (Hamburg: F. Meiner, 1956).

PORFÍRIO de Tiro.

Chr. *adversus christianus*, ed. A. Harnack (Berlin: Teubner, 1916).

POSSÍDIO.

vita *vita Augustini*, PL 32.

PRÓSPERO da Aquitânia.

Chron. *epitoma chronicon: Chronica minora*, ed. T. Mommsen = MGH.AA 9.

QUINTILIANO.

Inst. orat. *institutonis oratoriae libri*, ed. M. Winterbottom, 2 vols. (Oxford: OCT, 1970).

RUFINO de Aquileia.

Adv. Hier. *apologia adversus Hieronymum*, PL 21.

Apol. ad Anast. *apologia quam pro se misit ad Anastasium Romanae urbis episcopum*, PL 21.

SALÚSTIO.

Cat. *bellum Catilinae*, ed. L. D. Reynolds (Oxford: OCT, 1991).

Fragm. *historiarum reliquae fragmenta*, ed. B. Maurenbrecher, 2 vols. (Leipzig: Teubner, 1893).

Iug. *bellum Iugurthae*, ed. L. D. Reynolds (Oxford: OCT, 1991).

SÊNECA, o Jovem.

Ep. *ad Lucilium epistulae morales*, ed. L. D. Reynolds, 2 vols. (Oxford: OCT, 1965).

Herc. Fur. *Hercules Furens In Tragoediae*, ed. O. Zwierlein (Oxford: OCT, 1986).

SIDÔNIO Apolinário.

Ep. *epistulae*, ed. W. B. Anderson, 2 vols. (Cambridge: HUP/LCL, 1936).

SUETÔNIO.

Aug. *Augustus In De vita Caesarum*, ed. M. Ihm (Leipzig: Teubner, 1908).

Caes. *Caesar In De vita Caesarum*, ed. M. Ihm (Leipzig: Teubner, 1908).

Calig. *Gaius Caligula In De vita Caesarum*, ed. M. Ihm (Leipzig: Teubner, 1908).

Claud. *Claudius In De vita Caesarum*, ed. M. Ihm (Leipzig: Teubner, 1908).

Fragm. *fragmenta In Opera quae supersunt omnia*, ed. C. Roth (Leipzig: Teubner, 1907).

Gramm. *de grammaticis*, ed. J. C. Rolfe, vol. 2 (Harvard: HUP/LCL, 1914).

Tib. *Tiberius In De vita Caesarum*, ed. M. Ihm (Leipzig: Teubner, 1908).

TÁCITO.

- A.* *Annales*, ed. C. D. Fisher (Oxford: OCT, 1922).
H. *Historiae*, ed. C. D. Fisher (Oxford: OCT, 1922).

TERÊNCIO.

- And.* *Andria* In *Comoediae*, ed. W. M. Lindsay (Oxford: OCT, 1926).
Heaut. Tim. *Heauton Timorumenos* In *Comoediae*, ed. W. M. Lindsay (Oxford: OCT, 1926).
Pho. *Phormio* In *Comoediae*, ed. W. M. Lindsay (Oxford: OCT, 1926).

TERTULIANO.

- Adv. Herm.* *adversus Hermogenes*, PL 2.
Adv. Marc. *adversus Marcionem*, PL 2.
Anim. *de anima*, PL 2.
Apol. *apologeticus adversus gentes pro christianos*, PL 1.
Carn. *de carne Christi*, PL 2.
Cor. *de corona*, PL 2.
Ieiun. *de ieiuno adversus psychicos*, PL 2.
Praescr. *de praescriptione haereticorum*, PL 2.

VARRÃO.

- Ling.* *de lingua latina*, ed. G. Goetz & F. Schoell (Leipzig: Teubner, 1910).

VELEIO Patérculo.

- Vell.* *historiae romanae*, ed. F. W. Shipley (Cambridge: HUP/LCL).

VIRGÍLIO.

- Aen.* *Aeneis* In *Opera*, ed. R. A. B. Mynors (Oxford: OCT, 1969).
Ecl. *Eclogae sive bucolica* In *Opera*, ed. R. A. B. Mynors (Oxford: OCT, 1969).
Georg. *Georgica* In *Opera*, ed. R. A. B. Mynors (Oxford: OCT, 1969).

ZÓSIMO.

- Ep.* *epistulae et decreta*, PL 20.

*

OBRAS DE REFERÊNCIA

ARNIM, I. von (1903-1924). *Stoicorum veterum fragmenta*, 4 vols. (Teubner). Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri.

* *Bíblia Sagrada baseada no Texto Recebido, traduzida por João Ferreira de Almeida e corrigida fiel pela Sociedade Bíblia Trinitariana do Brasil <ACF>*. Disponível on-line em <https://www.bibliaonline.com.br/acf>.

* *Bíblia Sacra iuxta vulgatam versionem Weber-Gryson V editionem* (WG5 - 2007). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

- BLAISE, A. (1954). *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens revu spécialement pour le vocabulaire théologique par H. Chirat*. Turnhout: Blaise.
- BLAISE, A. (1955). *Manuel du latin chrétien*. Strausbourg: Le Latin Chrétien.
- CLEMENS, R. & GRAHAM, T. (2007). *Introduction to Manuscript Studies*. Ithaca: Cornell University Press.
- CUGUSI, P. (1970-9). *Epistolographi Latini minores*, 4 vols. Turin: Paravia.
- CUGUSI, P. (1992). *Corpus epistularum latinarum papyris tabulis ostracis servatarum*. Firenze: Gonnelli.
- Di BERARDINO, A. (2006). *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane* (Institutum Patristicum Augustinianum Roma). Genova-Milano: Marietti editore.
- EASTERLING, P. E. & KNOX, B. M. W. (1985) eds. *The Cambridge history of classical literature I. Greek Literature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FITZGERALD, A. D. (1999). *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*. Grand Rapids: William B. Eerdmans.
- JONES, A. H. M. / MARTINDALE, J. R. / MORRIS, J. (1971-1992). *The prosopography of the later Roman Empire*, 4 vols. <PLRE>. Cambridge: Cambridge University Press.
- GRENFELL, B. P. & HUNT, A. S. (1898-). *The Oxyrhynchus papyri*. London.
- GRIMAL, P. (1964). *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*. Paris: Presses Universitaires de France.
- HALM, C. (1863) ed. *Rhetores latini minores* (Teubner). Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri.
- HERCHER, R. (1873). *Epistolographi graeci*. Paris editore Ambrosio Firmin Didot.
- KASPER, W. et al. (1993-2001). *Lexikon für Theologie und Kirche*, 11 vols. Freiburg, Basel, Wien.
- KENNEY, E. J. & CLAUSEN, W. V. (1982) eds. *The Cambridge history of classical literature II. Latin Literature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LAUSBERG, H. (1990). *Handbuch der literarischen Rhetorik*, 2 vols. München: Hüber.
- LEWIS, C. & SHORT, C. (1879). *A Latin dictionary based on Andrews' edition of Freund's Latin dictionary*. Oxford: Oxford University Press.
- LIDDELL, H. G. & SCOTT, R. (1819). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press.
- LONG, A. A. & SEDLEY, D. N. (1987). *The Hellenistic philosophers*, 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press.
- MANDOUZE, A. et al. (1982). *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire, vol. 1: Prosopographie de l'Afrique chrétienne (305-533)*. Paris: Éditions du Centre national de la recherche scientifique.
- MOHRMANN, C. (1958-1968). *Études sur le latin des chrétiens*, 4 vols. Roma: Edizioni di storie e letterature.
- NOUGARET, L. (1986). *Traité de métrique latine classique*. Paris: Klincksieck.
- * *Novum Testamentum graece Nestle-Aland XXVIII editionem* (NA28 - 2012). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- OTTO, A. (1890). *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer* (Teubner). Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri.
- * *Patrologiae cursus completus. Series Graeca* <PG>, ed. J.-P. Minge. Parisiis.
- * *Patrologiae cursus completus. Series Latina* <PL>, ed. J.-P. Minge. Parisiis.
- PIETRI, C. & L. et al. (1999-2000). *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire, vol. 2: Prosopographie de l'Italie chrétienne (313 - 604)*. Paris: Éditions du Centre national de la recherche scientifique.
- PORTER, S. (2011). *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic period, 330 B.C.-400 A.D.* Leiden: Brill.
- SCHREVELIUS, C. (1654;1820). *Lexicon manuale Graeco-Latinum et Latino-Graecum*. Parisiis.
- SCHRIJNEN, J. (1933). *Charakteristik des Altchristlichen Latein* (Latinitas Christianorum Primaeva). Nijmegen: N. V. Dekker & Van de Vegt.
- * *Septuaginta id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahfs et recensuit Robert Hanhart* (RH2 - 1979). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- UEDING, G. & STEINBRINK, B. (2011). *Grundriß der Rhetorik*. Stuttgart: J. B. Metzler.
- WALZ, C. (1832-1836) ed. *Rhetores graeci*, 9 vols. Stuttgartiae et Tubingae: Black, Young & Young.
- WITKOWSKI, S. (1906). *Epistulae privatae graece* (Teubner). Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri.

BIBLIOGRAFIA GERAL

- ADKIN, N. (1992). “‘Taceo de meis similibus’ (Jerome, *epist.* 53,7), *VetChr* 29, p. 261-268.
- ADKIN, N. (1993). “Ambrose and Jerome. The Opening Shot”, *Mn* 46, p. 364-376.
- ADKIN, N. (1997). “Jerome on Ambrose. The preface to the translation of Origen’s homilies on Luke”, *RBen* 107, p. 5-14.
- ALLGEIER, F. A. (1930). “Der Einfluß des Manichäismus auf die exegetische Fragestellung bei Augustinus”, In GRABMANN, M. & MAUSBACH, J. eds. *Aurelius Augustinus*, p. 1-13. Köln: J. P. Bachem.
- ALLO, E. B. (1934). “Le défaut d’éloquence et le ‘style oral’ de Saint Paul”, *RSPT* 23, p. 29-39.
- ALTER, R. & KERMODE, F. (1997) orgs. *Guia literário da Bíblia*, trad. Raul Fiker. São Paulo: editora Unesp.
- ALTMAN, J. G. (1982). *Epistolarity. Approaches to a form*. Columbus: Ohio State University Press.
- AMOSSY, R. (2005). *Imagens de si no discurso. A construção do ethos*, trad. Dilson Ferreira da Cruz, Fabiana Komesu & Dário Possenti. São Paulo: Contexto.
- ANTIN, P. (1947). “Saint Jérôme et son lecteur”, *RSR* 34, p. 82-99.
- ANTIN, P. (1961). “Simple et simplicité chez Saint Jérôme”, *RBen* 71, p. 371-381.
- ANTIN, P. (1973). “La vieillesse chez Saint Jérôme”, *REAug* 17, p. 43-54.
- ARENDT, H. (1929;1999). *Le Concept d’amour chez Augustin. Essai d’interprétation philosophique*. Paris: Rivages Poche.
- ARNS, Dom P. A. (1953; 2007). *A técnica do livro segundo São Jerônimo*, trad. Cleone Augusto Rodrigues. São Paulo: Cosac Naify.
- ASSLABER, P. (1908). *Die persönlichen Beziehungen der drei großen Kirchenlehrer Ambrosius, Hieronymus und Augustinus*. Wien: Mayer.
- AUKSI, P. (1995). *Christian plain style. The evolution of a spiritual ideal*. Montreal: McGill-Queen’s University Press.
- AUNE, D. (1987). *The New Testament in its literary environment*. Philadelphia, PA: The Westminster Press.
- AUVRAY, P. (1939). “S. Jérôme et S. Augustin. La controverse au sujet de l’incident d’Antioche”, *RSR* 29, p. 594-610.
- BARDY, G. (1934). “Saint Jérôme et ses maîtres hébreux”, *RBen* 46, p. 145-164.
- BARDY, G. (1935). “Editions et rééditions d’ouvrages patristiques”, *RBen* 47, p. 356-380.
- BARDY, G. (1936). “Faux et fraudes littéraires dans l’Antiquité chrétienne”, *RHE* 36, p. 5-23 e 275-302.
- BARTERLINK, G. J. M. (1970). *Quelques observations sur παρρησία dans la littérature paléo-chrétienne*. Nijmegen: N. V. Dekker & Van de Vegt.
- BARTERLINK, G. J. M. (1980). *Hieronymus, Liber de optimo genere interpretandi (epistula 57). Ein Kommentar*. Leiden: Brill.
- BASSETO, B. F. (2009). *Elementos de Filologia Românica*, 2 vols. São Paulo: Edusp.
- BASTIANSEN, A. A. R. (1964). *Le cérémonial épistolaire des chrétiens latins*. Nijmegen: N. V. Dekker & Van de Vegt.
- BASTIANSEN, A. A. R. (1987). “Augustin et ses prédecesseurs latin”, In DEN BOEFT, J. & VAN OORT, J. eds. *Augustiniana traiectina. Communications présentées au Colloque international d’Utrecht 13-14 novembre 1986*, p. 25-57. Paris: Études Augustiniennes.
- BAYARD, L. (1945). *Saint Cyprien. Correspondance*, 2 vols. (Budé). Paris: Les Belles Lettres.
- BERGER, K. (1998). *As formas literárias do Novo Testamento*. São Paulo: Loyola.
- BERMON, E. (2001). *Le cogito dans la pensée de Saint Augustin*. Paris: Librairie Philosophique Vrin.

- BERROUARD, M.-F. (1981). "Les lettres 6* et 19* de saint Augustin. Leur date et les renseignements qu'elles apportent sur l'évolution de la crise 'pélagienne'," *REAug* 27, p. 264-277.
- BINDESBØLL, S. C. W. (1825). *Augustinus et Hieronymus de Sacra Scriptura hebraeo interpretanda disputantes*. Kopenhagen: typis Bernhardi Schlesinger.
- BODIN, Y. (1966). *Jérôme et l'Église*. Paris: Beauchesne.
- BOHNENBLUST, G. (1905). *Beiträge zum Topos περί φιλίας*. Berlin: Universitäts-Buchdruckerei von Gustav Schade.
- BOOTH, A. D. (1979). "The date of Jerome's birth", *Phoenix* 33, p. 346-353.
- BOWERSOCK, G. et al. (1999) eds. *Late Antiquity: A guide to the postclassical world*. Harvard: Harvard University Press.
- BOWERSOCK, G. & BROWN, P. & GRABAR, O. (2001) eds. *Interpreting Late Antiquity*. Harvard: Harvard University Press.
- BRINKMAN, L. (1909). "Der älteste Briefsteller", *RM* 64, p. 310-317.
- BROCHET, J. (1905). *Saint Jérôme et ses ennemis. Étude sur la querelle de Saint Jérôme avec Rufin d'Aquilée et sur l'ensemble de son oeuvre polémique*. Paris: Fontemoing.
- BROWN, P. (1967; 2013). *Augustine of Hippo*. Berkeley: University of California Press.
- BROWN, P. (1968). "Pelagius and his supporters", *JTS* 19/1, p. 93-114.
- BROWN, P. (1971). "The patrons of Pelagius", *JTS* 21, p. 56-72.
- BROWN, P. (1971; 1989). *The world of Late Antiquity*. New York: W. W. Norton & Co.
- BROWN, P. (1985; 2010). "Antiguidade Tardia", In VEYNE, P. ed. *História da vida privada, vol. 1*, p. 213-284. São Paulo: Companhia das Letras.
- BROWN, P. (2003). *The rise of Western Christendom*. Oxford: Oxford University Press.
- BRUYNE, D. de (1910). "Quelques lettres inédites de saint Jérôme", *RBen* 27, p. 1-11.
- BRUYNE, D. de (1929). "Lettres fictives de saint Jérôme", *ZNW*, p. 229-234.
- BRUYNE, D. de (1932). "La correspondance échangée entre Augustin et Jérôme", *ZNW* 31, p. 233-248.
- BUTLER, S. & PURVES, A. (2003). *Synaesthesia and the ancient senses*. London: Routledge.
- CAIN, A. (2006). "Vox clamantis in deserto: Rhetoric, reproach, and the forging of ascetic authority in Jerome's letters from the Syrian desert", *JTS* 57, p. 500-525.
- CAIN, A. (2009). *The letters of Jerome. Ascetism, biblical exegesis and the construction of Christian authority*. Oxford.
- CAMERON, Al. (1977). "Paganism and literature in late fourth century Rome", in REVERDIN, O. ed. *Christianisme et formes littéraires de l'Antiquité tardive en Occident*, p. 1-40. Genebra: Vandoeuvres.
- CAMERON, Av. (1991). *Christianity and the Rhetoric of Empire. The development of Christian Discourse*. Berkeley: University of California Press.
- CAMERON, Av. (1993a). *The later Roman Empire*. Cambridge: Fontana Press.
- CAMERON, Av. (1993b). *The Mediterranean World in Late Antiquity*. London: Routledge.
- CAMPBELL, D. A. (1991). *Greek Lyric vol. III (LCL)*. Cambridge: Harvard University Press
- CARRIKER, A. P. (1999). "Augustine's frankness in his dispute with Jerome over the interpretation of Galatians 2:11-14", In KRIES, D. ed. *Nova doctrina vetusque. Essays on early Christianity*, p. 121-138. New York: Peter Lang International Academic Publishers.
- CAVALLERA, F. (1922). *Saint Jérôme, sa vie et son oeuvre*, 2 vols. Louvain et Paris: Champion.
- CHADWICK, H. (1967; 1993). *The early church*. London: Penguin Books.
- CHURBUCK, R. M. (1953). "St. Augustine and St. Jerome", *Tagastan* 16, p. 2-20.
- CLARK, G. (2011). *Late Antiquity: A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- CLARKE, M. L. (1971). *Higher education in the Ancient World*. London: Routledge & Keegan Paul.
- COLE-TURNER, R. S. (1980). "Anti-heretical issues and the debate over Galatians 2:11-14 in the letters of St. Augustine to St. Jerome", *AugSt* 11, p. 155-166.

- CONRING, B. (2001). *Hieronymus als Briefschreiber. Ein Beitrag zur spätantiken Epistolographie* (STAC 8). Tübingen: Mohr Siebeck Verlag.
- CONYBEARE, C. (2000). *Paulinus Noster. Self and symbols in the letters of Paulinus of Nola*. Oxford: Oxford University Press.
- COSTA, C. D. N. (2001). *Greek fictional letters*. Oxford: Oxford University Press.
- COTTON, H. (1984). "Greek and Latin epistolary formulae: some light on Cicero's letter writing", *AJP* 105, p. 409-425.
- COTTON, H. (1985). "Mirificum genus commendationis: Cicero and the Latin letter of recommendation", *AJP* 106, p. 328-334.
- COUGHLIN, N. T. (1957). "Jerome versus Augustine", *NA* 39, p. 108-129.
- COURCELLE, P. (1948). *Les lettres grecques en Occident*. Paris: E. de Boccard.
- COURCELLE, P. (1968). *Recherches sur les "Confessions" de S. Augustin*. Paris: E. de Boccard.
- COURCELLE, P. (1969). *Late Latin writers and their Greek sources*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CROKE, B. & HARRIES, J. (1982). *Religious conflict in fourth-century Rome: A documentary study*. Sydney: Sydney University Press.
- CUGUSI, P. (1989). "L'epistolografia. Modelli e tipologie", In CAVALLO, G. et al. *Lo spazio letterario di Roma antica II. La circolazione del testo*, p. 379-419. Roma.
- CURTIUS, E. R. (1953; 2013). *European literature and the Latin Middle Ages*, trad. Willard R. Trask. Princeton: Princeton University Press.
- DAHL, N. A. (1976). "Letter", In *Interpreter's Dictionary of the Bible. Supplement*, p. 538-541.
- DAVIS, H. G. (1956). "The scriptural controversy between St. Jerome and St. Augustine", *ACR* 33, p. 103-116.
- DECRET, F. (1978). *L'Afrique manichéenne (Ive-Ve siècles). Étude historique et doctrinale*, 2 vols. Paris: Études Augustiniennes.
- DEISSMANN, G. A. (1908; 1927 (1996)). *Light from the ancient East*, trad. L. Strachan. London & New York: Hendricksons Publishers.
- DEVREESSE, R. (1970). *Les anciens commentateurs grecs des Psaumes*. Rome.
- DIBELIUS, M. (1984). *Der Brief des Jakobs, mit Ergänzungen von H. Greeven* (KEK 1215). Göttingen: F. Hahn.
- DINEEN, I. (1929; 1995). *Titles of address in Christian Greek epistolography* (Catholic University of American Patristic Studies 18). Chicago: The Catholic University of American Press.
- DIVJAK, J. (1983). "Zur Struktur Augustinischer Briefkorpora", In id. *Les lettres de Saint Augustin découvertes par J. Divjak*, p. 13-27. Paris: Brepols.
- DIVJAK, J. (1984). "Die Binnenanrede in den Briefen Augustins", *RBen* 94, p. 285-294.
- DODDS, E. R. (1965). *Pagans and Christian in an Age of Anxiety*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DOLBEAU, F. (1996). *Saint Augustin. Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*. Paris: Études Augustiniennes.
- DOMERC, J. (1980). *Conventions sociales, relations ecclésiales et protestation d'amitié dans la correspondance augustiniennne. Pour une interpretation des stéréotypes récurrents*, 2 vols. Paris: Université de Paris IV Sorbonne.
- DORSCH, E. (1911). "St. Augustinus und Hieronymus über die Wahrheit der biblischen Geschichte", *ZKTh* 35, p. 421-448; 601-664.
- DOTY, W. G. (1969). "The classification of Epistolary Literature", *CBQ* 31, p. 183-199.
- DOTY, W. G. (1973). *Letters in primitive Christianity*. Philadelphia, PA: Fortress Press.
- DUVAL, Y.-M. (1966). "Saint Augustin et le *Commentaire sur Jonas* de Saint Jérôme", *REAug* 12, p. 9-40.
- DUVAL, Y.-M. (1999). "La correspondance entre Augustin et Pélage", *REAug* 45, p. 363-384.
- DUVAL, Y.-M. (2001). "Pélage en son temps. Données chronologiques nouvelles pour une présentation nouvelle", *StPatr* XXXVIII, p. 95-118.

- EBBELER, J. (2007). "Mixed messages: Decoding two Late Antique correspondences", In MORELLO, R. & MORRISON, A. eds. *Ancient letters. Classical & Late Antique Epistolography*, p. 301-323. Oxford: Oxford University Press.
- EBBELER, J. (2009). "Tradition, innovation, and epistolary mores", in ROUSSEAU, P. ed. *A companion to Late Antiquity*, p. 270-284. London: Wiley-Blackwell.
- EBBELER, J. (2012). *Disciplining Christians. Correction and community in Augustine's letters*. Oxford: Oxford University Press.
- EHRMAN, B. (2004). *The Apostolic Fathers*, 2 vols. (LCL). Cambridge: Harvard University Press.
- ELIOT, T. S. (1932; 2009). "Tradition and the individual talent", In id. *Selected essays*, p. 3-11. New York: Harcourt, Brace & Company.
- ENGELBRECHT, A. (1893). *Das Titelwesen bei den spätlateinischen Epistolographen*. Wien: R. Brzezowsky & Söhne.
- ESLER, P. F. (2000) ed. *The Early Christian World*, 2 vols. London: Routledge.
- EVANS, G. R. (1985). "Augustine on the soul. The legacy of the unanswered questions", *Augustinus* 25, p. 283-294.
- EXLER, F. X. J. (1976). *The form of the Ancient Greek letter of the epistolary papyri (3rd century b.C. — 3rd century A.D.). A study in Greek epistolography*. Chicago: Ares Publishing.
- FORTIN, E. L. (1974). "Augustine and the problem of Christian rhetoric", *AugSt* 5, p. 85-100.
- FOX, L. R. (1987). *Pagans and christians*. New York: Knopf.
- FREDRIKSEN, P. (2008). *Augustine and the Jews. A Christian defense of Jews and Judaism*. Yale: Yale University Press.
- FREND, W. H. C. (1952). *The Donatist Church. A movement of protest in Roman North Africa*. Oxford: Oxford University Press.
- FREND, W. H. C. (1994). "Augustine's reactions to the barbarian invasions of the West, 407-417. Some comparisons with his western contemporaries", *Augustinus* 39, p. 241-255.
- FÜRST, A. (1994a). "Kürbis oder Efeu? Zur Übersetzung von Jona 4,6 in der Septuaginta und bei Hieronymus", *BN* 72, p. 12-19.
- FÜRST, A. (1994b). "Veritas Latina. Augustins Haltung gegenüber Hieronymus' Bibelübersetzungen", *REAug* 40, p. 105-126.
- FÜRST, A. (1996). *Streit unter Freunden. Ideal und Realität in der Freundschaftslehre der Antike*. Stuttgart/Leipzig: G. B. Teubner.
- FÜRST, A. (1998). "Petrus' Irrtum in Antiochia", *RAC* 18, p. 899-903.
- FÜRST, A. (1999). *Augustins Briefwechsel mit Hieronymus* (JAC 29). Münster: Aschendorff.
- GALLAY, P. (1964-7) ed. *S. Grégoire Nazianze. Lettres*, 2 vols. (Budé). Paris: Les Belles Lettres.
- GARNSEY, P. & HUMFRESS, C. (2009). *The Late Antique world*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GAUDEMET, J. (1958). *L'Église dans l'Empire romain, IVème-Vème siècles*. Paris: Sirey.
- GEERLINGS, W. (1981). "Das Freundschaftsideal Augustins", *ThQ* 161, p. 265-274.
- GEIGER, J. A. (1957). *The origin of the soul: an Augustinian dilemma*. Rome: Typis Pontificiae Universitatis Gregorianae.
- GERHARD, G. A. (1905). "Untersuchungen zur Geschichte des griechischen Briefes I. Die Anfangsformel", *Philologus* 64, p. 27-65.
- GIBBON, E. (1776-1789; 1952). *Decline and fall of the Roman Empire*, 2 vols. Chicago: Chicago University Press.
- GIOMINI, R. & CELENTANO, M. S. (1980) eds. *C. Iulii Victoris Ars rhetorica* (Teubner). Lipsiae in aedibus G. B. Teubneri.
- GOFFMAN, E. (1959). *The presentation of self in everyday life*. New York: Anchor Books.
- GOLDSTEIN, J. A. (1968). *The letters of Demosthenes*. New York: Columbia University Press.

- GÖLZER, H. (1884). *Étude Lexicographique et grammaticale de la latinité de saint Jérôme*. Paris: Librairie Hachette.
- GORCE, D. (1949). "Comment travaillait saint Jérôme", *RAM* 25, p. 117-139.
- GRANT, R. M. (1961). "Hellenistic elements in 1 Corinthians", In WIKGREN, A. P. ed. *Early Christian Origins. Studies in honor of Harold. R. Willoughby*, p. 60-66. Chicago: Quadrangle Books.
- GRAVES, M. (2007). *Jerome's Hebrew philology. A study based on his commentary on Jeremiah*. Leiden: Brill.
- GREENE, D. (1984; 2008). *Samuel Johnson: The major works*. Oxford: Oxford World Classics.
- HADOT, P. (1960). "Citations de Porphyre chez Augustin (à propos d'un livre récent)", *REAug* 6, p. 204-244.
- HADOT, P. (1986). "The spiritual guide", in ARMSTRONG, A. H. ed. *Classical mediterranean spirituality: Egyptian, Greek, Roman*, p. 436-455. London: Herder & Herder.
- HAGENDAHL, H. (1958). *Latin Fathers and the Classics. A study on the apologists Jerome and other Christian writers*. Göterborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag.
- HAGENDAHL, H. (1967). *Augustine and the Latin classics*. Göterborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag.
- HALL, J. (2009). *Politeness and politics in Cicero's letters*. Oxford: Oxford University Press.
- HAMBLENNÉ, P. (1969). "La longévité de Jérôme", *Latomus* 28, p. 1087-1091;1096-1111.
- HAMILTON, G. J. (1990). "Augustine's method of Biblical interpretation", In MEYNELL, H. ed. *Grace, Politics, and Desire. Essays on Augustine*, p. 103-119. Calgary: University of Calgary Press.
- HARRIS, W. V. (1989). *Ancient Literacy*. Cambridge: Harvard University Press.
- HENDERSON, J. R. (1983). "Erasmus on the art of letter-writing", in MURPHY, J. J. ed. *Renaissance Eloquence. Studies in the theory and practice of Renaissance rhetoric*, p. 331-355. Berkeley: University of California Press.
- HENNINGS, R. (1993). "The correspondence between Augustine and Jerome", *StPatr* XXVII, p. 303-310.
- HENNINGS, R. (1994). *Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus, und ihr Streit um den Kanon des Alten Testaments und die Auslegung von Gal. 2,11-14 (VigChr. suppl. 21)*. Leiden: Brill.
- HENNINGS, R. (1997). "Disputatio de origine animae (CPL 623,37) — or the victory of creationism in the fifth century", *StPatr* XXIX, p. 260-268.
- HOLDER, A. G. (1997). "Styles of clerical address in the letters of Augustine", *StPatr* XXXIII, p. 100-104.
- HORROCKS, G. C. (1997). *Greek. A history of the language and its speakers* (Longman Linguistics Library). Reading, MA: Addison Wesley Publishing Company.
- HULLEY, K.-K. (1943). "Light cast by St. Jerome on certain palaeographical points", *HStCP* 54, p. 83-92.
- HULLEY, K.-K. (1944). "Principles of textual criticism known to St. Jerome", *HStCP* 55, p. 87-109.
- HUTCHINSON, G. O. (1998). *Cicero's correspondence. A literary study*. Oxford: Oxford University Press.
- JAMIESON, K. (1987). "Jerome, Augustine and the Stesichoran Palinode", *Rhetorica* 5, p. 353-367.
- JELlicoe, S. (1968). *The Septuagint and modern study*. Oxford: Oxford University Press.
- JONES, A. H. M. (1962). *The later Roman Empire, 284-602*, 2 vols. Oxford: Oxford University Press.
- JOUASSARD, G. (1956). "Refléxions sur la position de saint Augustin relativement aux Septante dans sa discussion avec Saint Jérôme", *REAug* 2, p. 93-99.
- JOURJON, M. (1955). "Sarcina, un mot cher à l'évêque d'Hippone", *RSR* 43, p. 258-262.
- KAYSER, C. L. (1871). *Flavii Philostratii opera* (Teubner). Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri.
- KELLY, J. N. D. (1975). *Jerome: His life, writings, controversy*. London: Duckworth.
- KELLY, J. N. D. (1977). *Early Christian Doctrines*. London: Continuum.
- KENNEDY, G. A. (1963). *The art of persuasion in Greece*. Princeton: Princeton University Press.
- KENNEDY, G. A. (1972). *The art of rhetoric in the Roman world*. Princeton: Princeton University Press.
- KENNEDY, G. A. (1983). *Greek rhetoric under Christian emperors*. Princeton: Princeton University Press.
- KENNEDY, G. A. (1994). *A new history of Classical Rhetoric*. Princeton: Princeton University Press.
- KERMODE, F. & KERMODE, A. (1995) eds. *The Oxford book of letters*. Oxford: Oxford University Press.
- KEYES, C. W. (1935). "The Greek letter of introduction", *AJP* 56, p. 28-44.

- KOSKENNIEMI, H. (1956). *Studien zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefes bis 400 n. Chr.* (AASF Ser. B 102/2). Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- LA BONNARDIÈRE, A.-M. (1974). "Jérôme 'informateur' d'Augustin au sujet d'Origène", *REAug* 20, p. 42-54.
- LA BONNARDIÈRE, A.-M. (1986). "Augustin a-t-il utilisé la 'Vulgate' de Jérôme?", in id. *Saint Augustin et la Bible*, p. 303-312. Paris: Beauchesne.
- LAKE, K. (1917; 1997). *The Apostolic Fathers*, 2 vols. (LCL). Cambridge: Harvard University Press.
- LAGRANGE, M. J. (1899). "L'esprit traditionnel et l'esprit critique", *BLE* 1, p. 37-50.
- LANGAN, J. P. (1979). "Augustine on the unity and interconnection of the virtues", *HThR* 72, p. 81-95.
- LANGE, H. (1931). "Der Streit der heiligen Kirchenlehrer Hieronymus und Augustinus", *FS 75 Jahre Stella Matutina* 1, p. 231-256.
- LEE, A. D. (2000). *Pagans and Christians in Late Antiquity: A sourcebook*. London: Routledge.
- LIETZMANN, H. (1930). "Zur Entstehungsgeschichte der Briefsammlung Augustins" in ALAND, K. ed. *Kleine Schriften I. Studien zur spätantiken Religionsgeschichte* (TU 67), p. 260-304. Berlin: Akademie Verlag.
- LOPES, D. R. N. (2014) trad. *Górgias de Platão*. São Paulo: editora Perspectiva.
- LUCK, G. (1961). "Brief und Epistel in der Antike", *Das Altertum* 7, p. 77-84.
- LÜTCKE, K.-H. (1968). "*Auctoritas*" bei Augustin. Mit einer Einleitung zur römischen Vorgeschichte des Begriffs (TBAW 44). Stuttgart: Kohlhammer.
- MacCORMACK, S. (1998). *The Shadows of Poetry: Vergil in the Mind of Augustine*. Berkeley: University of California Press.
- MALFATTI, E. (1921). "Una controversia tra S. Agostino e S. Girolamo. Il conflitto di Antiochia", *ScC* 49, p. 321-338; 402-426.
- MALHERBE, A. J. (1977). *The Cynic epistles*. Missoula: The Society of Biblical Literature.
- MALHERBE, A. J. (1983). *Social aspects of earlier Christianity*. Eugene, OR: Wipf and Stock.
- MALHERBE, A. J. (1988). *Ancient epistolary theorists* (SBL 19). Atlanta: The Society of Biblical Literature.
- MARROU, H.-I. (1938). *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris: E. de Boccard.
- MARROU, H.-I. (1948; 1981). *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, 2 vols. Paris: Éditions du Seuil.
- MARROU, H.-I. (1955). *Saint Augustin et l'augustinisme*. Paris: Éditions du Seuil.
- MARTI, H. (1974). *Übersetzer der Augustin-Zeit. Interpretationen von Selbstzeugnissen* (STA 14). München: Wilhelm Fink Verlag.
- McLYNN, N. B. (1994). *Ambrose of Milan. Church and court in a Christian capital*. Berkeley: University of California Press.
- McNAMARA, M. A. (1958). *Friendship in Saint Augustine*. Fribourg: Alba House.
- MENESTRINA, G. (1970/71). *Contributi allo studio delle lettere scambiate tra Agostino e Girolamo*. Pavia: Università degli studi di Pavia.
- MENESTRINA, G. (1972). *Il problema dell'origine dell'anima umana in Sant'Agostino*. Trento: I Quaderni della Dante.
- MENESTRINA, G. (1975). "Quia reprehensibilis erat... (Gal 2,11-14 nell'esegesi di Agostinho e Girolamo)", *BeO* 17, p. 33-42.
- MENESTRINA, G. (1978). "L'epistola 167 *De sententia Iacobi apostoli* (Giac. 2,10) di Sant'Agostino", *BeO* 20, p. 43-49.
- MENESTRINA, G. (1997). "Il carteggio Agostino-Gerolamo. Note a margine di un recente studio", *CrSt* 18, p. 387-396.
- MENDES, O. (2008) trad. *Bucólicas de Virgílio*. São Paulo: Ateliê editorial.
- MILLER, A. P. (1975). "Notes on the Berezan lead letter", *ZPE* 17, p. 157-160.
- MÖHLER, J. A. (1839 (1924)). "Hieronymus und Augustinus im Streit über Gal. 2,14", *ThQ* 6, p. 195-219.

- MOHRMANN, C. (1932). *Die altchristliche Sondersprache in den Sermones des hl. Augustinus, Erster Teil. Einführung, Lexicologie, Wortbildung*. Nijmegen: N. V. Dekker & Van de Vegt.
- MOHRMANN, C. (1958). "Saint Augustin écrivain", *RechAug* 1, p. 43-66.
- MOLKENBUHR, M. (1796). *Dissertatio critica 19/1 de altercationibus et mutuis epistolis SS. Hieronymum inter et Augustinum: an S. Paulus s. Petrum serio vel simulatorie reprehenderit Gal. 2*. Münster.
- MOMMSEN, T. (1885; 2010). *Römische Geschichte*, 2 vols. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- MOREAU, M. (1973). "Le dossier Marcellinus dans la correspondance de saint Augustin", *RechAug* 9, p. 3-181.
- MORESCHINI, C. & NORELLI, E. (1996). *História da literatura cristã antiga grega e latina I. De Paulo à era constantina*, trad. M. Bagno. São Paulo: Loyola.
- MORESCHINI, C. & NORELLI, E. (1996). *História da literatura cristã antiga grega e latina II. Do Início da Idade Média ao Concílio de Niceia*, 2 vols., trad. M. Bagno. São Paulo: Loyola.
- MÜLLER, M. (1988). "Graeca sive hebraica veritas? The defence of the Septuagint in the early church", *SJOT* 1, p. 103-124.
- MÜLLER, W. G. (1980). "Der Brief als Spiegel der Seele. Zur Geschichte eines Topos der Epistolartheorie von der Antike bis zu Samuel Richardson", *AuA* 26, p. 138-157.
- MURPHY, J. J. (1960). "Saint Augustine and the debate about a Christian rhetoric", *QJS* 46, p. 400-410.
- MURPHY, J. J. (1974). *Rhetoric in the Middle Ages*. Berkeley: University of California Press.
- MUSSNER, F. (1981). *Der Galaterbrief*. Freiburg, Basel, Wien: Herder.
- MÜTZENBECHER, A. (1984). *Sancti Aurelii Augustini retractationum libri duo* (CCL 57). Turnhout: Walter de Gruyter.
- NASH, R. H. (2003). *The light of the mind. St. Augustine's theory of knowledge*. Lima, OH: Academic Renewal Press.
- O'BRIEN, M. B. (1930). *Titles of address in Christian Latin epistolography to 530 A.D.* (CUAPS 21). Washington: The Catholic University of America Press.
- O'CONNELL, R. J. (1979). "When Saintly Fathers feuded. The correspondence between Augustine and Jerome", *Thought* 54, p. 344-364.
- O'CONNELL, R. J. (1984). "St. Augustine's criticism of Origen in the Ad Orosium", *REAug* 30, p. 84-99.
- O'CONNELL, R. J. (1987). *The origin of the soul in Augustine's later works*. New York: Fordham University Press.
- O'DALY, G. (1983). "Augustine on the origin of the souls", *JAC* 10.
- O'DALY, G. (1987). *Augustine's philosophy of mind*. Berkeley: University of California Press.
- ODDONE, A. (1931). "La dottrina di Sant'Agostino sulla menzogna e la controversia con San Girolamo", *RFNS* 23 supplemento speciale, p. 264-285.
- O'DONNELL, J. J. (1991). "The Authority of Augustine", *AugSt* 22, p. 7-35.
- OLIVEIRA, Ir. N. A. (2011) trad. *O livre arbítrio de Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus.
- OLSSON, B. (1925). *Papyrusbriefe aus der frühesten Römerzeit*. Uppsala: Almqvist & Wiksell.
- O'ROURKE BOYLE, M. (1985). "The Stoic paradox of James 2:10", *NTS* 31, p. 611-617.
- OVERBECK, F. (1877 (1994)). "Über die Auffassung des Streits des Paulus mit Petrus in Antiochien (Gal 2,11ff) bei den Kirchenvätern", in STEGEMANN, E. W. et. al. eds. *Werke und Nachlaß 2. Schriften bis 1880*, p. 221-334. Stuttgart: J. B. Metzler.
- OVERBECK, F. (1879 (1994)). "Aus dem Briefwechsel des Augustinus mit Hieronymus", in STEGEMANN, E. W. et. al. eds. *Werke und Nachlaß 2. Schriften bis 1880*, p. 335-337. Stuttgart: J. B. Metzler.
- PARSONS, P. J. (1980). "Background: The papyrus letter", in VEREMANS, J. & DECREUS, F. eds. *Acta colloquii didactici classici octavi* (DCG 20), p. 3-19. Ghent.
- PATON, R. W. (1916-1918 ;2005). *The Greek Anthology*, 5 vols. (LCL). Cambridge: Harvard University Press.
- PETER, H. (1901). *Der Brief in der römischen Literatur*. Leipzig: B. G. Teubner.

- PFLEIDERER, O. (1885). *Lectures on the influence of the apostle Paul on the development of Christianity*. London: Williams and Norgate.
- PIETRI, C. (1976). *Roma Christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte (311-440)*, 2 vols. Roma: École Française de Rome.
- PIGANIOL, A. (1972). *L'empire chrétien, 325-395*. Paris: Presses Universitaires de France.
- PINTO, L. C. G. (2013). “*A escritura não é o nada: Comentários bíblicos de Jerônimo e Agostinho ao Gênesis e o efeito-texto*”, tese de doutorado defendida na Unicamp. São Paulo.
- PLINVAL, G. de (1943). *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme*. Lausanne: Payot.
- POHLENZ, M. (1980). *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, 2 vols. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- PORTER, S. (1997). “Paul of Tharsus and his letters”, in id. *Handbook of classical rhetoric in the Hellenistic period, 330 B.C. — A.D. 400*, p. 671-694. Leiden: Brill.
- PRINZIVALLI, E. (1997). “‘Sicubi dubitas, Hebraeos interroga’. Girolamo tra difesa dell’*Hebraica veritas* e polemica anti giudaica”, *ASEs* 14, p. 179-206.
- RABE, H. (1909). “Aus Rhetoren-Handschriften”, *RM* 64, p. 208-217.
- RAND, E. K. (1953; 2013). *Founders of the Middle Ages*. Oxford: Oxford University Press.
- RATZINGER, J. (1959). “Emanation”, *RAC* 4, p. 1218-1228.
- REBENICH, S. (1992). *Hieronymus und sein Kreis: Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- REBENICH, S. (2012). “Augustine on friendship and orthodoxy”, in VESSEY, M. ed. *A companion to Augustine*, p. 365-374. London: Wiley-Blackwell.
- REED, J. T. (1997). “The epistle”, in PORTER, S. ed. *Handbook of classical rhetoric in the Hellenistic period, 330 B.C. — A.D. 400*, p. 533-585. Leiden: Brill.
- REYNOLDS, L. D. & WILSON (1991; 2014). *Scribes & Scholars*. Oxford: Oxford University Press.
- RIST, J. M. (1994). *Saint Augustine. Ancient thought baptized*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ROBERTS, W. R. (1932; 1995) = *Aristotle, Poetics* (tr. S. Halliell); *Longinus, On the Sublime* (tr. W. Hamilton Fyfe, rev. D. A. Russell); *Demetrius, On style* (ed. e tr. D. C. Innes) (LCL). Cambridge: Harvard University Press.
- ROMBS, R. (2011) ed. *Saint Augustine and the Fall of the Soul. Beyond O’Connell and his critics*. Washington: The Catholic University of America Press.
- ROSENMEYER, P. A. (2001). *Ancient epistolary fictions. The letter in Greek literature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RUSSELL, D. A. & WINTERBOTTOM, M. (1972; 1988) eds. *Ancient literary criticism*. Oxford: Oxford University Press.
- RUSSELL, D. A. (1974). “Letters to Lucilius”, in COSTA, C. D. N. ed. *Seneca*, p. 70-95. London: Routledge.
- RUSSELL, D. A. (1983). *Greek declamation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SANTOS, M. M. (1997). “As Epístolas de Horácio e a confecção de uma *ars dictaminis*: o *opus*”, dissertação de mestrado defendida na USP. São Paulo.
- SANTOS, M. M. (1999). “Arte dialógica e epistolar segundo as *Epístolas morais a Lucílio*”, *LC* 3, p. 45-93.
- SARTORELLI, E. (2005). “Estratégias de construção e de legitimação do *ethos* na *causa veritatis*: Miguel Servet e as polêmicas religiosas do século XVI”, tese de doutorado defendida na USP. São Paulo.
- SATTERTHWAITE, P. (1997). “The Latin Church Fathers”, in PORTER, S. ed. *Handbook of classical rhetoric in the Hellenistic period, 330 B.C. — A.D. 400*, p. 671-694. Leiden: Brill.
- SCHADE, L. (1911). “Der hl. Hieronymus und das Problem der Wahrheit der Heiligen Schrift”, *KNF* 7, p. 411-421.
- SCHATKIN, M. A. (1970). “The influence of Origen upon St. Jerome’s Commentary on Galatians”, In *VigChr* 24, p. 49-58.
- SCHNEIDER, J. (1954). “Brief”, *RAC* II, p. 564-585.

- SCHUBART, W. (1918). *Einführung in die Papyruskunde*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- SCHUBERT, P. (1939). *The form and function of the Pauline thanksgiving*. Berlin: Alfred Töpelmann.
- SEMPLE, W. H. (1965/66). "St. Jerome as Biblical translator", *BJRL* 48, p. 227-243.
- SHACKLETON BAILEY, D. R. (1980) ed. *Cicero. Select letters*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SHERWIN-WHITE, A. N. (1966). *The letters of Pliny. A historical and social commentary*. Oxford: Oxford University Press.
- SIDER, R. D. (1972). *Ancient Rhetoric and the Art of Tertullian*. Oxford: Oxford University Press.
- SIMARD, G. (1942). "La querelle de deux saints. Saint Jérôme et Saint Augustin", *RUO* 12, p. 15-38.
- STEEN, H. A. (1938). "Les clichés épistolaires dans les lettres sur papyrus grecques", *CM I*, p. 119-176.
- STIREWALT, M. L. (1993). *Studies in ancient Greek epistolography*. Atlanta: Scholars Press.
- STOWERS, S. K. (1986). *Letter writing in Greco-Roman Antiquity* (LEC 5). Philadelphia, PA: The Westminster Press.
- SWAIN, S. C. R. (1996). *Hellenism and Empire*. Oxford: Oxford University Press.
- SYKRUTIS, J. (1928-29). "Proclos περί ἐπιστολμαῖοῦ", *BNJ* 7, p. 108-118.
- SYKRUTIS, J. (1931). "Epistolographie", *PRE.suppl.* 5, p. 185-220.
- TÁBET BALADY, M. A. (1988a). "La hermenéutica bíblica de san Agustín en la carta 82 a san Jerónimo", *Augustinus* 33, p. 181-193.
- TÁBET BALADY, M. A. (1988b). "San Agustín y el amor a la verdad, en su diálogo con san Jerónimo", in MERINO, M. ed. *Verbo de Dios y palabras humanas. En el XVI centenario de la conversión cristiana de san Agustín*, p. 249-271. Pamplona: Universidad de Navarra.
- TESKE, R. (1983). "Saint Augustine and the incorporeality of the soul in Letter 166", *MS* 60, p. 170-188.
- TESKE, R. (2003). *To know God and the Soul: Essays on the thought of St. Augustine*. Washington: The Catholic University of America Press.
- TESTARD, M. (1958). *Saint Augustin et Cicéron*, 2 vols. Paris: Études Augustiniennes.
- THRAEDE, K. (1968). *Einheit, Gegenwart, Gespräch. Zur Christianisierung antiker Brieftopos*. Bonn: Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität.
- THRAEDE, K. (1970). *Grundzüge griechisch-römischer Brieftopik* (Zetemata 48). München: C. H. Beck.
- THRAEDE, K. (1972). "Flügel (Flug) der Seele II (Briefmotiv)", *RAC* 8, p. 65-67.
- TIN, E. (2005). *A arte de escrever cartas*. São Paulo: Unicamp.
- TOURSCHER, F. E. (1917/1918) "The correspondence of St. Augustine and St. Jerome", *AEcR* 57, p. 476-492; *AEcR* 58, p. 45-56.
- TRAPP, M. (2003) ed. *Greek and Latin letters. An anthology with translation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TROUT, D. E. (1988). "Augustine at Cassiciacum: Otium Honestum and the social dimensions of conversion", *VigChr* 42, p. 132-146.
- VACCARI, A. (1931). "Cuore e stile di s. Agostino nella lettera 73", *MAug* 2, p. 353-358.
- VAN OORT, J. (1991). *Jerusalem and Babylon. A study into Augustine's City of God and the sources of his doctrine of the two cities*. Leiden: Brill.
- VAN OORT, J. (2001). *Augustine and manichaeism in the Latin West*. Leiden: Brill.
- VATHAIRE, J. de (1930). "Les relations de saint Augustin et de saint Jérôme", *MAug*, p. 484-499.
- VESSEY, M. (1993). "Conference and confession: Literary pragmatics in Augustine's 'Apologia contra Hieronymum'", *J ECS* 1, p. 175-213.
- VESSEY, M. (2012). "Augustine among the writers of the church", in id. ed. *A companion to Augustine*, p. 240-254. London: Wiley-Blackwell.
- WANKENNE, L.-J. (1984). "La langue de la correspondance de saint Augustin", *RBen* 94, p. 102-153.
- WEBSTER, L. & BROWN, M. (1997). eds. *The transformation of the Roman world*. Berkeley: University of California Press.

- WEICHERT, V. (1910) ed. *Demetrii et Libanii quae feruntur* τύποι ἐπιστόλικοι et ἐπιστολιμαῖοι χαραχτῆρες (Teubner). Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri.
- WERMELINGER, O. (1975). *Rom und Pelagius. Die theologische Position der römischen Bischöfe im pelagianischen Streit, 411-432*. Stuttgart: A. Hiersemann.
- WHITE, C. (2002). *Christian friendship in the fourth century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WHITE, J. L. (1978). "Epistolary formulas and clichés in Greek papyrus letters", *SBLSP* 2, p. 289-319.
- WHITE, J. L. (1986). *Light from ancient letters*. Philadelphia, PA: Fortress Press.
- WICKHAM, C. (2005). *Framing the early Middle Ages: Europe and the Mediterranean, 400-800*. Oxford: Oxford University Press.
- WICKHAM, C. (2010). *The inheritance of Rome*. New York: Penguin Books.
- WIESEN, D. S. (1964). *Saint Jerome as a satirist. A study in Christian Latin thought and letters*. Ithaca & New York: Cornell University Press.
- WIKENHAUSER, A. (1910). "Der hl. Hieronymus und die Kurzschrift", *ThQ* 92, p. 50-87.
- WILES, M. (1967). *The Divine Apostle. The interpretation of St. Paul's epistles in the early Church*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WILLIAMS, M. S. (2012). "Augustine as a reader of his Christian contemporaries", in VESSEY, M. ed. *A companion to Augustine*, p. 227-239. London: Wiley-Blackwell.
- ZILLIACUS, H. (1949). *Untersuchungen zu den abstrakten Anredeformen und Höflichkeititeln im Griechischen*. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia.

POSFÁCIO

Conflitos de gerações

Agostinho, o bispo de tabarro vermelho ricamente adornado em ouro, acompanhado do cajado e do saturno, como nas representações do pintor veneziano Giovanni Bellini, por vezes até provido da barba rala e austera do homem romano, o eminente defensor da Graça de Cristo, a auréola sobrevoando sua plácida testa, arauto do Pecado Original e da Predestinação, aquele que hoje nos aparece como um pensador medieval e intelectualizado, afeito ao pensamento abstrato e aos tomos de filosofia, um precursor de Tomás de Aquino; Jerônimo, o vetusto patrono dos tradutores, suas vestes adornadas como as de um cardeal ou presbítero, ou um monge nu e esquelético, de roupas rotas e pobres, apertando uma pedra contra o peito, aquele que em sua infinda misericórdia e coragem tirou o espinho da pata do leão, por vezes debruçando as longas e desgrenhadas barbas grisalhas, cheias de *gravitas*, sobre volumes, pergaminhos, e códices, textos, textos, textos intermináveis, como na tela do milanês Caravaggio, esse exegeta paciente e tático, eruditíssimo.

Foi-nos difícil acreditar, sob o peso da tradição, que tanto o monge quanto o bispo usavam antes a toga, e não o manto; que Aurélio Agostinho era argelino, talvez próximo de como é retratado no filme de Rossellini¹; que Eusébio Jerônimo, esloveno — tendo nascido, aliás, na mesma cidade em que nasceu Slavoj Žižek, Liubliana — foi um polemista temido no Ocidente e Oriente afora, um moralista que circulava à vontade entre a nobreza romana, muito distante da “voz que clama” no deserto da Palestina; que ambos foram então homens altamente controvertidos, tendo vivido em um tempo no qual a Igreja se firmava como instituição em meio ao Império, tendo sentido no coração mais profundo a incompatibilidade entre o *mos maiorum* da literatura pagã e os valores cristãos. Encontrar uma maneira de unir estas duas coisas foi o grande projeto que ocupou os nossos autores, entre tantos outros que viveram na Antiguidade Tardia.

Quão mais desafiador foi ter concluído haver tamanha inimizade nas cartas trocadas entre eles. A figuração de uma relação de personagens centrais do pensamento cristão como rancorosa salta aos olhos. Como o pai da doutrina cristã poderia discutir com um irmão da mesma fé, e ainda mais o grande tradutor das Escrituras para o latim, através de farpas e repreensões? Acompanhar a história dessa relação turbulenta, na qual Jerônimo nunca mostrou interesse real em se corresponder com Agostinho, fez com que nos espantássemos ao descobrir em sua correspondência homens muito diferentes dos *santos* que aquela tradição nos legou.

Os estudiosos antigos procuraram mitigar a relação turbulenta que surgiu entre Jerônimo e Agostinho, se não pelo efeito da tradição, então por aquele das palavras. A correspondência que estudamos não passaria, para alguns críticos, de um teatro artificial próprio das polêmicas cristãs, de um “exercício no campo de batalha das Escrituras”. De fato, há diversos elementos genéricos que o civilismo exige que se encerrem nas cartas, seja devido às prerrogativas do gênero epistolar helenístico, seja devido propriamente à epistolografia como os cristãos a conduzem, estes que trouxeram modificações importantes a fim de construir, por meio de cartas, uma identidade que pudesse distingui-los de seus antecessores pagãos. Com efeito, esses pesquisadores estiveram corretos em apontar que o

conflito entre Jerônimo e Agostinho emerge através da manipulação de elementos do gênero epistolar; mas é preciso ir além. Uma análise de gênero não basta para explicar as ricas questões que se encerram na correspondência que Agostinho travou com Jerônimo. Essa pesquisa teve, em parte, o objetivo de dissipar uma leitura teologizante e filologizante — não raro excludente — dessa relação epistolar, problematizando-a ao confrontá-la com a historiografia. Um de nossos alvos foi devolver as cartas que eles trocaram entre si a sua contemporaneidade, fazendo com que elas se presentificassem a nossos olhos e se tornassem, novamente, as palavras de Aurélio Agostinho, de início o ex-professor de retórica e jovem presbítero, homem contemplativo e ambicioso que viera de uma família de recursos módicos de Tagaste, posteriormente bispo de Hipona, pregador controvertido em todo o Ocidente, o campeão da doutrina católica contra o donatismo e o pelagianismo, ainda que sempre, em vida, duramente criticado por seus pares; e as de Eusébio Jerônimo, o monge recluso de Belém, autor de larga e antiga fama, o erudito cujo conhecimento enciclopédico era admirado (mas não incontestado) na mesma proporção em que sua verve satírica e polêmica era temida. Agimos em vista de unir não só matéria e elocução, como também a autorrepresentação e prática discursiva de cada autor em nossos estudos das cartas.

Jerônimo e Agostinho permanecem difíceis de serem interpretados, e, justamente por terem sido escritores tão ricos e versáteis (e mesmo contraditórios), entraram para o *cânone*, tornando-se por sua correspondência modelares para a epistolografia cristã que se seguiu. As cartas trocadas entre nossos autores gozavam de larga fama já na Antiguidade. É certo que seletas tenham sido publicadas ainda em vida dos autores, quais os *epitaphia* do monge e os *libri* do bispo. Paulo Orósio, o presbítero hispânico que foi companheiro de Agostinho, personagem que havíamos encontrado em missivas da década de 410, alude a discussões travadas entre os autores, nelas encontrando as “colunas e fundamentos da Igreja católica”². É sabido que Cassiodoro (ca. 485 - 585), o secretário do imperador Teodorico e fundador da Vivarium, esse homem erudito com o espírito livresco de Jerônimo, tinha algumas delas em sua biblioteca. Alcuíno (735 - 804) interpretou a discussão sobre a origem da alma de acordo com seus próprios objetivos³. Algumas foram traduzidas para o grego por Prócoro Cidones (? - 1370), um dos grandes estudiosos da obra de Aristóteles⁴; muitas foram copiadas ao longo da Idade Média⁵.

Flagramos Pedro, o Venerável (1092 - 1156) pedindo cópias delas para Giges I (1083 - 1137)⁶; elas foram comentadas por Hugo de São Vítor (1096 - 1141)⁷, Pedro Lombardo (1100 - 1160)⁸, Tomás de Aquino⁹ (1225 - 1274); muito provavelmente também as percorreram Anselmo de Cantuária (1033 - 1109), Pedro Abelardo (1079 - 1142) e Roger Bacon (1214 - 1292). Francisco Petrarca (1304 - 1374), ávido leitor dos antigos, tomara nota de diversos elementos que ele considerava típico nelas, como louvar um irmão “no Senhor”¹⁰. Lutero (1483 - 1546) também percorreu as cartas, ainda que as tenha julgado com a severidade própria de seu ânimo reformista¹¹. Erasmo (1466 - 1536) foi um autor imensamente influenciado pelo estilo contundente e combativo de Jerônimo; o teólogo de Roterdã inclusive editou a epistolografia do monge em volumes publicados no início do século XVI, em Basileia¹². A *editio princeps* das cartas de Jerônimo impressas estava disponível desde 1470, publicada por uma casa de Roma; a de Agostinho, desde 1493, preparada por Johannes de Amerbach¹³; talvez tenha sido esta a lida por Francisco de Sales (1567 - 1622)¹⁴.

No entanto, foi apenas no século XVIII que o *corpus* da correspondência tomou forma definitiva, através de edições tanto das cartas completas do monge de Belém, preparadas por Domenico Vallarsi, primeiro em volumes publicados entre 1734 a 1742, e então entre 1766 e 1772; quanto das do bispo de Hipona, edição preparada pelos monges beneditinos de Saint Maur em 1768; ambas foram afixadas por Migne na coleção da Patrologia Latina no ano de 1864. Tais coleções foram cruciais para que primeiro Marcellinus Molkenbuhr (1796), e então Bindesbøll (1825), Möhler (1839) e Overbeck (1877), inaugurassem os estudos analíticos de correspondência entre os dois¹⁵. Foi nessa linha acadêmica que seguiram, cada qual a sua maneira, Wikenhauser (1910), Dorsch (1911), Schade (1911), passando pelos grandes De Bruyne (1932), Labourt (1963), Courcelle (1969), até chegarmos em Divjak (1981), Duval (1987), Hennings (1994), Fürst (1999). E eis que estamos nós, aqui, assentados humildemente, devemos confessar, no ombro desses autores, e esforçando-nos para devolver um sopro de vida a essas cartas. Este foi nosso princípio e fim ao traduzi-las, ao estudá-las e, enfim, ao lê-las.

Uma palavra final quanto a nossa interpretação. Ao longo de nosso trabalho, apontamos, tendo por fundamento os estudos recentes de Ebbeler (2007; 2009; 2012), que a rixa entre Jerônimo e Agostinho se deve fundamentalmente a um conflito de gerações. Neste sentido, tomamos a liberdade de levantar uma comparação com figuras contemporâneas. A nós, Agostinho parece ter procurado Jerônimo em princípio por uma motivação intelectual, não menos vaidosa, tanto em busca da erudição do monge, porque este sabia mais sobre a literatura cristã do que qualquer outro, quanto em busca de fama às custas de “ofender homens ilustres”¹⁶, em vista de projetar a voz da Igreja Africana — a sua voz — no mundo eclesiástico. Esta dupla motivação nos traz à mente a relação que o poeta norte-americano Ezra Pound travou com o lírico irlandês W. B. Yeats (vinte anos mais velho que Pound), cuja reputação como poeta já era firmemente consolidada quando o jovem escritor o procurou no longínquo ano de 1913, pela primeira vez¹⁷.

Mas não é só com relação à idade que esse encontro entre o jovem Pound e o velho Yeats nos faz a lembrança daquele entre o jovem Agostinho e o velho Jerônimo. Tanto o monge de Belém quanto o bispo de Hipona parecem ter tido noção de serem personagens transitórios em um mundo em transição: Agostinho e Jerônimo representaram a ponte entre o paganismo do mundo antigo e o cristianismo do mundo medieval, como aqueles poetas foram a ponte do beletrismo vitoriano para as vanguardas modernistas. E, assim como a história da influência da poesia de Yeats e de Pound confunde-se em grande parte com a história da poesia de língua inglesa desde então, a história da influência do debate travado por Agostinho e Jerônimo se transforma na história do pensamento cristão daquele tempo até os dias de hoje¹⁸.

NOTAS

¹ O filme é *Agostino d'Ippona*, dirigido pelo diretor italiano Roberto Rossellini no ano de 1972.

² Cf. *Or. lib. apol.* 1,4. V. Labourt (1963) vol. I, p. XLVI-XLVIII para as primeiras edições das cartas de Jerônimo.

³ No *De ratione animae*, obra presente na edição de J. J. M. Curry para Alcuíno (Ithaca: Cornell University, 1966).

⁴ Segundo comenta Fürst (1999) p. 242.

⁵ V. Goldbacher (1923) vol. V, p. XI-LXXX para os manuscritos medievais das cartas de Agostinho; Labourt (1963) vol. I, p. LXI-LXVII para os das de Jerônimo.

⁶ Diz Pedro, o Venerável a Giges em uma de suas cartas: *mittite et vos nobis si placet maius volumen epistularum sancti patris Augustini: quod in ipso paene initio continet epistulas eiusdem ad sanctum Hieronymum, et sancti Hieronymi ad ipsum*, “enviai também a nós, por favor, um volume maior das cartas do santo padre Agostinho, um que contenha já no comecinho as cartas dele ao santo Jerônimo, e as deste a Agostinho” (cf. Petr. Ven. *Ep.* 24 [PL 189,106]).

⁷ Na *Collectanea in epistulam Pauli ad Galatas*, 2:14 [PL 175,556] de Hugo de São Vitor.

⁸ Nas *Quaestiones et decisiones in epistulam Pauli ad Galatas* [PL 192,110-114] de Pedro Lombardo.

⁹ Tomás de Aquino, sobre a contenda de Gal 2:11-14 na *Super epistolas sancti Pauli lectura*, diz: *sciendum est autem quod occasionem istorum verborum, non parva controversia est orta inter Hyeronimum et Augustinum*, “sabe-se, porém, que uma controvérsia não negligenciável entre Jerônimo e Agostinho surgiu em ocasião dessas palavras”, citado de Hennings (1994) p. 11, n. 1.

¹⁰ *certe nedum ab alio laudari verum: et gloriari licet, sed in Domino. Quotiens Augustinus Ieronimum laudat, quotiens Ieronimus Augustinum et sanctissimum ac beatissimum papam vocat?*, “claro que é permitido ser louvado por outro; glorificado até, mas no Senhor. Quantas vezes Agostinho louva Jerônimo, e quantas vezes Jerônimo chama Agostinho de ‘padre muitíssimo santo e abençoado?’” (cf. Petrarca *Rerum senilium* 16,9,4) no volume IV da edição de J.-Y. Boriaud & P. Laurens (Paris: Les Belles Lettres, 2013), p. 110-111.

¹¹ Diz Lutero: *iam quanti errores in omnium patrum scriptis inventi sunt! Quoties sibi ipsis pugnant! Quoties invicem dissensunt! Quis est, qui non saepius in scripturas torserit? Quoties Augustinus solum disputat, nihil diffinit! Hieronymus in commentariis fere nihil asserit [...]*, “enfim, quantos erros são encontrados nos escritos de todos os pais da Igreja! Quantas vezes eles entram em contradição! Quantas vezes eles discordam um do outro! Qual deles não se confunde todo, com frequência, nas Escrituras? Quantas vezes Agostinho discute uma única coisa, e não define nada! Jerônimo quase que nada diz de conclusivo em seus comentários [...]”, em *Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X novissimus damnatorum*; citado de Hennings (1994) p. 11, n. 1. No entanto, Lutero mostra-se favorável à posição de Agostinho em seu comentário à carta de Paulo aos Gálatas publicado em 1519, onde há uma passagem citada em Fürst (1999) p. 243.

¹² Labourt (1963) vol. I, p. LI: “Érasme de Rotterdam aborda, l’un des premiers, avec une réelle vaillance et — ce qui étonnera peut-être quelques lecteurs — un sens catholique du meilleur aloi, la rude tâche d’établir un texte des Lettres de saint Jérôme conforme aux lois de la saine critique.” V. Fürst (1999) p. 245 para uma breve discussões sobre a relação de Erasmo com Jerônimo.

¹³ Para estas e demais edições impressas das cartas de Jerônimo e de Agostinho publicadas ao longo dos séculos XVI e XVII, v. Baxter (1930) p. XIV-XV e Wright (1933) p. XIV-XVI.

¹⁴ Segundo passagem citada por Fürst (1999) p. 244 a partir das *Oeuvres, édition complète par le soin des Religieuses de la Visitation du premier Monastère d’Annecy* 10, de 1898, p. 110-111.

¹⁵ Fürst (1999) p. 245-246 discute brevemente o nascimento desse campo da patrística a partir de Marcellinus Molkenbuhr, frade franciscano que viveu na Alemanha de 1741 a 1825.

¹⁶ Conforme Jerônimo havia inferido em Hier. *Ep.* 102,2.

¹⁷ Diz Pound em uma entrevista para o periódico *Paris Review*, dada no final de sua vida: “no, I went to London because I thought Yeats knew more about poetry than anybody else [...]” (disponível em <http://www.theparisreview.org/interviews/4598/the-art-of-poetry-no-5-ezra-pound>).

¹⁸ Baxter (1930) p. XLI: “rich and complex and powerful, [Augustine’s] mind had gathered up all that was best in the past, and the story of his influence is the story of Christian thought from his own day till now”.