UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Anuência do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): Marcello Peres Zanfra

Data da defesa: 18/11/2022

Nome do Prof. (a) orientador (a): Elaine Cristine Sartorelli

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 11/01/2023

(Assinatura do (a) orientador (a)

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E VERNÁCULAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS CLÁSSICAS

MARCELLO PERES ZANFRA

Comicidade, estilística e projeto retórico: faces e efeitos intertextuais da recepção de Terêncio na obra de São Jerônimo

Versão corrigida

São Paulo
2023

MARCELLO PERES ZANFRA

Comicidade, estilística e projeto retórico: faces e efeitos intertextuais da recepção de Terêncio na obra de São Jerônimo

Versão corrigida

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas, do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, visando à obtenção do título de doutor em letras clássicas.

Orientadora: Profª. Drª. Elaine Cristine Sartorelli

São Paulo

2023

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catalogação na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Z27c

Zanfra, Marcello
Comicidade, estilística e projeto retórico: faces e efeitos intertextuais da recepção de Terêncio na obra de São Jerônimo / Marcello Zanfra; orientadora Elaine Sartorelli - São Paulo, 2022.
465 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas. Área de concentração: Letras Clássicas.

1. Terêncio. 2. Jerônimo. 3. Recepção. 4. Intertextualidade. 5. Patrística latina. I. Sartorelli, Elaine, orient. II. Título.

BANCA EXAMINADORA

_____

Profª. Drª Elaine Cristine Sartorelli

Universidade de São Paulo

_____

Prof. Dr. José Eduardo do Santos Lohner

Universidade de São Paulo

_____

Profª Drª Isabella Tardin Cardoso

Universidade de Campinas

_____

Prof. Dr. Paulo Sérgio de Vasconcellos

Universidade de Campinas

_____

Prof. Dr. Beethoven Alvarez

Universidade Federal Fluminense

DEDICATÓRIA

À Júlia Maria: *parco é o amor que pode ser contado*.

À Jane, minha mãe, por amorosamente moldar quem sou. A Rui, meu pai, a quem tanto me assemelho em tantos aspectos e tanto orgulho me causa.

À Isa e Gra, imãs de longa (longuíssima) data, sem as quais a vida seria bem mais insossa.

AGRADECIMENTOS

Em toda pesquisa, são mais que necessários os agradecimentos àqueles que a tornaram possível. Todavia, eles parecem merecer atenção especial naquelas que foram conduzidas, total ou parcialmente, em períodos de crise sanitária e/ou humanitária.

Agradeço à professora doutora Elaine Cristine Sartorelli, por sua entusiástica, gentil e minuciosa orientação, que me acompanha desde que me sentei para a primeira aula de estudos clássicos na Universidade de São Paulo. Obrigado por sempre nos estimular o melhor moral e intelectualmente e por fazer acreditar na pesquisa e divulgação do conhecimento, mesmo para quem nunca sonhou, antes da USP, com a existência de uma vida acadêmica.

Registro também meus agradecimentos aos professores doutores que gentilmente cederam-nos a honra de sua presença na banca de qualificação, Isabella Tardin Cardoso, Paulo Sérgio de Vasconcellos e Beethoven Alvarez. Poder aprender pessoalmente com aqueles que, nesta tese e fora dela, tanto me ensinaram por meio da palavra escrita, de aulas e de palestras é situação que torna a vivência de pesquisa mais profunda e significativa. Suas orientações cuidadosas foram contempladas para que esta versão final atingisse uma forma melhor. Ao professor José Eduardo dos Santos Lohner e aos professores suplentes que aceitaram participar da banca, meu honrado e humilde agradecimento.

Agradeço à minha esposa Júlia Maria pelo amor, confiança e estímulo em todos os momentos da vida em suas múltiplas facetas. À minha família, agradeço por razões que seriam insuficientes ou incompletas se traduzidas em palavras. À minha mãe, finalmente, por comprovar que o amor e os ensinamentos que deixou sobre o mundo não se apagam com o tempo ou ausência física.

Minha gratidão perene à Universidade de São Paulo, *a mesma e única casa onde eu sempre morei*.

Aos alunos da ETEC Dr. Celso Gíglio e ETEC de Taboão da Serra por me lembrarem, quando tudo se tornou mais difícil, que discutir e ensinar literatura *ainda* faz sentido.

A São Jerônimo, de quem herdei muito do esforço, algo da impaciência e quase nada da erudição, meus agradecimentos e humildes pedidos de inspiração.

Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago.
Oswald de Andrade. Manifesto Antropofágico. 1928.

Trata-se, talvez, da consciência muito clara, enfim, muito viva, que, no fundo, no fundo, nós somos feitos de papel. Quer dizer, cada um de nós é muito mais feito de papel do que de carne e osso. E digo que somos feitos de papel porque somos feitos das leituras que fizemos.
José Saramago. Entrevista ao *Roda Viva*, 1992.

RESUMO

Esta tese se dedica a análises e interpretações da recepção e de possíveis efeitos intertextuais entre a vida e as obras de Terêncio nos textos de São Jerônimo. Para isso, recorremos a uma metodologia comparativa entre os textos, partindo de bibliografia consagrada e de novas ferramentas digitais de linguística de *corpus*. No Capítulo 1, oferece-se um aporte conceitual acerca do fenômeno da intertextualidade e da recepção, além da contextualização do debate sobre a presença dos clássicos e de Terêncio no *corpus* de Jerônimo, marcado por iniciativas pontuais de romper com o padrão do século XX de elaborar listagens de referências. Discutem-se, no Capítulo 2, as possibilidades de interpretar a recepção de Terêncio já no século II a.C., e sobre como a retórica do poeta em seus prólogos criaria um *ethos* reelaborado ao longo de sua recepção, o qual serviria de base ao projeto de prefácios disruptivos de Jerônimo. O Capítulo 3 investiga o cenário da patrística latina e a construção de uma imagem positiva para Jerônimo em meio às polêmicas religiosas, incluindo a presença dos clássicos em seus trabalhos, prática que revelaria a influência de Élio Donato em sua formação escolar. Exploraremos como o autor desenvolve uma teoria instrumental dos clássicos, permitindo a si o direito cristão de se servir dessas fontes e expurgá-las para finalidades expositivas. O Capítulo 4 defende e interpreta como Jerônimo constrói uma imagem para Terêncio em suas obras, à qual recorrerá como validação de sua *persona* e de seus argumentos. Elabora-se, assim, um retrato elogioso de Terêncio como poeta e tradutor, além da ressignificação do sentido de *comicus* para uma espécie de moralista, função para a qual o comediógrafo africano é tratado como modelar, em detrimento da figura de Plauto, dicotomicamente inferior. No Capítulo 5, apresentamos a interpretação da reencenação da comédia de Terêncio a partir da intertextualidade em obras de Jerônimo, moralizando pelo riso e sendo ele mesmo um novo *comicus*, seus destinatários, a plateia, e a sociedade viciosa, as *personae dramatis*. O Capítulo 6 revisa possíveis alusões a Terêncio, recusando algumas hipóteses, investigando oportunidades nas quais Jerônimo não alude a Terêncio, bem como casos em que a estilística do comediógrafo parece recuperada. Por fim, a reencenação de Terêncio volta no Capítulo 7, a partir de seus prólogos: propomos a autolegitimação de Jerônimo por meio de alusões a essas seções do texto, bem como a existência de um projeto de autodefesa em seus prefácios, sob influência do *ethos* e dos argumentos de Terêncio, de maneira que podem ser lidos em conjunto e intertextualmente.

Palavras-chave: Terêncio, Jerônimo, recepção, intertextualidade, patrística latina.

ABSTRACT

This thesis is dedicated to analyzing and interpretating of the reception and possible intertextual effects between Terence's life and works in St. Jerome's texts. In order to do so, we shall employ a comparative methodology between the texts, based on an established bibliography and new digital tools of *corpus* linguistics. In the Introduction a conceptual contribution about the phenomenon of intertextuality and reception is offered, in addition to the contextualization of the debate about the presence of Terence and the classics in Jerome's *corpus*, marked by episodic initiatives to break with the 20th century pattern of elaborating reference listings. Chapter 2 discusses the possibilities of interpreting Terence's reception in the 2nd century BC, and how the poet's rhetoric in his prologues created an *ethos* re-elaborated throughout his reception, which would serve as a basis for the project of disruptive prefaces by Jerome. Chapter 3 investigates the scenario of Latin patristics and Jerome's seek to build a positive image amidst religious controversies, including the presence of classics in his works, a practice that would reveal the influence of Donatus in his formal education. We shall explore how the author develops an instrumental theory of the classics, conceding himself the Christian right to use these sources and purge them for expository purposes. Chapter 4 demonstrates how Jerome builds an image for Terence in his works, which he will use as validation for his *persona* and arguments. Thus, a eulogistic portrait of Terence as a poet and translator is created, in addition to the re-signification of the meaning of *comicus* to a moralist, a function for which the African comediographer is treated as a model, to the detriment of the inferior figure of Plautus. In Chapter 5, we propose the interpretation of the reenactment of the Terentian comedy through intertextuality with his verses in Jerome's works, moralizing by comedy and turning himself into a new *comicus*, his recipients, the audience, and the vicious society, the *personae dramatis*. Chapter 6 reviews possible situations of allusions to Terence, rejecting some hypotheses, investigating opportunities in which Jerome didn't allude to Terentian verses, as well as cases in which only the comediographer's stylistics seemed to be recovered. Finally, the question of Terence's reenactment returns in Chapter 7, now from his prologues: We propose a reading of auto legitimation in Jerome's allusions to these sections of the text, as well as the conception of a self-defense project in his prefaces, under influence of Terence's *ethos* and arguments, so that they can be read as a homogeneous speech and through the prism of an intertextual approach.

Keywords: Terence, Jerome, reception, intertextuality, latin patristic.

LISTA DE ABREVIAÇÕES

Obras de Jerônimo

Adv. Jov. – Adversus Jovininianum (“Contra Joviniano”)

Adv. Pelag. – Adversus Pelagianos (“Contra os Pelagianos”)

Apologia – Apologia Adversus Libros Rufini (“Apologia contra os livros de Rufino”)

Chron. – Chronicum (“Crônicas”)

Comm. in – Commentarii in [...] (“Comentários a [...]”)

Contr. Luc. – Contra Luciferianos (“Contra os Luciferianos”)

De Vir. Illustr. – De Viris Illustribus (“Homens ilustres”)

Ep. – Epistula […] (“Epístola […]”)

Libr. Hebr. Quaes. – Liber Hebraicarum Quaestionum in Genesim (“Livro das questões hebraicas ao Gênesis”)

Vulg. [...] *Praef. – Vulgata* [...] *Praefatio* [...] (“Vulgata, Prefácio a [...]”)

Obras de Rufino

Apologia Adv. Hier. – Apologia Adversus Hieronymum (“Apologia contra Jerônimo”)

Comédias de Terêncio

Ad. – Adelphoe (“Os Irmãos”)

And. – Andria (“A moça de Andros”)

Hec. – Hecyra (“A sogra”)

Eun. – Eunuchus (“O eunuco”)

Heaut. – Heautontimorumenos (“O autoflagelador”)

Phorm. – Phormio (“Formião”)

Comédias de Plauto

Amph. – Amphitruo (“Anfitrião”)

Aul. – Aulularia (“A comédia da panelinha”)

Poen. – Poenulus (“O pequeno cartaginês”)

Pseud. – Pseudolus (“Psêudolo”)

Trin. – Trinnumus (“As três moedas”)

Obras de Agostinho

Conf. – Confessiones (“Confissões”)

De Civ. Dei – De Civitate Dei (“A cidade de Deus”)

De Mend. – De Mendacio (“Sobre a Mentira”)

Obras de Cícero

Brut. – Brutus (“Bruto”)

De Am. – *De amicitia* (“Sobre a amizade”)

De Leg. – *De legibus* (“Sobre as leis”)

De Off. – *De officiis* (“Sobre os deveres”)

De orat. – *De oratore* (“Sobre o orador”)

De re publ. – *De Res Publica* (“Sobre a república”)

Orat. – *Orator* (“O orador”)

Pro Rosc. – *Pro Roscio* (“Em defesa de Rócio”)

Gélio

NA– *Noctes Atticae* (“Noites Áticas”)

Horácio

Ars– *Ars Poetica* (“Arte Poética”)

Serm. – *Sermones* (“Sátiras”)

Quintiliano

Inst. Orat. – *Institutiones Oratoriae* (“Lições de Oratória”)

Obras de referência

OLD – *Oxford Latin Dictionary* (“Dicionário Oxford de Latim”)

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: esquema retórico de Terêncio sobre autor-público-rivais-tradição.....103

Figura 2: esquema retórico de Jerônimo sobre autor-público-rivais-tradição.....415

LISTA DE GRÁFICOS E TABELAS

Tabela 1: síntese das informações trazidas pelas didascálias das comédias de Terêncio.....64

Tabela 2: síntese das acusações de que Terêncio foi alvo, segundo seus prólogos.....75

Tabela 3: termos ligados à maledicência/injustiça atribuídos aos rivais de Terêncio pelo poeta.....87

Tabela 4: vocabulário ligado à novidade/juventude e antiguidade nos prólogos de Terêncio.....88

Tabela 5: usos de terminologia forense nos prólogos de Terêncio.....92

Tabela 6: uso de figuras de linguagem nos prólogos de Terêncio.....94

Tabela 7: poetas referenciados pelo substantivo *comicus* no *corpus* de São Jerônimo...209

Tabela 8: alusões a Terêncio e sua obra encontradas no *corpus* de Jerônimo.....426

Gráfico 1: distribuição dos versos de Terêncio por comédia encontrados em São Jerônimo.....432

Gráfico 2: total absoluto de alusões a versos e personagens de Terêncio por tipologia cômica.....433
Gráfico 3: alusões a Terêncio por São Jerônimo segundo critério métrico.....435
Gráfico 4: posição na comédia das alusões a Terêncio feitas por São Jerônimo.....436
Gráfico 5: alusões a Terêncio mais frequentes por São Jerônimo.....437

SUMÁRIO

Introdução.....15

1. Intertextualidade e recepção dos clássicos: aportes teóricos e metodológicos.....20

1.1 A questão jeronimiana e os estudos de recepção e intertextualidade.....42

1.2 Abordagem metodológica nos estudos de recepção e intertextualidade de Terêncio por Jerônimo e nos estudos de eventos intertextuais.....55

2. A recepção de Terêncio no século II a.C.....63

2.1 Didascálias, as notas de produção.....63

2.2 A recepção das comédias de Terêncio em seus prólogos: a retórica sobre autor, público, rivais e tradição poética.....69

2.2.1 Terêncio no banco dos réus: sobre supostas improbidades po(éticas) e suas respostas.....75

2.2.2 Terêncio e seus adversários: maledicência, juventude, velhice e a tradição.....87

2.2.3 Terêncio e sua audiência: poesia, retórica e o "fracasso" de *Hecyra*. 91

2.3 Considerações sobre retórica e recepção de Terêncio em seus prólogos.....101

3. Jerônimo marginal: a (des)construção de uma *auctoritas* e o papel dos estudos clássicos.....107

3.1 Jerônimo, Élio Donato, a familiarização com os clássicos e particularidades terencianas.....142

3.2 O *corpus* jeronimiano: proposta de abordagem metodológica para a recepção da comédia de Terêncio e seus marcadores alusivos.....155

4. Plauto, Terêncio e a comédia: caracterização e valorização dos conceitos por Jerônimo e possíveis efeitos retórico-intertextuais.....167

4.1 Eruditíssimo, belo, engenhoso, canônico, poeta, tradutor, escritor, orador e comediógrafo: múltiplas facetas terencianas em Jerônimo.....195

4.2 A retomada da dicotomia Plauto e Terêncio na recepção por São Jerônimo.....213

5. A reencenação da comédia de Terêncio na obra de São Jerônimo e as fronteiras entre *comicus* e *satiricus* na *persona* do autor.....232

5.1 *Vox populi – et personarum –, vox Terentii*: a personificação elogiosa de Terêncio como moralista e efeitos intertextuais na obra de Jerônimo.....245

5.1.1 Alusões diretas a Terêncio e adaptações de *Eun. 732* na *Ep. 54.9* e em *Adv. Jov. II.7*.....247

5.1.2 Alusão direta e adaptação de *Ad. 43-4* em *Adv. Jov.* I.48.....250
5.1.3 Alusões diretas e transcrições literais de *And. 68* em *Comm. in Ep. Galat II.15-16* e *Adv. Pelag. 26*.....253
5.1.4 Transcrição literal de *Eun.* 41 em *Comm. in Eccles. 1.9*.....258
5.1.5 Adaptação de *Heaut.* 520-1 em *Comm. in Mich. I.I.16*.....260
5.1.6 Alusão direta e adaptação de *Hec.* 201 em *Comm. in Mich*. II.VII.5-7.....263
5.2 Rir ou ser ridículo? As funções de audiência e de personagem viciosa na reencenação cômico-intertextual entre Terêncio e Jerônimo.....266
5.2.1 Transcrição literal de *Eun.* 236 em *Com. in Zeph.* I.15.....267
5.2.2 A recusa em ser parte do jogo cômico: adaptação paródica de *Heaut.* 222 na *Ep. 117*.....269
5.2.3 *Eun.* 251-2 na *Ep. 22,* adaptação e inserção sobre como não ser personagem cômica.....272
5.2.4 A recusa em ser parte do jogo cômico pela adaptação paródica de *Heaut.* 761-2 na *Ep.* 112.....275
5.2.5 Alusão direta à personagem Cremete na *Ep.* 54: os rivais como personagens de comédia.....277
5.2.6 A presença de *Eun.* 579 nas *Ep.* 52 e *Ep.* 128: sobre os falsos eunucos da fé.....279
5.2.7 Alusão direta a Gnato e Formião, personagens de Terêncio na *Ep.* 50.....282
5.2.8 Paródia da situação cômica de *Ad.* 413 na *Ep.* 60.10.....283
5.2.9 Paródia da situação cômica de *And.* 566 em *Adv. Jov.* I.28.....285
5.2.10 Adaptação de *Eun.* 1024 na *Ep.* 133 e adaptação de *Phorm.* 780 em *Ep.* 143.....286
5.2.11 Tessitura proverbial de *Phorm*. 419, 780 e 186 em *Adv. Pelag*. I, 24.259.....289
5.2.12 Transcrição literal de *Phorm.* 494 e adaptação contextual na *Ep.* 119.....292
6. Investigação de possíveis alusões a Terêncio em São Jerônimo: origens incertas, independência das formulações e usos unicamente estilísticos.....296
6.1 Possível adaptação estilística de *Phorm*. 454 em *Comm. in Eccles.* 12:1: *sententia* deslocada.....298
6.2 Uso estilístico pela *transcrição literal* de *Eun.* 318 na *Ep.* 10.....300
6.3 Uso estilístico pela *adaptação* de *Eun.* 236 na *Ep*. 22.....301
6.4 Uso estilístico pela *adaptação* de *Eun.* 284 em *Contr. Lucif. 13*.....302

6.5 Possível independência da construção *lacrimo gaudio* (*Ad.* 409) e os *Comm. in Hier.*, VI, 16, § 2.....304
6.6 Adágio, Terêncio ou Cícero? Discussão sobre a possibilidade de recepção de *Heaut.* 796 em *Ep.* 01 e no *Comm. in Os.* III, 11, vs. 7-8 por transcrição literal.....306
6.7 *Nequid nimis*: a problemática dos ditos populares e a recepção de Terêncio por Jerônimo.....310
6.8 A problemática da possível recepção de *Eun.* 445 em Jerônimo: investigação de sete ocorrências de *par pro pari*.....314
6.8.1 *Par pro pari* em *Adv. Jov. 36,* em *Comm. in Os. I.III.3* e *Adv. Pelag.* I.13: semelhanças contextuais.....315
6.8.2 Adaptações unicamente estilísticas e independência da construção na *Ep. 45, Comm. in Malach.* I.III,7, *Comm. in Ezech.* XIV.XLVIII.16 e *Comm. in Zach.* II.VII.8….....318
6.9 A recepção de *Phorm.* 780 em *Contr. Lucif.* 11, *Comm. in Is.* X, *praef.* e *Contr. Johan. Hieros.* 22: recepção de estruturas e dificuldades de estabelecimento intertextual.....321
6.10 O lobo proverbial: sobre a possibilidade de intertextualidade entre *Contr. Ioh.* I,6 e *Phorm.* 506.....324
6.11 Transcrição literal de *Heaut.* 805-6 *sem* alusão direta ao poeta em *Comm. in Ezech.* (VII, *praef.*): possíveis efeitos intertextuais pelo ocultamento de autoria.....326
6.12 Discussões acerca da não-recepção de Terêncio na *Apologia*: *adaptação* de *And.* 920, *Ad.* 803-4 e *Eun.* 41.....328
6.13 Pseudo-Jerônimo e a recepção de *Heaut.* 805-806 por *adaptação*.....332
7. *Terentii aliquid sustinens*: efeitos intertextuais pela incorporação dos prólogos terencianos na obra de Jerônimo.....335
7.1 Nós contra eles: recepção dos prólogos de Terêncio na epistolografia jeronimiana e em texto polêmico.....337
7.1.1 Intertextualidade implícita e marcada na *Apologia* I.30.....337
7.1.2 Intertextualidade implícita e marcada a *And.* 17 na *Ep.* 57.5.1.....338
7.1.3 *Obscuram diligentiam*: alusões a *And.* 20-1 nas *Ep.* 28.7 *e Ep.* 48.15.....339
7.1.4 Intertextualidade implícita e marcada pela alusão a *And.* 22-3 na *Ep.* 52.17.....340

7.1.5 Intertextualidade implícita e marcada a *Eun.* 8 no *Pref. Did. De Spir. Sancto*.....342
7.1.6 Alusão direta e não marcada a Lúscio de Lanúvio em *Comm. in Is.* 12, Praef.....343
7.2 A ruptura do padrão expositivo nos prefácios de Jerônimo e a recepção de Terêncio.....345
7.2.1 A filiação ao modelo Terenciano no prefácio do *Livro das Questões Hebraicas ao Gênesis*.....345
7.2.2 Camadas de apropriação da persona de Terêncio no prefácio ao segundo livro dos comentários a Miqueias: intertextualidade implícita e marcada.....359
7.2.3 Más pessoas e maus tradutores: a alusão a *Eun.* 8 no prefácio terenciano ao segundo livro dos comentários a Oseias.....367
7.3 O projeto retórico de Jerônimo nos prefácios da Vulgata e a recepção de Terêncio.....368
7.3.1 Os rivais detratores, a necessidade de defesa e o deslocamento das acusações.....373
7.3.2 A retórica de humildade, o pacto com o público e o desejo por agradar.....387
7.3.3 A complementaridade do trabalho à tradição e a novidade restauradora....402
Conclusões e considerações finais.....413
Referências bibliográficas.....443
Anexos.....460

Introdução.

Segundo Andrew Cain (2009, p. 19), São Jerônimo teria sido um dos autores mais conscientes do século IV acerca da maneira como a posteridade leria suas obras. De fato, o escritor cristão teria ambicionado construir uma *auctoritas* cristã perene, alicerçada na defesa da vida ascética, em sua capacidade tradutória e exegética e em sua ortodoxia. É o que se nota em *De Viris Illustribus*, por exemplo, em que Jerônimo se apresenta como a última das grandes autoridades intelectuais do cristianismo, ou ainda, nas cartas pessoais organizadas[1] e publicadas por ele, como o *Epistularum ad diversos liber unus,* de fins de 370 d.C.[2] De fato, a preocupação com a recepção percorre os textos jeronimianos em mais de um sentido: tanto em relação à forma como ele mesmo seria lido pelos pósteros, quanto em relação à maneira como outros autores e obras surgem em seus próprios textos.

Ainda nesse âmbito, sabemos que Jerônimo sofreu acusações de excessivo apreço para com os pagãos, em virtude do substancial número de alusões textuais que fez a não cristãos. Para defender-se, em mais de um momento de sua obra, o autor esboçou sua teoria da recepção cristã dos clássicos, cujo principal argumento é a instrumentalização retórica dos "vencidos" no embate teológico. Como veremos, essa teoria não será posta totalmente em prática pelo autor, o qual precisará eventualmente "higienizar" suas fontes a fim de eliminar seus vícios. De qualquer maneira, nosso estudo da recepção em Jerônimo envolve sua própria teorização acerca do fenômeno, reforçando a hipótese atual de que não se trate de algo exclusivamente acadêmico ou exógeno ao "mundo clássico", mas imanente a ele.[3] Afinal, como declara James Tatum (2014, p. 88) em *A real short introduction to classical reception theory*, os poetas lidaram com a prática da recepção desde muito tempo antes de que os críticos literários estabelecessem conceitos como "influência", "recepção" e "tradição" no estudo da literatura.

---

[1] O critério cronológico de organização de suas correspondências, em voga no mundo moderno, não é jeronimiano, tampouco medieval, mas começa a surgir a partir do XVIII, como se nota pela *Patrologia Latina* de Migne. Antes disso, o critério dos destinatários e dos temas das cartas parecia predominar. Cf. CAIN, 2009, p. 16.

[2] Cf. CAIN, 2009, p. 13. A organização de suas cartas em livro atestaria, ainda, segundo Cain (2009, p. 17), a consciência do autor sobre o poder de edição que permite uma leitura global, coerente e em uma determinada ordem das informações. O estudioso (*Ibidem*) ainda declara que o modelo jeronimiano para o estabelecimento dessa organização epistolar foram as coletâneas de cartas de Plínio, o Jovem.

[3] O objetivo de nossa tese parece convergir com uma tendência nos estudos clássicos observada por Porter (2008, p. 471): a investigação dos mecanismos pelos quais a antiguidade concebia sua própria história. Ainda de acordo com o crítico, que expõe de forma lapidar, esses estudos revelam o quanto o entendimento contemporâneo sobre o passado é moldado por ele próprio.

Cumpre observar, assim, que a polêmica sobre recepção dos clássicos é constitutiva da Patrística,[4] período em que a religião cristã teve seus paradigmas essenciais estabelecidos após um longo período de embates (não só intelectuais) com o judaísmo,[5] com o "paganismo" e com a heterodoxia religiosa.[6] À época, proliferaram posicionamentos contraditórios sobre o tema, desde a defesa do apagamento de tais autores, até peculiares revisionismos, que chegaram a localizar indícios parciais da verdade cristã em poetas como Virgílio. Situados nessa época, os textos de Jerônimo também trazem tal atmosfera agonística: nosso autor defendeu, por exemplo, suas ideias e posturas "radicais"[7] sobre o celibato, sua nova tradução da Bíblia para o latim e, por fim, sua prática de recorrer aos clássicos, inclusive na lida com os tópicos supracitados.

---

[4] Algumas diferenciações terminológicas ser-nos-ão úteis aqui: "patrologia" – termo que as edições de Migne trazem para designar a organização das obras de autores da Patrística – designa o estudo sobre a vida, as obras e as doutrinas dos "pais da Igreja"; "patrística" compreende o estudo da doutrina dos "pais da Igreja", envolvendo suas origens, empréstimos culturais etc.; por fim, o termo os "pais da Igreja" se refere ao escritor leigo ou eclesiástico da antiguidade cristã que foi considerado, posteriormente, um testemunho autorizado da fé, em virtude de sua ortodoxia e "santidade de vida". Cf. CARPINETTI E MELLO, 2013, p. 7. Ou ainda: "Os 'Pais da Igreja' são, portanto, aqueles que, ao longo dos sete primeiros séculos, foram forjando, construindo e defendendo a fé, a liturgia, a disciplina, os costumes e os dogmas cristãos, decidindo, assim, os rumos da Igreja" (*Ibidem*). Note-se que a definição de um "Pai da Igreja" se apoia no veredito oferecido pelas gerações subsequentes, de maneira que soa bastante coerente com a preocupação de Jerônimo sobre a recepção de sua imagem.

[5] Note-se o que Kelly declarou em 1977 sobre a participação do judaísmo na patrística: "O Judaísmo foi o berço em que cresceu o cristianismo, e com essa fonte tem uma dúvida sem igual. Ele marcou profundamente, segundo opinião generalizada, a liturgia e o mistério da igreja e principalmente seu ensino [...]. Até meados do segundo século, quando as ideias helenísticas começaram a ganhar evidência, a teologia cristã estava se formando em moldes predominantemente judaicos, e as categorias de pensamento usadas por quase todos os escritores cristãos antes dos apologistas eram em grande parte judaicas" (KELLY, 2020, p. 5). Se posteriormente os estudos sobre a patrística alegam ter havido contribuição do judaísmo para a formação da doutrina cristã, esse posicionamento, como o estudo desta tese deixará claro, era bastante controverso à época de Jerônimo.

[6] A patrística é interpretada, como comentamos, como o período de unificação doutrinária e afirmação dos dogmas da religião cristã. As diferenciações se deveriam, entre outros fatores, a uma inicial independência religiosa entre Roma e as igrejas do oriente, manifestando credos, liturgias e atitudes doutrinárias diferentes. Porém, com a união entre a Igreja e o Estado Romano simbolizada no Concílio de Niceia (325), um período de forte controvérsia eclesiástica teve início, de forma que logo os concílios de bispos foram o instrumento mais comum para organizar e definir os dogmas divergentes. Cf. KELLY, 2020, p. 4.

[7] O *ethos* literário irascível de Jerônimo despertou argumentações interessantes da parte do cristianismo para evitar a ideia de contradição deste com sua santidade para a Igreja. Os textos passam pela ideia de um "fustigador de vícios", ou "martelo de hereges", alcunhas que tratam sua ira literária na esfera da sinceridade combativa, do ardor pela fé, e assim, tornando seus "excessos" perdoáveis. Cf. BLÁZQUEZ, 2006, p. 1 e SOLIMEO e SOLIMEO, 2012, p. 8. A entrada do autor no *Dictionnaire de Théologie Catholique* é bastante ilustrativa dessa questão: "Jerônimo foi, ao mesmo tempo, um trabalhador infatigável, um grande erudito, um escritor cheio de talento e verve, e um santo austero em seus costumes, austero em seus princípios e muito severo e muito duro para consigo mesmo antes de o ser para os outros. Mas, como outros santos, embora impondo-se à nossa admiração e recomendando-se à imitação por suas virtudes heroicas, ele guardava, em seu caráter e em seu modo de agir, traços visíveis de imperfeição humana. Seu temperamento rude e vigoroso, seu ódio implacável à heterodoxia que parecia algumas vezes até se estender aos partidários e às vítimas do erro, e mesmo o transbordar, aqui e ali, sobre os que iam de encontro às suas ideias [...] impedirão sempre de o propor como modelo de mansidão cristã [...]" (FORGET, 2018, cols. 907-908, *apud* SOLIMEO e SOLIMEO, 2012, p. 116). Outros autores recorrem ainda ao

Esta tese dedica-se, então, à investigação específica da recepção da vida e da obra do comediógrafo Públio Terêncio Afro por São Jerônimo, revelando padrões retórico-literários de possíveis efeitos intertextuais observáveis nas obras do segundo. Em outras palavras, discutiremos os efeitos despertados pela aproximação e/ou contraste entre Terêncio e Jerônimo nas obras deste, ao mesmo tempo em que traremos reflexões sobre possíveis tendências na escolha por comédias, personagens, tipos de métrica e seções do texto, bem como sobre a abordagem jeronimiana como um todo, incluindo aí padrões extratextuais, como a cronologia, gênero literário, destinatário da obra, tema discutido etc.

O Capítulo 1 oferece reflexões seminais e recentes sobre as teorias da recepção e da intertextualidade, interligando-as com as nossas propostas de análise e interpretação para o tema desta tese, ou seja, a recepção e os eventos intertextuais que podemos estudar entre Terêncio e Jerônimo. Além disso, debatem-se o *status quaestionis*, as obras fundadoras que se propuseram a estudar possíveis incorporações de trechos da comédia do primeiro autor em textos do segundo, as possíveis contribuições desta tese para os estudos de intertextualidade envolvendo Terêncio e Jerônimo e, ainda, nossos critérios metodológicos e filológicos nas escolhas por edições dos escritores.

O Capítulo 2 apresenta discussões sobre a recepção de Terêncio no século II a.C., tomando por base para o debate as didascálias de suas peças, bem como seus próprios prólogos. Essas seções são interpretadas não como testemunhos históricos, mas como um discurso criado pelo próprio poeta sobre como seus rivais e o público lidaram com suas comédias. Tais seções integrariam um projeto homogêneo, que, em diversas circunstâncias, pode ter oferecido alicerces para discursos históricos sobre o comediógrafo.

O Capítulo 3 mostrará reflexões possíveis de Jerônimo acerca daquilo que interpretamos como uma espécie de teoria da recepção dos clássicos própria, imanente. Aliás, teorizações metalinguísticas da parte de Jerônimo não seriam raras, como atesta o trabalho de Evaristo Arns sobre a técnica do livro segundo o autor, ou ainda, na definição dos critérios para demonstrar a veracidade de um texto ou sua filiação a alguém, algo que,

---

argumento de que Jerônimo foi moldado assim em virtude das perseguições que sofreu, além de lembrarem que santidade e impecabilidade não são sinônimas (Cf. SOLIMEO e SOLIMEO, 2012, p. 117). Curioso observar que, segundo comentário de Elaine Sartorelli sobre as polêmicas religiosas (2005, p. 70), a linguagem empregada segue a mesma lógica das ideologias, devendo, portanto, ser hiperbólica, visto que se está diante do inimigo a ser aniquilado, e com o qual não há possibilidade de ressalvas ou de adesão parcial. Assim, é ainda mais chamativo que Jerônimo tenha sido considerado excessivo num contexto em que o gênero admitia o tal "exagero textual".

lembra-nos Patrícia Prata (2005, p. 221), ainda estaria na base da categorização moderna sobre autoria para Foucault. Veremos que essa teorização sobre intertextualidade com os clássicos, tal qual essas questões anteriores, podem se conectar a uma necessidade de autolegitimação e autodefesa. Com efeito, propomos uma interpretação do raciocínio jeronimiano sobre utilização dos clássicos que se apoiaria no "direito cristão de manipulação", de maneira que lhe seria permitido utilizar do manancial já superado dos clássicos para elucidar suas ideias e simplificar intrincadas mensagens bíblicas. Usar de virtudes pontuais dos clássicos não implicaria, segundo o autor, em referendar tudo quanto escreveram, mas se servir instrumentalmente de seus textos.

O Capítulo 4 investiga a valoração da comédia de Terêncio e de Plauto no *corpus* Jeronimiano, revelando padrões e usos retóricos peculiares em cada ocorrência. Debate-se também sobre o papel da escolarização e de Élio Donato, *praeceptor* de Jerônimo, para o retrato do gênero e de nossos autores. Notar-se-á, destarte, que a comédia e o prazer dela extraído é próprio aos opositores jeronimianos, a serem rebaixados. Terêncio, por sua vez, tem seu nome desvinculado do gênero, sendo tratado como erudito, poeta, elegante etc. A recepção do nome de Plauto e o estabelecimento de intertextualidades com seus versos, contudo, indicará que a obra de Jerônimo repercute uma dicotomia entre os autores, em franco favorecimento ao africano. No Capítulo 5, trabalharemos com os passos em que Terêncio é tratado por *comicus*, alcunha para o qual ele é basilar. O epíteto, em Jerônimo, teria seu sentido deslocado para o de um arguto observador de costumes humanos. Ademais, propomos ocorrer, em ocasiões como estas, a reencenação da comédia terenciana, espécie de *ludus* teatral. Como veremos, um dos alicerces desse método estaria na personalização de *sententiae* ao autor, e na vinculação das ações risíveis a personagens: *comicus* e *comoedia* seriam, pois, categorias bem-marcadas.

Quanto ao Capítulo 6, os temas de discussão serão recepções entre os autores de teor estilístico, ou de casos nos quais é muito difícil alegar que haja existência de vínculo entre Jerônimo e Terêncio com base em tais passagens, mesmo que muitas obras contemporâneas apontem essas ocorrências como exemplares de alusões. Ademais, debateremos também casos em que a obra de Jerônimo nos oferece alusões marcadas, mas sem recorrer a Terêncio, mesmo que alguma construção se encontre na obra do comediógrafo.

Finalmente, o eixo temático principal do Capítulo 7 retomará as discussões do Capítulo 2. Nele, proporemos nossa interpretação da autolegitimação de Jerônimo – e deslegitimação de seus rivais – pelos efeitos intertextuais com os prólogos de Terêncio,

em obras esparsas e, principalmente, em prefácios. Ademais, concentrar-nos-emos na Vulgata, interpretando os prefácios de seus livros e propondo que eles sejam lidos como um discurso homogêneo que alude aos prólogos de Terêncio, à *persona* neles criada e a sua linha argumentativa.

Assim, nossa tese envolve o estudo dos prólogos de Terêncio e de suas comédias, a teorização da recepção dos clássicos em Jerônimo, o estudo de seu vultoso *corpus*, a observação das ocorrências de recepção e de possíveis eventos intertextuais entre os autores, o cotejo delas e o estabelecimento de padrões. Espera-se, destarte, demonstrar a complexidade do processo de recepção de Terêncio por Jerônimo, contribuindo para o entendimento acerca da importância de cada autor para o debate da história da literatura e da recepção. Justamente, consideramos contextos históricos tão diversos entre si, os quais reforçariam quão múltiplos sempre são os processos de ressignificação dos textos, inclusive pela perspectiva desta pesquisa acadêmica. No próximo capítulo, retomaremos a divisão de nossa pesquisa, já recorrendo a teorizações da Antiguidade e do contemporâneo que orientaram nossos estudos e o estabelecimento de nossos critérios de trabalho.

1. Intertextualidade e recepção dos clássicos: aportes teóricos e metodológicos.

Ao conceber o primeiro capítulo de uma tese que envolve, desde seu título, as ideias de recepção dos estudos clássicos e de intertextualidade, soa coerente refletir sobre tais conceitos e sobre como o *evento* intertextual – conforme a (re)definição do termo por Alessandro Barchiesi, em 1997[8] – faz parte do primeiro. Assim, na medida do possível, levantaremos aspectos importantes, reunindo e debatendo pressupostos teóricos. Para tanto, recorremos a obras seminais que se propuseram a discutir o aspecto da recepção e da intertextualidade, bem como a textos mais recentes de pesquisadores estrangeiros e brasileiros, que ofereceram ao debate novas e ricas perspectivas. Tratemos, primeiramente, da recepção.

Podemos partir de um exercício etimológico: ao que se sabe (cf. Tatum, 2014, p. 82), o mais antigo e único uso do substantivo *receptio* está (curiosa coincidência com o escopo desta tese) em uma comédia de Plauto, *Asinaria,* de 211 ou 212 a.C. Na cena em questão, Artemona surpreende seu idoso marido, Demêneto, recebendo favores sexuais de uma *meretrix*. Indignada, ela esbraveja sobre aquela "recepção de seu marido" ("*Quid tibi hunc receptio ad te est meum virum*". Plaut. *Asin.* v. 920). Segundo James Tatum (2014, p. 83), nem o OLD nem o *Thesaurus Linguae Latinae* trazem outros usos no latim pré-cristão dessa palavra que, além de dar origem ao substantivo português "recepção", serviu de base para que o conceito alemão *Rezeption* fosse forjado modernamente por Robert Jauss,[9] relacionando-o a uma vertente de pesquisas que, embora já tenha passado por questionamentos ou subvalorizações, é bastante frutífera dentro e fora dos estudos clássicos.[10]

James Tatum (2014, p. 83) destaca ainda que o verbo em *Asin*. pode envolver as noções de atividade e, não de passividade. Coincidentemente ou não, tratado do termo no sentido acadêmico moderno, a recepção também é sempre um processo ativo, de

[8] "Intertextualidade é um *evento*, não um *objeto*. Não é uma coisa, um dado fixo a ser analisado, mas uma relação em movimento, até mesmo uma desestabilização dinâmica" Cf. BARCHIESI, 2019, p. 121. Trataremos mais detidamente das implicações desta reconceituação no capítulo que se segue.

[9] Martindale e Hardwick consideram a teoria de Jauss como um ponto determinante para o pensamento moderno acerca da recepção, uma vez que a nova terminologia teria contribuído para ressignificar a noção anterior de *classical tradition* e envolver teorias contemporâneas de outros campos dos estudos da linguagem. Cf. DE HAAN *et al.*, 2020, p. 4.

[10] Como exemplo dessas problemáticas persistindo nos estudos e receção das letras clássicas, podemos citar: "It is significant that in many such books reception is kept in a separate section, usually at the end. This tends to artificially divide reception processes from analysis of the classical texts and context themselves and in particulary to deny the dialogical relationships between reception and the analysis of the ancient contexts". Cf. HARDWICK e STRAY, 2008, p. 4.

absorção, ressignificação e recriação, da parte de um escritor (ou pintor), ou mesmo da parte do pesquisador.[11] Dessa forma, sintetizando, poderíamos assumir que recepção dos clássicos seria: "[...] the ways in which Greek and Roman material has been transmitted, translated, excerpted, interpreted, rewritten, re-imagined and represented. These are complex activities in which each reception 'event' is also part of a wider process" (Hardwick e Stray, 2008, p. 1). Ademais, o papel do estudioso desse campo seria, então:

> [...] examine the diferent ways in which antiquity, a specific aspect of it or a view on it has intersected with later contexts, including contexts in the antiquity itself. Studying classical reception, therefore, means looking into a vast array of questions about temporality, canonicity, aesthetics, politics, cultural infrastructure and mobility, history, memory, science – a list that can easily be expanded (DE HAAN *et. al.*, 2020, p. 1.)

Como podemos ver acima, Lorna Hardwick, Christopher Stray, Maarten de Pourcq, Nathalie de Haan e David Rijser destacam, em suas introduções ao tema da recepção, quão amplo e plural é o fenômeno de recepção/ressignificação textual e, consequentemente, quão múltiplas as áreas de estudo envolvidas nele.[12] Ainda de acordo com os últimos autores (2020, p. 1), não é por acaso que muitos (cf. Hardwick e Stray, 2008, p. 1) prefiram empregar *classical receptions*, no plural, para designar a diversidade de perspectivais possíveis nestes estudos. Esse campo seria, em suma, tão polifônico quanto a própria academia, pois seria permeado por abordagens e formações com os mais diversos direcionamentos.

Logo, admitir tais pressupostos teóricos nos leva a reconhecer que o estudioso da recepção é, também ele, um agente do fenômeno. Investigar como um autor (Terêncio) foi lido, discutido, valorado, manipulado ou ressignificado por outro (Jerônimo) é um processo que envolve reconhecer que nossas interpretações, do texto mais antigo e do mais recente, também são marcadas pela nossa formação e pelo nosso direcionamento: tratar-se-ia, afinal, de mais uma possibilidade de leitura, a qual também estaria historicamente localizada.[13] Afinal, como declara Hardwick (2020, p. 20), "diálogos"

---

[11] O substantivo "recepção" foi alvo de críticas de alguns estudiosos que viam na palavra uma ideia passiva, segundo Charles Martindale. A bem fundamentada (e eventualmente bem-humorada) argumentação de Tatum recorre ao registro plautino em um âmbito erótico a fim de sustentar que o termo não implica, cômica ou academicamente, a ideia de inação ou passividade. Cf. DE HAAN *et. al.*, 2020, p. 3 e TATUM, 2014, p. 83. Ademais, para Martindale (2006, p. 11), o substantivo "recepção" teria triunfado sobre "tradição", justamente porque teria uma capacidade maior de traduzir o papel ativo dos receptores.

[12] Em consonância com essa visão, é interessante notar o direcionamento que rege a revista *online Classical Receptions Journal*, a qual traz como princípio essencial a interdisciplinaridade, ou ainda, a abertura para distintas áreas de estudo. Cf. TATUM, 2014, p. 90.

[13] "One of the greates ironies of classical studies is that they are *themselves* a form of reception studies, though professing classicists have been the last to acknowledge this". Cf. PORTER, 2008, p. 469. A sugestão de Kennedy (2006, p. 90) é a de que os classicistas, devemos: "[...] to see ourselves, we might say,

entre textos não supõem uma igualdade de condições entre os envolvidos, mas que níveis diferentes podem ser ativados por uma gama de participantes (autores ou pesquisadores) que não necessariamente partilham do mesmo tempo e espaço. Em suma, importa distinguir o escopo de atuação do autor, o daquele de um texto de recepção e o horizonte de expectativas daquele que analisa o procedimento (Hardwick, 2020, p. 16).

Depreende-se disso, então, que as teorias da recepção parecem conferir ao leitor ou ao estudioso um papel ativo na geração de sentidos de seus mecanismos:[14] "all meaning is constitued or actualized at the point of reception" (Batstone, 2006, p. 14).[15] Ou ainda, nas precisas palavras de Foster (2020, p. 37): "the explanatory framework within which we identify and interrogate a given phenomenon – anthropological, philosophical, economic etc. – will determine what we see". Igualmente interessante é outra afirmação desse crítico (2020, p. 41 e 44), segundo a qual toda recepção, seja a contemporânea à obra mais antiga, seja ao autor que recepciona, ou seja ao estudioso é sempre mista, com diferentes níveis de conhecimento, sendo impossível incorrer em um parecer absoluto e definitivo sobre o tema. Segundo Charles Martindale (2006, p. 5), respeitando essa consciência: "[...] our interpretations can become "critical", self-aware, recognizing our self-implication, but they will not thereby (necessarily) stand forever".

Por fim, Foster (2020, p. 34) declara que essa "fluidez" de definições e abordagens que os estudos de recepção mobilizam podem desconstruir algumas definições tradicionais e relativamente estáticas que circundam a área dos clássicos, tais como "Grécia", "Roma", "mundo antigo" (com suas datas de inauguração e encerramento), "texto original" e "texto receptivo".[16] Trazendo ao nosso tema particular, emergiriam

---

'within' history rather than 'outside' it, as subjects not wholly present to ourselves, awaiting our reception in turn".

[14] Martindale (2006, p. 3) também elege a participação de Hans Robert Jauss como uma determinante contribuição para os estudos da recepção, uma vez que evitaria os extremos do formalismo russo (desconsiderando a sociologia e historicismo dos textos) e do marxismo (centrado tão somente em determinismo histórico): o novo modelo, a *Rezeptionsästhetik* ("estética da recepção") também levava em consideração o presente interpretativo do leitor como construtor dos sentidos: "A text [...] is never just 'itself' [...], rather it is something that a reader reads, differently. Most versions of reception theory stress the mediated, situated, contingent […] character of readings, and that includes our own readings quite as much as those of past centuries".

[15] "The point of reception is the ephemeral interface of the text; it occurs where the text and the reader meet and is simultaneously constitutive of both […] At the point of reception the text comes alive as the consciousness of the reader". Cf. BATSTONE, 2006, p. 17. Ou ainda: "First of all, if it is true to say that while the material text remains the same, the received text always changes, then the text is never redeemed – or, perhaps, better, it is always being converted" (*idem*, p. 19). Na mesma esteira, cf. HAYMES, 2006, p. 47, HEXTER, 2006, p. 25 e KENNEDY, 2006, p. 290.

[16] Para Porter (2020, p. 469), negar a construção desses conceitos pelo processo de recepção é viver em uma ilusão de que o passado e os temas dos estudos clássicos são eternos, invulneráveis à passagem do tempo e às transformações. Para o autor: "[...] antiquity is changing all the time, from generation to generation and from scholar to scholar". Cf. PORTER, 2008, p. 471.

algumas questões: Terêncio e Jerônimo fazem parte de uma mesma "Antiguidade clássica", ou habitam momentos diferentes, como a "época arcaica" e a "Antiguidade tardia"? Comparando tais períodos, assumiríamos que as mudanças políticas e religiosas são suficientes para propor uma ruptura contextual, ou devemos assumir uma continuidade a despeito de tais modificações?[17] Como o estudo dessa recepção, que elegeu Terêncio como texto-fonte e Jerônimo como texto-receptivo, está envolvida com o entendimento de ambos os autores e das questões acima propostas? Nossa tese buscará, em alguma medida, contribuir para esse debate teórico a partir de reflexões práticas.

Outra perspectiva implicada pelo reconhecimento de que as noções de "texto original" e "texto receptivo" são, em alguma medida, arbitrárias, é assumir que todos os autores se inserem em uma linhagem de recepções (uma longa cadeia a que se poderia chamar "atos intermediários de recepção", cuja estrutura completa seria, possivelmente indecifrável[18]), dialogando com tradições de leitura: "With reception there are always at least three and generally many more […] where all the points also include the mediating texts subsumed within them and texts can speak to texts on a basis of equalty, without a hierarchy *necessarily* being imposed on any of the points" (Martindale, 2013, p. 172 *apud* Hardwick, 2020, p. 22). Como a citação deixa claro, o estudioso elege pontos de destaque dentro de uma longa cadeia de recepções, a partir da qual construirá suas reflexões. Ademais, como Foster (2020, p. 50) declara, uma vez que um texto se torna reconhecível por uma comunidade, independentemente da nomeação conferida ("alusão", "versão", "adaptação", "tradução" etc.), a referência a ele nunca é um ato pontual ou isolado.[19] Dessa forma, mesmo que optemos, aqui, por tomar como pontos de partida os textos de Terêncio e de Jerônimo, estamos lidando com uma tradição de leituras e de reapropriações que, quando observadas, podem contribuir para o entendimento de ambos: "familiarity changes its nature retroactively and predictively" (Foster, 2020, p. 55). Em outras palavras, pautando tais "encadeamentos de leitura", podemos revelar interessantes questões tanto sobre o "texto-fonte", quanto sobre o "texto-receptivo".

---

[17] "[...] the boundaries between earlier antiquity and late antiquity are slowly melting away […] In both Hellenistic world and the later imperial world what is going on is an internal reception of antiquity. And once this fact emerges, it becomes evident (though it is really no secret) that antiquity never really ceased to be received in antiquity. The past as we know it was no time clear-cut, but was always *only* layered, cluttered and palimpsestic". Cf. PORTER, 2008, p. 472.

[18] É essa a hipótese de Budelmann e Haubold (2020, p. 16 e 17).

[19] Seguindo as reflexões de Hobsbawn e Ranger, Hardwick e Stray (2008, p. 5) declaram que isso a que se chama "tradição" não é algo incutido nos autores e pesquisadores, mas algo constantemente criado e recriado, de maneira que a recepção poderia ser vista como sua contraparte ativa em um longo processo.

Desejamos destacar, ainda, quão relevante para os estudos de recepção dos clássicos é uma prática que buscamos considerar ao longo de toda a nossa tese: a reflexão perante um texto feita não só diacronicamente (verticalmente), mas também sincronicamente (horizontalmente).[20] Recorrendo a Foster (2020, p. 56), tais perspectivas sempre operam conjuntamente na prática, de maneira que o entendimento de ambas seria crucial para os estudos de recepção. Assim, embora a cronologia de autores e obras que poderiam ser alvo dos estudos de recepção seja útil historicamente, este recurso é também uma narrativa (Foster, 2020, p. 60), que tende a hierarquizar as noções de "fonte" e de "secundário",[21] além de oferecer uma experiência descontextualizada: "the idea that something happened whitout reference to those it happened *to*" (*idem*, p. 61). Sobre a importância desses fatores integrados:

> First is the need to ask, in the case of recognizably repeated works, what *else* is being performed other that 'the work' itself (however variously conceived) – values such as community, status, authority, participation, memorial, continuity etc. It is often these values that drive the act to reproduce or refer in the first place (FOSTER, 2020, p. 38).

Refletir sobre como os textos de Terêncio e de Jerônimo não são apenas conectados entre si, mas também pertencem a determinados contextos e possuem seus próprios horizontes de expectativa, enriquece nossos estudos de recepção. Como demonstraremos, a justaposição envolvendo semelhanças e diferenças entre tais elementos permitir-nos-á interessantes reflexões intertextuais.[22] Nas palavras de Hardwick (2020, p. 25): "one of the benefits of studying classical material is that it is necessary to pay attention to conflict as well as to co-operation (and vice-versa)". Trazendo a nós: quais as contribuições e problemáticas mobilizadas pela recepção de Terêncio por Jerônimo em IV d.C., assumindo que pode haver semelhanças e diferenças nesses aspectos para além do texto propriamente dito?

---

[20] Para Hardwick e Stray (2008, p. 5), é nessas duas vertentes que se dá a produção e transmissão dos sentidos dos textos.

[21] Ainda sobre isso, cf. FOSTER, 2020, p. 53: "Embedded in the etymology of tradition, transmission and translation, imaginaries of sequence have profound and discrete effects. The defining characteristic of a 'source' it is location in time. The very word source already implies a timeline, and thus to some extent, comparison with the present. Such timelines are always storylines and operate as imaginaries in their own right". Ainda segundo o crítico (*idem*, p. 58), embora a noção de continuidade fizesse parte da literatura antiga, os autores não viam a si mesmos como "fonte", ou "receptores" em uma sequência de obras futuras que a ele se conectariam.

[22] Ou ainda, Hardwick (2020, p. 16): "[...] we should not confine our investigations to transhistorical connections/movements but also think laterally. […] 'connectivities' and 'agencies' – the 'when, where, how, by whom and to whom, why and with what effects' aspects of the relationships between ancient texts and their subsequent migrations, rewritings, re-drawnings and re-thinkings".

Naturalmente, compreender o público e o contexto de determinado texto não é tarefa das mais simples. Ademais, neste mesmo âmbito, investigar os efeitos e impactos que um determinado texto pode despertar ao ser "recepcionado" também exige o reconhecimento de um complexo princípio: a provável incapacidade de reconstruir o passado como ele exatamente teria sido, como se as recepções se iniciassem apenas após o fim da tradicionalmente chamada "Antiguidade tardia", como debate Martindale (2006, p. 2).[23] No campo dos estudos da recepção e da intertextualidade, impõe-se ao pesquisador, em virtude disso, o reconhecimento de que tanto o "texto fonte" quanto o "texto receptivo" podem ser objeto de discussão e interpretação.[24] Rebater-se-ia, destarte, a superada crítica outrora feita aos estudos de recepção reportada Hardwick e Stray (2008, p. 4) de que amiúde o texto mais antigo, bem como os contextos de produção das obras são negligenciados em detrimento do texto receptivo e da "cultura de chegada". Nosso Capítulo 2, assim como todas as discussões sobre as comédias de Terêncio visam a conceder destaque ao chamado "texto fonte" e revelar semelhanças e contrastes.

Como mencionado, nosso objetivo é oferecer aportes teóricos e metodológicos que orientam nossa pesquisa de recepção e intertextualidade entre Terêncio e Jerônimo. Empregamos essa terminologia, justamente, por reconhecermos – na esteira de Hardwick (2020, p. 17) – que, ao deparar a pluralidade de textos produzidos pelo mundo greco-romano, bem como a diversidade de caminhos assumidos por eles ao longo dos séculos, seria quase impossível oferecer um modelo único que se adequasse a todos os estudiosos e autores. Ora, se o passado é sempre imperfeito e em processo construtivo, como poderiam (pergunta William Batstone (2006, p. 20)) as teorias da recepção oferecer um modelo que esgotasse o tema? Assim, há a necessidade de que cada pesquisador proponha, dentro das perspectivas gerais da recepção dos estudos clássicos, seus próprios caminhos e parâmetros técnicos de interpretação e discussão.[25]

---

[23] Kennedy (2006, p. 292) é ainda mais categórico ao afirmar que pesquisadores não apenas não conhecem plenamente o passado, como tampouco dominam o presente, de maneira que os estudos de recepção teriam o poder de relativizar e parcializar entendimentos, pois as leituras se constroem sobre aquilo que se sabe *por enquanto*.

[24] Nessa esteira, cf. MARTINDALE, 2006, p. 4: "[...] the sharp distinction between antiquity itself and its reception over the centuries is dissolved. A particular historical moment does not limit the significance of a poem; indeed, the same Roman reader might construe, say, an ode of Horace very differently at different historical conjunctures – text means differently in different situations. The complex chain of receptions has the effect that a work can operate across history obliquely in unexpected ways".

[25] A diversidade de métodos e, por conseguinte, a necessidade de torná-los claros pauta, por exemplo, todas as contribuições que integram o *Companion to Classical Receptions*. Cf. HARDWICK e STRAY, 2008, p. 2. Budelmann e Haubold (2008, p. 14) chegam mesmo a declarar que, embora haja princípios gerais a serem observados nos estudos de recepção, a própria palavra (algo válido também para "tradição") tem um efeito melhor quando observada caso a caso.

Retornando ao título desta tese, então, destacamos que nossa opção de abordagem dentro dos estudos de recepção é dedicar-nos, em grande medida, aos eventos intertextuais e seus possíveis efeitos, justamente uma das facetas mais fortes nessa vertente de pesquisa.[26] Ou seja, exploraremos quais aspectos podem ser debatidos quando a biografia de Terêncio, seus prólogos, personagens ou cenas de suas comédias são aludidas por Jerônimo, podendo revelar camadas de entendimento concernentes a ambos os escritores, criando e recriando leituras. Desse modo, após essa breve contextualização acerca dos estudos de recepção, é igualmente importante que aclaremos a ideia de intertextualidade, antes de analisarmos como esses princípios estão associados aos nossos autores, nesta tese e historicamente.

Primeiramente, a despeito de uma eventual ancestralidade da prática, o termo "intertextualidade", sabe-se, é mais recente, tendo autoria e data de nascimento precisas. Foi no capítulo "A palavra, o diálogo e o romance" da obra *Introdução à semanálise* de Júlia Kristeva, em 1967, inspirada pelos conceitos de dialogismo e polifonia desenvolvidos por Mikhail Bakhtin sobre a literatura de Dostoiévski e Rabelais, que a expressão foi empregada pela primeira vez.[27] Para Kristeva (1974, p. 64), o teórico russo teria sido o primeiro a conceber qualquer texto como um mosaico de citações: "(...) *todo texto se constrói como mosaico de citações, todo texto é a absorção e transformação de um outro texto. Em lugar da noção de intersubjetividade, instala-se a de intertextualidade e a linguagem poética lê-se pelo menos como dupla*". Destarte, de maneira semelhante ao que ocorre com o papel ativo da recepção na atribuição de sentidos a todos os textos, há, na teoria bakhtiniana que subjaz à concepção do termo "intertextualidade", a noção de um dialogismo imanente à linguagem e à textualidade, de maneira que um texto sempre "conversaria", seja com aquele que o lê e com o repertório deste, seja com os demais de sua tradição.[28] Segundo Patrícia Prata (2015, p. 147), enquanto o "dialogismo" seria algo próprio e constitutivo da linguagem, a "polifonia" (vozes e pontos de vista distintos dos

[26] Talvez por isso, Hardwick (2020, p. 28) lamente que haja poucas pesquisas "transtextuais", ou seja, que envolvam suportes diferentes do original, tais como as artes plásticas, música e canção, o cinema, as séries live-action ou animadas, jogos digitais etc.

[27] Cf. CESILA, 2013, p. 10; PRATA, 2015, p. 146, VASCONCELLOS, 1999, p. 81.

[28] Sobre isso, cf. BARROS, 1994, p. 2, HARDWICK, 2020, p. 21 e PRATA, 2015, p. 146. Robson Cesila chama a esse fenômeno *interdiscursividade*: "Podemos dizer, então, que ao falarmos, imitamos os discursos dos outros falantes, utilizamos discursos já enunciados previamente na língua. Tem-se, então, interdiscursividade: o discurso é composto por outros discursos, que também são, por sua vez, formados por outros discursos" (2013, p. 11).

do autor) seria uma escolha textual, uma estratégia discursiva em obras para gerar efeitos.[29]

Ora, se Kristeva, na esteira de Bakhtin, concebe a intertextualidade como condição *sine qua non* da própria linguagem, por outro lado, é possível circunscrever o fenômeno a investigações próprias a campos como os da literatura, dos estudos clássicos, ou mesmo da relação entre Jerônimo e Terêncio. De fato, o evento da intertextualidade ocupa posição de destaque não apenas enquanto uma abordagem histórica dos estudos clássicos, mas como uma prática essencial dos textos representativos da poesia e da prosa das antigas Grécia e Roma. Nesse sentido, podemos afirmar que a ideia já apresentada de que todo texto é um mosaico originário de outros é algo que veio sendo debatido – com as devidas particularidades e diferenças – desde o período clássico, tanto tomando essa marca como condição para a gênese, manutenção e prolongamento dos gêneros retórico-literários, quanto entendendo-a como característica ontológica humana.

Assim, é inevitável, ao tratar sobre a intertextualidade e a relação desta com o mundo clássico, refletir sobre uma das possíveis feições do fenômeno entre os antigos, a saber, aquilo que Aristóteles define na *Poética* como *mimese*, e que os latinos trataram por *imitatio,* ou ainda, *aemulatio*. Como nos lembra Robson Cesila (2013, p. 10-1), Aristóteles trata como próprio da humanidade a ação imitativa, de forma que *imitar* seria um termo desprovido de qualquer carga semântica negativa, pois seria próprio do artista que imitaria a vida e a própria arte, ao evocar textos da tradição literária a que se vincularia ou parodiaria.[30]

Ademais, a própria prática dos poetas romanos, por exemplo, revela a maneira como se lida com a ideia de *imitatio* e sobre como, desde a Antiguidade, o conceito não

[29] Alguns aspectos da teoria bakhtiniana foram questionados por estudos posteriores, tais como a possibilidade efetiva de um texto ser monofônico, isto é, não admitir vozes e ideias contrárias ao autor: "Achamos discutível, contudo, o fato de somente os textos literários serem considerados monofônicos ou polifônicos, e sobretudo essa distinção proposta pelo autor. Consideramos que todo texto é polifônico, não só o literário, bem como que é pouco provável que haja texto, mesmo literário, monofônico. Partindo do pressuposto de Bakhtin de que o texto monofônico é aquele que traz somente o ponto de vista do autor e de que o autor é multifacetado pelas muitas vozes que o compõem, sejam essas culturais, históricas etc., nos questionamos, por consequência lógica, se o ponto de vista do próprio autor também não é multifacetado por vários outros que o compõem" (PRATA, 2015, p. 147).

[30] O estudioso brasileiro também reivindica a oportunidade de expandir a definição aristotélica, de maneira que envolva também a linguagem humana, pois seria, por definição, imitativa em seu sistema de combinação significante-significado conforme teorização de Saussure.

deve ser confundido com a noção de plágio, repreensível já aí.[31] A síntese de Patrícia Prata sobre este aspecto é muito precisa:

> O ato de plágio, contudo, não deve ser confundido com o procedimento criativo da *imitatio*. A apropriação ilícita de escritos de outrem apresenta-se como algo vergonhoso e desleal, como um crime que é cometido às escondidas, de forma inescrupulosa. A *imitatio*, por sua vez, é um procedimento reconhecido e aceito pelos escritores antigos, tanto que a apropriação e a reelaboração dos textos são feitas às claras pelos escritores - os antigos tinham predileção, principalmente os romanos, pela reelaboração de formas e temas já consagrados e que fazem parte de uma mesma tradição literária. Desse modo, estabelecendo um paralelo com o ato de plágio, entendemos tal recurso como a apropriação "lícita" e a reelaboração de obras já consagradas pela tradição (PRATA, 2015, p. 143).

Em outras palavras, a *imitatio* era a prática que percorria a arte latina, na medida em que um autor recria procedimentos padronizados e se filia, ou parodia, uma determinada tradição literária. Particularmente quanto a essa relação na poesia, não é obrigatório que se evoque o nome ou as palavras específicas de alguém. O comentário de Paulo Vasconcellos é também bastante elucidativo:

> Sem citar necessariamente o predecessor ou predecessores, um poeta se filia a toda uma tradição, tratando de temática considerada típica desse gênero. No plano da forma, um poeta pode extrair da tradição a que se filia e que consiste, em última instância, numa série de textos considerados paradigmáticos, regras que poderíamos chamar, se não for abuso terminológico, "gerativo-transformacionais", que produzirão outros textos reconhecíveis como pertencentes a essa tradição, isto é, como continuadores da retórica desse gênero determinado (VASCONCELLOS, 1999, p. 81).

Assim, o estudioso nos lembra que o próprio sistema de "tradição literária",[32] de manancial poético (ou ainda *langue* poética, segundo Don Fowler, que toma a terminologia saussureana de empréstimo)[33] depende da prática da *imitatio*, na medida em que seus lugares-comuns são recriados e repensados, gerando novos sentidos. Em diversos casos, então, traça-se, assim, uma via de mão dupla, na qual a filiação do autor

---

[31] A problematização e as acusações sobre quão tênues eram as fronteiras entre a *imitatio*, as alusões a outras obras e o plágio atingiram a mais de um dos escritores canônicos da literatura latina. Sobre Virgílio, diz Paulo Vasconcellos (1999, p. 82): "O exemplo a nosso ver mais patente dessa arte que cria sentidos não-explicitados a partir do confronto como que poderíamos chamar, com Genette, seus *hipotextos*, é Virgílio, não por acaso acusado de plágio mais de uma vez na Antiguidade já em sua época". No capítulo seguinte desta tese, em que analisamos as possibilidades retóricas e de recepção de Terêncio no século II a.C. a partir de seus prólogos, voltaremos a abordar como o poeta tratou das acusações de "apropriação indébita" de versos e situações cômicas que, em teoria, seriam propriedade de Plauto.

[32] Ver também Robson Cesila (2013, p. 12) que afirma, recorrendo a Nelson Achcar, que a imitação se refere não só ao objeto literário, mas a outros textos e ao próprio receptor.

[33] "Não lemos um texto de forma isolada, mas dentro de uma matriz de possibilidades constituída por textos precedentes que funciona como *langue* em relação à *parole* da produção textual individual: sem esse pano de fundo, o texto seria literalmente ilegível, assim como não haveria possibilidade alguma de ele ter sentido. Ler um texto, então, envolve um processo de duas etapas: uma reconstrução da matriz que lhe dá sentido e a produção desse sentido pelo ato de relacionar textos de partida com textos de chegada" (FOWLER, 2019, p. 95-6). Note-se o quanto a ideia de que todo texto é uma abordagem particular de uma série de textos que se interrelacionam evoca o conceito de "mosaico" notado por Kristeva na teoria de Bakhtin.

também homenageia e outorga autoridade àqueles eleitos como "imitáveis", pois quer-se ser *como eles*. Há outras ocorrências, todavia, como as paródias críticas, nas quais, mesmo que a intertextualidade relativa a determinado autor, estilo ou gênero reafirme a importância da memória literária evocada, o segundo autor não almeja ser como o antecedente, mas o rejeita em maior ou menor escala. Como veremos, essas duas abordagens são presentes na relação intertextual entre Jerônimo e Terêncio.

Nas palavras de Gian Biagio Conte a respeito da lógica poética:

> Mas para o poeta também é algo a mais: significa garantir a "história", em geral, isto é, no fundo, garantir a "nova história" que ele faz agir ali dentro. Em sua forma mais geral de reutilização, a palavra poética porta, por conseguinte, o selo: *poesia*. E aproximando-se dessa primeira função – com todos os requisitos para que lhe seja dado o crédito – o poeta clássico professa: "*eu também* sou poeta" (CONTE, 2019b, p. 38).[34]

Não se trata, todavia, de uma relação servil, mas, como nos lembram os estudiosos, a *imitatio* pode mesmo trazer em seu bojo a intenção de rivalizar com os modelos, superá-los, ou eventualmente corrigi-los,[35] consoante declara Patrícia Prata (2016, p. 127). Voltando a Conte (2019b, p. 44): "Dito em termos mais gerais, a cultura que tende a instalar-se em um dado contexto poético é 'reorganizada' por aquele texto particular, pequeno ou grande que seja, em função de si mesmo".[36]

Ora, se a *imitatio*, conforme Patrícia Prata (2016, p. 153), "está na base da literatura latina e, podemos dizer, de toda literatura clássica", é relativamente natural que os estudos e teorizações sobre ela tenham sido numerosos em meio aos autores clássicos e aos classicistas de épocas distintas, ecoando a questão da intertextualidade, conceito que transcende a noção clássica de imitação. Contudo, importa lembrar que, ao longo das históricas discussões sobre tais aspectos, ficou bastante evidente que "alusão" e "intertextualidade" estão longe de serem termos equivalentes. Ao contrário, a opção por um termo ou por outro implica em diferenças significativas, que vão desde a metodologia e proposta de análise, até a concepção do evento mesmo. Reflitamos detidamente sobre

---

[34] Ver ainda: "Assim, para o poeta, cada escolha equivale a reconhecer válidos aqueles valores culturais que ele acolhe da tradição e a aceitá-los como uma parte viva de seu próprio sistema de valores, de modo que ele próprio se sinta responsabilizado". *Idem*, p. 58-59.

[35] Note-se também o que diz Paulo Vasconcellos sobre *aemulatio*, conceito correspondente: "os latinos teriam imitado os gregos para competir com esses modelos se possível superando-os entre si" (1999, p. 83). Vasconcellos (2007, p. 243) lembra do comentário de Hinds sobre o estabelecimento de uma linhagem de autores predecessores imperfeitos, para que venha o fenômeno da superação.

[36] Cf. também CONTE, 2019b, p. 87: "[...] frequentemente, quem compõe é obrigado a utilizar, ainda que os modificando para outras funções, os meios expressivos das correntes às quais quer se opor. E, de resto, também é tradição, em literatura, recusar e combater a tradição".

tais diferenças a fim de situar a contribuição desta tese para o estudo da recepção de Terêncio por São Jerônimo.

Robson Cesila (2013, p, 14), na introdução à obra *As múltiplas faces do discurso em Roma: textos, inscrições e imagens*, de 2013, faz uma breve, mas rica observação a respeito do critério de comparação contido na ideia de *imitatio*. De acordo com ele, quando se fala em "superação", inclui-se a noção de um confronto interpessoal entre as autoridades públicas dos escritores, trazendo à baila a imagem do autor, espécie de figura geradora dos textos que revelam a referenciação. Assim, é justamente no aspecto do autor e de sua suposta intenção perante a intertextualidade que está um dos aspectos mais discutidos (o que não quer dizer solucionado, necessariamente) sobre o evento.

Com efeito, em 1942, Giorgio Pasquali publicou o texto "Arte Alusiva", um dos mais significativos trabalhos acerca do fenômeno da alusão em literatura latina. Nele, o estudioso desenvolve uma série de raciocínios que seriam amplamente debatidos, aceitos ou questionados posteriormente. Um dos aspectos que define o texto de Pasquali é reivindicar uma posição de destaque ao leitor dentro do jogo alusivo, a fim de que este possa se concretizar.[37] É o que se lê, sucintamente, em: "as alusões não produzem o efeito desejado senão sobre um leitor que se recorde claramente do texto a que se referem" (Pasquali, 2019, p. 14). Evoca-se, então, para o autor italiano, a necessidade de uma espécie de parceria entre autor e leitor, como se fosse este um digno caçador de tesouros, capaz de seguir as pistas e coletar recompensas textuais semeadas por aquele. Consoante a exposição de Patrícia Prata (2016, p. 128), Pasquali trataria o receptor do texto como um leitor-decodificador que teria um papel ativo no processo de construção do sentido da intertextualidade.

Cabe notar, assim, como já debatemos neste capítulo, que o protagonismo do leitor enquanto gerador de sentidos é fundamental para os estudos de recepção e, consequentemente, para a intertextualidade, sendo uma de suas modalidades mais presentes. Todavia, emerge daí uma problemática considerada pelo próprio Pasquali em relação ao jogo intertextual: a julgar pelas diferentes formas de alusão, das mais diretas às mais oblíquas,[38] envolvendo lugares-comuns dos gêneros, personagens, situações,

[37] Cf. VASCONCELLOS, 2001, p. 28.: "[...] as alusões pressupõem a presença de um leitor que seja capaz de identificá-las para entrarem em funcionamento, pois, somente por intermédio dele, conseguirão produzir o efeito desejado - remeter o leitor ao texto evocado".

[38] Paulo Vasconcellos (1999, p. 84) considera, de fato, que a variada gama de sentidos mobilizada pelas alusões e sua própria natureza vária e nem sempre explícita tornam a tarefa de elencar uma lista definitiva das formas pelas quais elas podem ocorrer praticamente impossível.

versos e construções sintáticas de outros autores, seria necessária a existência de um "leitor ideal", utópico, ou, no mínimo, bastante restrito. Tal leitor seria dotado de vasta erudição literária e, sobretudo, de uma memória prodigiosa, que muitas vezes prescindiria da consulta ao livro físico.[39] Todavia, como nos lembra Paulo Vasconcellos (1999, p. 85), se este leitor algum dia existiu, ele está desaparecido há muito, em meio a tantas transformações culturais que fizeram, inclusive, com que se perdessem diversos dos textos aludidos pelos autores canônicos.

Cumpre notar, assim, que o leitor, consoante Pasquali, tem um papel de destaque no jogo alusivo, mas enquanto um cúmplice que permite a realização plena de algo antevisto pelo autor. Em outras palavras, o estudioso italiano trata o autor de um texto e suas intenções como o responsável pela prática alusiva, pois ele *desejaria*[40] que seu leitor ideal reconhecesse a referência a outro texto, a outros autores, ou ao gênero, e, apenas assim, desvendasse camadas de efeitos[41] e de sentido inacessíveis de outra forma.[42] Em Pasquali, então, segundo Prata (2016, p. 128) a *intencionalidade do autor* seria o âmbito no qual residira a alusão, mas dependente do entendimento do leitor. Décadas depois, o texto "Memória dos poetas e arte alusiva" de Gian Biagio Conte retomará essa leitura:

> Para que entre em funcionamento o mecanismo ativo da arte alusiva, o poeta deve pedir e obter a colaboração do leitor. A alusão vai se realizar, assim, como se almejou e determinou – imprescindível referência a uma "memória douta" pressuposta no leitor ou no ouvinte: vai-se configurar como desejo de despertar uma vibração em uníssono entre a memória do poeta e a do seu leitor em relação a uma situação poética cara a ambos (CONTE, 2019b, p. 29).

Retornando à presente tese, esta perspectiva proporia que a chave do entendimento das possíveis intertextualidades entre Terêncio e São Jerônimo estaria na intencionalidade do segundo escritor. Dessa forma, Jerônimo *desejaria* que seus interlocutores primários

---

[39] "Há de se objetar que um público tão preparado deveria ser necessariamente restrito? Antes de mais nada, era necessariamente assim: tenho convicção de que as *Geórgicas* nunca foram lidas por um camponês sequer [...] E, de resto, é preciso considerar, por um lado, que as pessoas de então eram obrigadas a aprender muita coisa de cor, porque fazer o cotejo é muito mais trabalhoso em um rolo de papiro do que nos nossos livros impressos; por outro lado, que a educação era muito mais exclusivamente literária do que agora [...]". PASQUALI, 2019, p. 14.

[40] Sobre isso, cabe atentar à própria terminologia do autor, que opta por "alusão", em detrimento de "reminiscência", a qual poderia ocorrer à revelia do interesse do autor, ou mesmo de "imitação", que pode abarcar casos em que o poeta não desejaria que o leitor as notasse (PASQUALI, 1999, p. 12). Em termos práticos, vemos que, ao comentar como a *Eneida* alude a poema de Vário sobre a morte de César, Pasquali afirma que Virgílio *desejava* que o mecanismo alusivo fizesse o leitor pensar em Marco Antônio, exigindo para isso, conhecimento prévio do segundo poema (PASQUALI, 2019, p. 15).

[41] Lembra-nos Patrícia Prata (2015, p. 144) que Pasquali considera a alusão um efeito de sentido, espécie de figura de linguagem, e que, para ser considerado como tal, entende o estudioso italiano que não pode se tratar de acidente.

[42] Na esteira do entendimento de Pasquali, Gian Biagio Conte escreverá, em 1974 sobre o prazer oriundo do reconhecimento de uma alusão na obra de um autor: "Mas não é raro que emoção e prazer, pelo contrário, previstos e pleiteados pelos próprio poeta com consciente função artística [...] Neste caso específico, se deverá falar em 'arte alusiva'" (CONTE, 1999, p. 24).

e secundários reconhecessem as referências ao comediógrafo e, assim, acrescentassem níveis de entendimento inacessíveis por outros caminhos.

O questionamento inicial a essas ideias – lembra-nos Prata (2016, p. 129) – se apoiaria sobre a dificuldade, ou impossibilidade, de verificar o que qualquer autor, em especial o antigo, tenha *desejado dizer*.[43] De fato, assumir que o estudo intertextual implica em caçar pistas que revelariam a intencionalidade do homem de carne e osso que produziu um texto incidiria no amplamente questionado biografismo que marcou, por tempos, os estudos clássicos. Nesta visão, o texto e o homem que o criara revelar-se-iam mutuamente: o primeiro, porque desvelaria as vontades e emoções que habitavam seu criador; o segundo, porque sua vida deteria a palavra final para explicar decisões artísticas, ignorando questões retórico-literárias que permeiam o processo de criação.

Postulando de maneira objetiva: se leituras biografistas dificilmente pareceriam atrativas hodiernamente, o mesmo não pode ser dito com igual intensidade acerca do processo de alusão ou intertextualidade. De fato, este parece um âmbito em que prescindir da figura do autor e de sua vontade, embora possível, seja algo menos imediato, ou, ao menos, que careça de reelaborações e redefinições. As relações intertextuais entre Jerônimo e Terêncio ilustram com propriedade o quão tentador é recorrer ao autor como norte da questão alusiva. Nas oportunidades em que o doutor cristão escreve obras de conteúdo exegético e didático e deixa bastante clara a fonte de sua referência, usando o *ut Comicus ait*, por exemplo, é quase imediato assumir, como fez Pasquali a respeito de Virgílio, que Jerônimo *queria* levar o leitor até Terêncio.

Como mencionamos, faz-se necessário repensar a relação entre alusão, intertextualidade e o papel do autor. Assim, conforme Prata (2016, p. 129), historicamente surgiram leituras alternativas que deslocaram seu eixo interpretativo para a instância do texto propriamente dito, ou para o leitor deste, desconsiderando as supostas vontades do criador imediato. É Don Fowler que defenderá a noção que trouxemos antes de que é incorreto assumir que nada se modifica quando se substitui o termo "alusão" por "intertextualidade"; ao contrário, a alternância terminológica traduziria uma mudança conceitual e metodológica diante dos estudos sobre o tema.

[43] Cf. também Paulo Vasconcellos (1999, p. 84): "Pela própria natureza do processo - efeitos que surgem do confronto entre textos, não explicitados, deixados à argúcia e à sensibilidade do leitor - jamais se terá certeza de que o autor o pretendia tal e qual, mas, de resto, a ideia mesma de intencionalidade, nos estudos literários, vem sendo abandonada há algum tempo, com razão."

Para Fowler (2019, p. 96-7), com a chegada dos estudos intertextuais,[44] diversas alterações surgiram em relação ao que se entendia por "arte alusiva". Em linhas gerais, o estudioso afirma que, na nova perspectiva, a intertextualidade não é mais um fenômeno isolado, mas constitutivo do próprio sistema literário (voltamos a Bakhtin?), ou seja, é uma prática coletiva, não mais individual e, portanto, elimina-se a necessidade da figura do autor externo ao texto.[45] Concedamos-lhe a palavra:

> Se a intertextualidade é uma propriedade do sistema literário, conforme se viu, então é coletiva, não individual, e, se considerarmos uma determinada semelhança entre dois textos como suficientemente marcada para ser percebida como uma alusão, isso se deve a uma competência que é comum aos leitores, coletiva, não aos pensamentos individuais dos escritores. Tradicionalmente, tem-se discutido muito se uma determinada alusão estava "na mente do autor" ou não: do ponto de vista intertextual, podemos ver que essas discussões nunca foram realmente sobre os (obviamente inacessíveis) processos mentais individuais dos escritores da Antiguidade, mas, sim, se essas equivalências entre textos (no sentido jakobsoniano) estariam suficientemente marcadas no sistema literário (FOWLER, 2019, p. 97).

Como se lê acima, Fowler retira ao desejo do autor a centralidade do processo alusivo. Note-se, todavia, que o crítico não afirma que isso se trate de uma novidade absoluta, mas de uma teorização que elucida um fato sempre presente: mesmo quando as teorias alusivas se apoiavam sobre a intencionalidade do criador do texto, a prática trazia à baila aquilo que a competência do leitor era capaz de notar enquanto lia. Segundo Patrícia Prata (2016, p. 130-1), para Fowler, a articulação textual produz o sentido e, consequentemente, o jogo intertextual: há menos "autor" e mais "texto", como se o primeiro fosse uma construção inteligível a partir do segundo.[46]

Desenvolvendo o que expusemos no final do parágrafo acima, o autor passa a ser entendido enquanto função textual condutora de sentidos.[47] Assim, na profundamente elucidativa exposição de Prata,[48] inverte-se o processo genético: o que gera um texto não é um elemento externo, mas sim um interno, criado pelo texto no ato de leitura. O autor não foi, em suma, descartado,[49] pois permanece sendo um critério válido, inclusive para

---

[44] De acordo com Paulo Vasconcellos (2007, p. 239), essa teria sido a teoria a sair vitoriosa ao longo dos anos 80.

[45] As ideias de Fowler a respeito de tais modificações encontram-se sintetizadas no quadro disponível em seu artigo. Cf FOWLER, 2019, p. 96-7.

[46] É nessa direção que, apropriando-se de expressão cunhada por Umberto Eco, Paulo Vasconcellos (1999, p. 84) fala sobre a "intencionalidade da obra" como um caminho mais tangível.

[47] PRATA, 2015, p. 148 e 2016, p. 138. Cf: "[...] o autor não determina a alusão que algum texto faça a outro nem seu significado, pois ele não é o criador da teia alusiva, mas sim uma estratégia de leitura, um subterfúgio que ajuda os estudiosos a se localizarem no tempo ou mesmo propor uma unidade significativa para uma dada obra [...]" (PRATA, 2016, p. 136).

[48] Cf. PRATA, 2016, p. 141.

[49] Noção que seria defendida sob a tese da "morte do autor", por Roland Barthes, a qual propõe que a noção de autoria seria um espaço deixado pelo texto para ser preenchido. Cf. PRATA, 2005, p. 222 e 224.

o agrupamento de produções sob um nome que exerce o papel de sujeito delas. Consoante Foucault, "o nome de autor serve para caracterizar um certo modo de ser do discurso" é a "sede de sua coerência" (*Apud* PRATA, 2016, p. 140-141).[50] A reflexão de Vasconcellos sobre as polêmicas sobre o que é e o que faz um autor sintetiza o quão difícil é prescindir dessa figura nos estudos práticos de intertextualidade nos clássicos:

> A questão da intenção do autor é um tema muito discutido. Depois de sua morte anunciada, a figura do autor volta ora reinterpretada como uma construção da obra, um elemento do discurso, ora como uma simples metonímia de uso cômodo (adotando-se, por exemplo, o nome "Catulo" ou "Virgílio" para se referir à obra do poeta de que estamos tratando), ora de uma maneira sub-reptícia, como se não fosse mesmo fácil livrar-se dessa ideia [...] (VASCONCELLOS, 2007, p. 241)[51]

De fato, a figura do autor nunca foi descartada pelos estudos intertextuais, tão somente teve sua preponderância discutida, bem como sua externalidade ao objeto textual.[52] Assim, Jerônimo e Terêncio não nos interessam como homens cujos textos revelam traços de personalidade e de perfil criador, mas como modos de ser do discurso, organizações e filiações de um conjunto de textos com os quais aqui trabalharemos.

Destarte, de maneira semelhante (ou quase idêntica?) ao que ocorre no âmbito dos estudos de recepção, o leitor/intérprete conquista uma posição especial no processo de interpretação da intertextualidade, e seu repertório, sua trajetória e seus interesses são determinantes para o trabalho com o evento. Dessa forma, o texto transcende as vontades de seu criador de carne e osso e abrem-se diversas possibilidades de entendimento a depender daquele que se debruça sobre ele. Refletindo sobre a alusão como estratégia de recepção, Kallendorf (2006, p. 68) ressalta os processos de leitura e interpretação que envolvem também o estudioso do tema, indicando caminhos de interpretação diversos:

> [...] there are two readers operating in allusion: the critic who notices an allusion and the author who wrote it. The aluding author begins the process by reading an earlier text, then working out an interpretation of that text. As he or she begins writing, the new text unfolds in dialogue with the old one, in such a way that the potential meaning of one or more words resonates against their original usage in another text, where they meant something that is seen as

---

[50] As reflexões de Foucault originam-se do histórico texto de 1969: "O que é um autor?". Convém destacar também: "Como vimos, o autor, para Foucault nada mais é do que uma função reguladora do discurso, um princípio organizador que surge a partir de textos já produzidos, que não se exerce igualmente em todos os discursos e épocas e que não faz referência a um ser real.". Cf. PRATA, 2005, p. 225.

[51] Foucault, segundo Prata (2005, p. 223), teria sido um dos primeiros a ressuscitar a figura do autor, demonstrando que seu suposto apagamento nada mais fez que demonstrar sua importância para os estudos literários, visto que originou uma série de tergiversações que suprissem a lacuna por ele deixada.

[52] Ainda de acordo com Vasconcellos (2007, p. 243), é necessário situar historicamente o fortalecimento desta hipótese de leitura que deixa o autor em segundo plano. No período em que a proposta surgiu, leituras biográficas dos textos antigos eram predominantes, de maneira que é necessário entender esse novo caminho também como um movimento de resposta à leitura ingênua de que é possível apreender a "alma" ou a "natureza" de determinado artista a partir de suas publicações. Como esta tese explorará, com Terêncio e com Jerônimo, não foi diferente.

> relevant again. The critic, the second reader, works backwards and recreates this process as he or she is able to understand it, reading the second text and coming to a preliminary idea about what it means, then noticing a relationship to an earlier text that the author could have known, then going back and forth between the two to reconstruct the author's reading of the first text on the basis of the allusions and what the appeal to reveal.

Assim, lembra-nos Prata (2015, p. 147) que a ideia de alusão intertextual, voltando para Kristeva, estaria em um espaço textual criado entre autor e leitor, como se um texto se manifestasse em outros, sem noção específica de sujeito ativo e criador desse processo. Inevitavelmente, as projeções de cada leitor/estudioso tornam-se orientadores de leitura, desvelando possibilidades interpretativas das mais variadas, visto que os repertórios daqueles que leem são sempre múltiplos, formando uma teia alusiva, como diz Prata (2016, p. 142). Ou ainda:

> O caráter múltiplo da intertextualidade, que pressupõe que ler um texto é (re)significá-lo a partir de muitos outros que compõem o sistema em que está inserido, aponta para as várias e diversificadas possibilidades de leitura que cabem a um dado texto. A diversidade e a multiplicidade de semelhanças intertextuais que podem ser vislumbradas entre textos são devidas aos leitores: elas serão tantas quantas for a bagagem de leitura do intérprete (*Ibidem*)

Podemos aventar, nesse sentido, que o conceito de "leitor ideal", conforme discutido acima, passou por um processo de pulverização. Surgem leitores que, sendo naturalmente mosaicos de textos – para usar da expressão de Mikhail Bakhtin – multiplicam-se exponencialmente em caminhos interpretativos, no tocante ao evento intertextual.[53]

Retomando o aspecto que propusemos na abertura de nosso primeiro capítulo em relação aos estudos de recepção, seria vão imaginar, por exemplo, que o jogo alusivo a determinado autor seja esgotável por um único pesquisador, mesmo que procedesse em uma busca incessante por semelhanças lexicais, sintáticas etc. Em última análise, todo autor pode ser inesgotável em diversos sentidos, e toda pesquisa se apoia necessariamente em outros estudiosos, mas, especialmente em se tratando de intertextualidade e recepção dos clássicos, fazemos nossa a defesa de Bakogiani (2015, p. 120) de que a recusa pelo absoluto e a procura pela cooperação configuram a estratégia mais rica.

Nesse sentido, a escolha pelo estudo da recepção e da intertextualidade se apoia na decisão consciente daquele que lê. Ora, sendo o evento intertextual uma estrada que conduz a muitas outras, por que concentrar a investigação em determinado texto, ou por que eleger um autor em detrimento do outro?[54] Mais especificamente: por que, em meio

[53] Como nos lembra Cesila (2013, p. 17), Fowler não compreende o sistema literário como algo puro e estático, mas fluídico e irregular, pois não existiria, *a priori*, mas seria próprio de cada leitor.
[54] Sobre isso, cf. CESILA, 2013, p. 18.

a tantas possibilidades de recepção e intertextualidade promovidas por Jerônimo, escolher Terêncio? Tais decisões, consideradas por Don Fowler como "ideológicas", reforçam os aspectos apresentados até aqui: a necessidade da integração entre diferentes leituras, bem como a centralidade do leitor neste processo de compreensão que é subjetivo, malgrado a objetividade do método de análise.

Prosseguindo: qual seria o papel do estudioso da recepção que investiga eventos intertextuais diante dessa perspectiva de que a existência de um efeito está localizada no repertório daquele que lê? Em outras palavras, as possibilidades interpretativas seriam infinitas, ou haveria critérios que orientassem o quão válida ou coerente uma proposta pode ser?[55] São questões como essas que norteiam parte do artigo de Paulo Vasconcellos, o qual propõe uma leitura medial em que nem o suposto desejo do autor seja absoluto, tampouco o leitor, mas que a validade do entendimento deste esteja sujeita à produção de uma narrativa coerente submetida a pares:

> Se a interpretação de um texto é um ato social, haverá leituras e leituras, pois terão aprovação socialmente (na comunidade acadêmica, por exemplo), leituras persuasivas. Ora, convencer de que uma leitura é pertinente é organizar numa narrativa elementos do texto de forma a configurar um sentido que não esteja em contradição com aqueles elementos e com o conjunto da obra. Entre os filólogos, as leituras deverão estar amparadas na solidez da leitura da língua antiga em que o texto é escrito, no conhecimento de convenções genéricas, etc., de tal forma que uma interpretação que nesse campo pretenda ter aprovação deverá montar um percurso crítico de tipo bem definido (utilizando, inclusive, certo tipo de discurso metalinguístico, o amparo de textos trazidos para confronto, etc.) (VASCONCELLOS, 2007, p. 244).[56]

Assim, na esteira da interpretação do pesquisador, é possível afirmar que, com o deslocamento do enfoque intertextual para o leitor e seu repertório, instaurou-se uma relação de liberdade e responsabilidade. Poder evocar quaisquer leituras que tragam novas camadas de sentidos oriundas da intertextualidade impõe, simultaneamente, o dever de submetê-las aos pares a fim de que outros sejam capazes de "seguir a trilha" da teia alusiva, reconhecendo o caminho como metodologicamente justo e coerente.[57] Nas

---

[55] Prata (2016, p. 144) assim se refere às acusações acerca de um suposto "exagero" nas leituras intertextuais: "não há um exagero interpretativo, tal como acusa a crítica, haja vista as múltiplas possibilidades de alusão identificadas por meio das novas descobertas de textos, corroborando, assim, as diversas e múltiplas leituras que vêm sendo feitas. O que, por sua vez, nos leva a concluir que as interpretações cabem ao intérprete, ao leitor, não ao autor - as possibilidades interpretativas não encontram um limite na intenção do autor do modelo (visto, assim como um mero imitador)".

[56] É também interessante recorrer à síntese de Hardwick (2020, p. 21): "So: it becomes apparent, even from my brief and selective survey, that the notion of dialogue in classical reception raises issues about how and by whom the 'dialogue' is situated, conducted and appraised; and residually even about who 'wins' an argument or sets an aesthetic standard".

[57] Cf. ainda "As William St. Claire puts it, 'Any act of looking… has required decisions on the part of the viewer, not normally consciously or explicitly taken, about the organizing categories within which the

palavras de Don Fowler (2019, p. 103): “[...] mostre o que não é comum e me conte algo interessante”.

Ou seja, recuperando Vasconcellos (2007, p. 245; 248) mais uma vez, cumpre demonstrar a não-aleatoriedade da proposta interpretativa, ao mesmo tempo em que se assume que foi levantada *uma* possibilidade válida, e não que se tenha revelado *a verdade única* oculta nas palavras de um autor à espera de um intérprete hábil. Nesse sentido, a despeito da intertextualidade ser, de acordo com Fowler (2019, p. 110-1), um evento que ocorre também retroativamente, ou seja, os textos de épocas posteriores (como os do repertório do leitor, por exemplo)[58] influenciarem a maneira como se lê os antecedentes, para Vasconcellos (2007, p. 246), os estudos clássicos buscam se orientar sem critérios anacrônicos, respeitando os horizontes da época do texto.

Historicamente, é notável que o “mostrar algo interessante” ficou restrito, muitas vezes, à enumeração de possíveis similaridades sintático-lexicais entre os textos. Com efeito, conforme nos lembra Robson Cesila (2013, p. 15), em meados do século XX, consolidou-se a prática de elaboração de longas listagens de possíveis alusões literárias, buscando estabelecer a “paternidade textual” sobre trechos e estruturas.[59] Assim, importantes obras oriundas de meados do século passado ofereceram contribuições por um viés retrospectivo: a quem o autor teria aludido? Suas palavras ecoariam quais outros escritores? É com base em tais trabalhos, por exemplo, que aspectos quantitativos prevaleceram e delinearam interpretações que se consolidariam, como aquelas acerca da “preferência” de um autor-intertextual em relação a determinado autor-fonte, em virtude da quantidade de referenciações realizadas a ele. Como debateremos oportunamente nesta tese, muitas das contribuições destes estudos se apoiam em conceitos como

seeing experience is to be understood’. To make patent the framing action of these organizing categories could be the work of CRS […] Suggesting there is no single truth, but rather many truths, and that these are relative, perspectival, and context-dependent, is very different to encouraging the view that the ancient Greek and Romans were just like us”. Cf. FOSTER, 2020, p. 63.

[58] O estudioso ilustra seu ponto demonstrando o quão difícil seria para o leitor posterior a Freud e Lacan não demonstrar influência destes ao lidar com o mito de Narciso e com supostas simbologias contidas no espelho, no reflexo etc. Diversos exemplos semelhantes a este poderiam ser elencados, tais como as classificações “apolíneo” e “dionisíaco” consagrados por Nietzsche em *O nascimento da tragédia*, de 1872. Cf. BAKOGIANNI (2015, p. 119-120), sobre o fim da hierarquia entre textos A e B nos estudos de recepção.

[59] Por ocasião de nosso exame de qualificação, o professor Paulo Vasconcellos também recordou que pelo menos desde meados do XIX, a prática imperante era a *Quellenforschung* ("pesquisa de origem", em alemão) mecânica, prática contra a qual se insurgiram os estudos intertextuais. Justamente, essa observação crítica acerca da intertexualidade em Jerônimo com os clássicos é feita já por Hagendahl (1958, p. 94) aos estudos do século XIX de Luebeck, que teria tratado tais eventos de maneira isolada e sem investigações de seus impactos. Curiosamente, a obra de Hagendahl é mais completa, interliga eventos e destaca padrões, mas tampouco explora os efeitos despertados pela intertextualidade.

"reminiscências textuais", "ecos" etc., que pouco fazem além de destacar similaridades sintático-semânticas entre passagens de dois autores, muitas vezes, após a notação "cf.".

Posteriormente, como nos lembra Vasconcellos (1999, p. 83-4), configurou-se a necessidade de ir além do enumerativo "catálogo das fontes" e de passar a interpretar tais ocorrências como geradoras de sentidos e efeitos nos textos intertextuais. Ainda de acordo com o estudioso, mas em outro texto (2007, p. 241; 258), a alusão – conforme descrito por Pasquali – permanece um conceito válido na medida em que é uma disparadora do processo intertextual, mas esta não encerra a discussão, e sim abre possibilidades interpretativas a encargo do leitor e de seu repertório, sem hierarquizar autor e "imitador".[60] O pesquisador, então, consoante Prata (2015, p. 145-6), indagar-se-ia acerca dos sentidos que as alusões gerariam para um novo texto. Ademais, ele investigaria, como lembra a mesma estudiosa (2016, p. 147), a sobreposição de semelhanças e diferenças entre os textos a fim de propor um debate sobre os efeitos do jogo intertextual. Por essa perspectiva, os estudos de "origens de passagens" podem ser um importante capítulo na identificação de possíveis alusões, subsidiando, assim, posteriores debates sobre eventuais efeitos de intertextualidade, embora talvez soasse excessivo considerá-los como partes plenamente integradas a esse último campo.

Assim, consoante Gian Biagio Conte (2019, p. 33):

> Também na arte alusiva, como em todas as outras figuras, a dimensão poética se dá pela presença simultânea de duas realidades diferentes que buscam indicar uma única realidade, complexa como se queira, mas única, talvez indefinível por meios diretos, mas certamente individualizada e específica, pelo menos para o poeta.

O papel da intertextualidade, em suma, passa a ser o de acrescentar camadas interpretativas, mobilizar novas possibilidades de sentido e níveis de leitura, auxiliando, assim, a elucidar facetas da recepção de um autor por outro. É interessante ler as palavras de Prata (2016, p. 146):

> Não consideramos a alusão como um mecanismo de linguagem, seja um recurso estilístico, seja um processo análogo ao da intertextualidade, mas sim como um dos componentes do mecanismo intertextual, no sentido de que é através da alusão percebida pelo leitor que o mecanismo intertextual é acionado. Para nós, o termo alusão é entendido como o denominador da referência que um texto faz a outro(s) e que os coloca em uma relação intertextual. Acreditamos que o ato de aludir gera o intertexto, pois o leitor é levado pela alusão a comparar textos e a entrever outras leituras em sua teia alusiva - o que entendemos por intertexto. A alusão seria, então, uma das engrenagens do mecanismo intertextual: o processo intertextual é posto em movimento quando o leitor o aciona pelo ato de aludir; a alusão, assim, gera o intertexto.

[60] Lembremo-nos, também, de que, por este viés interpretativo, o texto intertextual não é apenas um rivalizador do original, mas um multiplicador de sentidos e significados. Cf PRATA, 2015, p. 144.

Naturalmente, poderíamos imaginar se toda alusão pode oferecer um sentido mais complexo ao estudioso, como reflete Kallendorf (2006, p. 69), em texto sobre entender esse mecanismo como um elemento da recepção. Leiamos suas palavras: "Some allusions will remain local, a fragment of one text embedded in another that serves primarly to enrich verbal texture, but the most richly rewarding allusive contact will be systematic, one of a number of references that contribute substantially to meaning". A proposta de Kallendorf é bastante coerente com nossa tese, na medida em que, ao discutirmos a recepção de Terêncio por Jerônimo, em diversos casos, camadas de efeitos intertextuais enriquecedoras de sentido foram por nós debatidas, enquanto, em outros momentos, a possível alusão poderia ter um efeito de enriquecimento textual, exibição de erudição ou estabelecimento de um vínculo com o leitor, por intermédio de um repertório partilhado. Mais: em outros momentos, nosso estudo de recepção entre os autores não conseguiu estabelecer um vínculo direto entre ambos, debatendo uma possível alusão. Neste último caso, recuperamos uma ideia exposta anteriormente, acerca dos "atos intermediários de recepção", ou do pertencimento comunitário dos textos, sem necessidade de uma conexão imediata entre Terêncio e Jerônimo.

Ainda citando Prata (2016, p. 148; 149), a intertextualidade é um fenômeno fluídico e múltiplo, de maneira que não cabe ao estudioso revelar uma única verdade para a alusão intertextual, pois cada um traz suas próprias escolhas para investigar o processo, dependendo de seu próprio escopo de leitura. O leitor deve, então, estabelecer os processos textuais, sendo ele (e não o sujeito-autor, ou mesmo o sistema textual propriamente dito) o protagonista do evento intertextual (*idem*, p. 150).[61] Como bem declara Bakogianni (2015, p. 121), em consonância com os estudiosos da recepção aqui citados, os pesquisadores também são parte da trajetória da recepção dos clássicos e do jogo intertextual, visto que contribuem com a revelação de novos sentidos para o evento. Assim, na esteira da autora (*idem*, p. 115), lembramos que a pluralidade seria o conceito primordial da recepção dos clássicos:

> A crítica da estética da recepção concentra-se no protagonismo desempenhado pelo leitor na formulação de significado. Cada leitor 'recebe' um texto de maneira única, dependendo de sua educação, experiências de vida e interesses

[61] Ou ainda: "[...] a intertextualidade é condição *sine qua non* da existência textual e o leitor, a condição *sine qua non* da significação de um texto. Um texto só se constitui como tal dentro do sistema de que faz parte, por isso ele é necessariamente alusivo e referencial, e seu significado só é estabelecido neste sistema a partir da interpretação de sua teia alusiva, proposta pelo intérprete no momento de sua leitura. Como a interpretação cabe ao leitor, temos uma grande quantidade de leituras possíveis (virtualmente, infinitas) para um dado texto, pois estas dependerão do conhecimento prévio do leitor do sistema literário em que aquele está inserido". Cf. PRATA, 2016, p. 153.

> pessoais. A teoria da recepção rejeita a existência de um texto único, original, objetivo e fixo que tem de ser examinado como uma forma de arte pura [...] Em vez disso, na recepção, nós falamos em 'textos', no plural, porque, a cada vez que um texto é lido, ele está sendo recebido e interpretado de uma nova maneira.

De fato, o aspecto plural não marca apenas o processo de estabelecimento do jogo intertextual, mas a própria definição do que seria recepção dos clássicos (*idem*, p. 116-7), [62] pois seria uma via de mão-dupla entre o universo do leitor/estudioso e o mundo clássico. Ou, nas mais antigas palavras de Pasquali (2019, p. 13): "a presença do moderno em contraste com o antigo ou dentro do antigo e, portanto, uma certa tensão que dá movimento à obra, sem romper sua unidade".[63]

Porém, como expusemos anteriormente, existem algumas limitações, na área dos estudos clássicos, para a liberdade deste leitor-agente ao debater sobre as camadas interpretativas possibilitadas pela intertextualidade: "[...] o leitor pode fazer muitas leituras, mas não qualquer leitura; sua 'liberdade' é, em certa medida, limitada por fronteiras de leitura inscritas no texto" (Cesila, 2013, p. 16). Trata-se, novamente, da questão de provar a validade de uma leitura, bem como a singularidade de determinada ocorrência, rejeitando, ao mesmo tempo, pela demonstração de padrões composicionais e contextuais, a ideia de mera coincidência.[64] Se a intertextualidade passou a ser interpretada, a partir de Fowler, não como um ato externo e diferencial, mas como uma condição básica e essencial da textualidade humana,[65] também deve ser observado que se pode investigar não qualquer tipo de interdiscursividade, mas um mecanismo específico que mobiliza sentidos interpretativos, consoante Vasconcellos (2007, p. 250-1).[66]

Para isso, é necessário reconhecer elementos textuais que operem como gatilho para o estabelecimento da intertextualidade. Citando Jeffrrey Wills (2019, p. 167):

> Para explicar o círculo: nossa interpretação de uma alusão depende do reconhecimento de uma alusão, o que depende de um reconhecimento de marcas, o qual depende de uma educação a respeito de marcas, que por sua vez

---

[62] Para um breve apanhado de definições sobre "recepção dos clássicos", como sobre o quanto tais propostas não almejam um exclusivismo, cf. *idem*, p. 116.

[63] Cf. também CONTE, 2019b, p. 60: "O processo literário, nesse caso, se realiza como sobreposição de duas palavras poéticas, permitida pela identidade que se propõe para elas: é um processo de *integração*".

[64] É o que se nota a partir da prática de Paulo Vasconcellos, por exemplo, em que diversos elementos contextuais são evocados para recusar a hipótese de coincidência em casos de semelhança textual entre Ovídio e Virgílio. Cf. VASCONCELLOS, 2007, p. 254-255.

[65] Síntese de: PRATA, 2016, p. 145. Leia-se ainda: "[...] é preciso reconhecer que ela [a memória alusiva] busca uma específica e necessária inserção no sistema literário como um fator orgânico, que, a par de outros, permite e realiza seu funcionamento. Daí seu caráter não acidental, não externo ao texto literário [...]" Cf. CONTE, 2019b, p. 35.

[66] Como Fowler (2019, p. 100) lembra, discutir a função das alusões como mecanismos de demonstração de conhecimento e repertório ou legitimação da própria imagem significa circunscrever o debate ao campo externo ao texto, desconsiderando os efeitos despertados no texto em que se insere.

> depende de nossa experiência e interpretação da tradição, incluindo aquela alusão.

Tais disparadores textuais, segundo Wills (2019, p. 142), podem se apoiar na em recursos dos mais diversos, entre os quais a dicção (reutilização de palavras), similaridades narrativas (reutilização de contextos) ou também nas figuras de repetição, quando a sintaxe de determinado autor é reutilizada, sendo esta última modalidade, a menos frequentemente estudada. Reiteramos com base na teoria até aqui exposta: é no processo de leitura, no repertório daquele que se debruça sobre o texto que o evento intertextual se desenvolve, visto que, sem ele, tais marcas textuais não seriam observadas, ou ainda, podem levar a direções interpretativas diferentes.[67] Em suma, como declara Wills (2019, p. 117), com base nesse mecanismo alusivo reconhecível, o estudioso observa padrões que serão instrumentalizados para seus futuros procedimentos de análises e decodificação da intertextualidade.

Por fim, a ideia de disparador, de gatilho, ou ainda, de marcador alusivo merece uma breve explicação. Segundo Vasconcellos (2007, p. 259):

> [...] para nós a noção de marcador alusivo não implica em ver intencionalidade do autor ou alguma espécie de controle sobre sua recepção. Trata-se de uma marca textual, um elemento na estrutura do texto, que *pode* lançar o leitor no universo do outro texto, incitando-o a extrair, a partir disso, comparações e efeitos de semelhança e contraste entre os dois contextos. Em momento nenhum, pensamos que o marcador alusivo estabeleça alguma espécie de controle sobre a interpretação totalmente previsto pelo autor.

Encerrando a questão das marcas alusivas de um texto, cabe recorrer aos estudos de Koch trazidos por Paulo Vasconcellos (2007, p. 258). De acordo com a estudiosa, a intertextualidade poderia ser explícita ou implícita, sendo a primeira uma modalidade em que o nome do autor ou da fonte são trazidos, e a segunda, uma forma na qual nomes e referências não são mencionados, e o texto é incorporado. Curioso notar que Vasconcellos (*idem)*, referindo-se aos poetas latinos, afirma que, na maior parte das vezes, as formas de intertextualidade ocorrem de maneira implícita, pois não indicam sua fonte claramente, mas podem sugeri-las com maior ou menor sutileza. Como veremos, essa multiplicidade de matizes na indicação da fonte também se faz presente na prosa de Jerônimo. Ademais, chama-nos a atenção especialmente a reflexão proposta pelo mesmo pesquisador (*idem*, p. 259) de que pode haver intertextualidade sem a presença direta de marcadores alusivos, algo que buscaremos explorar nesta tese.

---

[67] Cf. WILLS, 2019, p. 143: "[…] estou bem ciente de que detectar uma alusão é um processo de leitura que depende da visão geral de cada um sobre uma dada obra ou tradição".

Vejamos, na próxima seção, como esses pressupostos teóricos e práticos se articulam aos estudos de recepção em Terêncio e em Jerônimo.

1.1 A questão jeronimiana e os estudos de recepção e intertextualidade.

Como dito, a presente tese insere-se, então, na vertente dos estudos de recepção dos clássicos, particularmente, no tocante a interpretações de efeitos intertextuais entre a comédia de Terêncio e os textos de um dos mais consagrados autores da patrística cristã. Apesar da antiguidade dos autores e do tema, é possível vislumbrar neste trabalho algumas contribuições singulares, em particular no Brasil, onde Jerônimo é escritor pouco estudado, especialmente pela perspectiva literária e retórica em ambiente acadêmico.

Recuperemos algo que expusemos na seção anterior. No século XX, muitos dos trabalhos que cotejavam textos de autores da Antiguidade produziam enumerações (quanto mais longas, melhor) de possíveis "ecos textuais", com base nos também já debatidos marcadores linguísticos percebidos pelo repertório dos críticos. Com as obras de São Jerônimo não foi diferente. Pesquisadores de diferentes países, dos anos 20 aos anos 90, conduziram longos e respeitáveis trabalhos de erudição em que trechos de obras de Jerônimo eram comparados a discursos de Cícero, a versos de Virgílio, Horácio, Plauto, Terêncio etc. atestando a "paternidade textual" de uma passagem. Era comum, ainda, que estes mesmos textos se apoiassem sobre o evento das alusões explícitas, em que autores eram trazidos pelo nome ou por algum rótulo específico, como o de *comicus* para Terêncio, como veremos adiante.

Assim, é com base nestes critérios primordialmente quantitativos que se cristalizaram pareceres sobre Jerônimo e sua obra. Como exemplos, citamos a vasta erudição no campo das letras clássicas[68] que o doutor cristão teria,[69] bem como sua

[68] Hagendahl (1958, p. 93-94) afirma que esta vasta erudição na verdade seria apenas no campo das letras latinas, exclusivamente, enquanto seu conhecimento do grego e da literatura helênica era bastante mais restrito. Essas reflexões, novamente, constroem-se com base em análises estatísticas de quantidades de intertextualidades localizadas em suas obras.

[69] O aspecto valorativo da erudição jeronimiana parece remeter a outro risco dos estudos intertextuais, segundo Barchiesi (2019, p. 134): a confiança pressuposta que se deve ter na habilidade dos autores que se pretende analisar, o que, mais ou menos indiretamente, converte-se em um juízo de valor. Assim, prossegue o autor (*idem*, p. 135), se houve um tempo em que a filologia se dedicou a provar, por intermédio de suas análises e interpretações, que determinado escritor era "bom", nos estudos intertextuais, muitas vezes, ser um "bom autor" é uma premissa silenciosa sobre a qual a validade de um processo de análise se apoia. Em outras palavras, para que os estudos intertextuais não fossem tidos como exagerados (*idem*, p. 123), era necessário que seu autor fosse considerado "rico" o suficiente para legitimar debates dessa natureza. Podemos interpretar que a orientação intelectual dos estudos intertextuais para a elaboração de longas listas de referências encaminha-se nessa direção: antes de debater possíveis sentidos mobilizados por intertextualidades com os poetas clássicos, era preciso provar, pensava-se, que o debate era válido, ou seja, que Jerônimo, por exemplo, era um amplo conhecedor e utilizador dos clássicos.

predileção por Cícero, Virgílio, Horácio e Terêncio, considerando-os os maiores escritores antigos. Ou ainda, que, quando Jerônimo traça críticas aos costumes de seu tempo, seu grau de sinceridade ou artificialismo pode ser precisado com base em quantas alusões a tópicas satíricas de Juvenal e Pérsio foram empregadas: supostamente, quanto mais literária a crítica, menos verdadeira. São leituras que eventualmente parecem incidir na falsa, ou infrutífera, dicotomia sobre um texto intertextual ser mais devedor ao seu sistema literário que às vicissitudes de sua época: justamente, um dos "pontos de naufrágio" dos estudos de recepção, de acordo com Alessandro Barchiesi (2019, p. 130).[70]

Evidentemente, os trabalhos deste período forneceram importantes contribuições para os estudos de recepção em Jerônimo. Obras seminais como *Latin Fathers and the Classics*, de Harald Hagendahl, em 1958, dentre outras por nós aqui citadas, trazem um precioso aparato teórico e prático para outras formas de interpretar os efeitos intertextuais e a recepção de autores clássicos em Jerônimo. Formas estas que se apoiam não mais na listagem de ocorrências, mas, como mencionado na seção 1.1, que investigam como a alusão a determinado escritor é um processo gerativo de significados em um segundo texto, acrescendo camadas interpretativas pela integração e sobreposição de semelhanças e diferenças entre eles. Ademais, cumpre observar outro tipo de produção que, de alguma forma, se conecta aos estudos de intertextualidade, ou da "fortuna crítica", a saber, obras que investigam a presença de *dicta* e *sententiae* ao longo das obras latinas. Nesta tese, por exemplo, citamos os livros de Otto e Tosi, em língua alemã e italiana, respectivamente, mostrando o quão frequente em diversos escritores são algumas construções proverbiais ou formulares. Com apoio em livros tais, enriquece-se nosso debate sobre a recepção como um elemento geral de cultura, ou seja, mediada por tantos outros textos, sem que haja necessidade de propor uma intertextualidade específica entre Jerônimo e Terêncio, mas ainda sendo uma faceta do fenômeno envolvendo os escritores, numa espécie de "recepção de fórmulas", por exemplo.

A segunda proposta de estudo consolidou-se dos anos 2000 em diante. Cumpre observar, porém, que é uma tendência mais voltada para estudos de caso, ou seja, de interpretações breves que são publicadas, majoritariamente, na forma de artigos científicos, como as referências a Andrew Cain e Neil Adkin nesta tese demonstrarão. Este trabalho pode ser um dos primeiros estudos de fôlego sobre os efeitos intertextuais, poéticos e retóricos mobilizados pela recepção de Terêncio por São Jerônimo. De fato,

[70] Diz ele: "Para concluir, quanto mais a literatura fala de si mesma, mais ela fala do mundo" (*idem*, p. 133).

sobre os caminhos dos estudos de recepção dos clássicos nos últimos anos, bem como as críticas de que foram alvo, é interessante recorrermos à síntese de Hardwick e Stray (2008, p. 2-3):

> Possible approaches include: starting from particular examples in order to dran out patterns and trends (condemned by some critics as "list-making" or "positivist"); concentrating on the historical contexts of ancient and subsequent receptions (wich may prompt charges of cultural materalism […] ignoring the text); emphasizing the formal and aesthetic or "transhistorical" relationships between the ante-text and its receptions (challenged for ignoring the social and political elements in the construction of judgements […]); charting the histories of particular texts, styles or ideas (attacked variously for privileging the influence of the ancient, for assuming that the meaning of the ancient is fixed or unproblematic or for replacing this with the "progress" or "presentism" of the modern); emphasizing the impact of receptions in shaping perceptions of the ancient texts and contexts (criticized for cultural relativism and denial of the autonomy and value of the ancient material).

A partir da citação acima, notam-se dois aspectos centrais: o primeiro, que são variados os caminhos e abordagens possíveis nos estudos de recepção; o segundo, que nenhuma das estratégias parece estar imune a críticas. Com efeito, a escolha por um deles em detrimento das demais pode implicar em parcialidade nos entendimentos e leituras. Não é nosso desejo, de forma alguma, afirmar que esta tese encontrou a metodologia inquestionável para os estudos de recepção (algo cuja existência negamos na seção anterior), todavia, como ficará evidente ao longo dela, buscamos equilibrar ferramentas e estratégias pertinentes a cada uma das que apontamos na citação de Hardwick e Stray.

Falando especificamente: nossa pesquisa se nutre das listagens de alusões jeroniminanas a Terêncio que pudemos encontrar em obras que se dedicaram a tal elaboração, além de, ela mesma, oferecer contribuições pontuais obtidas em grande medida, pelo uso dos *classica digitalia*. A partir da análise desses casos, ou seja, partindo do particular para o geral, conseguimos vislumbrar alguns padrões de composição, de usos e de efeitos intertextuais, um dos cernes de nossa pesquisa. Da mesma maneira, investigamos, como os textos circularam, foram lidos, valorados e escolarizados, entre Terêncio e Jerônimo, o estudo dos chamados "atos intermediários de recepção", dos quais fazem parte a escola romana, autores como César e mesmo o preceptor de Jerônimo, Élio Donato. Ademais, por tais textos pertencerem a contextos diferentes, exploraremos como mobilizam sentidos distintos ao serem contrastados mutuamente em seus momentos histórico-literários particulares. O estudo dos prólogos, de versos e personagens das comédias de Terêncio, bem como a recepção destes abordada por si mesmos, retórica e literariamente, visa a desconstruir a ideia de que estes seriam textos fechados a reflexões e discussões. Por fim, da mesma maneira que estudamos como Jerônimo ressignifica

Terêncio e o manipula por sua recepção, modificando prospectivamente como o comediógrafo foi lido, não buscamos sobrepor o segundo autor ao primeiro em nossas interpretações. Essa foi a nossa proposta, partindo das conquistas e eventuais lacunas de demais pesquisas, a fim de oferecer um panorama o mais completo possível sobre a questão aqui em debate. Reiteramos: sem assumir que tenhamos solucionado a problemática, ou que não devamos aperfeiçoar nossas propostas.

Assim, respondamos à questão levantada há pouco: por que investigar os efeitos intertextuais especificamente de Terêncio em Jerônimo? Iniciamos nossa resposta apoiando-nos nos trabalhos do século passado, com suas longas listas de alusões feitas pelo autor mais recente. De fato, Terêncio foi um poeta largamente citado pelo doutor cristão, o que nos ofereceu um *corpus* muito interessante em termos de estudos acerca de padronização e variação no processo intertextual. Ademais, como exposto acima, os estudos de recepção são, por definição, múltiplos e plurais, dependendo da "lente" adotada por cada estudioso: trabalhando desde a iniciação científica com textos de Terêncio, nossa proposta é demonstrar como sua comédia e o próprio comediógrafo são evocados e retrabalhados por Jerônimo a fim de mobilizar novos sentidos. Isso não representa, naturalmente, uma postura exclusivista que desconsidere outros caminhos que podem ser revelados por outros pesquisadores ao investigar diferentes (ou as mesmas!) alusões. De fato, abdicando da noção de que o estudo da recepção perscruta o que o autor *teria querido dizer*, a proposta hermética se perde.

Com efeito, essa pluralidade é fator particularmente intrigante no estudo de um escritor como Jerônimo, bastante profícuo não só em relação à quantidade de seus escritos, mas também em gêneros e estilos cultivados. Como lembra Fontaine (1988, p. 323 e 342), é difícil encontrar uma "coerência estilística" em Jerônimo, tanto em relação aos textos, propriamente, quanto em critérios cronológicos que sugeririam mudanças e "amadurecimentos". Assim, mostra-se uma proposta interessante vislumbrar quais distintas funções os versos de Terêncio assumiriam ao serem reapropriados em contextos tão diversos, ou mesmo, paradoxalmente, revelar alguns padrões em metodologia e efeitos nas alusões a Terêncio.

Destacamos, ainda nesse âmbito, o interesse por trabalhar com intertextualidade entre autores com tantas diferenças entre si, o que nos leva a recuperar um dos "pontos de naufrágio intertextual" elencado por Barchiesi (2019, p. 122): o ingênuo entendimento de que, no processo de contraste entre dois textos, o significado do mais antigo (ou da fonte, se assim quisermos) é fechado, dado *a priori*, enquanto o segundo permanece

aberto a elocubrações. Aplicando este viés sobre o tema aqui em debate, seria o equivalente a defender a existência de uma verdade pronta nas comédias de Terêncio, a qual teria sido preservada, recriada ou subvertida por Jerônimo ao criar alusões, e apenas estas estariam sujeitas a perspectivas diferentes. O pesquisador, porém, defende que "[...] alusões são combinações de dois textos que necessitam, ambos, de interpretação e que se interpretam mutuamente, e não a combinação de um texto já 'fechado' e outro ainda 'aberto'" (*idem*, p. 124). Nas sintéticas palavras de Martindale (2006, p. 12) sobre os estudos de recepção como um todo: "If we strip away all 'accretions', we don't get the 'original truth' but something much more insubstantial".[71]

Dessa forma, nossa tese não se propõe a verificar, simplesmente, se Jerônimo manipulou intencionalmente, se leu "bem" ou "mal" a "legítima verdade" terenciana. Propomos uma sobreposição de leituras – incluindo as nossas – relativa a possibilidades coerentes de interpretação a partir dos elementos textuais e extratextuais das comédias de Terêncio e das obras de Jerônimo, extraindo, daí, efeitos de sentidos com base nas semelhanças e nas diferenças.

Contudo, há, de fato, uma aparente inadequação essencial. Primeiro, separados por seis séculos, Terêncio é um poeta, um autor (e tradutor) de comédias, e Jerônimo, um prosador que escreveu epístolas, tratados filosóficos, comentários exegéticos e traduções. Ademais, Terêncio é um escritor romano não-cristão, enquanto Jerônimo é um árduo defensor do cristianismo, tido pela igreja católica como um dos *patres ecclesiae* e, posteriormente, canonizado. Por fim, mas não menos curioso, a maior parte das tramas de Terêncio e da *fabula palliata* tratam de amores proibidos e desejos incontidos, enquanto a proposta ideológica primordial de Jerônimo está ligada ao ascetismo como modo de vida cristã mais nobre.

Mesmo assim, malgrado tais diferenças, Terêncio é visto por Jerônimo como um dos maiores poetas do mundo antigo e como uma fonte válida de ensinamentos morais, mesmo para o cristão. Lembremos, por exemplo, que no apanhado teórico que apresentamos acima sobre intertextualidade, os autores exemplificam mormente sobre a recepção de poetas por poetas, ou seja, sobre quais os sentidos gerados quando um épico alude a outra épica, ou mesmo em casos de intertextualidade poética intergenérica. Assim, é um dos aspectos mais intrigantes desta tese o desafio de um escritor tornar palatável a

[71] Ou ainda: "We can *try* to come clean, *desire* to come clean, but arguably, to come clean we must await the moment of our reception, when we are shunted one place back, possibly by ourselves, as we read our (now past) selves and reflect upon them" (KENNEDY, 2006, p. 291).

obra de outro por intermédio da recepção: como poderíamos interpretar que Jerônimo constrói uma autoridade para si e (re)constrói outra para Terêncio ao torná-lo digno de utilização intertextual?

Por fim, lembremos da instigante proposta de Fowler (2019, p. 110-1) e de Barchiesi (2019, p. 122) de que o processo de intertextualidade pode ocorrer na direção contrária, ou seja, pode-se ler o texto mais antigo sob influência de um mais recente. Se, por um lado, tal proposta pode não ser metodologicamente segura para entender um texto em seu próprio tempo, por outro, ela descortina importantes elementos da história da recepção de algum autor. Simplificando: o interesse pelo estudo da recepção de Terêncio por Jerônimo auxilia na compreensão de como, para o pensamento cristão medieval (sobre o qual o doutor da patrística teve grande influência), a comédia de Terêncio passou a ser vista com um potencial moralizador e edificante.

Em última análise, a inversão dos polos na teoria da recepção revela origens e práticas de leitura históricas que influenciam mesmo os entendimentos contemporâneos. Não buscamos, soberbamente, que este trabalho separe o supostamente verdadeiro do falso, ou que recupere o Terêncio indiscutível e absoluto que a recepção cristã – que tem em Jerônimo, possivelmente, seu maior expoente – desvirtuou. Ao contrário, procuramos contribuir para a compreensão de como o comediógrafo, múltiplo e sujeito a interpretações diversas já em si mesmo, adquiriu ramificações ao ser recepcionado nos textos de Jerônimo, e como o evento intertextual contribuiu para a produção de novas camadas de sentido ao serem trabalhadas em um contexto tão diverso do seu original. Assim, seguindo proposições de Paulo Vasconcellos, buscaremos construir nossa leitura coerente.

Nosso estudo sobre a recepção de Terêncio por Jerônimo se abre, assim, como o Capítulo 2 revela, com aquela ocorrida já no tempo do comediógrafo, ou seja, com o acolhimento que o poeta e seus textos tiveram nos festivais (*ludi*) em que as encenações ocorreram. Para melhor compreensão, lembremos do conceito de *kairos,* concebido originalmente para a tragédia ateniense:

> Para obter a vitória, não é necessário aplicar regras de composição de um texto, mas saber sentir o momento (*kairos*) e coincidir o mais perfeitamente possível com ele. Essa noção de *kairos,* muito difícil de traduzir, define o contexto ritual, histórico, político, o espírito do tempo naquele ano; é a ocasião, a situação particular, as "exigências do momento". Adaptar-se a ele permite realizar a mais bela das obras, pois ela "convém", "vem a propósito", é *prepon*. O *kairos* e o *prepon* são as duas únicas categorias críticas no quadro dos concursos (DUPONT, 2007, p. 21).

O *kairos*, como se lê, diz respeito ao quanto um tragediógrafo era hábil em perceber as necessidades particulares do momento de encenação de sua peça e a elas se adaptar, entregando ao público e aos jurados o que mais desejavam. Embora discutamos aqui a comédia latina, é notável que esse "pragmatismo" (se um provável anacronismo nos for permitido) também rege a situação cênica de Terêncio. Dito de maneira bastante objetiva: estudar recepção e consequente valoração do poeta fatalmente demanda compreender como o público e o júri reagiram ao que foi apresentado em tais ocasiões. Se a recepção de um autor pode, ao longo dos anos (e dos séculos) determinar sua valorização, sua permanência ou mesmo apagamento, para entender como Jerônimo leu Terêncio, com uma distância de seis séculos, partiremos desta recepção primordial.

Ademais, a importância desse estudo da recepção síncrona de Terêncio também se dá na medida em que coloca em perspectiva semelhanças e diferenças entre os critérios de valoração no século II a.C. e no século IV d.C., após longos discursos mais ou menos homogêneos sobre a comédia de Terêncio, que passaria cada vez mais a ser lida, e não encenada.[72] Lembrando, uma vez mais, que não se trata, como exposto, de comparar a "verdade indisputável" do texto do comediógrafo às supostas deturpações de leituras posteriores, mas revelar quais possibilidades interpretativas podemos levantar com base nos textos que conhecemos, inclusive, a partir de seus prólogos, como mencionamos na introdução.

Em consonância a isso, no Capítulo 07, buscaremos demonstrar nossa interpretação, primeiro, da autolegitimação apoiada na sobreposição de sua *persona* à de Terêncio, enquanto orador, algo que ocorre em alguns prefácios e, ocasionalmente, em outros textos. Destacamos, principalmente, nossa proposta de existência de um projeto de concepção de prefácios para a *Vulgata* apoiado na discursividade geral dos prólogos de Terêncio. Recorrendo a intertextualidades explícitas e implícitas, com e sem marcadores discursivos, propomos haver, no texto de Jerônimo, uma sobreposição de *personae* entre a sua e a do comediógrafo-orador em diversos aspectos: perseguição de rivais, papel de tradutor, questionamentos acerca de sua inovação, interesse exclusivo por agradar etc. Traços típicos da retórica tradicional, mas que, selecionados e combinados da forma que

[72] Ainda sobre o *kairos* na tragédia grega, mas novamente aplicável ao contexto dos festivais da comédia latina: "[...] a beleza de uma obra não pode ser objetivada independentemente do valor moral do poeta, do julgamento do público ou das circunstâncias da performance. Ela é julgada em favor do seu valor social, aqui e agora". Cf. DUPONT, 2017, p. 21.

são, podem estabelecer uma conexão bastante direta com os prólogos de Terêncio e abrir possibilidades de significados

De fato, a despeito da consagração posterior de Jerônimo como Pai da Igreja[73] e como tradutor da Bíblia, no século IV d.C., sua figura era tudo, menos incontroversa, e era amiúde questionada sobre diversos "excessos" ideológicos e estilísticos. Uma das problemáticas principais e que alicerçou/ as críticas de Rufino de Aquileia durante a polêmica origenista era o excessivo uso de textos pagãos por parte de um membro da igreja, que, mesmo escrevendo para mulheres, insistia em trazer exemplos de Cícero, Salústio, Horácio e – aquele que mais nos interessa aqui – Terêncio. Motivado pelas acusações de que foi alvo, propomos que o doutor cristão elaboraria, em passagens que selecionamos em meio a seu volumoso *corpus*, uma teoria (e prática) utilitarista e instrumental das fontes pagãs, mas à qual ele mesmo nem sempre manter-se-á fiel.

Se, como discutimos neste Capítulo 1, o jogo intertextual se dá em uma via de mão dupla (texto A e texto B leem-se mutuamente), interpretamos que trechos dos textos de Jerônimo, em diversas ocasiões, tentarão romper com a natureza dual do evento e propor que se discuta apenas a positiva geração de sentidos que um texto pagão tem em sua produção, sem legitimar ou reconsiderar a fonte antiga: em outras palavras, uma teoria intertextual que buscaria ignorar, o quanto possível, o contexto original das alusões. Há ocasiões, todavia, em que veremos que essa suposta neutralidade ou indiferença pelos contextos de sua fonte não se dão de forma plena, de maneira que, em muitos casos, é necessário legitimar também a árvore da qual ele colhera bons frutos ideológicos e estilísticos.

Retomando a descrição do Capítulo 4 na Introdução, Jerônimo teria um projeto bastante coeso de ressignificação de suas fontes, especialmente Terêncio. Demonstraremos, assim, que seus textos efetuam um longo processo de ressignificação de quem é Terêncio, o que é comédia e o que um comediógrafo faz. O gênero será exibido como relativamente perigoso, visto que lida com os vícios e que é necessário ser hábil para não ser indecoroso ao trabalhar com ele, algo que Terêncio, em oposição a Plauto, como veremos no mesmo capítulo, sagrou-se por fazer, atingindo a excelência, no entender jeronimiano.

[73] Será no século XIII, mais precisamente, em 1295, que o Papa Bonifácio VIII elegê-lo-á como um dos quatro maiores da história da Igreja, apresentando, para Jerônimo, uma narrativa lendária e laudatória grandemente influenciada pela *persona* criada nos textos do próprio autor, envolvendo ascetismo, sacrifício e perseguição aos hereges e da parte deles. Cf. CAIN, 2009, p. 202.

Assim, o autor cristão operaria um deslocamento de sentido ao delimitar o que é um *comicus*, de maneira que não só consiga produzir argumentos e efeitos textuais em suas obras, mas que legitime a recepção de Terêncio como um todo. Como nos lembra Cesila (2013, p. 13), já entre os antigos circulava a noção de que, embora a imitação fosse um critério da arte, quando malfeita, ela poderia prejudicar a qualidade da obra e reputação de seu autor. Para que a imitação fosse bem-sucedida, era necessário distinguir os modelos dignos para isso e, mais ainda, haver uma criteriosa seleção de suas qualidades que seriam dignas de imitação. É o que Cícero escreve no *De Oratore* (II.22.90-92):

> *Ergo hoc sit primum in praeceptis meis, ut demonstremus, quem imitetur [atque ita, ut, quae maxime excellent in eo, quem imitabitur, ea diligentissime persequatur]; tum accedat exercitatio, qua illum, quem delegerit, imitando effingat atque exprimat, [...] qui autem ita faciet, ut oportet, primum vigilet necesse est in deligendo; deinde, quem probarit, in eo, quae maxime excellent, ea diligentissime persequatur.*
>
> Que então o primeiro de meus preceitos seja demonstrar quem devemos imitar (e a excelência que se deve buscar naquele que será imitado). Que haja exercício, por meio do qual, por imitação, [o discípulo] venha a forjar e reproduzir quem ele escolheu [...]. Quem quiser fazer como convém necessariamente deve primeiro atentar para a escolha; depois procurar com toda aplicação obter aquilo que mais se sobressai naquele que aprovou.[74]

Seja para Cícero, seja para Jerônimo, a prática da imitação e, acrescentamos, do estabelecimento da intertextualidade não precisa – ou não deve – apoiar-se sobre a imitação integral ou inconsciente, absorvendo tudo o que o modelo tem a oferecer, incluindo aí, seus supostos defeitos. O próprio autor da patrística argumentará (vide Capítulos 03 e 04) que recorrer a algum poeta pagão, ou elogiar ideias de algum heresiarca não significa imprimir um selo de qualidade generalista que abone tudo que eles produziram, mas tão somente sobre aspectos pontuais que sua argúcia permitiu instrumentalizar. Este "acréscimo", ou modificação, encaminhado por Jerônimo, parece evocar também as preceituações de Quintiliano (*Inst. Orat.* X.2.4-7) sobre o quanto a imitação deve, por definição, trazer elementos novos e não reproduzir seus modelos fielmente:

> *Ante omnia igitur imitatio per se ipsa non sufficit, vel quia pigri est ingenii contentum esse iis quae sint ab aliis inventa. Quid enim futurum erat temporibus illis quae sine exemplo fuerunt si homines nihil nisi quod iam cognovissent faciendum sibi aut cogitandum putassent? Nempe nihil fuisset inventum. V. cur igitur nefas est reperiri aliquid a nobis quod ante non fuerit?* [...] *Turpe etiam illud est, contentum esse id consequi quod imiteris* [...]
>
> Antes de tudo, a imitação por si não é suficiente, porque é próprio de um engenho preguiçoso contentar-se com o que foi inventado por outros. Pois o que teria acontecido naqueles tempos em que, sem modelo, os homens nada considerassem digno de fazer ou pensar se não o que já conhecessem? É

[74] Tradução de João Angelo Oliva Neto (2006, p. 166).

> evidente: nada teria sido inventado. Por que então é sacrilégio que descubramos algo que não fora antes descoberto? [...] É torpe estar contente em só perseguir algo para imitar [...][75]

É ainda inevitável lembrar do *fidus interpres* horaciano (*Ars.* v.134-135), espécie de tradutor servil que se prende ao andamento literal, palavra por palavra, mas falha em perceber que, sendo um autor diferente, em um momento igualmente diverso, é necessário assumir a necessidade de algumas "traduções criativas", usando de um anacronismo de Haroldo e Augusto de Campos. Voltaremos ao assunto quando demonstrarmos a apreciação que Jerônimo faz do Terêncio-tradutor, nas oportunidades nas quais interpretamos que o doutor cristão busca defender sua própria metodologia tradutória. Justamente, como veremos no Capítulo 2, Terêncio é mais uma das vozes a verbalizar a recusa pela ideia de fidelidade total ao modelo que se emula.

Ora, já foi aqui exposto que Jerônimo não escreve no mesmo gênero, ou mesma tipologia textual que Terêncio: pela perspectiva ciceroniana, quintiliana ou mesmo pela teoria instrumentalista de nosso escritor, não faria sentido uma adesão a tudo que integrava tais comédias. Haverá uma filtragem, uma seleção daquilo que mobiliza os efeitos intertextuais mais interessantes em suas obras. E assim, ocorrerá, em nosso entender, um deslocamento de definição: em Jerônimo, ser *comicus* significa, primeiro, investigar e descrever a natureza humana, sendo Terêncio o autor modelar. Assim, demais aspectos integrantes da comédia serão desprezados, secundarizados ou tomados como sustentáculos para este retrato quase unicamente moralista do comediógrafo africano.

Justamente, o Capítulo 5 dedicar-se-á aos efeitos intertextuais oriundos dessa perspectiva sobre o *comicus* sinônimo de "moralista". Propomos que Jerônimo promove uma cisão entre criador e criatura, entre comediógrafo e comédia, na qual o primeiro é um sábio moralista, enquanto, no segundo caso, suas personagens são ridículas ou viciosas. A ideia de um moralista não cristão, interpretamos, teria o efeito de tornar o comediógrafo ora um simplificador de mensagens complexas (um "tradutor para o vulgar", tomando de empréstimo a expressão machadiana), ora uma *auctoritas sine auctoritate*, detentor de fragmentos de sabedoria que foi superado pela verdade absoluta cristã. Nasce uma provocação: se até os pagãos foram capazes de vislumbrar parcialmente a luz da Verdade, que direito tem o cristão de não o fazer?

Porém, esse conjunto de efeitos intertextuais só se dá por inteiro quando propomos a reencenação das situações terencianas nas obras de Jerônimo e em seu tempo, ou seja,

[75] Tradução de João Angelo Oliva Neto (*Ibidem*).

como se autor, público e pessoas criticadas fossem comparáveis a agentes do *ludus* cômico das comédias de Terêncio. Aproximamos, aqui, o doutor cristão de uma tópica retórico-literária da Antiguidade clássica, que viria a receber um nome, em latim, no século XII, por Policrático, o *theatrum mundi* ("teatro do mundo"). Ideia frutífera no XVI, [76] o teatro do mundo seria uma espécie de construção literária na qual a vida é aproximada de algum gênero dramático específico, e os seres humanos, como um todo, comparados a atores. Nas palavras de Isabella Tardin Cardoso (2020, p. 127), em seu importante trabalho sobre tal tópica e a filologia: "*Theatrum mundi* designa a representação, em última análise metafórica, do ser humano como dramaturgo, como ator, como diretor teatral, como espectador, em sua vida, em seu trabalho, na sociedade ou história, em um mecanismo textual que pode mobilizar diferentes efeitos".

Assim, se podemos vislumbrar essa tópica em obras de Platão e de Cícero,[77] propomos essa leitura também em Jerônimo, particularmente, na reencenação das comédias de Terêncio em seu tempo. A cisão proposta anteriormente continuaria, e, nessa nova distribuição de papéis, Jerônimo e Terêncio sobrepor-se-iam mutuamente, enquanto seus interlocutores agiriam como o público que testemunha o vicioso espetáculo da comédia, cujos papéis serão desempenhados pelas pessoas que Jerônimo aproximar às criações de Terêncio. A sociedade veste as *personae* (palavra etrusca que significa tanto personagem quanto a máscara que a definia) cômicas e veríamos um Jerônimo moralista, cômico e satírico pelo riso. Como demonstraremos adiante, se a comédia está usualmente associada à ideia de final feliz, de "brincadeira momentânea", em Jerônimo, o aspecto crítico e ridículo, propomos, prevalecerá sobre essa leveza cômica pela qual tudo pode acabar mais ou menos bem, a despeito dos imbróglios da trama.

Se a ideia de Jerônimo como um satirista é relativamente forte nos estudos de sua obra, nossa contribuição é sugerir que há uma base literária cômica oferecendo suporte a esse "modo de ser literário". Assim, o riso cômico seguiria, mas adaptado, suavizado como riso retórico-argumentativo, para as exposições moralizantes de Jerônimo. Como se lê no *De Oratore* ciceroniano, a obra clássica supérstite mais antiga a trazer teorizações

---

[76] Lembremos dos versos shakespearianos de *As You Like It*, a cargo de Jaques: "All the world's a stage, / And all the men and women merely players;/ They have their exits and entrances; And one man in his time plays many parts, / his acts being seven ages […]". William Shakespeare. *As you like it.* v. 145-150. O exemplo é fornecido por Isabella Cardoso (2020, p. 124).

[77] Sobre essa questão e para uma rica análise dos efeitos da teatralização do mundo no diálogo ciceroniano *Cato Maior*, cf. o artigo de Isabella Tardin Cardoso (2010, p. 44). Igualmente instrutivo para este debate foi a conferência proferida *online* pela professora doutora pela Universidade Estadual do Amazonas, em junho de 2021, sobre o cômico no discurso *Pro Roscio*, de Cícero.

sobre o riso em contexto oratório (Scatolin e Miotti, 2020, p. 328),[78] o riso é um importante recurso de convencimento e de conquista da simpatia da audiência, mas deve ser empregado de forma comedida a fim de que não faça o interlocutor se perder, ou ainda, para que não mine a autoridade do discurso (*idem*, p. 330).

Vemos, destarte, que nossa interpretação de uma cisão entre Jerônimo e as personagens viciosas, para que as críticas sejam feitas comicamente, reverbera um dos princípios ciceronianos sobre o risível: ri-se quase exclusivamente quando se assinala alguma torpeza de maneira não torpe.[79] Ou seja, é necessário não ser torpe ao demonstrar os vícios, algo que pode ser tomado de duas formas complementares: primeiro, que o orador não pode partilhar deles; segundo, que é preciso que os defeitos de outrem sejam apontados com relativa leveza, sem que isso se converta em trágicas consequências. Ora, que melhor maneira para fazê-lo do que usar do cômico, gênero que cultivaria "o vício ingênuo e sem dor" (Aristóteles, *Poética*, 1449a)?

Ademais, propomos que a postura de Jerônimo perante o uso da comédia e do riso, novamente, evocaria preconizações ciceronianas e aristotélicas ao tratar do *decorum*, ou ainda, da utilidade do emprego do risível. Segundo Adriano Scatolin e Charlene Miotti (2020, p. 331) na *Retórica* de Aristóteles[80] e no *De Oratore* de Cícero, há uma distinção bastante clara entre a ironia e a bufonaria, categorias que estão sujeitas à capacidade do orador de adaptar-se à circunstância discursiva. Em outras palavras, para Cícero, o bom orador, sempre que usa do artifício do riso, fá-lo com um bom motivo, de forma coerente e coesa, enquanto os bufões não perdem nenhuma oportunidade de fazer graça a qualquer momento, desconsiderando contextos e limites éticos.[81]

Assim, colocando essas questões em perspectiva, poderíamos compreender com mais clareza a divisão que lemos entre Jerônimo e seus rivais em seus textos, ao criticar um suposto grande apreço que teriam pela comédia, ao mesmo tempo em que nutre seus

---

[78] Em outros momentos da produção de Cícero, o tema do risível é pontualmente evocado, como em *Orator* (87-90) e no *De Off.* (1.103-104), mas é no *De Orat.* (2.216-290) que o tema será objeto de reflexão cuidadosa. Cf. *Idem*, p. 329.

[79] Cf. *De Orat.*, 2.236: [...] *haec enim ridentur uel sola uel maxime, quae notant et designant turpitudinem aliquam non turpiter* ("[...] causam riso principalmente, ou tão somente, ocorrências que notam e indicam de maneira não torpe alguma torpeza").

[80] *Retórica*, 3.18, 1419b *et seq.* Cabe lembrar, como os próprios autores destacam (2020, p. 331), que Aristóteles se refere a atores, enquanto Cícero trata dos oradores.

[81] [...] *in quo non modo illud praecipitur, ne quid insulse, sed etiam, quid perridicule possis, uitandum est oratori utrumque, ne aut scurrilis iocus sit aut mimicus.* ("[...] preceitua-se não apenas que não se brinque de maneira insípida, mas também que, se surgir a oportunidade de um gracejo completamente absurdo, cumpre que o orador evite um e outro, a fim de que a brincadeira não incorra em bufonaria ou farsa". *De Oratore*, 2.239. Tradução de SCATOLIN & MIOTTI, 2020, p. 331)

textos com diversas intertextualidades cômicas. Quando Jerônimo se atém ao texto e a sua suposta utilidade moral, é o riso edificante e decoroso, a ironia aristotélica/ciceroniana; quando seus rivais vibram com o espetáculo, com gracejos de mau-gosto e sem-sentido, é a bufonaria proposta por estes mesmos pensadores.

Com efeito, o Capítulo 3 revelará nossa interpretação de que nessa disputa pela intertextualidade dos cômicos, Jerônimo reservaria a seus adversários o papel de apreciadores do *iocus*, do *ludus*, do aspecto cênico que oferece simplesmente o prazer estético e divertido,[82] sem aplicabilidade moralizante, esta sim, conveniente ao orador/moralista, que cultiva um outro gênero, não a comédia,[83] detentora de suas preocupações particulares. Ao orador, a Cícero e a Jerônimo cumpre observar que: "nem tudo que é engraçado é gracioso", sendo este último termo associado às noções de espirituosidade, alegria e elegância.[84] Considerando o discurso histórico da recepção de Terêncio e essa necessidade de uma "urbanidade elegante" no riso oratório, não teríamos um argumento coerente para a recepção de Terêncio por Jerônimo ser como é, ao estabelecer efeitos intertextuais moralizantes?

Por fim, cumpre observar que tanto Cícero (*De orat.* 2.257) quanto Quintiliano (*Inst. Orat.* 6.3.86) tratam a citação de versos poéticos fora de seu contexto original como um potencial expediente risível, dada a mudança de contextos. Acrescentamos, na intertextualidade entre Jerônimo e Terêncio, esse efeito do riso moralizante estaria não só no deslocamento dos contextos, mas no paralelismo entre ambos, na proximidade que revela a inadequação daqueles que agem consoante a tipologia dos caracteres viciosos

---

[82] De fato, esta semelhança entre a leitura de Jerônimo e Aristóteles se encaminha na direção proposta por Dupont (2017) da influência do filósofo peripatético para isolar o texto trágico de todos os demais elementos que compunham os festivais das Grandes Dionisíacas. O *Mythos* estaria, assim, à parte e hierarquicamente superior aos demais elementos, que simplesmente dar-lhe-iam suporte, de forma que, diz o próprio Aristóteles, *ler* a tragédia teria o mesmo impacto que *assisti-la.* Defende Dupont (2017, 26) que esses critérios eram estranhos e exógenos às encenações trágicas: "A narrativa (*mythos*) foi introduzida e substituiu a performance real como objeto de avaliação. Aristóteles retira assim do público e do júri que representa a cidade a capacidade de avaliar uma peça a partir da realidade vivida nos concursos. Quanto a isso, ele rompe com toda a tradição grega que o precedeu, a qual defendia que o valor de uma performance dependia da sua adequação ao contexto enunciativo, definido social e culturalmente, e, portanto, da sua eficácia com o acontecimento real. Ruptura fundamental, pois, assim, Aristóteles substitui o teatro-acontecimento por um teatro-texto [...]". Naturalmente, a recepção jeronimiana apoia-se em suas próprias necessidades, sem qualquer obrigação moral para com a suposta veracidade de suas fontes. Todavia, é válido ressaltar que o caminho para isso pode ter sido aberto pela ruptura de entendimento do estagirita.

[83] Ainda nesse sentido, é interessante observar que a lista de "piadas inapropriadas" elaboradas por Cícero (*De Orat.*, 2.252) são todas dependentes do gestual, do uso exagerado e inapropriado do corpo, como caretas (*oris depravatio*), gestos afetados (*mimica actio*), ações impróprias a um homem livre (*illiberalis imitatio*) e obscenidades (*obscenitas*). Cf. SCATOLIN & MIOTTI, 2020, p. 332-333. Esta parte da comédia não cabe ao orador importar à sua prática, tampouco deve Jerônimo, segundo ele mesmo, importar ao seu texto moralizante ou exegético.

[84] *De Oratore*, 2.251: *Non esse omnia ridícula faceta*. Tradução de SCATOLIN & MIOTTI, 2020, p. 332.

cômicos. Narrando – outro recurso humorístico, segundo *De orat.* 2.264, apoiado na matéria, não na expressão – acontecimentos de seu tempo e com a retomada de versos terencianos, podemos depreender um Jerônimo que seria cômico/satírico.

Por fim, mencionemos o Capítulo 6, no qual tratamos de questões polêmicas acerca de efeitos intertextuais de Terêncio em Jerônimo. Como expusemos anteriormente, a ideia de "mostrar algo único e interessante" é mais problemática aqui, visto que a "paternidade textual" é mais dificilmente atestada, justamente porque "ser raro" não é necessariamente constante aqui. Destarte, discutimos marcadores discursivos que parecem aludir a Terêncio, mas que não conseguem recriar o contexto cômico e as críticas do orador, de maneira que parecem ser um uso exclusivamente estilístico, ou ainda, que pode atestar para uma independência de determinada formulação sintática, sem necessariamente remeter ao comediógrafo. Há, ainda, o estudo a respeito dos silêncios, ou seja, as oportunidades em que um verso ou construção de Terêncio não foram creditados ao poeta, e quais efeitos textuais e vantagens argumentativas esse ocultamento trouxe ao texto-receptivo.

De fato, Conte (2019b, p. 47) afirma que mesmo as menores retomadas, ou seja, mesmo as alusões com aparência mais inerte e inexpressiva cumprem papéis relevantes no interior de um novo sistema textual ao qual foi deslocada. Assim, alusões são disparadas por intertextualidades explícitas ou implícitas, por marcadores discursivos, por situações, personagens – lembra-nos Don Fowler (2019, p. 99) – combinação de recursos retóricos, elaboração de *personae* e, por que não, pelos silêncios também: a mobilização de sentidos intertextuais pode ganhar camadas interessantes pelo ocultamento da conexão.

1.2 Abordagem metodológica na recepção de Terêncio por Jerônimo e nos estudos de eventos intertextuais.

Don Fowler reflete (*idem*, p. 101-2), em determinado momento de seu texto, sobre o impacto das transformações tecnológicas para os estudos intertextuais. Tratava-se do ano de 1997, em que, de acordo com o autor, o CD-ROM com textos latinos digitalizados pelo Instituto de Humanidades Packard configurava o auge da facilitação em termos de linguística de *corpus* que permitisse o estudo de marcadores alusivos. Ainda de acordo com Fowler, muitos teceram críticas sobre o quanto a pesquisa e o debate acerca dos efeitos intertextuais estariam deixando de ser um ato de leitura e se convertendo em mecanicismo tecnológico que, além disso, possuía o agravante de fazer com que as

menores marcações alusivas recebessem um destaque que seria desmedido. Para o estudioso, no entanto, malgrado as ferramentas terem facilitado o processo de busca e localização das semelhanças sintático-lexicais, elas não alteraram o princípio intelectual que rege o estudo da intertextualidade, a saber, dotar de sentido particular cada descoberta.

Na década de 2020, em que esta tese é produzida, os recursos de linguística de *corpus* cresceram e se diversificaram. De fato, com o advento da internet e de plataformas *online* com versões escaneadas e digitalizadas de obras dos autores da Antiguidade clássica, mesmo o polêmico CD-ROM já não é ferramenta dominante. Porém, se, como Don Fowler declarou, os novos recursos digitais da época não transformaram os parâmetros dos estudos intertextuais, tampouco isso ocorreu contemporaneamente.

Assim, diversos endereços eletrônicos nos auxiliaram no processo de investigação textual e permitiram que os marcadores alusivos que nos orientariam fossem descobertos e, posteriormente, debatidos e analisados. Jerônimo, como se sabe, é detentor de um *corpus* literário particularmente vultoso e que, ademais, ainda tem muitas obras carecendo de uma tradução cuidada e metodologicamente orientada, mesmo para o inglês, idioma vernáculo com mais textos seus. Três endereços eletrônicos foram determinantes para o processo de varredura de *corpus* que efetuamos.

Primeiramente, destacamos o endereço eletrônico da Universidade de Zurique, o *Corpus Corporum: repositorium operum Latinorum apud Universitatem Turicensem*. Como a nomenclatura sugere, trata-se de um ambicioso e respeitável projeto de digitalização, palavra por palavra, de textos em latim, passando pela patrologia cristã e, naturalmente, Jerônimo. Eventualmente, a própria plataforma *online* indicava quando nosso autor trazia alguma intertextualidade implícita (principalmente as de origem Bíblica). As palavras eram conectadas, ao clicar, ao dicionário *online Perseus*, com sugestão de gênero, número, caso, modo, tempo verbal etc. Sua mais interessante ferramenta para nós, todavia, foi o mecanismo de busca por palavras no *corpus*, listando todas as ocorrências a serem exploradas futuramente. O único senão de tal ferramenta foi sua incapacidade de trazer resultados aproximados, necessitando, então, de que palavras ou trechos de Terêncio procurados no *corpus* jeronimiano fossem digitados e testados em todos os gêneros, números e casos possíveis e com variações morfológicas, fonéticas e ortográficas entre os registros do latim arcaico e do latim de IV d.C.

Recorremos também ao endereço eletrônico *Documenta Catholica Omnia*, uma plataforma *online* dedicada exclusivamente à literatura cristã produzida desde as origens

da religião. O *site* hospeda versões escaneadas em formato .pdf das obras de Jerônimo, a princípio, sem permitir que se realizassem buscas pelo documento. Para isso, recorremos ao *software* WonderShare Pdf Element, dotado de um leitor ótico que convertia a imagem do texto em palavras que permitissem efetuar a procura por marcadores alusivos. A vantagem deste método evidentemente mais trabalhoso era diversificar o processo de procura, pois era possível digitar radicais de palavras e, assim, reunir variações possíveis criadas sobre a mesma base. Ademais, foi-nos particularmente útil o fato de que o *Documenta Catholica Omnia* trazia também textos espúrios, hoje atribuídos a Pseudo-Jerônimo, mas que integram importantes reflexões do Capítulo 6 acerca da importância de Terêncio para a definição do autor-Jerônimo enquanto princípio organizador do dicurso. Por fim, os documentos tinham interessantes notas de rodapé, algumas das quais muito úteis para os estudos desta tese.

A título de organização e sistematização do já comentado volumoso *corpus* jeronimiano, servimo-nos também do *site Fourth Century Christianity* do *Wisconsin Lutheran College*. Além de garantir acesso aos documentos no original em latim (muitas vezes, por links para o *Documenta Catholica Omnia*) e a traduções para a língua inglesa com alguns comentários, o endereço eletrônico oferecia uma disposição bastante organizada de todas as obras de Jerônimo por gênero e por data de escrita, algo de grande valia para algumas reflexões pertinentes ao capítulo final das conclusões.

Além de apresentarmos o acesso ao *corpus* jeronimiano digitalizado e instrumentalizado por universidades europeias como parte importante de nossa metodologia, desejamos destacar nosso uso das edições textuais de Jerônimo, as quais oferecem alguns desafios singulares. A título de comparação: se as comédias de Terêncio não despertam debates mais acalorados sobre a quais fontes recorrer, tanto pela base estabelecida por Kauer e Lindsay para Oxford (a qual foi eventualmente questionada por mais de um autor em aspectos pontuais), quanto pelas edições críticas mais modernas (vide bibliografia), o mesmo não pode ser dito em relação a Jerônimo. A fim de nos orientarmos, seguimos a sistematização proposta por Rebenich (2002, p. 139), o qual organiza as cinco edições mais importantes utilizadas em meio acadêmico, bem como a forma apropriada de citação destas. Elas seriam:

> CCL: *Corpus Christianorum, Series Latina*
> CSEL: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*
> GCS: Griechische Christliche Schriftsteller
> PL: *Patrologia Latina*, ed. J. Migne.

SC: Sources Chrétiennes (with French translation)[85]

Dessa forma, operamos um cotejo dos textos de Jerônimo que foram debatidos mais cuidadosamente, algo que será apropriadamente indicado em cada citação, comentando eventuais discrepâncias entre os materiais, por exemplo. A despeito disso, destacamos que, pelos meios digitais atuais, indubitavelmente a edição mais acessível (também em sentido financeiro) foi a série *Patrologia Cursus Completus*, também nomeadas Edições Migne. Jacques Paul Migne foi um padre francês que, no século XIX, publicou edições de baixo custo de diversas obras religiosas, entre elas, os textos dos *patres ecclesiae*, a fim de prover os eclesiásticos de uma biblioteca e uma formação essencial.[86] O valor das edições de Migne é alvo de constante debate, uma vez que o baixo custo (o que acarretaria um suporte pouco resistente ao tempo) e alta velocidade de produção não teriam permitido um estabelecimento crítico dos textos, bem como levado à reprodução de erros de impressão.

Com efeito, ao longo do século XX, fizeram-se necessárias novas edições críticas, apoiadas em manuscritos mais antigos e, assim, com uma fidelidade maior às palavra originais de Jerônimo. É a partir dessa lógica que as demais edições sugeridas por Rebenich aparecem. A *Corpus Christianorum Series Latina* (da editora belga Brepols Publishers), por exemplo, buscava dar continuidade e aprimoramento às versões francesas do século XVIII. Ainda que não tenhamos obtido acesso direto a algumas dessas edições, pudemos recorrer à edição bilíngue (latim-espanhol) promovida pela ordem de São Jerônimo, a qual busca ser um projeto de tradução completa de suas obras em espanhol, tomando a versão da CCL por texto base. O projeto *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, iniciado em 1864 pela Academia Autríaca de Ciências em Viena também contribui nessa direção. Quanto à série *Griechische Christliche Schriftsteller* (a qual, há tempos, abandonou a limitação original de autores de língua grega), a quantidade de edições críticas a Jerônimo é ainda mais reduzida. Por fim, a Sources Chrétiennes, fundada por padres jesuítas em Lyon na década de 1940, oferece uma variedade de obras jeronimianas maior que as edições alemãs, ainda que esteja longe de atingir o que Migne divulgou.

Assim, destacamos que as edições de Migne ainda têm relevância em diferentes aspectos, inclusive para os estudos de recepção. Em primeiro lugar, a *Patrologia Cursus Completus* ainda é a série mais completa sobre as publicações da patrística, oferecendo

[85] Cf. Rebenich, 2002, p. 139.

[86] Langlois e Laplanche (1992)

muitos textos que não seriam acessíveis de outra forma, pois não chegaram a receber, ainda, as – em geral – preferíveis edições críticas.[87] Ademais, estudando a recepção de Jerônimo e seus manuscritos, não se pode ignorar a contribuição histórica dessas edições promovidas pelo padre francês, pois configuram um ponto de especial interesse na relativa democratização das obras do doutor cristão, podendo influenciar o fenômeno. Por fim, tanto as edições críticas modernas, quanto o texto divulgado por Migne repercutem a ideia de que analisar um texto é conjurar a sua história (Porter, 2008, p. 470), merecendo um interesse especial nos estudos da recepção, pois oferecem aparatos teóricos de maneira similar às notas de rodapé hodiernas, indicando intertextualidades bíblicas e clássicas e propondo interpretações. Como declarou Porter (2008, p. 473), nosso conhecimento do mundo greco-romano é devedor de trabalhos como estes, ou do de comentadores, antologistas etc., os quais permitiram a preservação e divulgação de obras mais antigas. Ainda segundo o estudioso (*idem*) a história e a contribuição de tais "fontes secundárias" podem receber um destaque maior nos estudos de recepção, inclusive tratando o *apparatus criticus* como um texto a ser estudado e situado historicamente (Porter, 2008, p. 475).

Nesse sentido, as edições de Migne a que recorremos foram-nos atrativas, por exemplo, quando algum texto de Jerônimo não foi disponibilizado em edições criticamente estabelecidas, ou quando se fez interessante o cotejo entre a reprodução da versão do século XIX com o livro, com outras edições apontadas por Rebenich ou com o *corpus* universitário estabelecido pelo projeto de Zurique. Por fim, recorremos às versões do padre francês quando reflexões do *apparatus criticus* pudessem engajar debates, situando o editor eclesiástico, assim, como um agente na recepção de Jerônimo antes de nós. Em geral, como nossa bibliografia bem ilustra, optamos por edições críticas como a das Epístolas por Hilberg e por Labourt (da 120 em diante), ou da *Vulgata* por Robert Weber, publicada em edição física pela Deutsche Bibel Gesellschaft.

Algo semelhante pode ser comentado em relação aos textos bíblicos em língua portuguesa. Nossa base de trabalho deu-se a partir de traduções alegadamente orientadas por critérios filológicos, a destacar o projeto de Frederico Lourenço, em produção no Brasil pela Cia das Letras. Já se encontram disponíveis o Novo Testamento completo e os Livros dos profetas veterotestamentários, os quais utilizamos em nosso trabalho.

[87] Segundo Stefan Rebenich (2002, p. 139-140), Migne reproduziu, ainda que com eventuais discrepâncias, a única série que publicou toda a obra de Jerônimo, a saber, a de D. Vallarsi, em 11 volumes, entre os anos de 1734-1742, em Verona.

Mesmo assim, edições religiosas ou populares da Bíblia, quando ofereceram reflexões interessantes, ou permitiram cotejo de tradução também foram por nós utilizadas, assumindo, novamente, que podem ser vistas como eventos de recepção das escrituras judaico-cristãs.

Não nos esqueçamos, naturalmente, que o estudo da recepção tem um direcionamento duplo, ou seja, exige um esforço reflexivo e interpretativo sobre ambos os autores discutidos. Assim, efetuamos a leitura detalhada das seis comédias de Terêncio, bem como a leitura de obras completas de Jerônimo, em particular, aquelas em que exploramos os eventos intertextuais. Nossa metodologia, nesse aspecto, remete às reflexões de Hinds (1998, p. 101) acerca das alusões pontuais e globais. Na explicação de Robson Cesila (2013, p. 19), Hinds propõe que, ao estudar alusões, os textos podem ser tomados fragmentada ou sistematicamente, sendo o primeiro tipo a forma mais comum dentro dos estudos clássicos. Em outras palavras, a tendência principal nos estudos intertextuais é que se comparem trechos e elementos pontuais selecionados a cada autor, no nosso caso, Terêncio e Jerônimo.

Para Hinds (1998, p. 101), as tentativas de um estudo sistemático, ou seja, que ambicionavam ler e comparar *todo* o primeiro texto ou autor a *todo* o segundo autor ou texto não conseguiram escapar à abordagem unilateral, e apenas um dos textos ou autores eram detalhadamente examinados, e o outro tomado fragmentariamente. O estudioso ainda sugere (1998, p. 102-103) que a opção por uma leitura sistêmica de um dos autores em detrimento de outro pode acontecer pelo estado fragmentário do *corpus* de um dos escritores (não é o caso, aqui), por uma hierarquia de importância entre eles (tampouco), ou ainda, pelo fato de que seria de fato impossível, para os objetivos de análise de um estudioso, bem como para um recorte de pesquisa, que duas leituras sistêmicas plenas fossem desenvolvidas.[88]

A princípio, nossa tese envolve grandemente um estudo sobre intertextualidades pontuais, na medida em que investigará, a partir dos marcadores alusivos, efeitos intertextuais ocorridos sobre os textos de Jerônimo e sobre a história da interpretação terenciana. A ideia de produzir um estudo de intertextualidade sistêmica não nos pareceu atrativa de imediato, na medida em que os autores, como já expusemos, escrevem em gêneros bastante diferentes entre si. Não negamos, porém, que um recorte material de pesquisa é inevitável ao se trabalhar com aquele que é, possivelmente, o mais profícuo

[88] Hinds defende, como Fowler, que toda leitura intertextual é parcial e direcionada por aquele que a efetua. Cf. HINDS, 1998, p. 103.

escritor do século IV d.C., dentro das regras do gênero da tese, bem como respeitando a exequibilidade do projeto. Talvez seja possível pensar, ainda, que no Capítulo 7, ao demonstrarmos o projeto de prefácios de Jerônimo às traduções da Vulgata, estamos mais próximos de um estudo sistêmico da intertextualidade, embora ainda distante da visão absoluta que Hinds propõe.

A pesquisa bibliográfica tradicional, como já sugerimos oportunamente, foi um ponto de partida profundamente enriquecedor. Longe de propor que os trabalhos anteriores, em grande medida centrados na listagem exclusiva de possíveis alusões, não tenham validade. Ao contrário, essas eruditas pesquisas revelam pontos de partida interessantíssimos para as discussões que propomos aqui. Por isso, passamos em revista seus estudos, discutimos sobre possibilidades de intertextualidade, ou não, e acrescentamos também as nossas descobertas de marcadores alusivos, possibilitadas, em grande medida, pelos recursos contemporâneos de que estudiosos anteriores não dispunham.

Ainda sobre novos caminhos interpretativos, cumpre observar que a posição de autor eclesiástico de Jerônimo, bem como o fato de muitos dos estudos sobre ele datarem de meados do século passado fizeram com que as pesquisas seguissem por uma direção bastante diversa daquela que esta tese toma. Em primeiro lugar, o referencial teórico que segue por uma perspectiva religiosa acaba por adotar com relativa frequência juízos de valor sobre Jerônimo e seu tempo. Dito de outra maneira: são comuns julgamentos sobre a validade das ideias do autor, repreensões à sua "natureza explosiva" e uma tendência clara por tomar partido pelo doutor cristão, perante os rivais que ele enumera, atestando sua "santidade" e "verdade cristã", terminologia que não incide sobre nossos objetivos interpretativos.

Quanto ao segundo aspecto, muita pesquisa foi produzida do início a meados do século XX, com uma clara orientação biografista. Ou seja, novamente temos juízos de valor, mais ou menos velados, sobre o escritor, se não tanto apoiados em sua religiosidade, mas em um suposto perfil emocional verdadeiro e intenso, que seria percebido pela sua literatura, a qual deixaria transparecer, nas entrelinhas, sua personalidade. Ademais, é comum ainda que explicações extratextuais que interpretam as palavras do autor como verdades históricas sejam trazidas para solucionar supostos impasses em sua obra, como a controvérsia acerca do sonho da *Ep.* 22 ilustrará.

Dos anos 90 em diante, trabalhos de muito grande importância sobre São Jerônimo começaram a circular, investigando o autor por uma perspectiva retórica e literária e sem

incorrer na superada dicotomia entre filiação literária e conexão com seu próprio tempo. Impossível não citar os longos e complexos livros de Andrew Cain, que investigarm o *corpus* jeronimiano por esta perspectiva, embora não se dedique exaustivamente ao tema da recepção, menos ainda, de Terêncio. Há sim, importantes estudos de caso, como também os de Neil Adkin que contribuíram para o estudo da intertextualidade em Jerônimo e com Terêncio, a despeito de eventuais discordâncias que pretendemos expor oportunamente. Desejamos destacar também, nos anos 2000, as obras de Stefan Rebenich e Megan Williams, às quais recorremos e com as quais dialogamos amiúde em aspectos retórico-literários.

Isso posto, cabe lembrar que todas essas pesquisas ofereceram contribuições para o estudo da literatura de Jerônimo, para a recepção de Terêncio no autor e sobre eventuais efeitos intertextuais. Nossa tese não se propõe a ser a única fonte a trazer à luz a verdade há tanto oculta sobre Terêncio e sua recepção por Jerônimo: oferecemos aqui uma outra perspectiva, ou ponto de vista, que não rompe totalmente com aquilo que historicamente se produziu, mas que se alimenta de diversas contribuições desses pesquisadores que nos auxiliaram a pensar, concordando e discordando.

Não negamos, por outro lado, que, até onde sabemos, nenhuma pesquisa acerca da recepção da comédia e de Terêncio por Jerônimo tenha sido conduzida com profundidade e tempo semelhantes aos nossos, permitindo propor debates instigantes, distinguir padrões e eventualmente propor sistematizações sobre ambos os autores e sobre a recepção. Aliás, este seria um dos fatores que explicariam nossa tese receber um volume de páginas relativamente grande, mas que, mesmo assim, não seria suficiente para "encerrar" a discussão e fazer deste o trabalho definitivo. Todavia, se esta pesquisa se desenvolve hoje e pode propor um significativo conjunto de aspectos reflexivos para futuras discussões sobre a recepção de Terêncio por Jerônimo, é porque *gigantum humeris insidemus*.

2. A recepção de Terêncio no século II a. C.

Como expusemos no último capítulo, nossa tese busca estabelecer um estudo dos textos e de sua recepção pela perspectiva horizontal e vertical. Com efeito, debruçando-nos sobre a obra terenciana, podemos aludir também a Roman Müller (2013, p. 363), que semelhantemente, afirma ser necessário compreender que a recepção não é obrigatoriamente tardia, mas deve ser pensada sincronicamente, ou seja, como algo presente desde a primeira encenação das peças. Assim, considerando o contato dinâmico entre Terêncio e seu público nas encenações em festivais, parece verossímil a hipótese de que este momento influencie a produção do artista – que, afinal, dependeria da aprovação popular para seguir produzindo – e mesmo o discurso posterior acerca dele. Dessa forma, ao menos dois registros textuais podem ser evocados como fontes para o estudo da recepção de Terêncio por seus contemporâneos: as didascálias e os prólogos de suas peças. Estudaremos as primeiras a seguir.

2.1 Didascálias, as notas de produção.

De acordo com Sander Goldberg (2013, p. 84), a palavra "didascália" evoca o termo aristotélico *didascáliai* (oriundo de *didáscalos*, "produtor"). Com efeito, tais textos são, basicamente, notas de produção, que trazem dados sobre a comédia grega que inspirou cada texto, bem como sobre a data aproximada de encenação e sobre as companhias de atores envolvidas.[89] A hipótese mais aceita sobre as didascálias, ainda de acordo com Goldberg (*ibidem*), é a de que elas não sejam de Terêncio, mas tenham sido escritas a partir de anotações do grupo de atores responsáveis pela encenação, e que estudiosos da Antiguidade como Varrão e Estilão tenham feito a organização delas no século I a.C. Essa breve exposição sobre a origem e formatação de tais pequenos textos demonstra que não seria sensato tomá-los como fontes absolutas, visto que pairam dúvidas sobre a autoria de algumas, bem como sobre a contradição entre dados.[90] Nesse sentido, este capítulo não ambiciona ratificar ou questionar a veracidade do que se traz nessas seções, mas demonstrar como o discurso das didascálias já configura um discurso receptivo e que pode ter contribuído para parte da recepção posterior de Terêncio.

Iniciemos, então, pela cronologia das encenações. As didascálias situam a atividade dramática de Terêncio entre os anos de 166 e 160 a.C., data esta que pertenceria

[89] Interessante notar que, de acordo com Manuwald (2011, p. 245), Terêncio é o único dramaturgo do período republicano a ter sua obra acompanhada por tais notas.
[90] Müller (2013, p. 363-4) pontua que as informações contraditórias das didascálias são oriundas de confusões ligadas a dados de diferentes encenações, não apenas da primeira.

ao período tradicionalmente chamado de republicano arcaico. As informações cronológicas foram e são um fator determinante na organização das edições de Terêncio, sendo, então, importantes para compreendermos, por exemplo, a leitura que se faz da "evolução" do trabalho do comediógrafo, com o passar dos anos. Podemos sintetizar as informações sobre as comédias de Terêncio trazidas pelas didascálias no seguinte quadro:

Ordem de encenação (escrita)	**Título**	**Original grego**	**Produtor (es)**	**Compositor**	**Festival**	**Consulado /ano**
1 (1)	*Andria*	Menandro	Ambívio Turpião e Atílio Prenestino	Flaco (escravo de Cláudio), para flautas esquerda e direita de mesmo tamanho	*Ludi megalenses*, sendo M. Fúlvio e M. Glabrião os edis curuis	M. Marcelo e C. Sulpício/166 a.C.
2 (3)	*Heautontimorumenos*	Menandro	Ambívio Turpião e Atílio Prenestino	Flaco (escravo de Cláudio), primeiro para flautas desiguais, depois para duas direitas	*Ludi megalenses*, sendo C. Lêntulo e V. Flaco os edis curuis	M. Iuvento e T. Semprônio /163 a.C.
3 (2)	*Eunuchus*	Menandro	Ambívio Turpião e Atílio Prenestino	Flaco (escravo de Cláudio), para duas flautas iguais	*Ludi megalenses*, sendo P. Albínio e C. Mérula os edis curuis	M. Valério e C. Fânio/161 a.C.
4 (5)	*Hecyra*(A)	Menandro	1ª **não-informado** 3ª: Ambívio Turpião	Flaco (escravo de Cláudio), para flautas iguais	1º: *Ludi Megalenses*, sendo S. J. César e Cn. C. Dolabela os edis curuis 2 e 3ª: *Ludi funebres* de L. A. Paulo	1ª: S. Cn. Otávio e Tito Mânlio/ 2ª e 3ªa: Cetego e L. Na. Galo/160 a.C.
	Hecyra(Σ)	**Não-informado**	Não-informado	Flaco (escravo de Cláudio), para flautas iguais	*Ludi Romani*, sendo S. J. César e Cn. Cornélio os edis curuis. *Ludi funebres* de L. E. Paulo, com o	Cn. Otávio e Tito Mânlio

					registro de que os edis foram Q. Fúlvio e L. Márcio	
5 (4)	*Phormio*	Apolodoro	Ambívio Turpião e Atílio Prenestino	Flaco (escravo de Cláudio) inteiramente para flautas desiguais	*Ludi Romani*, sendo L. P. Albino e L. C. Mérula os edis curuis	C. Fânio e e M. Valério/
6 (6)	*Adelphoe*	Menandro	Ambívio Turpião e Atílio Prenestino	Flaco (escravo de Cláudio) para flautas sarranas	*Ludi Funebres* de L. A. Paulo organizados por Q. Fábio Máximo e P. Cornélio Africano	C. Cetego e L. Na. Gallo/160 a.C.

Tabela 1: síntese das informações trazidas pelas didascálias das comédias de Terêncio.

Iniciemos por um aspecto de grande relevância, ainda que não seja exclusividade de nosso autor: as oportunidades de encenação de suas comédias. A sexta coluna revela que, em todos os casos, Terêncio apresentou peças em *ludi*, festivais privados ou públicos que ofereciam à população diversas fontes de entretenimento, de forma que o teatro convivia com corridas de cavalos, combates entre animais, exibições de atletas e outras atividades agrupadas sob o rótulo de *ludi circenses* (cf. Dupont, 1995, p. 33). Os jogos romanos coincidiam com a temporada militar, começando em março e se encerrando em outubro, com exceção daqueles da plebe, que eram de 4 a 17 de novembro.[91]

Havia uma relação profunda entre o teatro latino e o culto aos deuses, pois as encenações ocorriam em diversos festivais dedicados a divindades, como lembra Edwards (1993, p. 107). Com efeito, o drama marcava presença nos *ludi megalenses* (em honra a Cibele, Grande Mãe, de 4 a 10 de abril), *ludi ceriales* (em honra a Ceres, de 10 a 19 de abril), *ludi apollinares* (em honra a Apolo, de 6 a 13 de julho – instituído em meados da Segunda Guerra Púnica), *ludi florales* (em honra a Flora, de 28 de abril a 13 de maio) e nos *ludi Romani* (em honra a Júpiter, de 4 a 19 de setembro). O vínculo entre o teatro romano e a vida religiosa é explicitado pelo trabalho de Murray, que emprega a expressão "ritualistic elements" para se referir a procedimentos padrões do teatro, os quais, como

[91] Sobre isso, Cf. DUPONT, 1988, p. 10. Ademais, Manuwald (2011, p. 45) nos lembra da existência de outros festivais ocasionais além dos oficiais.

num culto religioso, devem ser performados da mesma maneira para que a validade da cerimônia não se perdesse, conforme Edwards (1993, p. 107) explica.[92]

Dentre outras atividades, os organizadores destes festivais eram responsáveis por fornecer o local e possibilitar as encenações das peças, incluindo comprá-las diretamente dos poetas ou dos chefes de companhia que já as haviam adquirido (Manuwald, 2011, p. 51). A organização e supervisão de praticamente todas essas ocasiões festivas eram responsabilidades do poder público, especificamente dos magistrados, dos *edis curuis* ou *edis* da plebe, conforme declara Manuwald (2011, p. 49). Os *ludi funebres*, por sua vez, tinham suas encenações, provavelmente, diante do foro e eram financiados pelos nobres da família do falecido (idem, p. 57). Florence Dupont (idem, p. 6-2) afirma que o financiamento dos *ludi* era um investimento considerável por conta de seu organizador, mesmo que o poder público fornecesse algum módico incentivo: cabia ao responsável construir o palco, adquirir a obra teatral de um escritor (uma para cada dia dedicado às encenações), pagar a companhia, os ensaios, os atores principais, as vestimentas, o cenário etc. Todavia, a estudiosa também afirma que o financiamento de um festival fúnebre era uma oportunidade para gravar o próprio nome na memória pública.[93]

Nesse sentido, considerando o aspecto religioso e financeiro dos festivais romanos, logo se nota a responsabilidade que era apresentar uma comédia em oportunidades como essas. Para Manuwald (2011, p. 41), os festivais ofereciam um paradoxo aos dramaturgos: ao mesmo tempo em que possibilitavam submeter a obra dramática ao público, colocavam-na em concorrência com outras fontes de diversão. No tocante a isso, a Antiguidade nos legou o testemunho de Cícero no *De leg.* (II, 38) sobre a divisão dos *ludi*, embora diste de Terêncio em um século:

> *Iam ludi publici quoniam sunt cavea circoque divisi, sint corporum certationes cursu et pugillatu et luctatione curriculisque equorumusque ad certam victoriam<in> circo constitutae, caveat cantui vacet ac fidibus et tibiis, dum modo ea moderata sint ut lege praescribitur*
>
> Os jogos públicos, uma vez que foram distribuídos entre teatro e circo, devem ser competições atléticas compostas por corridas, pugilato, lutas e corridas de

[92] Em tais festivais, de acordo com Dupont (1988, p. 16), o começo era marcado por um sacrifício no templo da divindade homenageada na ocasião, para que, em seguida, uma procissão fosse de lá ao local de encenação, na qual os artistas envolvidos saltavam e dançavam. Havia também estátuas de deuses e deusas trazidas para locais prestigiosos, a fim de que "contemplassem" a exibição. cf. MANUWALD, 2011, p. 55. Sobre essa questão, cf. também Dupont (1988, p. 14-5) e (1995, p. 13-4; 34; 36-7); Manuwald (201, p. 41) e o testemunho antigo de Dionísio de Alicarnasso (VII, 72-3)). Lembra-nos Manuwald (2011, p. 47), porém, que o caráter religioso dos *ludi* não influenciava na escolha do repertório que nele seria desenvolvido.

[93] "L'efficacia delle cerimonie della memoria che sono i funerali aristocratici è legata soltanto alla loro qualità spettacolare, perché nessun monumentum – testimone di memoria – sopravviverà, né poema né scultura in pietra". Cf. DUPONT, 1995, p. 16.

> cavalo travadas no circo até se conquistar a vitória. Que o teatro dê lugar ao canto, à lira e às flautas, conduzido da forma moderada como a lei prescreve.

Desse modo, era um desafio para o comediógrafo conseguir a atenção do público, em meio a outras possibilidades de entretenimento. Ademais, granjear a simpatia da audiência era uma necessidade também pragmática, considerando que, caso a peça não obtivesse sucesso, o dramaturgo devolveria o dinheiro investido pelo financiador dos *ludi* (cf. Dupont, 1995, p. 62).[94] Com efeito, veremos como a espécie cômica da *fabula palliata*, da qual Terêncio foi cultor, explorava o espaço do prólogo com a intenção de conquistar a atenção do público desde o princípio, usualmente atribuindo as falas iniciais a um ator jovem, talvez dotado de capacidade vocal para falar a grandes multidões possivelmente inquietas.

Retornando à tabela, notemos outras informações que podem ter exercido influência sobre a recepção do poeta. Atentemos à coluna 3, na qual estão listadas as fontes gregas que o inspiraram. É perceptível a preferência de Terêncio por obras de Menandro, autor considerado um dos mais importantes comediógrafos da comédia nova ateniense, seja pela quantidade de material que chegou até nós, seja pelo julgamento dos antigos. Menandro era ateniense, viveu, provavelmente, entre 342 e 290 a.C e era filho de uma família relativamente próspera. Em algumas ocasiões, seu nome vem associado a Demétrio de Falero e Teofrasto pela escola peripatética (cf. Hunter, 1985, p. 2-4). Além de seus próprios textos fragmentários a que temos acesso atualmente e das comédias apontadas na Tabela 1, sabemos que *Bacchides, Cistellaria* e *Stichus* de Plauto são imitações de comédias suas.[95]

A coluna 4 revela outra homogeneidade interessante: todas as comédias de Terêncio foram encenadas, ao menos uma vez, pela companhia de Ambívio Turpião. Adotando o entendimento de Manuwald (2011, p. 81), reconhecemos "Turpião" como um nome como alguém de intenso contato com a nobreza e aristocracia, de forma que ele seria uma pessoa influente em seu tempo. De fato, sabe-se que sua trupe havia encenado as peças de Cecílio Estácio, autor consagrado à época de Terêncio. Como veremos adiante, a sólida "parceria" com o consagrado líder da companhia será usada pelo próprio

[94] Essa leitura é combatida por Parker (1996, p. 598), que afirma que as atrações dos *ludi* se sucediam no mesmo espaço, mas em momentos (ou dias) distintos e começando pelo drama. Nesse sentido, não haveria disputa pela atenção da audiência. Ainda de acordo com o estudioso (*idem*, p. 599), *Hecyra* e *Adelphoe* foram apresentadas no mesmo evento, sendo, ambas, grandes sucessos.

[95] Convém notar, a título de comparação, o quanto Menandro foi mais importante para Terêncio que para Plauto, uma vez que a proporção seria de 4/6 no comediógrafo mais jovem; e de 3/21 no mais antigo, guardadas as diferenças entre os volumes de seus *corpora*.

comediógrafo e por seus leitores como um critério positivo em sua caracterização. A despeito dessa presença absoluta de Turpião, convém que se destaque o questionamento de Martin (1998, p. 96) sobre Atílio Prenestino ser citado como um segundo produtor, algo que possibilita dois entendimentos. Para ele, o nome sempre trazido em segundo lugar pode indicar ou que a encenação foi comandada por dois chefes de companhia, ou que ocorreu uma montagem posterior a cargo de uma trupe diferente.[96] De qualquer forma, convém notar que a reencenação de uma mesma comédia também é aspecto favorável à leitura de um Terêncio bem-sucedido em sua época.

A exceção quanto à ideia da reencenação como indicativo de sucesso fica a cargo de *Hec*, cujas didascálias registram um número maior de encenações suas do que das outras. Entretanto, elas não ocorreram completamente, uma vez que teriam sido interrompidas (*non est peracta*, Σ) por um suposto fracasso (*non est placita,* A), até a encenação derradeira que conseguiu agradar ao público (*placuit,* A). A montagem malsucedida da comédia em questão será um ponto fulcral na construção da *persona* do poeta, tanto para ele mesmo quanto para os biógrafos e demais leitores de seu trabalho, que, eventualmente, o tratarão como um autor para poucos, incompreendido pelo grande público.[97] O prólogo de *Hec.* colocado em perspectiva com o de *Phorm.* (discutido adiante) gerou grande repercussão entre os leitores de Terêncio, incluindo-se os estudiosos do século XIX e XX, que o comparavam a Plauto, este tido como um bufão de grande sucesso.

Em suma, se o estudo da recepção da obra de *qualquer* autor pode iniciar-se horizontalmente, isto é, no momento de sua publicação (em sentido amplo), esse fato se torna especialmente válido em Terêncio (e mesmo Plauto). Ser acolhido, ser benquisto e valorizado por seus pares, pelos nobres e pela audiência são condições *sine qua non* para a própria continuidade da atividade pública artística. Fatos trazidos nestas antigas e breves notas de produção serão amplamente retomados em séculos subsequentes no discurso produzido acerca de Públio Terêncio Afro: ele teria sido o poeta que privilegiou Menandro, que produziu pouco, que recebeu a admiração de Turpião e da nobreza como um todo – apesar de jovem –, e que teve uma carreira incensada, embora marcada por contradições, pois, enquanto algumas peças foram reencenadas, *Hec.* enfrentou percalços

[96] Esta hipótese é dada como certa por Marouzeau (1966, p. 95), ao considerar que em outra família de manuscritos, o Σ, ocorre, ainda, um terceiro nome, de Minútio Prótimo.
[97] Diversos estudos mais recentes buscaram desconstruir a ideia de Terêncio como intelectual fracassado, tais como os artigos de Parker (1996) e a dissertação de Aline Lazaro Bragion para a UNICAMP (2016), esta última, versando justamente sobre *Hec.*

para ser vista e bem-quista. A partir dessas informações surgirá um Terêncio que é o Menandro latino, um poeta nobre, elevado, refinado e que ora agradou, ora teve de arcar com a recusa das multidões, por não saber dar o que o (mau)gosto popular reivindicava.

2.2 A recepção das comédias de Terêncio em seus prólogos: a retórica sobre autor, público, rivais e tradição poética.[98]

Coincidentemente, ou não, as fontes mais detalhadas à época de Terêncio sobre a recepção de suas obras são do próprio comediógrafo.[99] De fato, o autor tematiza em seus prólogos a maneira como o público de suas encenações, os homens da nobreza e outros autores reagiram a seus textos.[100] Evidentemente, Terêncio possui uma finalidade retórica na exposição desses fatores, de maneira que seria temerário interpretar como verdades históricas o que se lê.[101] Nosso intuito é revelar que o comediógrafo cria uma autoimagem poética e retórica pautada não só em quem ele afirma ser, mas na forma como os demais o enxergam, elaborando um importante discurso receptivo sobre si mesmo. Ademais, investigaremos a *persona* criada por Terêncio em seus prólogos a fim de argumentar como esta apresentação de sua recepção orientará a leitura sobre ele nos séculos posteriores e em Jerônimo. Afinal, como pretendemos demonstrar, os prólogos podem ser concebidos também como um discurso visando à própria recepção trans-histórica.

Primeiramente, como já declaramos, Terêncio comenta sobre sua recepção nos sete prólogos de suas seis comédias (*Hec.* tem dois). Assim, convém que iniciemos esta

---

[98] Após a escrita deste capítulo, tomamos conhecimento da tese defendida por Aline da Silva Lazaro Bragion na UNICAMP em 2020, inteiramente dedicada à metapoesia, humor e discurso nos prólogos de Terêncio. O detalhamento das análises deste trabalho e da tese da pesquisadora diferem muito, de maneira que sua pesquisa é bastante mais completa sobre o tema, inclusive retroativamente, ao comparar com a parábase de Aristófanes. Em diversos momentos, nossas interpretações convergem e, como ficará evidente pelas notas de rodapé, em variadas oportunidades, suas detalhadas reflexões nos auxiliaram a acrescentar aspectos importantes que enriqueceram nossas perspectivas.

[99] Sobre um apanhado das teorizações sobre a autoria dos prólogos serem efetivamente de Terêncio, de Ambívio Turpião, ou ainda de outros autores, cf. BRAGION, 2020, p. 16.

[100] Prática semelhante ocorre na crítica literária a respeito da recepção de Plauto, como se lê a seguir: "The earliest, as well as probably the liveliest and most creative, phase of the reception of Plautus in antiquity must have started immediately after the playwright's lifetime, if not even earlier. The first hint of an active reception of Plautus through performance was long recognized (Ritschl 1845: 180–238) in the initial lines of *Casina*, where the prologue speaker addresses the young members of the audience, who never had an opportunity to enjoy this play". Cf. FERRI, R. The Reception of Plautus in Antiquity. In: FONTAINE, M.; SCAFURO, A. C. (eds.) *Oxford Handbook of Greek and Roman Comedy*. New York: Oxford University Press, 2013. P. 767-768. O estudioso ainda estuda a recepção de Plauto demonstrando possíveis incorporações de seu estilo em outros autores do período, pouco posteriores, os quais, de acordo com ele, demonstram maiores proximidades linguísticas com o estilo deste autor, do que com o de Terêncio, consoante teóricos da época, como Aulo Gélio (*NA.* 3.3.3). Cf. *Idem*, p. 770; 771.

[101] Seguimos a interpretação de Aline Lazaro Bragion de que o prólogo já é parte da ilusão dramática, não um testemunho sincero e factual sobre as encenações e alheio ao jogo teatral. Cf. BRAGION, 2020, p. 16. Em suas palavras: "apesar de evocarem o mundo dos espectadores, os prólogos já se encontram no universo da ficção e do humor da *fabulla palliata* e de Terêncio" (BRAGION, 2020, p. 21).

seção definindo, justamente, que é um prólogo, pelas concepções greco-romanas. Na *Poética*, por exemplo, Aristóteles[102] apresenta-o como a parte "que antecede o párodo do coro" (12, 1452b), sem detalhar forma ou finalidade. Tal definição é pouco proveitosa para o estudo de Terêncio, principalmente ao assumir que na *néa* grega e na *palliata* romana, não havia mais o citado coro.[103] O prólogo de nosso comediógrafo poderia, por outro lado, ser mais bem compreendido em um contexto retórico, e não poético, como sugere John Barsby (1999, p. 81-2), ao notar, nos prólogos de Terêncio, elementos próprios da prática forense[104] e semelhantes aos discursos de Catão, o velho[105].

Admitindo tal aproximação, poderíamos recorrer também à *Retórica* de Aristóteles para definir o proêmio, que é "[...] o início do discurso, que corresponde na poesia ao prólogo e na música de aulo ao prelúdio. Todos eles são inícios e como que

[102] Lembremos que Aristóteles não escreve sua obra tendo em mente a *fabula palliata* – espécie cômica praticada por Terêncio – a qual lhe é posterior. Citamos o pensador peripatético como se fornecesse um testemunho de práticas usuais que podem ter influenciado nosso comediógrafo. Note-se, ainda, que não consideramos ser "aristotélico" um juízo de valor para os autores. Em 2007, Florence Dupont publicou um importante livro, *Aristóteles, o vampiro do teatro ocidental*, no qual explora como o aristotelismo predomina sobre o pensamento ocidental, moldando o juízo de valor sobre obras que não se enquadram perfeitamente em suas concepções (tais como a comédia romana). Dupont explora, ainda, como o olhar aristotélico é majoritariamente literário e pouco performativo.

[103] Sobre a progressiva saída do coro das comédias de Aristófanes, Adriane Duarte (2000, p. 221) destaca a peça *Pluto*, a última de Aristófanes que conhecemos, datada das primeiras décadas do século IV a.C. Nela, o coro não faz nenhuma ação e se reduz ao papel de espectador, ainda que a notação de sua presença apareça nos textos. Ainda de acordo com ela (2000, p. 222): "Se, nas comédias do séc. V, o coro era responsável em média por 25% dos versos, sua participação cai para 8 e 4% respectivamente nas do século IV. Com a supressão da parábase e dos estásimos, o coro fica praticamente restrito ao párodo, de acordo com o que temos nos manuscritos [...]". Adriane Duarte levanta a possibilidade de que o coro foi suprimido por uma "universalização" das comédias atenienses, de modo que a parábase coral – que lidava com os problemas políticos – estaria deslocada em outros contextos. Sobre isso, cf. também MANUWALD (2011, p. 20). Assim, caberia ao coro uma participação musical desatrelada ao enredo ou esperar que cada "adaptador" compusesse uma parábase a seu gosto, o que desestimularia o comediógrafo original. Duarte (*ibidem*) traz, ainda, a mesma hipótese de Horácio (*Ars.* 281-4) sobre o abuso do direito de imprecar por parte do coro, o que levaria a sua supressão legal.

[104]De acordo com Benjamin Victor (2012, p. 674-5), a retórica era ensinada em Roma por gregos nascidos livres que vieram para a cidade ao redor de 168 a.C. Até 140, não temos o nome de nenhum professor de gramática, embora conhecêssemos os instrutores de gramática famosos. "And it was during Terence's career, in 161, that controversy over the foreign rhetoricians and their new learning came to a head, with the senate ordering their expulsion from the city" (Suet. *Rhet*. 25.2 e Gell. *NA* 15.11). Considerando esses dados, é possível constatar que Terêncio teria à sua disposição o conhecimento retórico para utilizar em suas obras.

[105]Notamos que as observações de Barsby (1999, p. 81-2) sobre o prólogo de *Eunuchus* se aplica a *Adelphoe* e ao resto do *corpus* Terenciano: "The *Eun.* prologue, like T.'s other prologues show some signs of being arranged according to the principles laid down in the rethorical manuals, and it has features in common with the contemporary oratory of the Elder Cato. Its structure can be examined as *exordium* with *captatio beneuolentiae* (1-3), *accusatio* (4-19), *narratio* (19-26), *refutation* (27-43) *and conclusion* (44-5). It is also full of highly rethorical language, making much use of verbal echo and antithesis, alliteration, and assonance, and chiastic (a b b a) word order [...]. It also includes a number of examples of legal and quasi-legal diction as if to emphasise that it is in effect an appeal to a jury". Ainda sobre as relações entre a retórica e os prólogos terencianos, cf. GOLDBERG (1986, p. 31-60).

preparações do caminho para o que se segue" (*Ret.* III, 14, 1414b19-21. Grifo nosso).[106] Assim, Aristóteles estabelece uma aproximação entre exórdio e prólogo com base em sua disposição e finalidade, pois ambos dão início ao texto que será apresentado e preparam o contato do público com ele. Mantendo a analogia entre o prólogo terenciano e a definição de exórdio por Aristóteles, podemos seguir com as reflexões do peripatético sobre o conteúdo e finalidade desta seção. Ela deve oferecer:

> Uma amostra do conteúdo do discurso, a fim de que se conheça previamente sobre o que será o discurso e que o entendimento do auditório não fique em suspenso. Pois o indefinido causa dispersão. Aquele que coloca o início como que nas mãos do auditório faz que este o acompanhe no discurso.
> (*Ret.* III, 1415a12-15).[107]

Dessa maneira, podemos concluir que o prólogo teria como função despertar a atenção e a cumplicidade (uma tradução possível para o conceito latino de *fides*) da audiência. Aristóteles ainda indica que o expediente mais recomendável para atrair o público é deixá-lo a par de todas as informações necessárias, pois a incompreensão, mesmo que parcial, levaria à perda do interesse.[108] As mesmas ideias percorrem a *Retórica a Herênio*, manual retórico posterior a Terêncio e de autoria anônima (já atribuída a Cícero). Nela, lemos: *Exordium est principium orationis, per quod animus auditoris constituitur ad audiendum.* "Exórdio é o começo do discurso, por meio do qual se dispõe o ânimo do ouvinte a ouvir" (*Ad Her.* I.4). Ainda de acordo com o manual (*Ad Her.* I.7), o exórdio almeja tornar o ouvinte *docilem* (dócil), *beniuolum* (favorável) e *attentum* (atento).[109]

Modernamente, Manuwald (2011, p. 100) confirma a teoria sobre a finalidade do prólogo, ao afirmar que Plauto e Terêncio evidenciam que os autores buscavam despertar a simpatia da audiência desde o princípio. Adaptemos, então, a sugestão aristotélica ao contexto dramático, ou seja, a afirmação de que dotar a audiência de total conhecimento sobre o que será apresentado é o melhor caminho para granjear atenção. Dessa maneira, teríamos como técnica eficaz uma narração que explicasse os detalhes da trama que

---

[106] Todas as traduções da *Retórica* de Aristóteles são de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena.

[107] Os prólogos da tragédia grega parecem atender plenamente, com suas devidas variações, às teorizações aristotélicas aqui enunciadas, segundo Bragion (2020, p. 27).

[108] Sobre a diferença entre festivais gregos e romanos, cf. BEARE, 1950, p. 152: "The prologues of Plautus and Terence are quite diferent from what we know of the Greek prologues. The difference was that between information and propaganda. The Latin writers were not able to assume that their audience is interested in the play. Their prologues are designed above all things to secure a hearing of the play".

[109] "Há ocasião para a introdução [*proemium*] quando, sem demora, deixamos os ouvintes com boa disposição de ânimo para nos ouvir. É, portanto, empregada para que possamos tê-los atentos, dóceis e benevolentes" (*Ret. Her.* I, 6).

antecedem a cena, bem como o desfecho, eventualmente, liberando o público para desfrutar da criação poética.

Isso posto, convém recuperarmos o debate acerca da singularidade dos prólogos de Terêncio em relação à *palliata*. Diversos são os estudiosos[110] que destacam o quanto a forma empregada pelo poeta na escrita destes diverge deste caminho tido como apropriado ou usual.[111] Além disso, o mais relevante nesse aspecto residiria no conteúdo desses prólogos, dado que eles não contêm a exposição da trama, usual nos autores da *fabula palliata* (e mesmo recomendada no contexto retórico por Aristóteles). De fato, nosso poeta recusa a *narratio* – exposição do argumento da peça – e a *antecipatio* – divulgação de eventos futuros e mesmo do desenlace, como nos lembra Piazzi (2006, p. VIII).[112] Nesse sentido, a escolha de Terêncio para conquistar a atenção do público é diametralmente oposta à prática usual, visto que o autor opta pelo suspense. Nas palavras de Ariana Traill (2013, p. 325): "Terence's audience had to go through the process of discovery along with the characters. [...] By dropping Menander's expository prologues, Terence famously exchanged irony for suspense and predictability for surprise".[113] Ao próprio autor não escapa que esteja operando uma ruptura para com a prática usual da *palliata* e, consequentemente, para com as expectativas da audiência:

> *Nam in prologis scribundis operam abutitur,*
> *non qui argumentum narret sed qui malevoli*
> *veteris poetae maledictis respondeat*
>
> Pois ele se esforça escrevendo prólogos não para narrar o enredo, mas para responder às calúnias de um velho e malévolo poeta. (*And.* v. 5-6)

Os versos acima pertencem à *And.*, comédia que teria sido a primeira de Terêncio a ser encenada, se aceitarmos as informações das didascálias. Nosso poeta teria, assim, iniciado sua carreira pública destacando a singularidade de seu prólogo em relação à

---

[110] CF. BEARE, 1950, p. 152; CARDOSO, 2013, p. 34; CONTE, 1996, p. 82; DUCKWORTH, 1994, p. 60, FERRERO, 1959, p. 84; GOLDBERG, 1986, p. 31; LÓPEZ e POCIÑA, 2007, p. 204); MANUWALD, 2011, P. 249; TALADOIRE, 1972, p. 98-100; TONIOLI, 1961, p. 46, para citar apenas alguns.

[111] Sobre essa suposta singularidade, recuperemos a declaração de Gilula (1989, p. 95) de que não há indícios de que os prólogos de Terêncio sejam adaptações do original grego, sendo, portanto, exemplos de versos não-dramáticos concebidos em latim para uma situação específica do palco romano.

[112] De acordo com Enk (1947, 83-4), além de recusar o prólogo expositivo encontrável nas tragédias de Eurípides e comédias de Plauto, Terêncio renuncia ao recurso de Menandro de colocar uma divindade contando algum segredo importante.

[113] O primeiro a argumentar nesse sentido foi Frank (1928, p. 316-22). Sobre isso, cf. CONTE (1996, p. 82) e DUCKWORTH (1952, p. 228) para mais referências. Cf. ainda a exposição de Jean Beaujeau (*apud* Taladoire, 1972, p. 104): "Térence ne veut pas placer les spectateurs au balcon des dieux, d'où ils pourraient, partageant le privilège de leur omniscience, s'esclaffer devant l'embarras absurde et la vaine agitation de patins aveugles; il veut, au contraire, que le spectateur, autant que les conventions théâtrales le permettent, vive la partie *avec* ceux qui la jouent, qu'il soit pacé dans les memes conditions qu'eux et que l'intérêt quil'attache à leur sort soit une curiosité sympathique".

prática da *palliata*. Também no prólogo de sua última comédia, mencionar a quebra da expectativa da audiência soará pertinente:

> *Dehinc ne spectetis argumentum fabulae:*
> *senes qui primum venient, ii partem aperient,*
> *in agendo partem ostendent.*
>
> Não esperem que se siga o argumento da peça: os velhos que aparecerão no começo é que vão expor uma parte e mostrar outra nas ações. (*Ad.* v. 22-4)

Sobre esse ato de marcar a propria diferença, podemos citar o comentário de Gilula (1989, p. 97): "When a tradition is established, it is not the adherence to it but a departure from it which requires explanation". Convém notar, contudo, que recusar o prólogo narrativo não é uma atitude exclusivamente terenciana, uma vez que os versos supracitados se repetem quase *ipsis litteris* no *Trinnumus* de Plauto (v. 16-7): *sed de argumento ne exspectetis fabulae:/ senes qui huc venient, ei rem vobis aperient* ("Mas não esperem pelo argumento da peça, os velhos que virão aqui é que apresentarão a história para vocês"). A semelhança entre os versos dos dois comediógrafos nos faz supor que tal afirmação fosse repetida em alguns prólogos[114] e que talvez a presença da *narratio* fosse antes uma corrente majoritária da *palliata* do que uma prática imposta.

Por outro lado, é necessário destacar ao menos duas particularidades de Terêncio na recusa pela *expositio*. Primeiro, enquanto Plauto recusa a *narratio* ocasionalmente, Terêncio o faz sistematicamente, em todos os prólogos que conhecemos.[115] Nas palavras (embora antigas, precisas) de Taladoire (1972, p. 100), Terêncio *faisant une règle de ce qui était jusqu'à lui une exception*.[116] Além disso, notamos que Terêncio, pelos versos 4 e 5 de *And.*, não confia apenas na quebra da expectativa como artifício para despertar a audiência, mas também na absoluta substituição da *narratio* pela polêmica poética, encenação na qual o ator age como um advogado em defesa do poeta, que é mal recebido por rivais invejosos.[117] Curiosamente, o fato de Terêncio abrir sua primeira comédia

---

[114] Cf. GOLDBERG, 1986, p. 32: "This sounds like a formula, and thus hardly a surprise to the audience". Para Taladoire (1972, p. 100), Terêncio fez um gracejo intencional que dialoga com a obra de Plauto.

[115] A leitura de Parker (1996, p. 602) é diferente, mas complementar à nossa, pois, para ele, Plauto escreve prólogos metapoéticos – como Terêncio – e seus prólogos totalmente narrativos são exceção. Todavia, exceções ou não, Plauto escreve prólogos narrativos, ao contrário de nosso comediógrafo.

[116] Para uma lista mais detida sobre ocorrência de prólogos metapoéticos em outros dramaturgos romanos e sobre a autodefesa em prólogos de Cecílio e nas *togatae* de Afrânio, cf. MANUWALD, 2011, p. 249-50. Paratore (1987, p. 119) propusera algo na mesma linha, mencionando a polêmica poética sutilmente indicada em outro gênero, o histórico, como no fragmento do livro VII dos *Annales* de Ênio, em que se relata um ataque a Névio.

[117] Note-se a observação de Adriane Duarte (2000, p. 40) sobre as semelhanças entre os prólogos de Terêncio e as parábases de Aristófanes: "Mais tarde, sob a influência da tragédia, a comédia teria incorporado o prólogo e o párodo na forma em que aparece nas comédias aristofânicas e transferido a parábase para o meio da peça. Os prólogos de Terêncio são de especial interesse no exame dessa questão,

tematizando um cenário de confronto encontraria ecos com a teorização aristotélica que trouxemos até aqui. O filósofo expõe a necessidade de que aquele que toma a palavra após uma acusação se defenda imediatamente: “Efetivamente, o orador que se defende, mal se apresenta diante do tribunal, tem de forçosamente dissipar os elementos de oposição, de tal forma que tem de destruir, antes de mais nada, a acusação do oponente” (Aristóteles. *Ret.* 1415a). Em outras palavras, a argumentação padronizada presente desde a primeira comédia comporia a imagem de alguém tão invejado que, antes mesmo de começar efetivamente a carreira, já seria amplamente sabotado pela inveja alheia.

Dada tal padronização na escrita dos prólogos, muitos estudiosos antigos e contemporâneos interpretam tais seções como um discurso homogêneo,[118] muitas vezes desconsiderando a relação que estabelecem com o enredo propriamente dito que a ele se segue.[119] A hipótese de Dwora Gilula (1989, p. 96) é, justamente, de que havia relativa independência entre prólogo e peça, pois, com exceção de *Hec.*, os prólogos eram escritos separadamente dos roteiros, algumas vezes, um bom tempo depois de que estes estavam terminados: seriam textos adicionais entregues por Terêncio ao ator responsável da trupe para memorização e encenação quase imediata.[120]

---

uma vez que tratam de polêmicas literárias, como algumas das parábases aristofânicas e, por isso, é tentador vê-los como uma transformação dessa seção”. De fato, muitos dos elementos que destacamos na análise do prólogo terenciano até agora coincidem com a definição geral de parábase que Adriane Duarte traz (*idem*, p. 231): “Também é preciso destacar que a parábase não se restringe à metalinguagem, mas se define por estabelecer, através do coro, um canal de comunicação direta entre o comediógrafo e a comunidade, com o objetivo de produzir um consenso público”. Infelizmente, foge ao escopo desta dissertação a investigação de evidências sobre uma possível influência de Aristófanes sobre Terêncio nesse aspecto.

[118] “Os prólogos das seis comédias do autor apresentam entre si, conforme queremos deixar claro neste estudo, uma grande semelhança que os aproxima, dando uma impressão de conjunto” (BRAGION, 2020, p. 23).

[119] Para uma lista detalhada de estudos que enxergam independência entre cada prólogo e sua peça, cf. BRAGION, 2020, p. 13 e 20. Há que se notar ainda a existência de estudos terencianos que se debruçam exclusivamente sobre os prólogos do autor, conferindo a eles independência, ao menos enquanto escopo analítico, como o próprio trabalho de Aline Bragion e outros estudos por ela mencionados (2020, p. 17). Para propostas interpretativas que revelam que os prólogos já dão pequenas pistas sobre o enredo que se seguirá, e mesmo recuperam situações típicas da *palliata*, cf, novamente, a tese de Bragion e os estudos de Gowers. Em nossa iniciação científica, realizada em 2014, também levantamos a hipótese de que o último verso do prólogo de *Eun.* continha uma ambiguidade nascida do substantivo *eunuchus*, o qual pode se referir tanto ao título da peça, quanto à personagem do falso eunuco: nesse sentido, quando o prólogo pede a atenção para que se verifique o que "o Eunuco quer", pode estar se referindo tanto à cooperação necessária para que a peça como um todo funcione, quanto aos desejos sexuais do falso eunuco que assim se fantasiara para ter acesso ao quarto da moça: teríamos um pequeno adiantamento, ou *spoiler* da trama a ser perseguido depois?

[120] Por outro lado, há estudiosos que buscam recuperar a relação de cada prólogo com seu contexto particular, levando em consideração critérios técnicos como a métrica. Notemos como Gabriel Rossi (2016, p. 27), por exemplo, assim transmite o que Germany (2003) expõe a respeito da relação entre o prólogo de Terêncio e o restante da peça: “Os prólogos seriam parte da peça como um todo, dado que neles se utiliza a mesma métrica empregada em versos falados sem o acompanhamento do flautista”.

Nesse sentido, a leitura em perspectiva dos prólogos de Terêncio revelaria um consciente projeto retórico de construção da sua *persona*, visando a legitimar sua imagem perante o público, cumprindo, assim, a finalidade do prólogo de conquistar atenção. Para tanto, o poeta falará sobre si, sobre a recepção de suas obras e sobre aqueles que não compreendem sua criação, pautados por interesses escusos. A seguir, veremos detalhadamente como se dá a construção dessa *persona* terenciana, a fim de demonstrar como a recepção do poeta em seu tempo, tendo sido incorporada e manipulada por este, influenciará as leituras posteriores sobre Terêncio. Ademais, defenderemos que a própria ruptura genérica contendo um projeto retórico de autodefesa se tornou uma marca do poeta a ser emulada, chegando a Jerônimo.

2.2.1 Terêncio no banco dos réus: sobre supostas improbidades po(éticas) e suas respostas.

De maneira geral, Terêncio construirá uma *persona* de poeta injustamente atacado por rivais maledicentes, nessa criação retórica e metateatral. Analisando seus sete prólogos, veremos uma lista de imputações[121] constantes que, propomos, podem ser agrupadas sob duas categorias principais: desonestidade criativa e falta de qualidade artística/cômica. A tabela abaixo sintetiza nosso entendimento desses textos:

Comédia	Acusação de ordem ética	Acusação de ordem estética
Andria	*Contaminatio* das comédias gregas *Andria* e *Perinthia*, ambas de Menandro (v. 9-16)	
Heautontimorumenos	*Contaminatio* de fontes gregas não-especificadas (v. 17-9)	
	Decidir escrever comédias subitamente, confiando na influência de seus amigos (v. 23-4)	
Eunuchus	Roubar personagens de comédias de Névio e Plauto e colocar na sua adaptação do *Eunuchus* de Menandro (v. 25-6)	

[121] Tal lista de acusações é trabalhada pelos pesquisadores de modo muito semelhante, com pequenas variações. Sobre isso, cf. HUNTER, 1985, p. 30, LÓPEZ E POCIÑA, 2007, p. 204, PIAZZI, 2006, p. IX, RADICE, 1976, p. 16.

Phormio		As comédias anteriores de Terêncio tinham uma linguagem e um estilo sem vigor ou vivacidade (v. 4-5)
		Hipotético pensamento de que Terêncio precisa das acusações para ter o que colocar nos prólogos (v. 13-5)
Hecyra		
Adelphoe	*Furtum* de uma personagem presente em uma comédia já adaptada por Plauto (v. 6-11)	
	Receber ajuda de homens da nobreza na escrita das comédias (v. 15-21)	

Tabela 2: síntese das acusações de que Terêncio foi alvo, segundo seus prólogos.

A tabela pode auxiliar-nos na síntese de tendências e exceções nos prólogos terencianos. Em primeiro lugar, note-se que praticamente todas as acusações que o poeta recebe estão no âmbito dos procedimentos poéticos inadequados, os quais seriam a *contaminatio* (combinação de mais de uma comédia grega para composição de uma única latina), o *furtum* (uso de uma personagem ou de um enredo já existente em latim) e a ajuda dos nobres (ter recebido apoio pragmático ou efetivo de homens influentes na escrita das comédias). Destaquemos, pois, duas singularidades: em *Phorm.*, vemos duas acusações que versam sobre falta de vigor cômico em seus textos e sobre uma incapacidade de criação de prólogos que o levaria a usar da polêmica como base de escrita. Note-se também que *Hecyra* destoa dos demais prólogos, pois Terêncio não é acusado por adversários:[122] será ele mesmo, em consonância com as informações das didascálias, a aludir a experiências fracassadas de encenação. Em suma, será pela defesa a essa recepção negativa, em grande medida, que o jovem poeta construirá sua *persona*.

Vejamos, então, como Terêncio reage às acusações, partindo da questão da *contaminatio*.[123] Ela é um dos alicerces da criação da *persona* de Terêncio em seus prólogos, sendo um dos temas mais importantes em sua primeira comédia, *And.*, (vide Tabela 2), também relevante para *Heaut.* (*idem*). Cabe destacar, primeiro, a influência de

[122] Há, no máximo, uma menção a adversários invejosos, mas estes são inimigos de Cecílio Estácio, cf. *Hec*. v. 22. Mesmo assim, essa "coincidência" autorizaria uma leitura em paralelo, comparando a situação de ambos os comediógrafos, o mais experiente e o mais jovem em atividade.

[123] Podemos entender a *contaminatio*, conforme apontado pelo professor Paulo Vasconcellos, como uma acusão também de ordem estética, visto que a própria semântica do verbo traz a ideia de "poluir", algo que pode mobilizar o sentido de gerar uma peça ruim, esteticamente, em sua mistura inadequada.

Terêncio sobre o termo *contaminatio*, uma vez que, para estudiosos como Kujore (1974, p. 40-1) e Beare (1950, p. 90), não havia diferença perceptível entre esse substantivo (inexistente no poeta) e o *furtum*. Assim, os sentidos de "estragar", "combinar" e "estragar combinando" seriam derivações dos textos terencianos diante de um termo genérico que significaria apenas um procedimento danoso por acréscimo ou retirada de algo do original. Nas palavras de Beare (1950, p. 90):

> This second explanation [i.e. misturar peças] appears, however, to be merely an influence of Terence's own word in the prologue to the *Heautontimorumenos.* It is unlikely that a common Latin word meaning "sully", "spoil", should, in two passages, and two only, bear the neutral sense 'combine'. [...] The accusation was that Terence had altered his Greek originals and in doing so, he has spoiled them.

Assim, em seus prólogos, Terêncio redefiniria intencionalmente a ideia de *contaminare*, a fim de usá-la a seu favor. De fato, segundo o *OLD*, o primeiro sentido do termo é o de "poluir", "contaminar" ou "infectar com uma doença". O segundo sentido, de piorar a qualidade pela mistura de materiais, segundo a mesma fonte, é o aplicado a Terêncio por seus críticos (de acordo com ele), sendo o registro mais antigo que temos do termo.[124] Nesse sentido, seria por intervenção de Terêncio que a ideia da *contaminatio* como mistura de fontes teria adquirido este sentido.[125]

Lembra-nos Gabriel Rossi (2016, p. 27-8) que Terêncio não reivindica a invenção da prática, ao contrário, mostra que Névio, Plauto e Ênio também a fizeram e que isso lhe confere legitimidade. Se contaminar peças é errado, Terêncio não quer estar certo, como seus grandes antecessores também não estiveram:

> *qui quom hunc accusant, Naevium, Plautum, Enium*
> *accusant quos hic noster autores habet,*
> *20 quorum aemulari exoptat neglegentiam*
> *Potius quam istorum obscuram diligentiam*
>
> Pois quando eles o acusam, é a Névio, Plauto e Ênio que estão acusando, autores pelos quais este nosso tem grande consideração e cuja liberalidade prefere emular à obscura severidade destes aí. (*And.* v. 18-21)

Como podemos ver, Terêncio empresta a *auctoritas* de seus antecessores como testemunho da legitimidade de suas ações mais livres em relação ao material cômico grego. A acusação de *contaminatio* e a resposta de Terêncio retornam na comédia seguinte, o *Heaut.*, embora de maneira mais breve e direta. Adotando a ordem cronológica proposta pelas didascálias e pelos estudiosos, poderíamos supor que o autor esperasse que

[124] Para uma análise e interpretação mais detidas sobre a prática, recomenda-se DUPONT, 1988, p. 103.
[125] Em Tonioli (1691, p. 48), há uma lista de usos do termo por Cícero, ressaltando o quanto a palavra tinha uma semântica negativa e que de fato parecia evocar o estrago por aproximação, ou seja, a contaminação em sentido amplo. Mais adiante no tempo, Marcial (*Epig.* I,53) emprega a palavra especificamente aplicada a processos textuais, como afirma Lazaro-Bragion, 2020, p. 61.

a mesma argumentação trazida em um intervalo não tão longo não carecesse de explicações mais detidas.

> *nam quod rumores distulerunt malevoli*
> *multas contaminasse Graecas, dum facit*
> *paucas Latinas: factum id esse hic non negat*
> *neque se pigere et deinde facturum autumat.*
> *Habet bonorum exemplum quo exemplo sibi*
> *Licere [id] facere quod illi fecerunt putat*
>
> Quanto aos rumores que os mal-intencionados espalharam, de que ele contaminou muitas peças gregas para fazer poucas latinas, o poeta não as nega, tampouco se arrepende, e ainda diz que pretende fazer de novo. Ele reconhece o exemplo dos bons escritores, exemplo pelo qual julga que lhe é permitido fazer o que fizeram (*Heaut.* v. 17-21)

É curioso notarmos que a acusação de *contaminatio* predomina em suas duas comédias iniciais, mas que não será uma questão explorada nas obras subsequentes, sendo substituída pelo *furtum*, uma vez que o poeta os trata como conceitos diferentes. Em última análise, poderíamos pensar que Terêncio trataria a contaminação das peças como uma questão superada e que pode, mesmo, ser utilizada como defesa para o suposto roubo de personagens.

É no prólogo de *Eun.* que veremos a primeira ocorrência do termo *fur* aplicado a Terêncio:

> *Exclamat furem, non poetam fabulam*
> *Dedisse et nil dedisse verborum tamen:*
> *Colacem esse Naeui, et Plauti ueterem fabulam,*
> *Parasiti personam inde ablatam et militis*
> *[...]*
> *Colax Menandrist: in east parasitus Colax*
> *Et miles gloriosus: eas non negat*
> *Personas transtulisse in Eunuchum suam*
> *Ex Graeca; sed eas fabulas factas prius*
> *Latinas scisse sese id uero pernegat*
>
> Grita que era um ladrão, não um poeta quem estava apresentando a peça, mas que não enganava ninguém, pois haveria uma antiga comédia de Névio e de Plauto, *Colace*, de onde as personagens do parasita e do soldado foram tiradas. *Colace* é de Menandro, nela há um parasita, o Colace, e um soldado fanfarrão. O poeta não nega que transferiu essas personagens da peça grega para o seu *Eunuco*, mas que sabia que essas comédias foram feitas antes em latim, a isso ele nega terminantemente. (*Eun.* v. 23-34)

Como podemos ver, a acusação de *furtum*, de acordo com a interpretação terenciana, envolve utilizar de personagens e situações que já tinham sido apresentadas por outros comediógrafos romanos. A defesa de Terêncio se pauta por uma coincidência, afinal, suas fontes são exclusivamente gregas, não latinas: se soubesse que Plauto ou Névio se serviram daquela comédia, não faria a adaptação. Notemos, por fim, como veremos adiante na Tabela 3, que Terêncio desenvolve uma *persona* apoiada nas noções

de juventude, de forma que tal falha pode ser atribuída à sua inexperiência, descuido, ou *imprudentia,* consoante terminologia das peças. Assim, seu desconhecimento do repertório poético dos antecessores romanos funciona como espécie de "álibi moral" para seus erros, pois tratou-se de um descuido, não de uma ação dolosa premeditada. Curiosamente, o poeta que se defendeu recorrendo às obras de Plauto, Ênio e Cecílio, agora alega desconhecimento.

Contudo, alguns pontos aqui merecem consideração. Em primeiro lugar, consoante o prólogo, seus adversários parecem entender que uma peça grega só pode ser adaptada uma vez, tornando-se propriedade do primeiro poeta que dela se servisse. É possível entrever, então, o entendimento de seus rivais de que a tradução seria sempre literal, com poucas margens adaptativas para cada poeta, sendo o resultado sempre bastante semelhante. Ademais, ainda no *Eun.*, o argumento *ad hoc* lançado por Terêncio logo será ampliado para a prática da *palliata* como um todo. Segundo ele, uma vez que se trata de uma espécie cômica convencional, supor que algum tipo cômico seja propriedade de determinado autor é proibir que outros comediógrafos escrevam:

> *Quod si personis isdem huic uti non licet:*
> *Qui mage licet currentem servom scribere,*
> *Bonas matronas facere, meretrices malas,*
> *Parasitum edacem, gloriosum militem,*
> *Puerum supponi, falli per servom senem,*
> *Amare, odisse, suspicari? Denique*
> *Nullumst iam dictum quod non dictum sit prius.*
>
> Pois se ele não pode usar as mesmas personagens, como é permitido escrever sobre um escravo apressado, boas matronas, meretrizes más, parasitas gulosos, soldados fanfarrões, um bebê trocado, um velho enganado por um escravo, amor, ódio, suspeita? Enfim, não há nada a dizer que já não o tenha sido. (*Eun.* 35-41)

Em suma, a repetição de personagens e situações não seria um erro de Terêncio, ou uma idiossincrasia, mas uma característica inerente da *fabula palliata*. Paralelamente a isso, poderíamos entender que a própria *contaminatio* seria uma alternativa para mesclar enredos e produzir algo novo para os palcos romanos. Com efeito, para Manuwald (2011, p. 150-1), a *contaminatio* é uma das maiores evidências da novidade trazida pelos autores da *palliata*:

> This strategy is perhaps one of the clearest indications of the independence of Roman comic playwrights and their self-confident exploitation of Greek material […] Altogether the procedures of Roman comic poets lead to the conclusion that they created a Roman form of comedy by remodeling Greek versions and adapting them to contemporary Roman taste

Por fim, como anunciamos, a questão da *contaminatio* foi a tal ponto absorvida por Terêncio que, nas peças posteriores, perderá o *status* de acusação e se tornará defesa.

Com efeito, em *Ad.* também veremos Terêncio negar ter praticado um *furtum*, mas sim uma *contaminatio*. Vejamos o que o poeta declara no prólogo:

> *Synapothnescontes Diphili comoediast:*
> *Eam Commorientes Plautus fecit fabulam.*
> *In Graeca adulescens est qui lenoni eripit*
> *meretricem in prima fabula: eum Plautus locum*
> 10*reliquit integrum, eum hic locum sumpsit sibi*
> *in Adelphos, verbum de verbo expressum extulit.*
>
> *Synapothnescontes* é uma comédia de Dífilo: dela, Plauto compôs a comédia *Commorientes.* Na grega há, na primeira cena, um jovem que rapta uma meretriz de um alcoviteiro: nessa passagem, Plauto não mexeu; dessa passagem este poeta se serviu n'*Os Adelfos,* trazendo-a traduzida palavra por palavra. (*Ad.* 6-11)

Outra vez, a questão da *contaminatio* parece superada, a ponto de não receber comentários mais longos por parte do poeta. Apesar da semelhança inicial entre a defesa de Terêncio em *And.* e *Ad.*, esta última guarda uma particularidade, pois agora Terêncio não alega desconhecer a adaptação de Plauto do mesmo texto de Dífilo, mas que se serviu de uma pequena parte ignorada pelo comediógrafo que o antecede. Quanto ao dado de que Terêncio teria traduzido o trecho palavra por palavra, Ariana Traill (2013, p. 321-2) considera-o pouco sincero, uma vez que tal prática era estranha aos autores da *palliata* e dificultaria a adaptação métrica para o latim. Muito mais coerente, ainda de acordo com a estudiosa (idem, p. 322-3), era haver modificações de questões específicas do universo grego para facilitar a compreensão dos latinos e outros efeitos. Entendemos que, possivelmente, Terêncio exageraria o grau de fidelidade empregado, para se eximir de qualquer semelhança com outras imitações latinas, já que sua lealdade seria para com o material grego.[126]

O prólogo de *Ad.* segue valorizando a ideia do ineditismo daquilo que seria encenado, em:

> *Eam nos acturi sumus novam; pernoscite*
> *Furtumne factum existumetis an locum*
> *Reprehensum qui praeteritus neglegentiast.*
>
> Nós vamos encená-la pela primeira vez: vejam bem se acham o feito um furto ou resgate de uma cena que foi deixada de lado por negligência. (*Ad.* 12-4)

[126] De acordo com Manuwald (2011, p. 20-1), de fato, os romanos introduziram na Europa a prática da tradução como processo artístico, questionando a ideia da translação palavra por palavra e propondo uma transposição do sentido geral e da estrutura da peça e das cenas para um novo contexto. Quando essa passagem de *Ad.* é tomada em perspectiva com *Eun.* v. 7-8, na qual o poeta acusa seu detrator de ser alguém que traduz bem, mas escreve mal, parece ser uma contradição terenciana, pois estaria praticando neste momento aquilo que chamará Horácio, posteriormente, "tradução servil da palavra por palavra" (*uerbo de uerbo*[...] *fidus interpres*. *Ars.* v. 134-5). Além da hipótese de falha do poeta, ou de ironia de sua parte, poderíamos cogitar uma leitura – mais favorável a Terêncio – de que nesta circunstância específica o poeta não julgou necessárias maiores adaptações ao texto, pois teria uma boa adequação em sua forma original ao palco romano.

Considerando que o prólogo é o espaço de despertar o interesse do público, é lícito supor que uma peça ser *nova* (v. 12) seja um critério positivo, caso contrário, não mereceria destaque.[127] Terêncio, em suma, corrigiu informações e transformou em virtude o que seus adversários consideraram vício. Não se tratava de roubo, mas de resgate de algo que ficaria desconhecido, a depender apenas dos textos de Plauto. Terêncio também consegue, com esses versos, sugerir que a liberdade no trato com as fontes não é uma exclusividade sua, mas algo praticado pelo outro comediógrafo, uma vez que este retirou trechos que não lhe interessavam, ou simplesmente se equivocou. Desse modo, em última instância, nosso poeta se filiou a Plauto, apresentando seu trabalho como complementar ao dele, exercendo ainda, quem sabe, um papel corretor, dada tal "negligência" alegada.

Quanto à última acusação de ordem ética, é simples constatar que o comediógrafo não nega ter recebido ajuda de aliados poderosos, mas que inverte o valor moral de tal afirmação, uma vez que tal apoio seria um privilégio, não um problema:

> *quod illi maledictum vehemens esse exstimant*
> *eam laudem hic ducit maximam, cum illis placet*
> *qui vobis universis et populo placent,*
> 20 *quorum opera in bello, in otio, in negotio*
> *suo quisque tempore usust sine superbia.*
>
> Isto que eles veementemente creem ser uma ofensa, este toma como o maior dos elogios, pois agrada àqueles que a todos vocês do público e ao povo romano agradam. Homens [20] cujos serviços na guerra, no ócio e nos negócios, foram usados por cada um de vocês, em seu tempo, sem soberba. (*Ad.* 17-21)

Assim, para se legitimar, Terêncio não louva a si mesmo, mas aos homens virtuosos que supostamente reconheceram sua qualidade poética. Como explorado nesta tese, os *ludi funebres* eram financiados justamente por homens da nobreza, de maneira que não seria apropriado recusar a associação a eles em um festival dessa natureza. Como o passo acima demonstra, tais nobres prestaram inúmeros serviços ao povo, sem nenhum tipo de arrogância, em tempos de guerra e de paz. Por meio desse procedimento retórico, Terêncio se une à audiência contra o rival, sugerindo que atacar quem recebe ajuda dos homens nobres equivale a atacar o povo romano como um todo. Em última análise,

[127] Lazaro (2016, p. 51) mostra como o critério da novidade era importante para o prólogo de *Hecyra*: "Observe-se como esse aspecto é ressaltado de modo enfático: às menções ao adjetivo *novus* ("novo", "inédito") – *novast, novum* (seguidos em Hec. 2); *pro nova* (Hec. 5) – acrescenta-se a afirmação de que tal comédia ainda viria a ser conhecida: *quaeso hanc noscite* (Hec. 8)". Knapp (1919, p. 53) faz um levantamento das ocasiões em que Terêncio destaca que sua comédia é nova: *Ad.* 12; *Heaut.*7, 29, 34, 43; *Hec.* 2, 5; *Phorm.* 24. Analisaremos este critério mais detidamente na próxima seção.

Terêncio não considera isso um problema: ao contrário, tem um traço distintivo de qualidade que fez ser procurado pelos nobres de Roma.

Como lembra Lisa di Piazzi em sua introdução a *Adelphoe* (2006, p. XV - XVI), estar ligado a homens nobres – os quais o público normalmente associava a um ambiente de alta cultura e de uma tradição de filosofia e de arte – era de grande interesse para Terêncio, que encarnava o ideal que remete a Ênio, do poeta cliente: o cultor das artes liberais de estrato humilde, que se associa aos grandes graças à sua excelência. Com efeito, a ideia de um poeta que supera com seu talento as adversidades – como pouca experiência e a inveja alheia – e galga uma posição junto à nobreza será importante na recepção de Terêncio, incluindo, aí, as biografias.

No prólogo de *Heauton.*, vemos acusação bastante semelhante, embora receba uma resposta mais evasiva e discreta:

> *tum quod malevolu' vetu' poeta dictitat*
> *repente ad studium hunc se adplicasse musicum,*
> *amicum ingenio fretum, haud natura sua*:
> *arbitrium vostrum, vostra existumatio*
> *valebit. Quare omnis uos oratos uolo,*
> *ne plus iniquom possit quam aequom oratio.*
>
> Então, quanto ao que o velho e maledicente poeta vive repetindo, que ele se dedicou a escrever comédias de uma hora para a outra, confiando no talento de amigos, não em sua capacidade, o que vai valer é o parecer, a opinião de vocês. Quero, pois, que sejam meus defensores, para que o discurso injusto não supere o justo (*Heaut.* v. 22-4).

Note-se que, desta vez, não há menção à classe social dos amigos de Terêncio que o teriam ajudado, de maneira que não seria possível usar do *status* destes como uma vantagem pessoal. Em *Heaut.*, Terêncio agiu de forma paralela ao que fará em *Ad.*, uma vez que, em vez de engrandecer o fato e os envolvidos, o poeta minimiza a questão como se não se dignasse a respondê-la, sobretudo diante de um público tão perspicaz. O que há em comum, contudo, é que Terêncio não nega diretamente as acusações de ajuda, mas confia sua defesa ao julgamento do público, tática frequente do poeta, à qual voltaremos ainda neste capítulo.

Por fim, cabe recorrermos ao prólogo de *Phorm.*, no qual se veem duas acusações conectadas à suposta má-qualidade dos textos de Terêncio. Nas palavras do poeta:

> *Postquam poeta vetus poetam non potest*
> *Retrahere a studio et transdere hominem in otium,*
> *Maledictis deterrere ne scribat parat;*
> *Qui ita dictitat, quas ante hic fecit fabulas*
> 5 *Tenui esse oratione et scriptura leui:*
> *Quia nusquam insanum scripsit adulescentulum*
> *Ceruam videre fugere et sectari canes*
> *Et eam plorare, orare ut subveniat sibi.*

> Depois que o velho poeta não conseguiu que nosso poeta desistisse do trabalho e saísse de cena, agora se prepara para distribuir calúnias para impedi-lo de escrever. Ele pragueja que as comédias que nosso poeta escreveu antes tinham uma linguagem pobre e um estilo sem vigor: tudo porque ele nunca escreveu sobre um jovem descontrolado que vê uma corça fugindo de cães perseguidores e clamando por ajuda (*Phorm.* v. 1-8)

O rival de Terêncio declara que as comédias por ele escritas não têm intensidade, qualidade ou vigor. Explicitando a acusação, o poeta recorre a uma situação tipicamente associada ao comportamento juvenil: a caça. Terêncio parece, em suma, questionar seu rival nas entrelinhas, ao propor que o fato de não ter feito uma comédia com barulho e intensidade excessivos não implica obrigatoriamente que ela não tenha qualidade ou vigor cômico.[128] Ademais, Terêncio completará a resposta à acusação ao propor que, se uma cena agitada e movimentada é algo apreciado pelo público, o mérito de tal situação é antes da equipe de atores do que daquele que escreveu o texto:

> *quod si intellegerit, quom stetit olim nova,*
> *actoris opera mage stetisse quam sua,*
> *minus multo audacter quam nunc laedit laederet*
> *et mage placerent quas fecisset fabulas*
>
> E se ele entendesse que, quando sua peça foi oficialmente apresentada pela primeira vez, a apresentação se deveu mais ao trabalho dos atores do que seu, ele ofenderia com muito menos ousadia do que faz agora e, quem sabe, as peças que fez agradariam mais. (*Phorm.* v. 9-12)

Se voltarmos ao prólogo de *Heaut.*, veremos que a fala do *prologus* confiada a Ambívio Turpião também estabelece a oposição entre as peças mais agitadas e as mais tranquilas.[129] Ali, o prólogo revela o termo *stataria* (v. 36), modalidade cômica que exigiria o *silentium* (v. 36) para ser executada, ao contrário da modalidade não-nomeada (mas posteriormente chamada *motoria*)[130], recheada pelo *clamore summo, labore*

---

[128] De acordo com Barsby (2001, p. 13), essa passagem é uma referência a uma peça do rival, Lúscio de Lanúvio, na qual haveria um estilo inapropriadamente trágico. O estudioso faz uma leitura que converge com a nossa, propondo a reconstrução desse enredo, no qual o jovem entra em um delírio no qual confunde sua amada com uma presa e a persegue com seus cães.

[129] As figuras do *prologus* e do *orator* (orador, defensor, advogado) confundem-se no discurso conduzido por Turpião acerca das acusações de que o poeta foi alvo, cf. BRAGION, 2020, p. 48. Na iniciação científica conduzida a partir do ano de 2015, propusemos uma perífrase tradutória para o termo na forma de "este que o representa", visando a contemplar a ambiguidade entre ator e orador defensivo.

[130] Tragamos algumas reflexões sobre essas noções. De acordo com a crítica da antiguidade, as comédias em que abundavam os *cantica* (partes cantadas) e os números de dança eram chamadas de *motoriae* ("movimentadas"), enquanto aquelas nas quais predominava o texto falado eram chamadas de *statariae* ("estáticas"). Cf. CARDOSO, 2011, p. 27, FERRERO, 1959, p. 87, GRIMAL, 2002, p. 74-8 e SILVA, 2009, p. 10. De acordo com Henry (1916, p. 72-5), a crítica moderna, que descende de Donato e Evâncio, classifica a comédia antiga em *stataria* ou *motoria*: no primeiro grupo, estariam as comédias com menos ação e mais diálogo e, no segundo, as mais vívidas e movimentadas. Seguindo a linha de Eugráfio, porém, tais termos não são aplicados com perfeição à obra de Terêncio. Em prosa tardia, a palavra *stataria* aparece em Cícero, que toma a palavra do contexto dramático para dizer que o orador deve ser "pleno", mas

maxumo (v. 40) de personagens e situações típicas como o *servus currens*, *iratus senex* (v. 37), *edax parasitus*, *sycophanta impudens* (v. 38). Prossegue Turpião dizendo que *Heaut.* é *pura oratio* (v. 46), ou seja, depende sobretudo do texto, não da ação intensa: trata-se de uma oportunidade para demonstrar seu talento, oportunidade pela qual o chefe da companhia se mostra ansioso (v. 46-7). Tomando as duas situações em perspectiva, seria possível destacar um padrão em que as comédias recheadas de ação são postas de lado, uma vez que, em tais circunstâncias, pouco crédito haveria de ser dado a quem as escreve. O comediógrafo constrói, então, a diferença entre suas produções e a dos demais.

Finalmente, temos a acusação provavelmente mais metapoética dos prólogos terencianos, a saber, que as imprecações de que foi alvo são mero pretexto para a elaboração de um início diferente para suas peças:

> *"vetus si poeta non lacessisset prior,*
> *Nullum invenire prologum potuisset novos*
> *quem diceret, nisi haberet cui male diceret"*
>
> "Se o velho poeta não o tivesse ofendido primeiro, ele não poderia inventar um prólogo novo para dizer, se não tivesse a quem dizer maldades" *(Phorm.* 13-5)

Ciente das vantagens retóricas de trabalhar com as acusações que recebeu, Terêncio busca afastar sua imagem de alguém que se beneficiaria desta situação, tanto na criação de sua *persona*, quanto na elaboração de um prólogo diferente, capaz de surpreender e granjear a atenção do público. O poeta, mais uma vez, não irá responder diretamente a essa acusação, mas confiar no julgamento sensato do público, o qual sabe que este apenas se defendeu:

> *Is sibi responsum hoc habeat, in medio omnibus*
> *Palmam esse positam qui artem tractent musicam.*
> *Ille ad famem hunc a studio studuit reicere,*
> *Hic respondere uoluit, non lacessere.*

"tranquilo" (*Brut*., 30, 116; 68, 239). À época dos autores cômicos, porém, a palavra *stataria* aparece apenas no prólogo de *Heaut.* (v. 36). Henry (1916, p. 77-8) afirma que não há relação direta entre os tipos de personagens e a classificação da peça como *stataria* ou *motora*. Estaríamos, de fato, debatendo, a exemplo de Cícero, mais a respeito do comportamento dos atores que interpretavam as personagens do que uma característica própria do enredo ou de tipos cômicos. Porém, não poderia pensar que Terêncio se pautasse pelo modo com que os atores atuassem em primeiro lugar, antes de compor sua comédia? Talvez, *stataria* fosse um critério que ele aplicasse a tudo o que ele fazia (uma vez que *Heaut.* não difere intensamente das demais do autor) e que a afirmação de Turpião, de que já tinha encenado peças de ambas as naturezas, se aplicasse a Terêncio em oposição a Plauto e Cecílio. Para Eugráfio, *stataria* não diz respeito a uma qualidade intrínseca da peça, mas ao resultado de um acordo estabelecido com a audiência de que ela não será interrompida, por isso seria uma peça "calma", ou "silenciosa" (Eugráfio, *Heauton*, prólog. 36, 37).

> Que ele tenha isto como resposta: a palma está acessível a todos que queiram escrever comédias. Ele quis afastar nosso poeta do trabalho, deixá-lo passando fome;[131] este quis se defender, não atacar. (*Phorm.* v. 16-9)

Notemos, por fim, como Terêncio se esforça por desprezar o questionamento de seu adversário hipotético não só por não o responder diretamente, mas também pela paródia linguística. Ao repetir o verbo *diceret* (v. 15) duas vezes no mesmo verso, o comediógrafo satiriza e mesmo infantiliza (considerando a linguagem atrapalhada) o posicionamento (tido por ele) como descabido, numa fala confusa e repetitiva. Isso posto, convém explorarmos o fato de que, embora Terêncio se apresente como vítima perseguida por rivais injustos, interessado apenas em se defender, o poeta aproveite para também atacar, confiando em uma espécie de "direito de resposta", versando mesmo sobre temas distintos daqueles lançados por seus adversários. Torna-se claro, então, que a polêmica dos prólogos é alimentada também pelas invectivas de Terêncio, o qual demonstrará capacidade cômica por este mecanismo.

É possível que assumamos a construção de uma ironia também neste processo, uma vez que o poeta criticaria de forma bem-humorada seus adversários, mas prosseguiria reiterando que tudo aquilo é uma espécie de mal necessário nascido de uma situação alheia a sua vontade. Notemos, por exemplo, em quantas oportunidades o *prologus*[132] menciona que Terêncio foi ofendido antes e que estaria apenas revidando: em *And.* temos *respondeat* (v. 7); em *Heaut.*, o *prologus* promete seguir apontando erros do rival de Terêncio, se aquele seguir ofendendo,[133] em *Eun.* temos *responsum* [...] *quia laesit prior* (v. 6); em *Phorm.* temos *si poeta non lacessisset prior* (v. 13), *responsum* (v. 16) e *hic respondere voluit, non lacessere* (v. 19).

Por outro lado, Terêncio também ressalta seu poder invectivo ao destacar os defeitos de seus rivais: em *And.*, estes surgem como tolos esforçados em questões menores, severos em seu processo de criação, mas incapazes de boas obras devido ao seu pedantismo[134] metodológico (*obscuram diligentiam* v. 21); em *Heaut.* uma figura não nomeada é comparada a uma personagem sua, a saber, um *servus currens* que corre

---

[131] Para Aline Lazaro Bragion (2020, p. 110), a alusão à fome justamente na peça dedicada a um *parasita* não parece acidental, de modo que reforçaria a interpretação de que há conexões entre prólogos e enredos subsequentes.

[132] O "prologuista", ou seja, o ator responsável pelo discurso do prólogo. Seguimos a hipótese de Bragion (2020, p. 46) de que, não sendo este momento uma oportunidade de ruptura literária efetiva, o *prologus* é também uma personagem, embora designada exclusivamente para este papel.

[133] *De illius peccatis plura dicet quom dabit / alias novas, nisi finem maledictis facit* (*Heaut.* 33-4). Cf. também *And.* (v. 22-3), *Eun.* (v. 14-9) e *Phorm.* (v. 22-3), para situações nas quais o poeta suspende as acusações em troca do silêncio futuro de seus rivais.

[134] Empregamos "pedantismo" seguindo a proposta de Lazaro-Bragion (2020, p. 37).

insanamente pela rua (*qui nuper fecit servum currentem in via decesse populum: quor insanum serviat?* v. 32); em *Eun.*, como já apontado oportunamente, seu rival é um excelente tradutor, domina a língua grega, mas é incapaz de produzir obras que recriem os efeitos da peça original para o latim *(qui bene vortendo et easdem scribendo male ex Graecis bonis Latinas fecit non bonas* v. 7-8*);* ademais, suas peças não têm verossimilhança elementar, dado que apresentou um enredo de tribunal no qual a defesa se manifesta antes da acusação (*atque in Thesauro scripsit causam dicere prius unde petitur* v. 10-1); em *Phorm.*, Terêncio se refere a um adversário cujo sucesso se deve aos excessos cênicos comandados pela trupe de atores (*si intellegeret, quom stetit olim nova, actoris opera mage stetisse quam sua, minu' multo audacter quam nunc laedit laederet* v. 9-10).

Em suma, Terêncio rebate as acusações de ter tratado as fontes gregas com excessiva liberdade, bem como de se servir de cenas e personagens criadas por outros autores latinos. Ademais, o poeta também questiona a ideia de que empregue a manipulação retórica sobre as acusações de que foi alvo, bem como a sensação de que suas peças são tediosas, profundamente textuais e sem vigor cômico. O poeta defende-se afirmando que a liberdade para trabalhar com as fontes é algo concedido aos grandes nomes da *palliata*, aos quais ele busca se associar. Ademais, Terêncio não se apresenta como um ladrão de peças alheias que desrespeita a tradição literária, mas como alguém que complementa o trabalho de seus contemporâneos, trazendo novidades que são, em verdade, profundamente tradicionais, mas que tinham sido deixadas de lado. O comediógrafo mostra-se, então, como o verdadeiro representante da *palliata,* pois usa dos artifícios de que dispõe para recuperar a essência das peças gregas, algo que seus rivais, ironicamente, com sua fidelidade absoluta às palavras originais, não conseguem fazer.

Compõe sua imagem, ainda, uma forte responsividade: Terêncio, embora saiba atacar e o faça pontualmente, prefere não se dedicar a isso, recolhendo-se à posição de réu que apenas se defende. Com este artifício, o poeta adota uma postura que nega as vantagens de incorporar as críticas alheias a seu texto. Por fim, Terêncio argumentou que não existia uma "falta de vigor cômico" em seus textos, e que a acusação era descabida, já que o poeta, simplesmente, se recusara a ceder ao barulho e à estridência. Demonstraremos a seguir como o critério da juventude, já mencionado nesta seção, integrará a *persona* do poeta, bem como a humildade de estar a serviço do público e dos homens de valor.

2.2.2 Terêncio e seus adversários: maledicência, juventude, velhice e a tradição.

Como já explorado, em busca de construir uma *persona* favorável para si, Terêncio opera por meio de um raciocínio antitético entre ele e seus rivais. Um de seus principais mecanismos para isso é se apresentar como vítima perseguida por seus adversários injustos. Com efeito, buscamos demonstrar na tabela abaixo a constância com a qual Terêncio caracteriza seus adversários negativamente:

Andria	*Malevoli* (v. 6)
	Maledictis (v. 7)
	Isti vituperant (v. 15)
	Istorum (v. 21)
	male dicere e *malefacta* [...] *sua* a (v. 23)
Heautontimorumenos	*Malevoli* (v. 16)
	Malevolus (v. 22)
	Iniquom oratio (v. 27)
	Maledictis (v. 34)
Eunuchus	*laesit prior* (v. 6)
	lacessere (v. 16)
	laedere (v. 18)
Phormio	*maledictis* (v. 3)
	Laedit laederet (v. 11)
	Lacessisset (v. 13)
	male diceret (v. 15)
	Lacessere (v. 19)
Hecyra	*Iniuria advorsarium* (v. 22)
	Inique iniqui inrideant (v. 54)
Adelphoe	*Iniquis* (v. 2)
	Adversarios rapere in peiorem partem (v. 2-3)
	Isti malevoli (v. 15)
	Maledictum (v. 17)

Tabela 3: termos ligados à maledicência/injustiça atribuídos aos rivais de Terêncio pelo poeta.

A tabela acima ilustra o projeto do poeta em caracterizar seus rivais como maledicentes e invejosos. De fato, muito pouco pode ser acrescentado na análise dela, salvo a padronização vocabular de Terêncio sobre tal assunto, bem como o uso eventual dos pronomes demonstrativos *iste* com carga semântica depreciativa. Entretanto, se a análise das informações da Tabela 3 é simples, o mesmo não se pode dizer da

interpretação mobilizada por este expediente retórico. Quando Terêncio caracteriza seus rivais como *malevoli*, incide sobre sua intencionalidade de criticar pessoalmente por motivações torpes, prática que acaba por deslegitimar suas *personae* e seus argumentos. Assim, eles alegam atacar para defender a tradição poética (como demonstramos na seção anterior), mas o comediógrafo afirma que tencionam unicamente a ofensa pessoal. Em suma, o comediógrafo compõe um projeto no qual ocorre uma disputa entre ele e seus rivais pelo papel de *orator*, de advogado de defesa: estes afirmam que o poeta ataca a tradição e os "bons costumes literários", por isso defendem-na; aquele afirma que está sendo atacado sem outra razão que não a inveja pessoal, devendo proteger sua *auctoritas*.

Prosseguindo, ficará evidente que a oposição de *personae* entre Terêncio e seus rivais ocorre também no âmbito de suas idades. A combinação das informações das didascálias que expusemos acima apontam para um Terêncio mais jovem que seus acusadores. Também os prólogos autorizam essa leitura, visto que seus rivais são pejorativamente tratados como "velhos". Dessa forma, Terêncio associa a juventude a si mesmo, o que traz consigo uma espécie de leve imprudência, ou despretensão, que perdoaria seus erros e, em certa medida, permitiria olhar diferentemente para a *palliata*. Com efeito, em seu *corpus*, o critério da novidade é frequentemente associado a ele, a Ambívio Turpião (ator que encaminha os prólogos de *Hec.* e *Phorm.*) e a suas criações:

Comédia	**Termo de novidade**	**Verso**	**Termo de antiguidade**	**Verso**
Andria	*Primum*	1	*veteris*	7
Heautontimorumenos	*adulescentium*	2	*seni*	1
	ex integra	4	*vetus*	22
	integram	4		
	novam	7		
	novarum	29		
	novas	43		
	adulescentuli	51		
Eunuchus	*imprudentiast*	27	*veterem*	25
	novi	43	*veteres*	43
Phormio	*novos*	14	*vetus*	1
	novam	24	*vetus*	13
Hecyra	*nova*	2	*senem*	10
			vetere	37
	pro nova	5		

	adulescentior	11
	novas	12
	novas	14
	novas	19
	in nova	37
	novas	57
Adelphoe	*novam*	12

Tabela 4: vocabulário ligado à novidade/juventude e antiguidade nos prólogos de Terêncio.

Fica mais que evidente na tabela acima, a preferência de Terêncio por empregar para si termos ligados à novidade e juventude, e de velhice a seus adversários. Notemos, como já apontamos acima, o uso de *imprudentia* (*Eun.* v. 27), que dá conta de uma atitude típica da juventude, inocência ou irresponsabilidade não-dolosa, ou seja, sua caracterização como um jovem irresponsável o inocenta de seus erros.

Convém destacar duas ocorrências semelhantes para compreendermos a criação da *persona* de Terêncio. A primeira está nos dois primeiros versos de *Heaut.* (vide Tabela 4) e a segunda, entre os versos 10 e 11 do prólogo de *Hec.* (*idem*). As duas situações versam sobre a quebra de um padrão de execução do prólogo, uma vez que, em geral, essa seção era responsabilidade de um ator jovem, capaz de falar a multidões inquietas: nos casos em questão, porém, trata-se de Turpião, ator já experiente, a desempenhar o papel, e a ele se atribuem termos de velhice. Contudo, trata-se de um idoso a fazer algo que quebra uma expectativa, de forma que a juventude terenciana, literal e simbolicamente, rejuvenesce as preceptivas da *fabula palliata.* Com efeito, o mesmo ocorre com as peças antigas escritas por Plauto e Névio (comentado em *Eun.*) que serão rejuvenescidas pelo poeta que clama para si o direito de fazer o que fizeram.

Nesse sentido, as possibilidades que a novidade oferece são importantes para compreender a complexa (e, por que não, paradoxal) contraposição da juventude e novidade terencianas em detrimento dos velhos poetas.[135] O rompimento com estes não representa a criação de algo inteiramente novo, antes o retorno e a conexão apropriada à tradição cômica: em outras palavras, foram os *veteres poetae* que se distanciaram da

[135] As interpretações de Ricottilli (2014, p. 116), Germany (2013, p. 233) e Bragion (2020, p. 42-43) sobre a tematização dos confrontos entre o velho e o novo no prólogo de *And.* é coerente e deveras instigante. Para os pesquisadores, a situação da comédia que se seguiria, a saber, o confronto entre o jovem Pânfilo, injustamente acusado por seu pai Simão, que lhe proíbe o casamento com a moça que batiza a peça, evocaria a perseguição sofrida por Terêncio pelo *vetus poeta* que o acusa, sem razão, da inapropriada prática de contaminar peças. Assim, o jogo dramático já estaria se estabelecendo ironicamente e o próprio poeta seria visto como uma personagem de *palliata* injustamente perseguida. Ademais, assim como um *servus callidus* auxilia o protagonista, o poeta seria secundado pelo *prologus*.

verdadeira linhagem cômica; a ruptura de Terêncio é, em verdade, a reconexão com as autoridades de Plauto, Cecílio Estácio e outros, como já visto na seção anterior, ao tratarmos da *contaminatio*. Uma passagem do prólogo de *Eun.* na qual o poeta ataca um mau poeta latino ilustra como essa relação se dá: *Qui bene vortendo et easdem scribendo male / Ex Graecas bonis Latinas fecit non bonas* ("Aquele que traduzindo bem e escrevendo mal, não fez das mesmas boas peças gregas, boas latinas" *Eun.* v. 7).

Note-se, na passagem acima, que o critério técnico da boa tradução não está ligado a uma fidelidade absoluta, mas a uma compreensão mais ampla de seus originais gregos. Dessa forma, a adesão excessiva a uma tradição superficial, seja o texto grego, seja o caminho dos demais autores latinos, é combatida por Terêncio. O poeta não recusa a tradição, mas estabelece uma linhagem de grandes autores cômicos e busca se filiar a ela, não de modo servil, mas emulando a metodologia destes, a qual envolvia a liberdade com as fontes. Como ressalta Franko (2013, p. 36) sobre o jogo entre recusar e aceitar a tradição:

> The speaker proceeds to trumpet Terence's adherence to tradition, technique that pulls us in two contradictory directions. On the one hand, it promises that the upcoming show conforms to the established and enjoyed tradition. On the other hand, it may raise suspicions that somehow the show's adherence to tradition requires a defense or explanation, suggesting that Terence is desperately asserting that his innovative work is really traditional after all.

Em suma, o que o poeta promete é distanciar-se dos que desvirtuaram a tradição e fizeram da falha a regra, uma vez que, pela sua interpretação, ele é o mais fiel herdeiro da *palliata*. Terêncio sugere que, em tempos nos quais a visão deturpada da tradição cômica se estabeleceu, reencontrar-se efetivamente com ela é um ato de inovação e tradição ao mesmo tempo: sua juventude concede-lhe certa imprudência necessária para ousar desafiar o incorreto que se estabeleceu. Em outras palavras, Terêncio é jovem o suficiente para inovar com o resgate da original e verdadeira tradição e poder, de certa forma, reestabelecê-la. Sobre o contraste entre novo e velho e o reestabelecimento em Terêncio e Turpião da tradição perdida, lemos em Lazaro-Bragion (2020, 56-57):

> Mais do que defender a comédia das maledicências contra ela e de garantir-lhe audiência, a retórica dos prólogos terencianos demonstra de modo igualmente claro uma preocupação do prologuista com a sobrevivência da obra, para além da vida do próprio poeta. É necessário que a peça seja encenada, não só para que seja conhecida, mas também para que a *scriptura*, não se evanesça (*ne...euanesceret*, Hec. 13), mas, ao contrário, estabeleça-se, torne-se "velha" (*uetus*) - acepção presente na raiz do verbo *inueterascere* (Hec.12), arraigue-se (tal qual um *monumentum* para o autor). Portanto, na esteira do que Ubersfeld (2010, p. 65-68) propõe para o teatro em geral, gostaríamos de sugerir que o personagem encenado pelo actor de Terêncio nos prólogos de nosso autor representa, portanto, uma metonímia de todo o teatro terenciano, a qual assinala um lugar para o autor na história da literatura.

Ou seja, em *Hec.* e nos demais prólogos do autor, temos uma discursividade homogênea acerca da preservação e consagração dessa novidade que quer ser velha, dessa tradição que precisa retornar pela inovação terenciana e, então, ser preservada e cristalizada.[136]

2.2.3 Terêncio e sua audiência: poesia, retórica e o "fracasso" de *Hecyra*

Conforme visto na Tabela 4, *Hec.* é a comédia com maior quantidade de palavras pertencentes ao campo semântico da novidade em seu prólogo. Com efeito, isso se justificaria pelo fato de que o autor busca valorizar a oportunidade de reapresentação da peça, a fim de que receba a devida atenção e apreciação. Também fica claro na Tabela 3 que *Hec.* é uma exceção entre os prólogos de Terêncio, uma vez que não lemos acusações dos rivais, mas o relato do fracasso da primeira montagem. Em última análise, os empecilhos para Terêncio não são outros comediógrafos, mas o público de sua primeira encenação. Com efeito, será nos prólogos de *Hec.* que a relação entre poeta e audiência será mais longamente trabalhada. O que veremos nesta e em outras comédias, com diferenças terminológicas e metodológicas, é a construção de uma *persona* inocente e humilde que depende da generosidade do público, retratado de modo elevado.

Notemos, de início, quantas vezes Terêncio declara em seus prólogos que sua primordial intenção é agradar ao público. Em *And.*: *poeta quom primum animum ad scribendum appulit,/ id sibi negoti credidit solum dari,/ populo ut placerent quas fecisset fabulas* ("Quando o poeta começou a se dedicar à escrita de comédias, ele achava que seu objetivo era apenas este: fazer peças que agradem ao público" v. 1-3). Em *Heaut.*, Turpião define a si mesmo e ao autor da comédia como exemplos daqueles que priorizam o prazer do público: *exemplum statuite in me, ut adulescentuli/ uobis placere studeant potius quam sibi* ("Tomem a mim como exemplo para que os novos autores se esforcem para agradar a vocês, não a si mesmos" v. 51-2). A abertura do prólogo de *Eun.* é lapidar nesse aspecto: *si quisquamst qui placere se studeat bonis/ quam plurimis et minume multos laedere, in his poeta hic nomen profitetur suom* ("Se alguém há que se dedique a agradar aos homens de bem ao máximo e ofender às pessoas o mínimo possível, este poeta assina seu nome embaixo do dele", v. 1-3).

Em *Hec.*, Turpião falando sobre si, mas, paralelamente, emprestando sua *persona* para Terêncio (Gilula, 1989, p. 99-100), retoma essa ideia: *si nunquam avare pretium*

[136] Para a discussão da hipótese de que o texto terenciano não foi concebido exclusivamente para a situação de palco original, mas pensando também no público leitor que já existia em seu tempo e se fortaleceria ao longo dos séculos subsequentes, cf. LAZARO-BRAGION, 2020, p. 55-56.

statui arti meae/ et eum esse quaestum in animum induxi maxumum/ quam maxume servire vostris commodis ("Se eu, como um avarento, nunca coloquei um preço sobre minha arte, mas sim determinei que a maior das recompensas era agradar a vocês..." v. 49-51). Por fim, em *Ad.*, temos um novo empréstimo de *persona*, no qual o *prologus* afirma que Terêncio se orgulha de agradar aos homens da nobreza que fazem bem ao povo romano: *homines nobilis/ hunc adiutare assidueque una scribere,* [...] *eam laudem hic ducit maxumam quom illis placet/ qui vobis univorsis et populo placent* ("[...] que homens nobres ajudam amiúde o poeta a escrever [...] ele considera a maior das glórias, pois ele agrada àqueles que a vocês e a todo o povo romano agradam" v. 15-9).

Em suma, na maioria de seus prólogos, Terêncio se mostra a serviço do prazer do público, de certa forma deixando seus próprios interesses e vontades em segundo plano, diante da importância da audiência perante ele. Cabe lembrar que o projeto dos prólogos terencianos abarca essa exaltação do público sobretudo por meio da emulação de uma situação forense: o público será tratado como um sábio juiz responsável por defender a verdade e retidão as quais Terêncio representa. Notemos a riqueza do vocabulário forense encontrável em seus prólogos:

Comédia	**Termos**	**Aplicado a**
Andria	*Auctores* (v. 19)	Autores / evidências
	Accusant (v. 18 e 19)	Rivais
Heautontimorumenos	*Oratorem* (v. 11)	*Prologus*
	iudicium (v. 12)	Audiência
	Actorem (v. 12)	*Prologus*
	Actor (v. 13)	*Prologus*
	Facundia (v. 13)	*Prologus / actor*
	Orationem (v. 15)	Texto do prólogo
	Arbitrium (v. 25)	Audiência
	Oratos (v. 26)	Audiência
	Oratio (v. 27)	Texto do prólogo
	causa (v. 41)	Texto do prólogo
	causam (v. 41)	Texto do prólogo
Eunuchus	*Nomen profitetur suom* (v. 3)	Poeta
Hecyra	*Orator* (v. 9)	*Prologus*
	Iure (v. 11)	Apresentação do prólogo
	Iniuria adversariorum (v. 22)	Rivais
	causa (v. 28)	*Prologus*
	Causa (v. 55)	*Prologus*

	Causam (v. 55)	*Prologus*
Adelphoe	*Indicio* (v. 4)	Poeta
	Iudices (v. 4)	Audiência
	Aequanimitas (v. 24)	Audiência

Tabela 5: usos de terminologia forense nos prólogos de Terêncio.[137]

De certa forma, Terêncio faz com que Turpião fale dotado da *auctoritas* de um ator experiente, capaz de verbalizar a proximidade entre os prólogos e a situação forense.[138] Assim, o contexto agonístico presente nos prólogos de Terêncio adquire contornos ainda mais diretos, quando papéis de advogado, réu, promotor e júri são distribuídos à situação poética. O ponto mais importante a ser discutido é o fato de que essa paródia da retórica tradicional pode, ao mesmo tempo, ironizar o confronto e elevar o embate.[139]

Ao mesmo tempo em que valoriza seu público, Terêncio demonstra sua capacidade poética utilizando-se de distintos recursos estilísticos. Além da possibilidade de despertar efeitos de humor, a *elocutio* adotada pelo poeta visa a impressionar pela capacidade e assim convencer a prestar atenção. Nesse sentido, propomos que entendamos seus recursos estilísticos como artifícios poéticos que são, ao mesmo tempo, retóricos. Vejamos os principais, a seguir.

Iniciando pela métrica, sabemos que todos os seus prólogos ocorrem em *senários iâmbicos*, um verso de seis pés iâmbicos, de ritmo ascendente e, quando na forma pura, compostos por uma sílaba breve e uma longa. Porém, tal verso admite substituições nos cinco primeiros pés, podendo haver pés de espondeu (longa-longa), dátilo (longa-breve-breve), tríbraco (breve-breve-breve), anapesto (breve-breve-longa) ou mesmo

[137] As ocorrências de *And.*, *Eun.*, *Hec.* 22 e *Ad.* 24 foram-nos sugeridas pelo professor Paulo Vasconcellos na defesa da tese.

[138] Analisando especifamente o caso de *And.*, lemos na tese de Aline Lazaro Bragion: "Vemos, portanto, que em Andria a audiência romana é, supostamente, convocada não apenas para assistir a uma apresentação cômica, mas ainda para avaliar o valor da produção artística que tem diante de si. É notável como Terêncio faz uso profícuo dessa convenção (que já em Plauto caracterizava os espectadores romanos de comédia *palliata*), e ainda a amplia. Ao trazer a presença de um *actor* (termo que aqui pode significar, entre outros sentidos, tanto ator/produtor quanto, sublinhamos, advogado), nomeadamente identificado como tal em seu palco, e ao apresentar, em forma de prólogo cômico, uma espécie de discurso de defesa nos moldes da retórica romana, o poeta encena um verdadeiro julgamento, em que o público assumiria uma posição mais reconhecidamente elevada, a de juiz da causa (cf. *Heaut.* 12)". Convém notar, ainda, que Horácio (*Ars.* 78) emprega de vocabulário semelhante para uma contenda poética lemos *sub iudice* usado para tratar da disputa sobre a autoria dos carmes elegíacos.

[139] De fato, a hipótese de Aline Lazaro Bragion (2020, p. 30) é a de que o vocabulário dos prólogos da *palliata* como um todo atestam, em seus dêiticos, o convite à audiência como parte do jogo metaliterário que ali se estabelece. Nossas leituras convergem, dessa forma, ao propor que a aderência do público é essencial para a realização da comédia.

proceleusmático (quatro breves).[140] Essa mesma métrica sempre permanece no primeiro ato, uma vez que é considerada apta para falas mais expositivas, como costuma ser o início de suas comédias. O senário iâmbico possibilita, ademais, diversos recursos estilísticos que encontramos principalmente nos prólogos de Terêncio, como exploraremos.

Destacamos primeiramente a aliteração[141] e a assonância, ou seja, a repetição de fonemas consonantais ou vocálicos em início de palavra. Ademais, Terêncio explorou também o *homoioteleuton*, ou seja, terminações iguais de palavras que não necessariamente estão no mesmo caso em latim, mas, em geral, coincidem com quebras métrico-sintáticas (cf. Duckworth, 1994, p. 343). Destacamos ainda o paralelismo, recurso apoiado em palavras iguais ou de mesma raiz empregadas no mesmo verso ou em mesma posição em versos distintos, podendo ocorrer ainda com um verbo conjugado em tempos ou modos muito próximos, ou em estruturas sintáticas repetidas com pequenas modificações. Por fim, a antítese é muito empregada, seja no mesmo verso, seja em versos diferentes. Embora cada prólogo valorize mais diretamente um destes recursos, há um padrão facilmente perceptível: o primeiro verso, ou seja, o contato inicial entre autor e público, geralmente se dá explorando largamente uma das figuras de linguagem mencionadas. Demonstremos alguns casos:

Aliteração	***p**oeta quom **p**rimum* (*And.* v. 1)
	***F**ecisset **f**abulas* (*And.*v. 3)
	***Qu**i **qu**om* (*And. 18*)
	***Q**uoi **q**uor* (*Heaut.* v. 1)
	***C**ogitare **c**ommode* (*Heaut.* v. 1)
	***M**alevoli **m**ultas* (*Heaut.* v. 16-7)
	***n**on **n**egat **n**eque* (*Heaut.* v. 18-9)
	***C**rescendi **c**opiam* (*Heaut.* v. 28)
	***P**eccatis **p**lura* (*Heaut.* v. 33)
	***D**icet quom **d**abit* (*Heaut.* v. 33)
	***f**inem maledictis **f**acit* (*Heaut.* v. 34)
	***S**emper **s**ervos* (*Heaut.* v. 37)
	***S**int **s**eni* (*Heaut.* v. 39)
	***M**inuatur **m**ihi* (*Heaut.* v. 42)
	***N**am **n**unc **n**ovas* (*Heaut.* v. 43)
	***Qu**is**qu**amst **qu**i* (*Eun.* v. 1)
	***S**e **s**tudeat* (*Eun.* v. 1)
	***m**inume **m**ultos* (*Eun.* v. 2)
	***Qu**am illic **qu**i*(*Eun.* v. 12)
	***p**roferentur **p**ost* (*Eun.* v. 18)
	***P**arasiti **p**ersonam* (*Eun.* v. 26)
	***F**urtum **f**acere* (*Eun.* v. 28)
	***N**on **n**egat* (*Eun.* v. 31)

[140] Cf. DUCKWORTH (1994, p. 365) e a gramática de Cart e Grimmal (1986, p. 159).
[141]Sobre aliterações na comédia romana, cf. DUCKWORTH (1994, p. 342).

	***F**abulas **f**actas* (*Eun.* v. 33)
	***s**cisse **s**ese* (*Eun.* v. 34)
	*Per **se**rvom **se**nem* (*Eun.* v. 39)
	***P**ostquam **p**oeta uetus **p**oetam non **p**otest* (*Phorm.* v. 1)
	*Re**tr**ahere **tr**ansdere* (*Phorm.* v. 2)
	***F**ecit **f**abulas* (*Phorm.* v. 4)
	***M**inus **m**ulto* (*Phorm.* v. 11)
	***L**aedit **l**aederet* (*Phorm.* v. 11)
	***P**rologum **p**otuisset* (*Phorm.* v. 14)
	***h**oc **h**abeat* (*Phorm.* v. 16)
	***p**almam esse **p**ositam* (*Phorm.* v. 17)
	***S**tudio **s**tuduit* (*Phorm.* v. 18)
	***f**inem **f**aciam* (*Phorm.* v. 22)
	***f**inem non **f**acit* (*Phorm.* v. 23)
	***p**rimas **p**artis* (*Phorm.* v. 27)
	***V**oluntas **v**ostra* (*Phorm.* v. 29)
	***S**tudio **s**tupidus* (*Hec.* v. 4)
	***p**lanest **p**ro nova* (*Hec.* v. 5)
	***S**i **s**cripturam **s**previsem* (*Hec.* v. 24)
	***C**omitum **c**onuentus* (*Hec.* v. 35)
	***S**tudium **s**uom* (*Hec.* v. 53)
	***P**ost hac **p**retio* (*Hec.* v. 57)
	***p**ostquam **p**oeta **s**ensit **s**cripturam **s**uam* (*Ad.* v. 14)
	***p**eiorem **p**artem* (*Ad.* v. 3)
	***f**ecit **f**abulam* (*Ad.* v. 7)
	***v**erbum de **v**erbo* (*Ad.* v. 11)
	***F**urtumne **f**actum* (*Ad.* v. 13)
	P**opulo **placenta (*Ad.* v. 19)
	***S**ine **s**uperbia* (*Ad.* v. 21)
Assonância	***A**nimum **a**d scribendum **app**ulit* (*And.* v. 1)
	i**d **i**st**i (*And.* v. 15)
	*A**a**deste **a**equo **a**nimo* (*And.*v. 24)
	*A**a**deste **a**equo **a**nimo* (*Heaut.* v. 35)
	***a**ssidue **a**gendi* (*Heaut.* v. 39)
	***a**d **a**lium* (*Heaut.* v. 45)
	***E**t **e**um **e**sse* (*Heaut.* v. 49)
	***in** an**im**um **in**duxi* (*Heaut.* v. 49)
	***in** se **in**clementius* (*Eun.* v. 4)
	***e**xistumauit **e**sse* (*Eun.* v. 5)
	***I**am **i**udicare* (*Eun.* v. 29)
	***A**nimum **a**ttendite* (*Eun.* v. 44)
	*A**a**b illo **a**llatumst* (*Phorm.* v. 21)
	***A**nimum **a**ttendite* (*Phorm.* v. 24)
	*A**a**d poetam **a**cesserit* (*Phorm.* v. 29)
	***a**deste **a**equo **a**nimo* (*Phorm.* v. 30)
	*A**a**diutans **a**tque **a**equanimitas* (*Phorm.* v. 34)
	***U**t **iu**re **u**ti* (*Hec.* v. 10)
	***E**arum **e**xactus* (*Hec.* v. 15)
	*A**a**b eodem **alias*** (*Hec.* v. 18)
	***Ab** studio **ab**ducerem* (*Hec.* v. 19)
	***a**equo **a**nimo* (*Hec.* v. 28)
	***E**t **e**um **e**sse* (*Hec.* v. 50)
	***In**ique **in**iqui **in**rideant* (*Hec.* v. 54)
	***Ex**pressum **ex**tulit* (*Ad.* v. 11)
	*A**a**diutare **a**ssidueque* (*Ad.* v. 16)
	***in** bello**, in** otio**, in** negotio* (*Ad.*. v. 20)
Homoioteleuto	*quom primum animum ad scribendum* (*And.* v. 1)
	Postquam poetam (*Phorm.* v. 1)

	Postquam scripturam (*Ad.* v. 1)
Antítese	*Neglegentiam* (*And.*v. 20) e *diligentiam* (*And.*v. 21)
	multas e *paucas* (*Heaut.* v. 17-8)
	Graecas e *Latinas* (*Heaut.* v. 18-9)
	Iniquom e *aequom* (*Heaut.* v. 27)
	laboriosa e *lenis* (*Heaut.* v. 44-5)
	Placere e *laedere* (*Eun.* v. 1 e 2)
	Plurumis e *minume* (*Eun.* v. 2)
	His e *hic* (*Eun.* v. 3)
	Responsum e *dictum* (*Eun.* v. 6)
	bene e *male* (*Eun.* v. 7)
	Graecis e *Latinas* (*Eun.* v. 8)
	fecisse non bonas (*Eun.* v. 8)
	furem e *poetam* (*Eun.* v. 23)
	non licet e *licet* (*Eun.* v. 35 e 36)
	Bonas e *malas* (*Eun.* v. 37, início e final de verso)
	iam dictum e *dictum sit prius* (*Eun.* v. 41)
	Cognoscere e *ignoscere* (*Eun.* v. 42)
	Veteres e *novi* (*Eun.* v. 43)
	Studio e *otium* (*Phorm.* v. 2)
	Tenui oratione e *scriptura levi* (*Phorm.* v. 5)
	Fugere e *sectari* (*Phorm.* v. 7)
	Minus e *multo* (*Phorm.* v. 11)
	Respondere e *lacessere* (*Phorm.* v. 19)
	Allatumst e *rellatum* (*Phorm.* v. 21)
	finem faciam e *finem non facit* (*Phorm.* v. 22 e 23)
	Otio e *negotio* (*Hec.* v. 26)
	Laudin na vitio (*Ad.* v. 5)
	Eum Plautus locum reliquit integrum, eum hic locum supsit sibi (*Ad.* v. 9-10)
	Furtumne e *locus reprehensum* (*Ad.* v. 18-9)
	Maledictum e *laudem* (*Ad.* v. 17-8)
	Otio e *negotio* (*Ad.* v. 20)
Paralelismo	*Malevoli* (*And.* v. 6) e *maledictis* (*And.* v. 7);
	Norit e *nouerit* (*And. 11*)
	Dissimili (*And.* v. 11 e 12)
	Intellegendo e *intellegant* (*And. 17*)
	Accusant (*And.* v. 18-9)
	Maledicere e *malefacta* (*And.* v. 23)
	integra e *integram* (*Heaut.* v. 4)
	esse e *esset* (*Heaut.* v. 7)
	exemplum e *exemplo* (*Heaut.* v. 20)
	Facere e *fecerunt* (*Heaut.* v. 21)
	vostrum e *vostra* (*Heaut.* v. 25)
	oratos e *oratio* (*Heaut.* v. 26-7)
	copiam (*Heaut.* v. 28 e 29)
	Summo e *maxumo* (*Heaut.* v. 40)
	causa e *causam* (*Heaut.* v. 41)
	Maxumum e *maxume* (*Heaut.* v. 49-50)
	Existumavit e *existumet* (*Eun.* v. 5)
	Dedisse (duas ocorrências em *Eun.* v. 24)
	Peccatum (duas ocorrências em *Eun.* v. 27)
	non negat e *pernegat* (*Eun.* v. 31 e 34)
	Factitarunt e *faciunt* (*Eun.* v. 43)
	poeta e *poetam* (*Phorm.* v. 1)
	Tenui e *leui* (*Phorm.* v. 5)
	Scriptura e *scripsit* (*Phorm.* v. 5 e 6)
	Plorare e *orare* (*Phorm.* v. 8)

	Laedit laederet (*Phorm.* v. 11)
	Diceret (*Phorm.* v. 15)
	Studio studuit (*Phorm.* v. 18)
	Beneditis e *bene* (*Phorm.* v. 20)
	Vocant e *nominant* (*Phorm.* v. 14)
	date operam e *adeste aequo animo* (*Phorm.* v. 30)
	Bonitasque e *auquanimitas* (*Phorm.* v. 34)
	Neque spectari neque cognosci (*Hec.* v. 3)
	iterum referre ut iterum possit vendere (*Hec.* v. 7)
	oratore ornatu (*Hec.* v. 9)
	partim sum earum exactus, partim vixsteti (*Hec.* v. 15)
	Studiose e *studio* (*Hec.* v. 19)
	Studio e *labore* (*Hec.* v. 23)
	Calamitas e *calamitatem* (*Hec.* v. 30-1)
	inique e *iniqui* (*Hec.* v. 54)
	causa causam (*Hec.* v. 55)
	Iniquis e *aduorsarios* (*Ad.* v. 2)
	indicio de se ipse erit, uos eritis iudices (*Ad.* v. 4)
	assidueque una (*Ad.* v. 16)

Tabela 6: apontamento de diversos usos de figuras de linguagem nos prólogos de Terêncio

Advirtamos que o quadro acima não almeja exaurir a investigação sobre o uso de figuras de som e sentido nos prólogos de Terêncio. Com ele, oferecemos uma quantidade elevada desses recursos para ressaltar o quanto o emprego de tais expedientes na abertura das peças teria a função de atestar, perante o público, a qualidade do poeta no manejo da palavra, despertando o riso[142] ou granjeando a *fides* da audiência. Outro ponto de destaque é que todas as possibilidades estilísticas aqui exploradas – aliteração, assonância, homoioteleuto, antítese e paralelismo – se apoiam na repetição, de sons ou de palavras. De fato, Victor (2013, p. 671-2), por exemplo, afirma que o gosto pela repetição é um critério de valorização do engenho poético à época de Terêncio.[143]

Voltando à caracterização que o poeta faz do público, em *Hec.*, especificamente, veremos a construção mais complexa até então, pois, pela única vez, esta não será apresentada apenas de forma positiva. Como já mencionado, a peça é uma exceção, que não traz acusações de um adversário, mas que apresenta o público de uma encenação anterior como detrator de Terêncio. *Hec.* tem dois prólogos, os quais, de acordo com a crítica, foram escritos para a segunda e terceira montagens. A primeira encenação, como já expusemos na análise das didascálias, não foi completada, e, nos prólogos, veremos as

[142] Destacamos aqui o que nos foi apontado no exame de qualificação pelo professor Paulo Vasconcellos sobre o quanto as aliterações com som de "qu" internas a *Inique iniqui inrideant* (*Hec.* v. 54) podem ser onomatpeias do riso (também presentes em Catulo 39, v. 1-2 e v. 6-7), de maneira que pode se tratar de uma zombaria sonora em relação aos rivais que indignamente tentam ridicularizar suas obras.

[143] Em sua dissertação de mestrado sobre *Hecyra*, Aline Bragion (2016, p. 50) não menciona as aliterações com tanto destaque, mas explora como outros recursos poéticos como antíteses e emprego de palavras de mesma raiz em posições próximas soam como uma brincadeira que tem como função solicitar a atenção da audiência de modo enfático.

justificativas de Terêncio para tal fracasso. O Prólogo I, curto e possivelmente não declamado (cf. Barsby, 2001, p. 149) sintetiza as ideias principais que trabalharemos:

> *Hecyra est huic nomen fabulae. Haec quom datast*
> *nova, novom intervenit vitium et calamitas*
> *ut neque spectari neque cognosci potuerit:*
> *ita populus studio stupidus in funambulo*
> 5 *animum occuparat. nunc haec planest pro nova,*
> *et is qui scripsit hanc ob eam rem noluit*
> *iterum referre ut iterum possit vendere.*
> *alias cognostis eius: quaeso hanc noscite.*
>
> *Hecyra* é o nome desta comédia. Quando ela foi encenada pela primeira vez, um novo problema e um novo escândalo aconteceram: tantos ignorantes vieram querendo assistir a um número de equilibristas, que não foi possível ver ou entender a peça. Hoje ela será encenada como se fosse inédita, mas quem a escreveu não quis, com isso, apresentá-la de novo para que pudesse vendê-la outra vez. Vocês conhecem outros trabalhos dele; peço que conheçam este. (v. 1-8)

É notável, então, que alguns pontos são semelhantes aos demais prólogos de Terêncio: a presença de uma situação adversa ao poeta, o critério positivo da novidade da encenação e a negação da manipulação retórica (e pragmática) das adversidades, bem como o tradicional pedido de estabelecimento da *fides*. O texto de Terêncio ainda reforça que, se a peça está sendo reencenada, não se trata de uma tentativa de lucrar novamente, mas de reestabelecer a justiça poética permitindo que uma boa peça seja apreciada como se deve. Porém, como se vê, o público é tratado como *stupidus* (v. 4), de maneira que a dicotomia entre o poeta e seus rivais é transposta à audiência: o *populus stupidus* não é aquele que agora tem a chance de assistir à *Hecyra*, mas o que a desperdiçou na primeira ocasião. Assim, recusar essa comédia significa reduzir-se ao nível daqueles que jogaram fora a primeira oportunidade, significando, em última análise, ser alvo de críticas num eventual próximo prólogo. O comediógrafo, de certa maneira, provoca para conquistar.[144]

A importância da audiência é sempre presente no procedimento formular de buscar sua cooperação por meio de verbos no imperativo por atenção ou silêncio. Mencionando brevemente as ocorrências nos prólogos: *animum advortite* ("Prestem atenção" *And.* v. 8) e *favete, adeste aequo animo, et rem cognoscite,/ ut pernoscatis ecquid spei sit relicuom,/ post hac quas faciet de integro comoediast/ spectandae an*

[144] Aline Lazaro Bragion (2016, p. 37-39) também destaca o quanto a ideia da novidade e do ineditismo é um expediente argumentativo retórico para conquisatar a boa disposição da audiência, sendo mais tópico do que efetivamente algo historicamente evidenciável. Cf. também, BRAGION, 2020, p. 38. Ou ainda: "No entanto, agradar ao público nem sempre significa meramente elogiá-lo, haja vista os momentos em que Aristófanes (e de forma enviesada, também Terêncio, ao referir-se ao público anterior...) censura a plateia". (*idem*, p. 131). Segundo a estudiosa, parece haver uma conexão entre essa prática e a parábase aristofânica, diante da tópica de que o poeta cômico é uma espécie de pedagogo da pólis, mas para isso, depende da anuência da plateia (*Ibidem*).

exigendae sint vobis prius (“Deem seu apoio, sejam justos e tomem sua decisão, peço que compreendam que cabe a vocês decidir se resta alguma esperança, se as comédias que ele fará depois serão encenadas totalmente ou enxotadas do palco” *And.* v. 24-7); *facite aequi sitis, date crescendi copiam/ novarum qui spectandi faciunt copiam/ sine vitiis* (“Sejam imparciais, deem a oportunidade de crescimento para aqueles jovens que produzem obras sem defeitos para lhes agradar” *Heaut.* v. 27-30), *adeste aequo animo, date potestatem mihi/ statariam agere per silentium* (“Sejam justos, concedam-me, por meio de seu silêncio, a chance de encenar uma peça tranquila” *Heaut.* v. 35-6), *experimini/ in utramque partem ingenium quid possit meum* (“Vejam do que meu talento é capaz em ambos os casos” *Heaut.* v. 47) e *exemplum statuite in me, ut adulescentuli/ vobis placere studeant potius quam sibi* (“Tomem-me como exemplo para que os mais jovens se dediquem a agradar mais a vocês do que a si mesmos” *Heaut.* v. 51-2); *date operam, cum silentio animum attendite, / ut pernoscatis quid sibi Eunuchus velit* (“Prestem atenção, colaborem com seu silêncio para compreenderem o que *O Eunuco* quer” *Eun.* v. 44-5); *date operam, adeste aequo animo per silentium, / ne simili utamur fortuna atque usi sumus/ quom per tumultum noster grex motus locost; / quem actoris virtus nobis restituit locum/ bonitasque vostra adiutans atque aequanimitas* (“Prestem atenção, sejam justos com seu silêncio, para que não aconteça como da primeira vez, quando, em meio a um tumulto, nosso grupo foi expulso do local. Hoje, o talento de nossos atores nos trouxe de volta, com a ajuda da bondade e do senso de justiça de vocês” *Phorm.* v. 30-4); *pernoscite/ furtumne factum existumetis na locum reprehensum qui praeteritus neglegentiast* (“Vejam bem se consideram o feito um furto ou o resgate de uma cena deixada de lado por negligência” *Ad.* v. 12-4) e *facite aequanimitas/ poetae ad scribendum augeat industriam* (“Sejam imparciais, para que o poeta fomente seu desejo por escrever” *Ad.* v. 24-5).

Em *Hec.*, não seria diferente: *quaeso hanc noscite* (“Peço que vejam este caso” *Hec.* v. 8), *sinite exorator sim eodem ut iure uti senem/ liceat quo iure sum usus adulescentior/ novas qui exactas feci* (“Permitam que eu, já velho, seja um orador e possa usar do mesmo direito de que usufruí quando mais jovem, ao encenar uma segunda vez peças recusadas” *Hec.* v. 10-2), *nunc quid petam mea causa aequo animo attendite* (“Agora, por minha causa, recebam de boa vontade o que peço” *Hec.* v. 28), *eam calamitatem vostra intellegentia/ sedabit* (“E a inteligência de vocês pode mitigar esse desastre” *Hec.* v. 31-2), *uobis datur/ potestas condecorandi ludos scaenicos. / nolite sinere per uos artem musicam/ recidere ad paucos. Facite ut uostra auctoritas/ meae*

auctoritati fautrix adiutrixque sit. (“A vocês foi dado o poder de abrilhantar os jogos cênicos, não permitam que, à sua revelia, a arte da comédia caia nas mãos de apenas alguns. Que a autoridade de vocês seja um auxílio e uma proteção para a minha” *Hec.* v. 44-8), *sinite impetrare me, qui in tutelam meam/ studium suom et se in vostram commi sit fidem,/ ne eum circumuentum inique iniqui irrideant.* (“Deixem-me conseguir que aquele que confiou seu esforço ao meu trabalho, e a si mesmo à vossa lealdade não seja zombado injustamente em roda por homens injustos” *Hec.* v. 52-4), *mea causa causam accipite et date silentium,/ ut lubeat scribere aliis mihique ut discere/ nouas expediat post hac pretio emptast meo* (“Por minha causa, recebam minha causa e façam silêncio, para que outros possam escrever e eu apresentar, depois disso, novas peças compradas com meu dinheiro” *Hec.* v. 55-7).

Nesse sentido, Terêncio explicita em *Hec.* a importância da audiência para a encenação de uma comédia. Rivais invejosos não puderam sabotar a carreira do poeta, entretanto, um público pouco interessado torna inviável qualquer prática de palco. Em última análise, o poder máximo no jogo cênico pertence ao público, e essa questão, fartamente sugerida pelo usual desejo do poeta em agradar e pelos pedidos de atenção, concretiza-se com plenitude no exemplo da primeira encenação fracassada de *Hec.* Nas montagens dois e três, Terêncio oferece à audiência a oportunidade de cumprir, finalmente, o papel que se esperaria dos que têm consciência.

Ainda sobre o talento de Terêncio, embora o poeta admita o fracasso, ele recusa sua responsabilidade, transferindo-a ao público anterior. Veremos o aprofundamento dessa “isenção poética” no Prólogo II, em que Turpião usa de sua autoridade para mostrar que outros *patres* da *fabula palliata* passaram pela mesma problemática:

> *in is quas primum Caecili didici novas*
> *partim sum earum exactus, partim vix steti.*
> *quia scibam dubiam fortunam esse scaenicam,*
> *spe incerta certum mihi laborem sustuli,*
> *easdem agere coepi ut ab eodem alias discerem*
> *novas, studiose ne illum ab studio abducerem.*
> *perfeci ut spectarentur: ubi sunt cognitae,*
> *placitae sunt*
>
> No começo, quando apresentava as peças de Cecílio pela primeira vez, algumas vezes eu era expulso delas, em outras, fiquei em cena a muito custo. Então percebi que a carreira do ator é instável, e que, sendo a expectativa incerta, concluí que apenas o trabalho é certo. Comecei então a encená-las novamente para receber novas peças do mesmo autor, e, com muito esforço, não quis que desistisse de sua carreira. Consegui com que fossem assistidas, e, uma vez conhecidas, agradaram. (*Hec.* v. 14-21)

A fala de Turpião se inicia estabelecendo uma analogia ainda não explícita entre Cecílio e Terêncio, mas bastante clara para os estudiosos. Mesmo os maiores autores podem ser rechaçados pelo público, se este não quiser conceder a oportunidade de encenação. A conclusão de Turpião é que se as obras de Cecílio foram rechaçadas e, depois, apreciadas, o mesmo ocorrerá com a *Hec.* de Terêncio. Turpião age como denominador comum entre os casos, pois empresta sua *auctoritas* para alavancar a carreira de autores que poderiam desistir após o primeiro contratempo (situação bastante usual, como vimos acima). Mais uma vez, Terêncio parece buscar que sua imagem seja associada à dos grandes nomes da *palliata*, mesmo em uma situação que denote fracasso.[145]

Turpião prossegue com seu paralelo entre a situação de Cecílio e de Terêncio, mencionando duas tentativas fracassadas de montagem de *Hec.*:

> *quom primum eam agere coepi, pugilum gloria*
> *(funambuli eodem accessit exspectatio),*
> *comitum conventus, strepitus, clamor mulierum*
> *fecere ut ante tempus exirem foras.*
> *vetere in nova coepi uti consuetudine*
> *in experiundo ut essem; refero denuo.*
> *primo actu placeo; quom interea rumor venit*
> *datum iri gladiatores, populu' convolat,*
> *tumultuantur clamant, pugnant de loco:*
> *ego inter eam eum non potui tutari locum.*
>
> Quando comecei a encená-la pela primeira vez, uma luta de gladiadores (e ainda por cima, a expectativa por um número de equilibristas), barulho de apoiadores, bagunça e gritaria de mulheres me expulsaram do palco antes da hora. Decidi usar do antigo como fosse novo, confiando em minha experiência: apresentei-a uma segunda vez. A primeira parte foi bem, depois, quando surgiu um boato de que aconteceria uma luta de gladiadores, uma multidão surgiu, gritavam, tumultuavam, brigavam por assento, e eu, então, não pude continuar onde estava. (*Hec.* v. 33-42)

Ora, a usual elevação do público a uma condição de júri sapiente adquire um contorno particular no prólogo em questão, pois em *Hec.*, ele é confrontado com as negativas atitudes passadas daqueles que se encontravam naquela mesma plateia. Assim, oferece-se à audiência (quiçá composta, em parte, por pessoas presentes nas primeiras encenações) uma proposta provocativa: a chance de agir com a ignorância de antes, ou

[145] A ideia do "conhecer", também presente no prólogo de *And.* (v. 24-25), segundo estudiosos, parece inserir o prólogo de Terêncio na tradição literária da *palliata*, especificamente, na *anagnórisis* aristotélica da identidade oculta de alguma personagem, a qual, após revelada, solucionaria o impasse. Para Ricottilli (2014, p. 124), a passagem do "desconhecer" para o "conhecer", tipicamente trágica e cômica também deve ocorrer na relação autor-audiência enunciada nos prólogos de Terêncio, para que sua capacidade poética seja desvelada. Converge-se assim, para a leitura de Bragion (2020, p. 45) sobre *And.* e demais comédias de que as identidades (*personae*, acrescentamos) são elaboradas pelo poeta nos prólogos e nas tramas cômicas.

possibilitar que a comédia de Terêncio receba a oportunidade que merece. Dois pontos usuais em seus prólogos aparecem fortemente aqui: o presente (espécie de novidade) é algo positivo, e como a audiência é essencial para os jogos cênicos.

2.3 Considerações sobre retórica e recepção de Terêncio em seus prólogos

Em diversas oportunidades, estudiosos que se debruçam sobre os prólogos de Terêncio veicularam leituras sobre uma suposta sinceridade do autor a respeito de verdades extratextuais. Note-se, por exemplo, que Lisa di Piazzi (2006, p. VIII) chama ao prólogo terenciano "il spazio dell'autore"; e que Paratore (1987, p. 119), levado pelo ineditismo de tais seções nos originais gregos, considera-os testemunhos da realidade da época de Terêncio. Embora possamos assumir que muitas das situações expostas pelo poeta em seus prólogos tenham sido influenciadas por acontecimentos reais, a verificação dessa hipótese é impossível.[146] Embora seja tentador interpretar os prólogos de Terêncio como um momento de quebra da ilusão dramática, é preciso cuidado com esse posicionamento, pois trata-se, antes, de uma nova recriação artística da realidade. Como diz Gilula (1989, p. 105): "The prologues, therefore, are texts intended to create a dramatic illusion of reality".

Assim, nesta seção, nosso intento não foi interpretar as declarações do poeta como testemunhos históricos de sua recepção em II a.C., mas antes analisar a discursividade criada pelos textos terencianos,[147] que permitem interpretar a construção de uma *persona* para si com base na maneira como afirmam que o público e outros artistas lidaram com ele. É inegável, nesse sentido, que o poeta manipula retoricamente o espaço do prólogo, destinado a conquistar a atenção e a simpatia dos que a ele assistem, pela incorporação da sua visão a respeito da recepção de suas obras. Mais do que isso, demonstramos a existência de um projeto retórico-poético homogêneo e consciente do autor, quando lemos os prólogos em perspectiva. Ademais, cabe observar o quanto estes prólogos manifestam, seguindo, aqui, a leitura de Aline Lazaro Bragion, uma intenção de preservação e consagração *a posteriori* do autor, que cristaliza sua imagem a ser preservada para as futuras gerações nos moldes discursivos neles elaborados.

---

[146]Em consonância com esta visão, cf. também GOLDBERG, 1986, p. 32.

[147] Leitura presente em GERMANY (2013, p. 228), acerca da intencionalidade de se pautar no prólogo tais questões. Nesse sentido, a homog*Eneida*e do discurso não deve ser entendida como um traço da sinceridade autoral, mas como uma fórmula de sucesso que emula ficcionalmente uma situação metateatral, segundo Silva (2009, p. 63). A quebra dos padrões torna-se, nesse sentido, um novo padrão que parece ter apelo perante o público.

Tal projeto consiste na emulação – e, portanto, encenação – de uma situação forense a respeito da honestidade e da qualidade poética de Terêncio. O próprio poeta se comporta como réu que defende a si mesmo, ainda que a fala seja proferida pelo *prologus*, referindo-se ao autor em terceira pessoa.[148] Ademais, o público é chamado a ser júri, enquanto os rivais são os injustos acusadores. Convém notar, por fim, seu mais importante mecanismo de defesa: a construção de um sistema no qual o poeta é acusado injustamente, por rivais movidos por razões pessoais, mas que alegam que o fazem em defesa da tradição e dos bons costumes da *palliata*. Em resposta, o poeta apresenta-se como alguém a serviço da verdadeira tradição e do prazer do público. Pictoricamente:

Figura 1: esquema retórico de Terêncio sobre autor-rivais-público-tradição

A defesa do poeta, entretanto, não se pauta apenas na construção lógica acima representada, mas na elaboração de uma *persona* argumentativa. Primeiramente, nossa análise revela de imediato a paradoxal relação do poeta com a retórica, visto que, ao mesmo tempo que a utiliza para se defender e exaltar o público, adota um discurso de sinceridade e de não manipulação dos acontecimentos em vantagem própria. Em suma, uma postura alegadamente antitrretórica, daquele que fala com verdade, servindo-se da palavra de defesa apenas por extrema necessidade e que não a utiliza mais do que o estritamente necessário para fazer justiça à sua *auctoritas*.

Ademais, o poeta é jovem e talentoso a tal ponto, que desperta acusações invejosas de seus rivais, que procuram desestabilizar sua carreira com reproches (ao menos segundo a leitura de Terêncio) infundados. Ele surge, dessa forma, como uma vítima acuada, perseguida por aqueles que veem, em sua ascensão, uma ameaça ao *status quo* cômico. Terêncio construirá, então, uma imagem de juventude e frescor na escrita, mas que, paradoxalmente, está aliada à tradição das autoridades da *fabula palliata*: para o poeta, seus rivais desvirtuaram o caminho, produzindo comédias de baixa qualidade e sem fidelidade aos originais gregos. Ele, por sua vez, assume a liberdade de escrita própria de

[148] Sobre a possibilidade de o poeta estar presente no teatro acompanhando a exibição e, por isso, ser tratado por dêiticos como *hic* e *hunc*, cf. GILULA (1989, p. 99) e LAZARO-BRAGION (2020, p. 109-110).

nomes como Cecílio e Plauto e, com isso, reconecta-se à verdadeira *auctoritas* da *palliata* e ao texto grego original, principalmente de Menandro. Liberdade esta que está na amplamente comentada questão da *contaminatio* de fontes. Terêncio se apresenta, em suma, como inovador e tradicional, simultaneamente. Lembremos, ainda, que o poeta usa desse mecanismo para transferir as acusações porventura lançadas a ele às autoridades consagradas, mostrando a inutilidade destas.

Seu principal artifício de *captatio beneuolentiae* está na valorização do público, por meio de pedidos constantes pela cooperação e por ser alçado à condição de júri sapiente. Humildemente, Terêncio verbaliza que sua única intenção é agradar a ele, não a si mesmo, e que confia tanto em seu talento quanto na inteligência daqueles que ali estão. De fato, a demonstração de seu engenho ocorre principalmente no âmbito poético, em sua *elocutio*, explorando em proporções bastante expressivas recursos de linguagem que se apoiam na repetição. Assim, embora seja humilde e busque apenas se defender, Terêncio demonstra ter capacidade de elaboração com as palavras e também saber atacar a falta de qualidade de seus rivais, mas que opta por manter a sobriedade, uma vez que seu compromisso é com a audiência, com a tradição e a qualidade de seu texto. Importantíssimo ressaltar que Terêncio não se destaca pela *invenção* propriamente dita destes recursos retóricos, facilmente encontráveis em manuais latinos. O comediógrafo deixa sua marca pela maneira como concebe um projeto consciente e homogêneo de autodefesa, no qual os elementos típicos da retórica são reiteradamente explorados de formas semelhantes.

Assim, Terêncio manipula a suposta recepção de sua obra, explorando vantagens da *persona* responsiva criada a partir das acusações infundadas de que foi alvo. Exemplifiquemos: o próprio comediógrafo foi quem mais propagou a narrativa do fracasso das montagens de *Hec.*, atitude que dificilmente seria justificada, se retirarmos a finalidade retórica elucidada acima. Nesse sentido, estudar a forma como Terêncio alega ter sido recebido orienta mais a respeito de sua legitimação retórica e poética do que funciona como testemunho histórico propriamente dito. Todavia, o interesse pelo estudo dos prólogos de Terêncio transcende as reflexões sobre a recepção do poeta por seus contemporâneos. O projeto concebido por ele influenciou diretamente sua recepção posterior, por parte de autores que cultivaram gêneros dos mais diversos. Em outras palavras, a forma como Terêncio repercute como teria sido lido e assistido no século II a.C. moldará sua recepção nos séculos subsequentes.

Isso não significa dizer, contudo, que as leituras realizadas dos prólogos sejam exatamente condizentes com a intencionalidade que se defende hodiernamente haver nessas seções, mas sim que "Terêncios" mais ou menos semelhantes sejam interpretados por cada época e por cada autor. Exemplifiquemos: as ideias de *stataria* e de *pura oratio*, presentes em seu prólogo, foram associadas à acusação de que suas peças não teriam vigor cômico, bem como aos supostos fracassos das encenações de *Hec*. Surge daí a ideia de um autor cuja obra era intelectualizada e que prezava pela qualidade do texto, tendo ainda um aspecto de pureza linguística. Consequentemente, este autor teria de viver em constante conflito com um público ignorante e afeito a um humor escatológico, que ele, intelectualizado e fiel à elevação dos originais de Menandro e outros gregos, era incapaz de oferecer.[149] Entretanto, em nossa leitura, o fracasso de *Hec.* nunca foi, de acordo com Terêncio, causado por seu autor, pela peça ou pelo público de maneira geral, mas por uma ocorrência pontual ligada a uma pequena parcela deste e usada como mecanismo de propagação.

Como veremos nesta tese, a *persona* acima analisada, bem como a ideia de um Terêncio erudito e autor de comédias com linguagem "elegante" ou "comportada" auxiliará na preservação de seus textos. Um primeiro fator preponderante é a escolarização de suas comédias, ensinadas com a finalidade de alfabetização em língua latina. De fato, a maior parte dos romanos, sobretudo os cristãos da patrística, terão seu primeiro contato com o comediógrafo em ambiente de alfabetização escolar. Nesse sentido, se era praticamente certo que grande parte dos alfabetizados em latim teriam esmiuçado as comédias de Terêncio, o autor poderia servir como uma espécie de língua comum, uma obra cujas referências seriam de fácil apreensão pelos destinatários de uma carta, discurso ou tratado.

Por fim, defendemos que a *persona* de Terêncio pode fazer mais que legitimar sua presença em ambientes mais elevados: ela interessaria vivamente, *per se*, aos autores da

[149] No importante artigo em que reavalia a popularidade tradicionalmente atribuída a Plauto e Terêncio, Parker (1996, p. 603; 609) esclarece questões da audiência do poeta. O crítico desconstrói a ideia usual de que o público de Terêncio era ignorante e desinteressado e que isso levaria nosso poeta à falta de sucesso ou o forçaria a se adaptar ao estilo popularesco de Plauto. Para Parker, a audiência de Terêncio era culta e principalmente, familiarizada com as preceptivas de gênero da *palliata*, de modo que questões dramáticas e poéticas teriam capacidade de despertar seu interesse, como nosso poeta propõe nos prólogos. Dupont (1995, p. 109-10) também combate estereótipos sobre o público do drama romano, defendendo que não haveria superioridade ou inferioridade entre as culturas gregas e romanas, apenas diferenças: "Il pubblico romano non è incolto e grossolano solo perché non s'interessa di letteratura; semplicemente la sua cultura è differente rispetto a quella degli spettatori ateniensi del V e IV secolo. Questa differenza può essere riassunta in una formula: Atene era una cultura del discorso e del giudizio, Roma una cultura della musica e della percezione immediata".

patrística. As noções de juventude, de retorno à verdadeira tradição, de perseguição por rivais invejosos, o *status* de humildade, a necessidade de defesa, a capacidade equilibrada de invectivar e de realizar gracejos, a negação da retórica, o uso de uma linguagem simples e comportada montam uma *auctoritas* muito atraente e próxima daquilo de que os pensadores de uma religião bastante recente como o cristianismo necessitavam. Justamente, defenderemos no Capítulo 7 como Jerônimo, constantemente envolto no combate às chamadas heresias e com a necessidade de justificar obras novas tidas como desrespeitosas à tradição, projetará sua própria experiência sobre a *persona* terenciana, que será por ele reapropriada e ressignificada. Em outras palavras, defendemos que os textos de Jerônimo reagruparão os mesmos mecanismos retóricos e produzirão novas rupturas e homogeneidades discursivas nos prefácios, prática que, em mais de uma ocasião, será declaradamente conectada a Terêncio, recuperando os aspectos essenciais do projeto ilustrado pela Figura 1. Também o doutor cristão visará a fixar um retrato homogêneo para as futuras gerações como aquele que, entre outras marcas, foi atacado por inovar recuperando a tradição e dando-lhe centralidade novamente.

3. Jerônimo marginal: a (des)construção de uma *auctoritas* e o papel dos estudos clássicos.

Neste capítulo, debateremos sobre a postura combativa e de autodefesa presente nos textos de Jerônimo, e de quais formas os temas da recepção dos clássicos e da intertextualidade permeiam essas questões. Iniciaremos por alguns aspectos históricos e biográficos que podem situar o autor e parte das polêmicas textuais. Tal "discurso biográfico" é tecido a partir de passagens do próprio Jerônimo (vide indicações em notas de rodapé), o qual estabelece uma discursividade sobre sua origem, formação, trajetória em Roma e Belém, seu envolvimento com o Papa Dâmaso e com a Vulgata etc. Com base nesses trechos, estudiosos contemporâneos, nomeadamente Cavallera, Kelly e Nautin (em ordem cronológica) traçaram suas narrativas. Ademais, não assumimos que podemos tomar essas passagens como verdades históricas, ou como fatores externos capazes de solucionar o debate, tão somente como auxiliadores na contextualização da discursividade jeronimiana que podem também situar temas amiúde abordados por Jerônimo, mas que encontram paralelos em outros textos importantes no período. Ademais: que vantagens retóricas a propagação da condição de um *outsider* ofereceria ao discurso jeronimiano?

De acordo com a tradição historiográfica, Sofrônio Eusébio Jerônimo nasceu em Estridão, Dalmácia (região composta, atualmente, pela Croácia, Bósnia Herzegovina e Montenegro), província localizada na fronteira norte do Império Romano, no ano de 347 d.C.[150] Jerônimo, na infância, ocupava uma posição periférica intelectualmente, considerando a pouca celebridade de sua província em Roma,[151] bem como sua origem familiar (pais cristãos)[152] que, se não era exatamente pobre, tampouco oferecia condições *per se* para o jovem buscar o cultivo do *otium*, segundo Cain (2009, p. 2). Essa breve apresentação a respeito da origem de Jerônimo é apenas o início da defesa de Andrew

[150] Sobre isso, conferir CAIN (2009, p. 1-2) e CARPINETTI E MELLO (2013, p. 9). A localização precisa da Dalmácia já originou conflitos dentro da cristandade, em virtude de diversos países reivindicarem o *status* de serem a terra natal de Jerônimo. Vide o exemplo da polêmica gerada em torno da fundação do *Collegium Hieronymianum pro Croatica Gente* pelo Papa Leão XIII em 1901, o qual gerou uma representação formal da parte de Montenegro sob a alegação de que dava ganho de causa à reivindicação croata de que Jerônimo era um deles. Cf. SOLIMEO e SOLIMEO, 2012, p. 09-10.

[151] Na *Ep*. 7.5.20, enviada a Cromácio, Jovino e Eusébio em 374, Jerônimo traça um retrato bastante desfavorável em relação à sua pátria: *In mea enim patria rusticitatis vernacula, Deus venter est, et in diem vivitur: et sanctior est ille, qui ditior est* ("Em minha pátria, de fato, a multidão é rude, tem-se Deus na barriga, vive-se unicamente o agora, e, quanto mais rico alguém, mais santo", Hilberg, I, 29, 21-22). Note-se que o direcionamento de críticas à própria terra sugere o estabelecimento de uma diferença para com ela, de se mostrar como alguém que superou pelos méritos a condição adversa que lhe fora imposta pelo acaso.

[152] Sobre a religião dos pais de Jerônimo e sobre a eventual exploração argumentativa deste fato, cf. Kelly (p. 7) e Cavallera (1922, p. 4).

Cain em *The letters of Jerome: ascetism and biblical exegesis* de que, a despeito da canonização de Jerônimo pela Igreja Católica e de seu *status* posterior como intelectual da patrística latina, sua posição social, algumas decisões ideológicas e sua afeição pela literatura polêmica deixaram-no em posição questionável aos olhos da Igreja. De fato, o autor seria mesmo declarado herético duas vezes em dez anos, primeiro em Roma, em 385, e depois em Jerusalém, em 394 d.C.

Paradoxalmente, como mencionado antes, Jerônimo ambicionava uma posição de destaque no cristianismo, como o *De Viris Illustribus*, de 393 d.C., revela.[153] De maneira geral, sua intenção, segundo o livro de Andrew Cain (2009, p. 3), era consolidar uma reputação de erudito e exegeta dos textos sagrados, bem como um praticante e mestre do ascetismo. Porém, a marginalização de Jerônimo não se deu somente por fatores extratextuais, mas também pela controvérsia em parte de suas publicações. Mais uma vez, Cain (*idem*) enumera os temas e abordagens das obras de Jerônimo que o puseram sob suspeita de autoridades eclesiásticas, de seus pares e mesmo de eventuais seguidores que dele se afastariam.

Entre tais situações, vemos as suspeitas em relação à sua proximidade com o público feminino, originando acusações de que conseguira o financiamento de seus estudos como compensação a favores sexuais prestados a viúvas romanas. Além disso, destaca-se a defesa exacerbada do ascetismo completo[154] – algo que era alvo de intenso e vívido debate, segundo Rebenich (2002, p. 10), mas que seria encampado por uma parcela muito restrita de fiéis[155] – e, ainda, sua postura tradutória que deixava de lado o texto bíblico já bem estabelecido da *Septuaginta* e privilegiava uma nova versão direta dos

---

[153] *Hieronymus*. De *Vir. Illustr.* 135.449. Cf. Bejarano, 2002, p. 744 e 746.

[154] Como nos lembra Rebenich (2002, p. 17), o ascetismo foi um movimento que abrigou diferentes interpretações e níveis de afastamento da vida pública. Jerônimo teria optado pela forma mais intensa. Sobre as polêmicas do ascetismo, sua exigência de uma espécie de isolamento e de infalibilidade moral, bem como sobre seu envolvimento na discussão política e no combate às chamadas heresias, cf. ROUSSEAU, 1978, p. 79 e 143. Sobre a influência oriental para tal "filosofia", cf. "As revealed in the correspondence, above all of Jerome and, to a lesser extent, in the works of Paulinus, Augustine, Pelagius and Palladius, the history of the conversion of the Roman families is part of the history of the impact of an extreme' oriental' form of asceticism on the religious life of Rome. This ascetic movement represented a radical departure from the previous Christian traditions of Rome; its leaders were not Romans themselves; its ideals involved a rejection of the social life of the City and, almost inevitably, the abandonment of Rome for the centers of the new devotion-the Holy Places and Egypt." (BROWN, 1977, p. 5).

[155] A problemática em torno da jovem Blesilla congrega o questionamento acerca do ascetismo jeronimiano e de sua proximidade com as mulheres. Filha de Paula, uma das interlocutoras mais importantes de Jerônimo, a moça falece precocemente, o que levantou hipóteses de que a fragilidade corporal de alguém de tão tenra idade teria se originado da adesão ao ascetismo proposto a ela por Jerônimo. Cf. WIESEN, D. *St. Jerome as a satirist: a study in Christian Latin thought and letters.* New York: Ithaca, Cornell University Press, p. 31.

textos hebraicos, uma proximidade com o judaísmo mal vista no século IV.[156] Nesse sentido, a despeito da consagração que sua tradução da Bíblia para o latim gozou ao longo da chamada Idade Média, sua nova versão foi, no mínimo, controversa no século IV.[157] Outro aspecto problemático: Jerônimo revelou apreço pelas obras do bispo Orígenes de Alexandria, algo que suscitará uma controvérsia em 390 d.C. e o deixará em difícil situação uma vez mais,[158] conforme a *Apologia contra os Livros de Rufino* indica. Ademais, se a *Apologia* ilustra com propriedade algo, isso seria o pendor polêmico do autor que o levou, segundo os historiadores, a granjear rivais mesmo entre antigos amigos e seguidores.

Para utilizar de um conceito latino que nos remete a Cícero e ao próprio Terêncio, Jerônimo foi, em Roma (onde se estabeleceria como adulto em 382), um *homo novus* em busca do apoio de membros da elite que poderiam bancar a construção de sua *auctoritas* eclesiástica, intelectual e moral:

> When he returned to Rome in the late summer of 382, for the first time since his student days in the 360s, Jerome was a virtually unknown *novus homo* from a rural backwater in Illyria, with literary ambitions and an iron-willed determination to make his mark on the competitive Christian 'publishing market' there. However, breaking into this market was no easy feat, especially for a provincial outsider like Jerome. Like all aspiring writers in his position, he needed strategic social connections to facilitate his upward mobility as well as the patronage these connections afforded to fund his scholarly enterprises. For, even though Jerome had some inherited wealth, it was not enough to afford him the luxury of financial self-sufficiency (CAIN, 2009, p. 33-34).

[156] Kitchin (1921, p. 168) verbaliza o quão pouco usual era o domínio do hebraico demonstrado por Jerônimo no século IV d.C., uma vez que este "[...] acquired a knowledge not only of Hebrew but of Chaldean as well, unexampled in the Church of that day, and for many centuries after." Cain (*Idem*) faz, por fim, interessante declaração que desconstrói a recepção da *Vulgata*: "As a result, his Vulgate translation of most of the Bible into latin, his crowning scholarly legacy, was with few exceptions rejected by contemporaries, lay and clerical alike".

[157] Que a *Vulgata* seria largamente apreciada nos séculos subsequentes e que a capacidade intelectual e tradutória jeronimiana seriam exemplares para o catolicismo, não há dúvidas: "The Catholic Church, of course, honors Jerome principally as *Doctor maximus in exponendis Sacris Scripturis* – her greatest Doctor of Biblical scholarship, translation, and exegeses. His Vulgate translation of the Bible is still considered as authoritative by over half of Christendom". Cf. CARROL, P. *The satirical letters of Saint Jerome*. Chicago Gateway Editions, 1956, p. ix. Para um anedótico apanhado acerca da influência da Vulgata não só sobre a consagração de fórmulas da Bíblia, mas em expressões idiomáticas exportadas do contexto religioso, a despeito da polêmica envolvendo a edição de Erasmo, no XVI, cf. MARC'HADOUR, 1988, p. 476-9.

[158] Embora gozasse de grande reputação entre os cristãos, quase como um décimo terceiro apóstolo (por influência do julgamento de Didímio), o grego Orígenes passaria a ser considerado herético na data em questão, após os estabelecimentos de dogmas do cristianismo (cf. CARPINETTI E MELLO, 2013, p. 18-9). O posicionamento de Jerônimo em relação à ortodoxia de Orígenes modifica-se de vez em 393 d.C., por influência de Epifânio, bispo de Salamina em Cipro (MCDERMOTT, 1982, p. 373).

Ademais, como o próprio Andrew Cain observa (2009, p. 42), na relação de Jerônimo com as mulheres nobres de Roma,[159] como Paula[160] e Marcela[161] e o Círculo Aventino, o autor não desejava mais o dinheiro delas do que o *ethos* que elas poderiam emprestar-lhe, tornando-o uma figura masculina professoral e centralizadora a quem elas recorreriam para seus estudos,[162] em virtude de sua experiência nas exegeses e na vida ascética, a ponto de ter, como o próprio propagou, experimentado as tentações do deserto de Cálcis[163] por um tempo (*Idem*, p. 37). Para Cain (2009, p. 99-100), em suma, o tempo que Jerônimo passa em Roma (382-385) é definido por um misto de sucessos e fracassos

[159] Como se verá no Capítulo 5 desta tese, a proximidade inapropriada entre eclesiásticos e mulheres será um dos aspectos combatidos por Jerônimo em sua crítica moral. Em seu caso particular, além da suspeita oriunda do contato constante com elas, para Andrew Cain (2009, p. 134), a diferença entre seus estratos sociais era outro fator que ressaltava o inadequado de tal intimidade. Retoricamente, a justificativa dada por Jerônimo para, entre outros fatores, ter dedicado uma quantidade não pequena de obras a mulheres residia no fato de que, segundo parte dos evangelhos, teriam sido elas as primeiras propagadoras do cristianismo, ao encontrar o sepulcro de Jesus vazio. Cf. CAIN, 2009, p. 133.

[160] Beatificada pela Igreja Católica, Paula enviuvou aos 32 anos de idade, ficando com quatro filhos, entre eles Blesila e Eustóquia, a qual também seguiria Jerônimo e seria considerada santa posteriormente. Paula detinha sólida formação intelectual clássica, ao mesmo tempo em que fora educada como cristã pela mãe. De ascendência nobre, sua família chegava a traçar uma genealogia que se ligava ao mítico, apresentando-se como descendentes do *basileus* Agamêmnon. Cf. CAIN, 2009, p. 36-37 e SOLIMEO e SOLIMEO, 2012, p. 50-53.

[161] Descendente dos patrícios romanos ocupantes de altos cargos políticos, Marcela, também beatificada pela Igreja (sua festa é celebrada em 31 de janeiro), casara-se muito jovem a mando do pai, mas enviuvou sete meses depois, recusando todas as propostas de casamento posteriores dos nobres que acenaram com sua fortuna a ela. Marcela teria optado, todavia, pela vida ascética, vendendo suas joias e doando o dinheiro aos mais pobres. Ela fundou ainda, no Aventino, uma casa de estudos bíblicos para mulheres, considerada, por alguns, o primeiro mosteiro romano. Cf. CAIN, 2009, p. 35-36 e SOLIMEO e SOLIMEO, 2012, p. 43-44. Sobre como Jerônimo e o "Círculo Aventino" configuraram uma transformação na aristocracia romana que, segundo contemporâneos e estudiosos, teria enfraquecido o *ethos* de "cidade eterna" para Roma, cf. YARBROUGH, 1976, p. 165.

[162] Os estudos de Peter Brown ainda são das fontes mais instigantes no estabelecimento de um panorama da chamada antiguidade clássica e da cristianização da elite romana, a partir, justamente, do protagonismo feminino. Destacamos, aqui, o artigo *Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy*, de 1977, e o livro *The body and Society: Men, Women and sexual Renunciation in Early Christianity*, de 1988.

[163] Jerônimo passara um tempo em Antioquia, nomeadamente, a década de 370, antes de partir para Constantinopla (380), período no qual escreveu as cartas hoje agrupadas cronologicamente como da 1 até a 17. Neste período de produção epistolográfica, lembra-nos Cain (2009, p. 20 e 22), Jerônimo aludirá à sua experiência no deserto, para o qual se autoexilaria, repetindo uma prática discursiva tradicional de procurar esse ambiente inóspito (mas também metonímico do próprio ascetismo, dada a sua distância em relação às "tentações do mundo") por ser a "ovelha perdida", ou o "filho pródigo" que precisa de se encontrar e provar seu valor religioso/moral. Ainda segundo o estudioso (*Idem*, p. 25), Jerônimo criará uma imagem destruída, sofrida e marginalizada de suas experiências nesse período, arquitetando a figura de um ermitão. Curioso observar a hipótese de Stefan Rebenich (*apud* CAIN, 2009, p. 40) de que, a julgar pelas evidências históricas de seu tempo em Antioquia, Jerônimo teve uma experiência bem menos intensa e desconfortável do que aquela que propagou em Roma com a publicação de seu primeiro livro (que reúne as cartas de 1 a 17). A obra em questão era seu "cartão de visitas" como monge asceta do deserto e compunham, em um panorama narrativo, sua procura pelo ambiente inóspito, sua fuga após ser perseguido pelos hereges, as polêmicas nas quais se envolveu, bem como o retrato de um eremita ortodoxo, tradicionalista, íntimo do papa e um culto intelectual cristão. Cf. CAIN, 2009, p. 29-32. Para o estudioso (*Idem*, p. 145 e 148), por fim, Jerônimo foi o primeiro literato latino a buscar construir uma imagem positiva para si sobre a argumentação de ter experimentado o deserto, e colocar tal vivência no topo de uma hierarquia determinante para a relevância eclesiástica.

nessa tentativa de estabelecer um *ethos* em meio à cristandade. Tal situação conflituosa[164] perpetuar-se-á após sua mudança (ou fuga?) para Belém, quando seguirá envolvendo-se em polêmicas, mas sem gozar da prerrogativa que ser um bispo lhe traria (CAIN, 2009, p. 142-143).

Destarte, reflitamos um pouco mais, ainda na esteira da obra de Andrew Cain, sobre a construção de um *ethos* cristão no século IV d.C. Para o estudioso (2009, p. 129):

> The landscape of Christian Latin literature in late antiquity was densely populated by theologians […] In the course of propagating their ideas in writing, all of them constantly engaged to one degree or another in self-justification in order to explain on what authority they taught. Because none of them was writing in a vacuum for himself alone, each inevitably had to clarify to readers in his own (polemical or non polemical) way why his approach was to be embraced to the exclusion of other approaches.

Novamente, somos convidados a recapitular a perspectiva histórica e constatar que, a despeito da consagração de nomes como Agostinho, Ambrósio e Jerônimo, o ambiente do IV d.C. era de pluralidade de perspectivas e de *auctoritate*s, algo textualmente perceptível pelo constante discurso de autolegitimação e de autodefesa nas questões que lhe foram, conforme aqui anunciamos, controversas. Porém, se o pesquisador afirma que o uso da polêmica era opcional, vemos que, em Jerônimo, essa foi uma de suas mais importantes escolhas discursivas, envolvendo também a recepção de Terêncio, que aqui nos concerne. Em outras palavras, o *ethos* jeronimiano molda-se essencialmente em uma situação de embate cujas linhas gerais não foram esboçadas por ele, mas revelam tendências bem-marcadas que seguiriam pertinentes até o século XVI, por exemplo. Nesse sentido, cabe lembrar que, segundo Elaine Sartorelli (2005, p. 8), a polêmica[165] cristã tem sua gênese no fato de que os autores:

---

[164] "For *novi homines* in Roman antiquity such as Jerome, professional (and social) advancement often was a daunting challenge. Because he was not independently wealthy, Jerome was unable to finance his own scholarly career. The fact remains that the vocation he chose for himself would never have materialized, or at least not in the way he presumably envisaged, without powerful patrons to underwrite the expenses of his labors, to provide for his general wellbeing, and to facilitate the dissemination of his writings through their own networks. This certainly held true when Jerome arrived in Rome in 382, for the second time since his student days, as an aspiring but undistinguished Christian writer eager to avail himself of new opportunities to further his monastic and scholarly agenda. His experience as a 'desert' monk and his growing expertise in biblical exegesis ingratiated him with Pope Damasus as well as with Marcela, Paula, and their female friends. He resourcefully maximized his connections with these people and intimately associated them (and later others, such as Fabiola) with his controversial ascetic and scholarly programs in an effort to bring greater visibility and legitimacy to them, and an enhanced authoritative status to himself, among Christians outside his immediate circle" (CAIN, 2009, p. 200).

[165] Como nos lembra Carpinetti (2003, p. 203), "polêmico" vem do grego *polemikon*, portando a noção de guerra, ou combate. Não por acaso, ainda segundo o autor (*idem*, p. 204), a *Apologia* de Jerônimo é um dos textos cujo vocabulário melhor espelha esse fato, metaforicamente, em casos como *iacula venenata* ("projéteis envenenados"), *tela* ("dardos"), *sagittae* ("flechas"), *hastae* ("lanças"), *scutum* ("escudo oval"), *clipeus* ("escudo em forma de telha de cumeeira") etc.

> [...] se apresentam antes de mais nada como intérpretes ou porta-vozes; em outras palavras, como *leitores* legítimos ou legitimados das Escrituras. Faz parte do *éthos* de cada um deles, portanto, provar, antes de mais nada, que é o público-alvo ou a audiência apta a receber a Palavra; que sua leitura e interpretação é não apenas melhor que outras, mas a única correta; e que essa passagem de leitor das Escrituras a pregador da Verdade não pode ser senão uma missão.

Ainda que a tese da pesquisadora seja direcionada ao XVI, suas reflexões percorrem o pensamento cristão desde sua origem,[166] permitindo-nos entrever aspectos fundamentais também dos embates jeronimianos, mesmo que resguardadas particularidades. Ainda segundo Sartorelli (*Ibidem*), "no contexto cristão, o autotestemunho é também autorrecomendação", de forma que a necessidade de autopromoção moral e intelectual opera como recurso validador das próprias ideias e interpretações. Nesse sentido, quando a abertura para visões discordantes é praticamente inexistente, ler a patrística e, nomeadamente, Jerônimo significa perscrutar um período de embates em que era necessário estabelecer qual a única verdade e se apresentar como seu digno intérprete:

> Nossos textos estão, pois, em debate. Um debate em que o interlocutor é sempre o adversário ou um leitor que deve optar pelo autor ou pelo outro, o inimigo. [...] A premissa condiciona e determina o resultado: só há um Deus, que transmitiu ao homem sua Palavra, única, una e inequívoca, e que enviou ao mundo seu único filho. Ora, se só há uma Verdade, segue-se que somente uma interpretação é verdadeira, e, portanto, sua relação com todas as outras é de exclusão. Aqui, um discurso impõe-se como verdadeiro apenas se provar que é o único verdadeiro. E, dessa forma, a relação de um porta-voz da Verdade com outro porta-voz da Verdade num debate só pode ser igualmente de oposição (SARTORELLI, 2005, p. 8-9).

Note-se, ainda, que no excerto acima reproduzido da pesquisadora, fala-se sobre a "escolha" diante de discursos diametralmente opostos, os quais igualmente partem do pressuposto de que um é o verdadeiro, e o outro, falso. Não coincidentemente, como declara Frederico Lourenço (2018, p. 9), a palavra que deu origem a "heresia" em português (*hairêsis*) significa, em grego, "escolha". Nesse sentido, também é importante recordar a observação do tradutor lusitano (*idem*, p. 9) de que, a partir do Concílio de Niceia, em 325, iniciou a mais forte perseguição aos heréticos, os quais seriam "convidados" a incinerar seus textos em dissonância com a Verdade. Segundo Lourenço (*idem*, p. 10), em suma, a partir do século IV, os maiores rivais dos cristãos seriam os próprios membros de sua religião que teriam realizado, por despreparo ou má-intenção, "escolhas erradas".

[166] De fato, seu primeiro exemplo da tópica de legitimar a própria imagem em detrimento da de outrem enquanto desviado da fé cristã é Paulo e a *Epístola aos Gálatas* (I Gl. 1,8), cf. SARTORELLI, 2005, p. 8.

Em se tratando dos textos de Jerônimo, tais embates não se dão apenas em seus textos de resposta a visões heréticas, gênero no qual, consoante Sartorelli (2005, p. 9), novamente, são operações em que conhecemos o "inimigo" apenas por ele ter sido trazido ao texto pelo próprio autor e consequentemente refutado,[167] mas também nos prefácios em que defende suas traduções e trabalhos exegéticos e de pesquisa das maledicências alheias. A prática jeronimiana, em suma, em mais de uma modalidade e gênero discursivo, repercute aquilo que Elaine Sartorelli (2005, p. 9) descreve como a necessidade retórica de afirmação do *ethos* cristão: em contexto polêmico, só é possível construir uma *auctoritas* pela desconstrução – ou destruição – daquela de um opositor. Curioso notar, por fim, que, se na tese da estudiosa (*Ibidem*), o exemplo trazido é da associação dos autores quinhentistas com personagens bíblicas, demonstraremos, nesta tese, o quanto a associação a Terêncio mobiliza elementos moralizantes e combativos na obra jeronimiana.[168]

Muito discutiu-se, até este ponto, sobre a discursividade jeronimiana e patrística de construção de uma *auctoritas* e de legitimação de seu *ethos* por oposição às demais religiões e às visões heréticas do cristianismo. Todavia, como entender a noção de *ethos*? É praticamente inevitável recorrer, no investigar dessa noção, à *Retórica* de Aristóteles e às teorizações posteriores criadas sobre ela, ancoradas também na análise do discurso contemporânea. Para o estagirita, o *ethos* é uma das provas entécnicas, ou seja, construídas na argumentação em defesa da própria causa, e se apoia na legitimidade da figura do orador, cujo perfil emprestaria dignidade e verdade àquilo que defende (*Ret.* 1378a 6-15). Como nos lembra Sartorelli (2005, p. 28), o caráter do orador deve ser engendrado pelo discurso, de maneira que este não deve confiar na imagem pré-concebida

[167] É útil recorrermos às noções enunciativas de Benveniste sobre "eu" e "tu", a saber, as categorias que são preenchidas a cada situação enunciativa, que insere a realidade em cada texto com aquele que enuncia e aquele é que destinatário. Cf. BENVENISTE, 1976, p. 289. Igualmente interessantes são as declarações de Maingueneau de que, apesar da geração simétrica de "eu" e "tu" no processo enunciativo, visto que um não se instaura sem o outro, o processo é, de partida, assimétrico: "para ser *eu*, basta tomar a palavra, enquanto para ser *tu* é necessário que um *eu* constitua alguém como *tu*". Cf. MAINGUENEAU, 1997, p. 11. Para Elaine Sartorelli (2005, p. 34), este é o caso dos discursos incorporados pelos autores da polêmica religiosa, que "convidam" e criam seus rivais ao mesmo tempo, em seus próprios textos. Recorrendo a Maingueneau (1997, p. 122), mais uma vez, trata-se da dialógica do discurso "agente" ou "paciente", pois este é filtrado e desconstruído por aquele.

[168] Sobre o mecanismo argumentativo essencial da polêmica cristã: "Eu, autor deste texto, falo a verdade, com palavras simples, enquanto meus inimigos, porque preferem mentiras disfarçadas artisticamente, não são senão sofistas. E eu, que não digo nada mais do que a verdade, oponho-me aos sofistas, assim como fazia Irineu, que também combateu heresias [...] Recorrer ao empréstimo do testemunho de Irineu é, pois, importante passo na tentativa de legitimar minha autoridade, ao mesmo tempo em que, por seu intermédio, desautorizo o oponente, que já não é adversário meu, mas de Irineu e, por extensão, de todo o Cristianismo". Cf. SARTORELLI, 2005, p. 11.

que se tem socialmente, mesmo que esta seja fruto de uma construção também textual, ou seja, que ela seja perceptível em outros intertextos aos quais o orador pode, de uma maneira ou de outra recorrer, consoante Seabra (2003, p. 24). Nesse sentido, é no mínimo curioso observar a homogeneidade discursiva que há em Terêncio (prólogos) e em Jerônimo (prefácios, tratados polêmicos, mas não só), aspecto que pode revelar uma consciência da discursividade na criação de *auctoritates* solidamente reiteradas.

Dessa forma, é impossível pensar no reconhecimento de um *ethos* como válido[169] sem recordar que se trata de uma negociação de valores próprios a determinado substrato cultural e social. Ou seja, de que se trata de "[...] um acordo firmado entre partes após uma negociação, na qual o avalista é o *ethos* do locutor, ou antes em que o orador apresenta-se a si mesmo como prova a favor de seus argumentos. Então, ainda que o *ethos* seja uma construção discursiva, ele deve vir apoiado necessariamente, num sistema de valores que o subsidie ou sustente" (SARTORELLI, 2005, p. 30). Assim, mesmo que o *ethos* discursivamente criado pelo autor não deva ser confundido com o homem de carne e osso, ele tem uma ancoragem histórica que é trabalhada pela instância a que chamamos autor.[170] Assim, para a teorização de Aristóteles, da Retórica a Herênio, de Quintiliano e outros, bem como para a prática Jeronimiana, o *ethos*, a legitimidade do orador é o mecanismo mais eficaz no processo de convencimento,[171] pois ele é erigido pelo conjunto textual. Ser digno do cristianismo (em detrimento de seus rivais) é condição *sine qua non* para Jerônimo conquistar espaço para propagar suas interpretações e traduções.

Nossa proposta é, destarte, refletir sobre como a recepção de Terêncio e as múltiplas intertextualidades com o comediógrafo mobilizam efeitos nas obras de Jerônimo, contribuindo para a autolegitimação, para a defesa de suas ideias e para a desconstrução de seus adversários mencionados acima. Contudo, no apanhado de problemáticas marginalizantes dos textos de Jerônimo feito por Cain, o autor não

---

[169] Segundo Elaine Sartorelli (2005, p. 25), essa garantia (ou "caução") discursiva firmada entre orador e público é o que os romanos chamavam *facere fidem*, uma vez que a dignidade daquele que discursa e de seu próprio texto eram constatadas.

[170] Como aparato teórico, podemos recorrer a Dominique Maingueneau (1997, p. 86) novamente, em sua proposta teórica de diferenciação entre sujeito falante e locutor, sendo este equiparado por ele à noção de *autor*, visto que ambos assumem a responsabilidade e os riscos pelo ato de enunciação, de maneira que precisam defender a si e aos seus.

[171] SARTORELLI, 2005, p. 27. Útil lembrar também da proposta de Quintiliano nas *Inst. Orat.* (II, 2, 1 e II, 15, 1) sobre ser o orador um *vir bonus peritus dicendi*, uma vez que o ser bom e aparentar sê-lo é um critério de credibilidade e de garantia da qualidade da mensagem propagada. Neste caso, então, o adjetivo "bom" refere-se não apenas à capacitação técnica, mas à moralidade exibida por aquele que discursa. Para Sartorelli (2005, p. 31), a lógica que se infere dessas proposições de Quintiliano é que parecerá bom aquele que discursar bem.

explorou um dos aspectos que é, ao nosso ver, essencial para a tentativa de destruição do *ethos* do doutor cristão por seus rivais: a supostamente inapropriada intertextualidade entre suas publicações e a literatura clássica,[172] assunto que é o eixo central da obra de Hagendahl, de 1958, *Latin Fathers and The Classics*. Com efeito, é nosso intuito explorar, aqui, como Jerônimo ressignificou essa problemática (com contradições em seus próprios textos)[173] e converteu-a em algo positivo, marcante em seu estilo e que percorre as outras questões aqui elencadas. Podemos, mais uma vez, situar este importante ingrediente da *persona* jeronimiana e de sua argumentação em um contexto histórico e ideológico.

O século IV d.C., de acordo com Artur Pease (1919, p. 151), foi um dos momentos mais conturbados na relação entre pagãos e cristãos. Apenas no ano de 392, por exemplo, Jerônimo – então com quarenta e cinco anos – testemunhou a destruição do templo de Sarapis em Alexandria e a proibição do Estado romano aos cultos pagãos.[174] Ademais, para Fonseca (1998, p. 336), é neste século que ocorre uma ascensão sem precedentes da Igreja, cada vez mais uma instituição poderosa, capaz de rivalizar com o próprio Estado e de atrair intelectuais e pessoas influentes. Nas palavras do autor (*ibidem*): "La Iglesia, hasta entonces perseguida pasará con enorme rapidez, y con el apoio del Estado recientemente cristianizado, de la defensa al ataque. Los cristianos veían entonces a los dioses antiguos con temor y aversión". Essa rivalidade religiosa logo se estenderia para outros campos, de maneira que o desprezo pelos "seres demoníacos" que eram as divindades pagãs estendeu-se para as produções literárias, retóricas e filosóficas compostas por homens influenciados por tal fé "mentirosa". (*idem*, p. 337).

Assim, o cristianismo, religião nascente, precisava encontrar suas características, sua definição. Ou seja, necessitava declarar o que era e o que *não era*, de maneira que marcar sua diferença para com o dito paganismo era uma das principais ambições do

[172] De maneira geral, Cain não trata da questão existente entre Jerônimo e suas fontes. É Wiesen o estudioso a observar, por exemplo, que nem todas as influências satíricas de São Jerônimo são clássicas, propriamente, pois o próprio Tertuliano teria sido um de seus modelos inclusive para abordar o tema que lhe é caro da preservação da virgindade, sobretudo feminina. Entretanto, Tertuliano vinha sendo gradualmente esquecido pelos autores cristãos, tendo em vista sua polêmica em relação a heresias. Jerônimo é um dos responsáveis por valorizar e reconduzir ao protagonismo em meio aos cristãos de alguém que gradativamente tinha sua importância histórica apagada. Cf. WIESEN, 1964, p. 14.

[173] Nas sintéticas palavras de Hagendahl (1958, p. 309): "Jerome's attitude towards the cultural legacy left by the ancients cannot be defined in a plain and unequivocal formula. It is inconsequent, inconsistent, reflecting oppos*ite* tendencies, fluctuating like the currents of the tide".

[174] A despeito de apontar os momentos históricos vivenciados por Jerônimo, Pease (1919, p. 159-60) faz instigante observação: o interesse de Jerônimo pelos acontecimentos contemporâneos é bastante limitado, envolvendo apenas referências pontuais a guerras civis, invasões bárbaras, a tomada de Roma por Alarico em 410 (*Ep.* 128, em um relato tido como "vívido" por Rebenich (2002, p. 131))

período da patrística.[175] Tais oposições estariam presentes não apenas no âmbito teológico, mas nos impactos elas que elas causariam sobre concepções e práticas filosóficas, artísticas e retóricas.[176] Por outro lado, de acordo com Blázquez (*apud* Fonseca, 1998, p. 335), haveria mais semelhanças do que diferenças entre a teologia cristã e a pagã nesta época: "en siglo IV la teología cristiana y la pagana se diferenciabam, de hecho, en pocas cosas". Recorrendo aos estudos de Kelly (2020, p. 11) sobre a patrística, de fato, vemos que a filosofia greco-romana proporcionou também aos pensadores cristãos uma estrutura intelectual de disposição e divulgação de suas ideias.

Com efeito, são diversos os pontos de contato apontados pelo autor (*idem*, p. 11-20) entre escolas e tendências de pensamento filosóficas e o cristianismo. Como exemplos, elenca-se a crença platônica de uma hierarquia universal de todas as formas, na qual o topo estaria ocupado pela forma do Bem (chamado posteriormente de o Um), da qual as demais descenderiam, bem como no tocante à imortalidade da alma, a qual se divide em esferas mais ou menos nobres em virtude de seu grau de conexão com o mundo material. Interessante ainda a observação de que cristianismo e estoicismo ecoam a noção de Providência que comanda os destinos do homem em busca pelo máximo proveito de sua trajetória. Quanto ao medioplatonismo, suas ideias de que caberia ao homem compreender o mundo divino e, em suas decisões pessoais, aproximar-se deste (aqui compreendido como fusão entre a suma mente e o Bem absoluto) também soam bastante atrativas ao pensamento cristão. Adiantando cronologicamente um pouco, neoplatonismo e cristianismo também convergem em uma abordagem otimista diante do universo: mesmo que a matéria possa ser má, o universo visível traduziria o ininteligível que seria perfeito. Por último, mas não menos interessante, temos a via gnóstica,[177] tratada por

[175] "It has been said that the great adventure for the Church during its first three centuries was the question: Who is Christ? Christian answers to this were multiple, inflammatory, contradictory. On one point only did all believers seem to consent, namely: Christ Jesus is the savior of mankind. But Who is He?". Cf. CARROLL, 1956, p. xvi.

[176] "Within the brief span of a century, then, Christianity was transformed from a contemptible, persecuted sect into the official religion of the state. Successive edicts inaugurated in 381 by this same Emperor, Theodosius, had anathematized the ancient deities. Their priests and vestal virgins, branded as sacrilegious, were deprived of their emoluments, then of their civil rights, and eventually were outlawed as political traitors. Immemorial temples dedicated to Jupiter and Juno, to Janus and Mars were reopened as art museums. By 400, paganism, in St. Augustine's phrase, desired only to die honorably." Cf. CARROLL, 1956, p. xiii.

[177] Sobre o gnosticismo não ser um movimento propriamente dito: "É enganoso falar de gnosticismo como um movimento, pois essa palavra sugere uma organização ou igreja concreta. Havia, conforme vimos, um grande número de mestres gnósticos, cada um com seu séquito de adeptos, mas não havia uma só igreja gnóstica". KELLY, 2020, p. 19. O mesmo autor (*idem*, p. 20) sugere uma relativa heterog*Eneida*de na semântica do termo, citando que Clemente de Alexandria (*Strom.* 5.1; 6.3.3) aplicava "gnóstico" mais livremente, no sentido de todo cristão que dispunha de uma compreensão filosófica de sua religião.

Irineu como uma heresia nascida de imprópria fusão entre a doutrina apostólica e filosofia pagã, que se expressava por meio de alegóricas narrativas que misturavam os textos bíblicos a relatos mitológicos, propondo que pela compreensão desses elementos (*gnosis*, por isso gnósticos) a Verdade seria revelada àqueles que foram agraciados com a capacidade de compreendê-la.

Ora, aceitando tal premissa, as diferenças entre tais cosmologias não serem absolutas é algo que apenas incitaria esforços para ressaltá-las e marcá-las mais intensamente, no já comentado contexto polêmico em que a verdade é única e absoluta. Situadas nesse contexto histórico e ideológico, as obras de Jerônimo afirmam que o autor fora acusado de não ter sido combativo o suficiente[178] em relação aos pagãos, ou ainda, de demonstrar certa predileção por suas obras. Com efeito, ainda que emita julgamentos desfavoráveis aos greco-romanos não cristianizados em mais de uma passagem de seu *corpus*, a intensidade ainda é pouco significativa, se comparada aos seus ataques às seitas heréticas.

Cabe lembrar, ainda, que Jerônimo chega a Roma aos sete anos, em 354 a.C., para estudar gramática, retórica e filosofia, tendo como mestre Élio Donato. Seu *praeceptor* era um respeitado estudioso dos autores clássicos, que os utilizava como estratégia de alfabetização em latim, bem como de apreciação literária e retórica. Para grande parte dos estudiosos de Jerônimo, a afeição do doutor pela literatura pagã passa pela influência de seu primeiro mestre.[179] Embora não seja nosso interesse a talvez impossível investigação das razões afetivas do autor, sua relação com Donato é textualmente trabalhada pelo próprio Jerônimo, na *Apologia*, por exemplo:

> *Puto quod puer legeris Aspri in Virgilium et Sallustium Commentarios, Vulcatii in Orationes Ciceronis, Victorini in Dialogos eius et in Terentii Commoedias, praeceptoris mei Donati atque in Virgilium, et aliorum in alios: Plautum videlicet, Lucretium, Flaccum, Persium atque Lucanum*.
>
> Penso que tu leste em tua infância os comentários de Aspro sobre Virgílio e Salústio, de Vulcácio sobre os discursos de Cícero, de Vitorino sobre seus diálogos, sobre as comédias de Terêncio, os de Donato, meu professor, assim como sobre Virgílio, e outros sobre outros autores, a saber, Plauto, Lucrécio, Flaco e Lucano. (*Apologia* 1.16.472) [180]

[178] Note-se, como bem lembra Artur Pease (1919, p. 151), que Jerônimo difere do contemporâneo Orósio, por exemplo, uma vez que não concebeu uma obra dedicada a combater os chamados pagãos, mesmo que não deixe de emitir julgamentos negativos a esses em seus textos.
[179] Para Rebenich (2002, p. 8), Donato era também uma espécie de patrono que abriria diversas portas para Jerônimo, se confiasse em sua autoridade.
[180] P. Lardet, *Saint Jérôme. Apologie Contre Rufin*, *SC* 303, 1983, p. 46B. Todas as traduções da *Apologia*, salvo comentário contrário, são extraídas de Carpinetti e Mello (2013), publicada pela editora Paulus, cf. CARPINETTI e MELLO, 2013, p. 50.

A passagem supracitada traz aspectos de grande importância para nossa tese. Primeiramente, notemos o efeito intertextual que a alusão a Élio Donato, Terêncio e outros desperta. Jerônimo associa seu nome ao de Donato, apresentando-o como seu mestre e intermediador com as obras clássicas. Ademais, ele indica que os *commentarii* de seu *praeceptor* compuseram um plano de fundo de formação intelectual que foi partilhado por seus interlocutores, tanto Pamáquio[181] e Marcela, a quem o livro é dedicado, quanto o adversário Rufino, a quem seu texto responde. Além disso, há a indicação de que o uso dos clássicos como material pedagógico não era uma exclusividade de Donato, mas uma tendência do período.

Neste ponto, torna-se clara a importância da discussão acerca do papel das instituições escolares para a recepção dos clássicos. Nas palavras de Kenneth Haynes (2006, p. 45): "[...] the reception of classics is bound to the history of scholarship, which includes the institutions that have supported it (humanist offices, the Anglican Church, academies, the civil service, schools, and universities) […]". Segundo o estudioso, com o qual concordamos, é necessário relacionar os estudos e fenômenos de recepção às instituições que permearam a divulgação dos saberes e dos textos, intermediando e contribuindo para as práticas. Ainda segundo o autor, agora lidando com as ideias de Gadamer (*idem*, p. 46), a escrita dos autores clássicos, as obras de escritores receptivos e as pesquisas atuais são sempre permeadas por instituições, as quais, antes de configurar um obstáculo para as produções de sentido, revelam camadas importantes. Surge, portanto, a questão: até que ponto pode-se debater a recepção de Terêncio por Jerônimo sem considerar a escolarização do autor, ou as práticas pedagógicas de seu *praeceptor* Donato? Lidaremos com essa problemática ainda neste capítulo, recorrendo a estudos de caso.

Voltando à *Apologia*, desenha-se, então, uma espécie de cânone escolar, um conjunto de autores que seriam utilizados para aprendizagem do latim, em diversos sentidos. Salústio, Cícero, Plauto, Lucrécio, Horácio e Lucano são mencionados,

[181] Pamáquio foi um jovem aristocrático e posteriormente senador romano, ele teria sido um dos orientados por Jerônimo na busca por uma vida ascética. Com efeito, com sua sólida rede de contatos em Roma, Pamáquio teria sido um dos interlocutores de Jerônimo a garantir que seus textos e tratados, escritos em Belém, tivessem garantia de circulação em Roma, cf. REBENICH, 2002, p. 6, 36 e 41. Pamáquio tinha um envolvimento bastante sólido com o círculo de seguidores jeronimianos, visto que era casado com a filha de Paula, Paulina, a qual faleceria bem antes do marido (WILLIAMS, 2006, p. 53). Sobre as circunstâncias da morte do interlocutor de Jerônimo, no ano de 410, cf. CAVALLERA, 1922, p. 314-22.

enquanto Virgílio e Terêncio recebem uma atenção maior.[182] O primeiro, por ter sido objeto de exegese por mais de um *praeceptor*, o segundo, por ter uma conexão forte com Donato – aparece antes de Virgílio – o mestre de Jerônimo.[183] Assim, a alusão a seu *praeceptor*, a Terêncio e a outros nomes da prosa e poesia latinas destacam a importância da formação clássica para nosso autor, ao mesmo tempo em que buscam não deixar espaço para ressalva por parte de Rufino, pois indica que a erudição nas letras pagãs fez parte da trajetória de ambos. Por fim, é notável que Jerônimo, pela intermediação do nome de Donato, busque uma aproximação mais direta entre a sua figura e a de Terêncio e Virgílio, do que a de outros escritores. Refletiremos detidamente adiante sobre o impacto desta decisão intertextual, sobretudo em relação ao primeiro autor.

Todavia, o que será alvo de recriminação por seus contemporâneos e pelo próprio autor (em outros) não é o mero conhecimento da literatura pagã, mas o não-abandono desta, superada a infância e entrada na vida adulta. Teoricamente, ter prosseguido debruçando-se sobre os clássicos, citá-los, emular seu estilo, exemplificar fundamentos cristãos com palavras pagãs são fatores que, malgrado serem considerados complexos e retoricamente ricos *a posteriori*, fizeram Jerônimo, mais uma vez, ser amplamente questionado em IV d.C.[184]

Um importante testemunho sobre o entendimento de que o uso das fontes clássicas pelo autor cristão é inapropriado é fornecido, justamente, por Rufino de Aquileia, inicialmente amigo de Jerônimo e, depois, rival. Jerônimo e Rufino trocavam acusações ligadas à tradução do *Perí Arkhón* de Orígenes, autor que já havia gozado de intenso prestígio entre os cristãos, mas cuja parcela da obra passaria a ser considerada herética em meados de 390 d.C. Rufino publica sua tradução da obra de Orígenes e, em seu prefácio, elogia largamente a contribuição de Jerônimo para compreender este autor, visto que já havia traduzido cerca de setenta opúsculos origenistas (Carpinetti e Mello, 2013,

[182] Para Lübeck (1872, p. 105), talvez por influência destas passagens, Plauto e Terêncio (ou talvez ainda Publílio Siro) são os únicos autores do período republicano sobre os quais se encontram evidências de que Jerônimo os conhecia.

[183] A hipótese de Carpinetti (2003, p. 209) converge com a nossa. Ademais, segundo o estudioso (*ibidem*), Terêncio e Virgílio eram lidos integralmente, e os demais, em trechos selecionados, reforçando a hipótese de que a memória coletiva acerca dos dois poetas, provavelmente, estaria mais bem sedimentada.

[184] A crítica posterior tende a observar a incorporação de Jerônimo de autores clássicos como um aspecto enriquecedor no conteúdo e no estilo. Notemos, por exemplo, o posicionamento de Coffin (1924, p. 171) sobre o assunto: "Almost on every page of Jerome one finds citations from the pagan writers, quotations to establish some point of fact, or simply a phrase from one of the poets woven into the thread of his discourse. Much of the richness of Jerome comes from these classical echoes". A despeito da antiguidade do texto de Coffin, sua afirmação oferece uma síntese precisa de grande parte da leitura contemporânea sobre a relação entre Jerônimo e os clássicos.

p. 19). Jerônimo afirma que os pretensos elogios a ele direcionados são, em verdade, críticas veladas que visam a comprometer sua reputação perante a cristandade, recuperando o antigo vínculo com Orígenes, agora *persona non grata*.

Menos estudada que a defesa escrita por Jerônimo para os (supostamente) falsos elogios de Rufino é a apologia deste contra o doutor cristão, publicada em 401. Nela, o autor nega ser origenista e defende a si mesmo e a seu método de tradução, teoricamente propagado pelo próprio Jerônimo. Interessa-nos, aqui, as ocasiões em que Rufino almeja descredibilizar seu rival, particularmente, em uma ilustrativa passagem no Livro II, na qual declara que Jerônimo alude a Cícero, Horácio ou Virgílio em abundância, secundarizando os textos cristãos:

> *Sed iste ne aliqua ex parte juramentum suum de auctoribus Gentilium praeteriret, etiam ea, quae non sunt scripta, legisse se scribit. Sed in omnibus fere Opusculis suis multo plura, et prolixiora testimonia de his suis, quam de Prophetis nostris vel Apostolis ponit. Puellis quoque et mulieribus scribens, quae non utique nisi de nostris Scripturis aedificari et cupiunt et debent, exempla eis Flacci sui, et Tullii, vel Maronis intexit.*
>
> Mas o tal, de forma alguma, fez valer seu juramento sobre os escritores gentios e ainda escreve ter lido o que ainda nem foi escrito. Pelo contrário, em quaisquer trabalhinhos seus, coloca uma quantidade de testemunhos desses seus autores ainda maior e diversa do que dos de nossos profetas e apóstolos. Escrevendo para mulheres e para moças, as quais não deveriam desejar ou mesmo conhecer nada que não seja a exaltação a nossas Escrituras, cita exemplos de Flaco, Túlio e Marão. (*Apologia Adv. Hier*. 2,7,360).[185]

Para Rufino, Jerônimo falha em três aspectos em relação ao uso da literatura clássica em seus textos. Primeiramente, o autor não repreende seu rival por *ter conhecimento* do manancial clássico, algo que seria natural, dado o uso escolar dos textos pagãos acima aludidos. De fato, como demonstraremos, Jerônimo muitas vezes incorpora argumentos e passagens de Cícero, por exemplo, sem que, para isso, indique o nome do autor ou a fonte precisa, de maneira que, se Rufino foi capaz de compreender a intertextualidade, este também deveria ter repertório clássico à mão e uma vívida memória. Jerônimo erraria em não ter deixado de lado tais fontes, ou seja, não ter abandonado essas leituras e estudos.

O segundo problema apontado por Rufino está na hipervalorização dessas fontes, uma vez que Jerônimo as citaria em quantidade tão grande, que superaria o número de referências feitas aos cristãos. Por fim, as palavras de Rufino ecoam a já apontada crítica geral que circulava em sua época sobre a suspeita relação de Jerônimo com as mulheres: ele as desviaria das virtudes cristãs, oferecendo-lhes os textos e saberes clássicos, e não

[185] *PL*, XXI, 589.

o conhecimento estritamente necessário das escrituras bíblicas. Rufino deixa subentendida a ideia de que os pagãos portam a imoralidade, razão extratextual pela qual não convinha apresentar seus textos às mulheres. Nesse sentido, o autor destaca haver em Jerônimo uma inadequação ao destinatário, pois este não o impediria de se apropriar das obras clássicas.

As acusações de Rufino poderiam ser consideradas arbitrárias,[186] entretanto tal hipótese é desmentida pela abertura do passo que reproduzimos, em que se alude a uma iniciativa do próprio Jerônimo em recusar os estudos clássicow. Mais do que isso, Rufino emprega o substantivo *juramentum*, que parece se referir à promessa do "sonho de Jerônimo", narrado na epístola remetida a Eustóquia em 384 d.C., atualmente identificada como a de número 22.[187] A carta em questão se abre com passagens bíblicas – *Salmos,* 44; *Gênesis*, 19:17; *Lucas,* 9:62*; Mateus,* 24:17-8*; 1 João*, 3:8*; Cânticos,* 1:5 – que tratam, metaforicamente, da mesma temática: a necessidade de abandonar o passado pecaminoso e renascer, encontrar-se com Deus. Jerônimo versa sobre o arriscado caminho que o voto de castidade realizado por sua destinatária encerra, afinal, ela recusara o pecado e a natureza humana em nome do matrimônio com a fé.[188] Em suma, na epístola em que trata da abstinência daquilo que é mundano e inferior, ainda que atraente, Jerônimo discorrerá

[186] Segundo Hagendahl (1958, p. 91), a declaração de Rufino de que Jerônimo cita os pagãos mais numerosamente que a Bíblia é bastante hiperbólica e insustentável estatisticamente, algo demonstrado pelos estudos de Arthur Pease e pela edição de Hillberg.

[187] Poucos estudiosos tiveram uma produção tão significativa, em termos de quantidade e qualidade, acerca da carta em questão, pelas mais diversas perspectivas, quanto Neil Adkin. Para uma lista longa de tais textos, cf. REBENICH, 2002, p. 169.

[188] Em 384, Eustóquia, filha de Toxócio e Paula, fez voto de perpétua virgindade, algo que não fora bem aceito sequer por parte de sua família, como seus tios. Ela acompanhará Jerônimo com sua mãe na viagem a Belém, onde assumirá o comando do mosteiro após a morte de Paula, em 404, situação bem próxima à de penúria, visto que quase todo o dinheiro de que dispunham teria sido distribuído em obras de caridade. Beatificada pela Igreja Católica, sua festa ocorre em 28 de setembro. Cf. SOLIMEO e SOLIMEO, 2012, p. 59-61. Apesar da narrativa que indica um profundo envolvimento espiritual entre Eustóquia e Jerônimo, a leitura de Andrew Cain é bastante mais pragmática sobre a relação entre ambos. Em primeiro lugar, Eustóquia é nome citado apenas duas vezes em seu *corpus* epistolar, a não ser nas ocasiões em que aparece acompanhada de sua mãe, Paula: a primeira justamente na *Ep.* 22, a segunda, na *Ep.* 143, mencionando a morte da "santa discípula". A proximidade entre ambos viria, para Cain (2009, p. 101) do fato de Jerônimo ter usado seu nome nobre para direcionar um tratado cuja intenção era ser posto em circulação em meio às moças romanas, de maneira que receberia o carimbo da legitimidade advindo da filha de Paula e do senador Toxócio. Em virtude de intensa campanha pela circulação do tratado sobre a preservação da virgindade, divulgado em separado das demais correspondências, seu nome teria se consagrado em meio aos textos jeronimianos. Curioso ainda o que Cain (2009, p. 69; 72-73) declara sobre as semelhanças entre as *Ep.* 22 e *Ep.* 24, pois versam sobre a manutenção da virgindade, propondo uma leitura comparativa que poderia revelar também o uso dos nomes femininos como caução para suas ideias. Afinal, a *Ep.* 24 é dedicada a Asela sobre como manter-se distante das tentações em sua vida monacal: curiosamente, ou não, ela já havia se dedicado a isso fazia 40 anos, sem qualquer influência de Jerônimo, o qual, na leitura de Andrew Cain, buscou promover-se sugerindo uma inexistente participação sua. Ainda sobre a importância retórica de Eustóquia para a legitimação da *persona* de Jerônimo, cf. REBENICH, 2002, p. 33.

também sobre a superação dos clássicos, igualmente profanos, ultrapassados, mas não-pouco sedutores.

Jerônimo toma a si como exemplo, narrando sobre o tempo em que passara no deserto, experimentando as mais diversas privações e tendo que lidar com o desejo carnal que inflamava sua mente. Desejo este que só foi repelido, a muito custo, após profunda oração cristã: *Itaque omni auxilio destitutus, ad Jesu jacebam pedes, rigabam lacrymis, crine tergebam; et repugnantem carnem hebdomadarum inedia subjugabam* ("E assim, completamente abandonado, jogava-me aos pés de Jesus, banhava-os de lágrimas, enxugava-os com meus cabelos, e dessa forma, dominava meu corpo rebelde em uma abstinência de sete dias" *Ep.* 22.7).[189] Jerônimo argumenta, assim, a favor da recusa pelos prazeres corporais, por intermédio de uma impactante narrativa de penitência que envolve a abstinência de alimentos por sete dias. Paradoxalmente, ele sugere a Eustóquia que não propagandeie sua consternação e dedicação cristãs, pois, a humildade, quando deixa de ser discreta, traz uma contradição ontológica: *plures enim paupertatis, misericordiae, atque jejunii arbitros declinantes, hoc ipso cupiunt placere, quod placere contemnunt: et mirum in modum laus, dum vitatur appetitur* ("Pois muitos, afastando espectadores da sua pobreza, caridade e jejum desejam louvações por causa disso e – que coisa admirável! – o louvor é almejado enquanto é evitado" *Ep.* 22.27).[190]

Jerônimo defenderia, então, uma postura equilibrada (diferente de sua patética cena de jejum e autoflagelo) aos olhos da sociedade, evitando qualquer excesso expositivo, seja por sofrimentos intensos, seja por leviandade. A elocução e os estudos da virgem cristã, assim, deveriam seguir o mesmo preceito: *Nec tibi disserta multum velis videri, aut Lyrics festiva carminibus, metro ludere* ("Não queirais parecer eloquente em excesso, alegre com a canção lírica ou divertindo-se com versos", *Ep.* 22.29).[191] Mais adiante, porém, Jerônimo aconselha a Eustóquia que cultive a frugalidade do corpo, enquanto, paralelamente, alimenta a mente com avidez: *crebrius lege, disce quam plurima* ("Lede com afinco, aprendei tudo quanto seja possível"). Convém observar que a forma como o doutor cristão prossegue deixa claro que a leitura e o aprendizado vorazes se referem ao cristianismo: *Tenenti codicem somnus obrepat, et cadentem faciem pagina sancta suscipiat* ("Que o sono apanhe a vós com os livros nas mãos e surpreenda vosso

[189] Hilberg, I, 153, 13-14.
[190] Hilberg, I, 183, 07-10. Adaptamos esta versão da tradução seguindo as orientações do professor Paulo Vasconcellos no exame de qualificação.
[191] Hilberg, I, 188, 11-12.

rosto caído sobre a página sagrada" *Ep.* 22.17).[192] Em suma, Jerônimo convida Eustóquia a entregar-se aos estudos cristãos e à fé, de forma que renuncie à afetação de todas as maneiras, seja ela linguística, de estudos, ou comportamental.

A exposição deste contexto é de grande importância para compreender a recusa aos pagãos que se segue, passagens usualmente tomadas em separado pela crítica e mesmo pelos rivais de Jerônimo. O parágrafo 29 da carta em apreciação segue comentando sobre o quão problemático é o hábito de mesclar os textos e costumes pagãos aos cristãos:

> *Adeo illis adulterium etiam linguae placet: "Quae enim communicatio luci ad tenebras? Qui consensus Christo cum Belial"? Quid facit cum Psalterio Horatius? cum Evangeliis Maro? cum Apostolo Cicero? Nonne scandalizatur frater, si te viderit in idolio recumbentem? Et licet omnia munda mundis, et nihil rejiciendum, quod cum gratiarum actione percipitur: tamen simul bibere non debemus calicem Christi, et calicem daemoniorum.*
>
> Mais ainda, essas gostam também do adultério da língua. "Pois que comunhão há entre a luz e as sombras? Que tem Cristo em comum com Belial?". O que Horácio tem a ver com os Salmos? Marão com os Evangelistas? Cícero com o Apóstolo? Por acaso teu irmão não se escandalizaria se vos visse reclinada em um templo pagão? E mesmo que tudo seja puro naquilo que puro é, e que não devamos recusar nada, quando recebido com gratidão, por outro lado, não devemos beber do cálice de Cristo e do cálice dos demônios. (*Ep.* 22.29)[193]

Jerônimo apresenta uma visão desfavorável aos autores clássicos e à mistura destes com os ensinamentos cristãos. Tal prática seria comum a mulheres cristãs que não compreendiam sua doutrina inteiramente, de forma que praticavam um *adulterium*,[194] palavra diretamente retirada do contexto matrimonial, algo perfeitamente adequado a toda a argumentação construída na epístola. Ser uma virgem cristã significa jurar fidelidade e castidade à sua igreja, tanto no aspecto físico-literal, quanto no intelectual. Muitas, mulheres, porém, diz Jerônimo, misturam luz e sombra, Deus e o diabo, o cristianismo e

---

[192] Hilberg, I, 165, 09-10.

[193] Hilberg, I, 188-189, 16-07.

[194] Sobre como *adulterium linguae*, a despeito do seu impacto de formulação em Jerônimo, é, em verdade, uma espécie de lugar-comum, em língua grega e latina, cf. ADKIN, 1993, p. 101. Todavia, em nossa interpretação, Adkin erra ao assumir que quando esse *topos* é transportado para o contexto em questão, ele não gera efeitos particulares, seria apena uma espécie de aceno à tradição literária que teria consagrado tal fórmula, revelando, meramente, o estilo de escrita de nosso autor, *idem*, p. 102. De fato, Adkin recusa-se, terminantemente, ao longo de seu artigo, em aceitar qualquer interpretação que enxergue alguma coerência narrativa no que se narra na *Ep.* 22. Para ele, posição com a qual não concordamos, o fato de que a maior parte das afirmações do autor sejam extraídas e recombinadas intertextualmente de outras fontes nada mais faz de que atestar seu método de composição (um verdadeiro *adulterium linguae*) sem maiores impactos argumentativos. Ao propor nossa interpretação acerca da *elocutio* cristã X pagã neste capítulo, questionamos essa visão. Para um entendimento alternativo, o qual originou a resposta do artigo de Adkin aqui mencionado, indicamos o trabalho de Feichtinger, em 1991, no qual a pesquisadora defende haver um contexto vocabular matrimonial trabalhado por Jerônimo, que, ao ser explorado, prepararia a entrada da narrativa do sonho no qual se recusam os clássicos. Ressalvamos, por fim, que seguimos Adkin ao questionar algo que está no título do texto da pesquisadora alemã, a qual segue a linha do psicograma, isto é, a possibilidade de traçar a personalidade de alguém, no caso, do autor Jerônimo.

o paganismo. Na carta em que convida à frugalidade, Jerônimo afirma que querer mais que o cristianismo é excessivo, transcende a justa medida: eis a razão pela qual ele convida Eustóquia a não ser eloquente em demasia.

O doutor cristão promove uma ruptura entre o cristianismo e os autores clássicos, afirmando que não possuem nada em comum, relegando estes à categoria de demônios, aos quais não convém cultuar. Todavia, destaquemos um aspecto: um pagão não se define apenas por sua (ausência de) fé, mas pelos impactos intelectuais causados por essa diferença. O principal deles está no plano estilístico, no uso da linguagem, e, não por acaso, Jerônimo usa o substantivo *lingua*. Ora, comparando essa reflexão à Epístola 22 como um todo, veremos que é justamente por falar de frugalidade e equilíbrio que o autor evoca os pagãos como maus exemplos, pois estariam na esfera dos excessos verbais, que, fatalmente, encerrariam mentiras. Como já apontamos, incluir os pagãos em sua vida intelectual significa ser excessivo, transcender os limites do ideal, no ato *per se*, e na natureza destes textos, excessivos e desviantes. Jerônimo tematiza aqui, em suma, a ideia dos pagãos como portadores do discurso excessivo, amantes da retórica talentosa que mascara a ausência de verdade, o que será tratado, no século XVI como *fucus*, ou maquiagem discursiva.

Para provar seu ponto, Jerônimo narrará uma experiência pessoal, que seria designado como "sonho de Jerônimo", no qual se vê questionado em um tribunal a respeito de a quem dedicava sua verdadeira devoção: aos clássicos ou ao cristianismo. Amplamente debatido, seu sonho é sempre – a julgar pelas referências coletadas para esta tese – tratado isoladamente, desconsiderando o contexto maior da Epístola 22, que, como demonstramos, resgata o importante aspecto da elocução moderada. De acordo com Jerônimo, estando em viagem a Jerusalém, distante de tudo que lhe era importante, ele decide se reconectar à sua antiga biblioteca coletada em Roma, formada, naturalmente, por obras pagãs. O dálmata declara o que segue:

> *Itaque miser ego lecturus Tullium, jejunabam. Post noctium crebras vigilias, post lacrymas, quas mihi praeteritorum recordatio peccatorum ex imis visceribus eruebat, Plautus sumebatur in manus. Si quando in memetipsum reversus, Prophetas legere coepissem, sermo horrebat incultus; et quia lumen caecis oculis non videbam, non oculorum putabam culpam esse, sed solis.*
>
> E assim, eu, miserável, jejuava a fim de ler Túlio. Noite após noite em vigília, após tantas lágrimas que a lembrança de meus pecados antigos arrancava de meu íntimo, tomei Plauto em minhas mãos. Porém, quando voltei a mim e comecei a ler os profetas, sua linguagem inculta passou a me incomodar. De

> maneira que eu não via a luz por causa de meus olhos cegos, mas não julgava que a culpa era deles, e sim do sol. (*Ep.* 22.30)[195]

Jerônimo se apresenta como pecador, como homem cego, incapaz de ver a luz da verdade, metáfora essa exposta há pouco para Eustóquia. O breve trecho acima sintetiza o entendimento dos clássicos que Jerônimo traz em suas obras e que desenvolveremos aqui. Em primeiro lugar, os pagãos são o pecado e, mais do que isso, o pecado pretérito, de maneira que seus textos devem ficar no passado. Nesse sentido, reincidir na leitura, não os superar, configura sua fraqueza de caráter e espírito.

Ademais, retomando a questão da *elocutio*: a pagã é grandiosa, mas mentirosa, podendo até mesmo afastar o cristão da verdade, pois os instrui a aceitar a retórica vazia, ornada e sem a pureza de quem se apoia na fé, como os profetas, que parecem estranhos a Jerônimo, por sua simplicidade linguística. Notemos que Jerônimo enumera Cícero e Plauto como as leituras da ocasião: que há de comum entre o orador/filósofo e o comediógrafo? O autor cristão nos parece reproduzir a recepção destes, a qual os define como excessivos em seu discurso: Cícero, o asianista, e Plauto, excessivo em seus recursos cômico-poéticos.[196] Em suma, é a *elocutio* que perfaz a caracterização da literatura clássica demonizada.[197]

Não são poucas as ocasiões em que Jerônimo opõe a *elocutio* clássica à do cristão. Na *Ep.* 125 temos uma interessante ocorrência a esse respeito, uma vez que a distinção ocorre entre os clássicos e o hebraico, o idioma do Velho Testamento: [...] *cuidam fratri, qui ex Hebraeis crediderat, me in disciplinam dedi, ut post Quintiliani acumina, Ciceronis fluvios, gravitatemque Frontonis, et lenitatem Plinii, alphabetum discerem, et stridentia anhclantiaque verba meditarer* ("[...] dediquei-me aos estudos com um irmão que se convertera do judaísmo ao cristianismo, e, depois das agudezas de Quintiliano, a fluência de Cícero, a gravidade de Frontão e a graciosidade de Plínio, comecei a aprender

---

[195] Hilberg, I, 189-190, 13-01.

[196] Rufino também alude à presença destes dois autores, interpretando-os como as grandes referências para o estilo de Jerônimo, o qual desejaria ser como eles, em visível teor de crítica (*Apologia Adv. Hier.* II). Adkin (1999, p. 161) aponta, todavia, que os manuscritos se dividem entre aqueles que apresentam "Plauto" ou "Platão", alegando ser mais provável a escolha pelo segundo, em virtude da semelhança "filosófica" entre os autores. Todavia, considerando a semelhança entre suas reputações elocutivas, não julgamos inapropriada a presença de Plauto nessa narrativa, ainda mais sendo a opção oferecida tanto por Migne quanto por Hilberg em suas edições.

[197] Por outro lado, deve ser considerado também que o duelo entre frugalidade e simplicidade, nos mais diversos aspectos da vida humana não é uma tópica inventada pelo cristianismo, mas percorre o texto de todos os moralistas pagãos romanos, sejam filósofos, historiadores ou mesmo autores de sátiras. Jerônimo, nesse sentido, insere-se numa tradição cristã mas também pagã de condenação aos excessos de quaisquer natureza (linguísticos, por exemplo). Sobre esse assunto e sua relação com o gênero satírico, em particular, cf. WIESEN, 1964, p. 34. O cristianismo teria exercido um papel generalizador em sua crítica, ao agrupar a categoria dos "pagãos", como um todo, sob o rótulo do excesso.

o alfabeto e a praticar as palavras estridentes e rudes" *Ep.* 125.12.940).[198] Jerônimo refere-se, evidentemente, aos fonemas do idioma, entretanto há um evidente esforço de oposição entre a elegância estilística dos latinos e a rudeza do hebraico. Mais uma vez, mesmo que de forma sutil, o doutor cristão confere ao cristianismo e a seu alicerce (o hebraico do Velho Testamento) uma pureza intelectual e linguística em detrimento da perfeição formal dos clássicos.[199]

Tão significativo quanto a menção a alguns autores é o silêncio de Jerônimo a respeito de Terêncio. Note-se que os nomes de Cícero, Horácio, Virgílio e Plauto são trazidos como antípodas da retórica verdadeira e humilde do cristianismo, mas Terêncio não é mencionado. Se é realmente possível – como parte da crítica defende – notar uma predileção de Jerônimo por este autor, ela não pode ser medida apenas pela quantidade de alusões, mas também pelos oportunos silenciamentos. Com efeito, se o que define um autor pagão é sua retórica exacerbada e, consequentemente, falsa, a passagem acima não considera Terêncio como um representante dela, ou como um antípoda do cristianismo. Se Jerônimo não cristianiza Terêncio, ao menos ele parece ressignificá-lo ou "despaganizá-lo", ao lhe negar o que há de mais próprio aos pagãos, em seu entender.[200]

O castigo divino não tardaria, pois uma forte febre logo o atingiu, deixando-o entre a vida e a morte. Em um estado de delírio, ou de revelação espiritual (mais persuasivo argumentativamente), Jerônimo experimenta o seguinte:

> *Cum subito raptus in spiritu, ad tribunal judicis pertrahor; ubi tantum luminis, et tantum erat ex circumstantium claritate fulgoris, ut projectus in terram, sursum aspicere non auderem. Interrogatus de conditione, Christianum me esse respondi. Et ille qui praesidebat: Mentiris, ait, Ciceronianus es, non Christianus: ubi enim thesaurus tuus, ibi et cor tuum. Illico obmutui, et inter verbera (nam caedi me jusserat) conscientiae magis igne torquebar, illum mecum versiculum reputans: "In inferno autem quis confitebitur tibi"? Clamare tamen coepi, et ejulans dicere: Miserere mei, Domine, miserere mei. Haec vox inter flagella resonabat. Tandem ad praesidentis genua provoluti qui astabant, precabantur, ut veniam tribueret adolescentiae, et errori locum poenitentiae commodaret, exacturus deinde cruciatum, si Gentilium litterarum libros aliquando legissem. Ego qui in tanto constrictus articulo, vellem etiam majora promittere, dejerare coepi, et nomen ejus obtestans, dicere, Domine, si unquam habuero codices saeculares, si legero, te negavi. In haec*

[198] *PL*, XXII, 1079.

[199] Jerônimo constantemente reafirma as mesmas tópicas em momentos diferentes de seu trabalho, de maneira que uma análise detida de todas as situações em que ele nega a retórica clássica seria exaustivo e reforçaria apenas algo já claro. Assim, seguindo as indicações do trabalho de Arthur Pease intitulado *The atitude of Jerome towards pagain literature* de 1919, indicamos importantes ocorrências dessa ideia em seu *corpus*. Jerônimo contrasta a sabedoria chamada "mundana" e a simplicidade cristã em *Ep*. 48.4, *Ep.* 57.12, *Ep*. 133.12; *In Is.* VII, *Comm. in Ep. Galat* III, *Tract. de Ps.* 77, 83 e 132, *Homil. in Ioann.* I.

[200] Poderia se tratar de uma ocorrência isolada, porém, na *Ep.* 52, em que Jerônimo repreende a si mesmo pelo abuso retórico e clássico, Terêncio não figura em meio aos nomes de Pitágoras, Demócrito, Platão, Zenão, Homero, Hesíodo, Simônides, Sófocles etc., demonstrando haver uma tendência em desassociar o comediógrafo do âmbito dos excessos.

> *saccramenti verba dimissus revertor ad superos* [...] *et tanto dehinc studio divina legisse, quanto non ante mortalia legeram.*
>
> Então, de repente, meu espírito foi raptado e prostrado perante um tribunal de julgamento, onde havia tantas e tão fortes luzes vindas dos seres radiantes que estavam ao meu redor, que me lancei ao chão sem ousar olhar para cima. Quando me perguntaram sobre minha condição, respondi que era cristão, mas aquele que presidia o tribunal disse: "Mentira! És ciceroniano, não cristão, pois onde estiver teu tesouro, ali estará teu coração". Fiquei mudo diante disso e, entre cada chibatada – ordenara que eu fosse açoitado – me torturava ainda mais a chama de minha consciência, remoendo aquele versículo "Quem te louvaria nas profundezas?"[201]. Comecei então a gritar e a dizer entre lágrimas "Piedade de mim, Senhor, piedade de mim!", e minha fala ecoava em meio ao som de cada flagelo. Finalmente, os espectadores se lançaram aos pés daquele que presidia e imploraram que perdoasse minha pouca idade e que desse a chance de compensar meu erro, mas que eu fosse crucificado se voltasse, em algum momento, a ler as obras dos gentios. E eu, pressionado por tal situação, quis prometer algo ainda maior e, tomando Seu nome por testemunha disse: "Senhor, se algum dia eu possuir ou ler as obras dos antigos, é porque neguei a Ti". Fui dispensado, então, ao jurar tais palavras, devolvido ao mundo da superfície. [...] e desde então, tenho lido os textos divinos com uma dedicação muito grande, nunca demonstrada na leitura dos textos mortais. (*Ep.* 22.30)[202]

A metáfora da fé cristã como representante da luz retorna no passo supracitado. Entretanto, este brilho é forte, capaz de cegar os olhos daqueles que não estão prontos para absorvê-lo, como o narrador, de fato, ainda não estava, ao estilo da alegoria da caverna de Platão. Nesse sentido, Jerônimo ainda não era capaz de compreender a dissociação cristã entre *res* e *verba*, entre a grandiosidade da mensagem divina e a simplicidade de suas palavras, por isso seu descaso. Jerônimo promete recusar o tempo excessivo dedicado aos clássicos, bem como o estudo da eloquência excessiva e dedicar-se ao cristianismo e à *simplicitas*.

Nossa interpretação do posicionamento jeronimiano está longe de ser algo sem paralelos na cristandade. Como lembra Elaine Sartorelli (2005, p. 14), os autores cristãos viviam uma relação de contradição com a palavra, vista como criadora e divulgadora da Verdade, mas, ao mesmo tempo, dotada de potencial enganador. Um dos pilares da discursividade dos membros dessa religião torna-se, então, o discurso antirretórico e o *sermo humilis*, a linguagem humilde. Ainda segundo Sartorelli (*idem*, p. 15), o cristianismo uniria a noção de simplicidade e sinceridade, agrupando sob a categoria da *simplicitas* um critério técnico e moral simultaneamente. Sendo o mundo clássico, em seu

[201] A edição bíblica empregada pela Igreja Católica desde 1990 não constitui uma tradução direta do grego (no caso do novo testamento), ou do hebraico. Para essa passagem, provavelmente por um desvio de tradução indireta, lê-se "quem te louvaria no túmulo". No latim de Jerônimo constata-se claramente o emprego de *inferno*, o qual aqui traduzimos por "profundezas". É possível aventar a hipótese, ainda, de *inferno* ser tomado no sentido de Hades, ou seja, "reino dos mortos", daí, metonimicamente, justificar-se-ia a tradução por "túmulo", presente na Bíblia católica publicada, no Brasil, pela Editora Paulus.
[202] Hilberg, I, 190-191, 08-15.

entender, o berço da retórica, a definição pela oposição permanece: sua elaboração (ou mesmo "afetação" textual) traduz a inverdade religiosa-moral.[203] De certa forma, há uma caracterização generalizada dos clássicos e dos hereges como sofistas platônicos, de maneira que *ars dicendi* é *ars mentiendi* (SARTORELLI, 2005, p. 48).

De maneira simples, na esteira da exposição de Sartorelli (*ibidem*), o discurso inspirado pela Verdade é, naturalmente, maior que a retórica, dispensando, portanto, artifícios e apoiando-se tão somente no *ethos* do pregador.[204] Assim, cumpre recorrer ainda às hipóteses da autora (*idem*, p. 51) de que o *sermo humilis* vincula-se ao cristianismo por uma razão moral, pela razão genérica da suasória e do gênero polêmico como um todo. Dessa forma, o princípio evangélico de que a palavra manifesta o que vai no coração do falante (cf. Mt. 12, 34 e Lc. 6,45) exige que a expressão seja humilde e simples, de maneira que, por indução, a essência do cristão também o seja. A humildade discursiva também teria raízes na retórica clássica, cuja primordial manifestação estaria na *captatio benevolentiae*, apresentando-se com simplicidade, sendo estratégia, portanto, efetiva de pessuasão: os requintes são menos efetivos que o equilíbrio e a agudeza (a palavra certa no momento certo).[205] Fazer-se entender é termômetro de virtude moral (SARTORELLI, 2005, p. 73), por isso convém destacar a incapacidade disso nos rivais, como vemos Jerônimo fazer em mais de uma oportunidade.

Assim, compreendemos claramente, agora, que a acusação de perjuro lançada por Rufino incide sobre a narrativa contida na revelação espiritual de Jerônimo. O doutor cristão prometeu negar o pecado enganoso dos clássicos e jamais voltar a lê-los ou mesmo possuí-los, mas, como o próprio Rufino afirma, Jerônimo segue citando textos dessa

---

[203] "No discurso cristão, em que se vive o paradoxo de pregar quando se crê que as palavras jamais serão capazes de expressar a Verdade, assume-se, de saída, a superioridade do conteúdo sobre a forma e esta, em vez de tentar servir de veículo para a total expressão daquele, não faz senão explicitar sua própria inabilidade. Simplicidade e até mesmo certa rudeza são aqui preferíveis aos ornamentos, associados ao sofisma e, por conseguinte, à mentira e à heresia" (SARTORELLI, 2005, p. 42). A pesquisadora ainda oferece um apanhado da frequência dessa tópica desde Paulo, passando por Jerônimo e chegando ao protestantismo (*Ibidem*).

[204] Isso não significa, todavia, escrever "mal" ou em desacordo com as preceituações gramaticais, de maneira que tornasse a mensagem de difícil compreensão. Deve, ser, portanto, *elegante* no sentido matemático de atingir o resultado com o mínimo de cálculos e de desvios possíveis. Cf. SARTORELLI, 2005, p. 50-51. Ainda de acordo com a estudiosa (*ibidem*), Deus é simples, no sentido de ser uno e sem desdobramentos, de maneira que aquele que se expressa em seu nome, ou por ele inspirado, deve igualmente sê-lo.

[205] SARTORELLI, 2005, p. 71. Cumpre notar que, historicamente, segundo Hagendahl (1958, p. 313), havia razões para o cristianismo aderir ao *sermo humilis* como parte indispensável de sua identidade: "However, in Jerome and other Christian writers, there is another ground for the breach between theory and practice in the matter of style. Christianity was founded by fishermen, the Scriptures were translated in vulgar Latin, simplicity was imposed by tradition. In Jerome's opinion simplicity was required above all in sermons; he disapproved of preachers who indulged in rhetoric and provoked applause".

natureza em grande quantidade.[206] Paralelamente, Rufino acusa Jerônimo de negar a missão do cristão de fazer-se claro em linguagem humilde, pois este ornamentaria seu discurso excessiva e mentirosamente. Com base nessas indicações, seria possível pensar em uma heterogeneidade ou contradição do pensamento jeronimiano em relação aos clássicos, contudo é mais interessante notar que a recusa aos pagãos é menos intensa (e mais restrita) do que a vivacidade cinematográfica da cena de tortura sugere.

A crítica do julgamento tem dois alicerces: o contato efetivo com textos pagãos e a valorização destes. No primeiro ponto, Jerônimo promete que nunca mais lerá ou possuirá os clássicos, mas não que os deixaria de utilizar, ou mesmo que poderia apagá-los de sua memória. O dálmata afirma que manteve sua promessa: não revisitou os pagãos, porém eles marcaram a tal ponto sua trajetória pueril[207] que é inevitável que suas palavras aflorem em seus textos inadvertidamente.[208] É o próprio Jerônimo quem argumenta sobre a reminiscência dos estudos da infância em seus trabalhos, ao defender-se de Rufino:

> *Dixi me saeculares litteras deinceps non lecturum: de futuro sponsio est, non praeteritae memoriae abolitio. Et quomodo, inquies, tenes quod tanto tempore non relegis?* [...] *Quis nostrum non meminit infantiae suae?* [...] *Jurare possum me postquam egressus de schola sum, haec nunquam omnino legisse*.
>
> Eu disse que não leria literatura profana: há compromisso para o futuro e não aniquilamento da memória do passado. Mas tu dirás: como podes guardar na memória aquilo que não relês por tanto tempo? [...] Quem de nós não se lembra da sua infância? [...] Eu posso jurar, que, depois de ter saído da escola, nunca li absolutamente estas coisas. (*Apologia* I.30.485-486)[209]

É impossível para o autor, dessa maneira, apagar o passado e as ideias que lhe adentraram na mente, uma mente de vasta erudição, que já não consegue, de acordo com

---

[206] Em uma primeira análise dos textos jeronimianos, a percepção de que o autor se contradiz sobre este assunto é quase incontornável mesmo entre estudiosos do século XX: "In spite of his profound knowledge of the pagan writers, in spite of his dependence upon them for all sorts of stylistic ornaments, nevertheless Jerome cannot quite reconcile the study of the pagans with true Christianity, and therefore decries the reading of pagan authors, especially Vergil" (Coffin, 1924, p. 171).

[207] Seguindo as indicações trazidas por Pease (1919) novamente, vemos que Jerônimo afirma que o estudo da retórica clássica é inútil ou pueril em *Ep.* 52.4, *Ep.* 66.9, *Ep.* 120.4, *Trans. Orig. Hom. on. Jerem. Praef.*, *Adv. Helvid.* 2, *In Ezech.* 9 e *Contr. Lucif.* 14.

[208] Sobre possibilidades de ecos intertextuais que podem aparecer por acaso (ou nem tanto) em trechos do doutor cristão, o professor Paulo Vasconcellos observou, em nosso exame de qualificação, que a passagem *nec vero sopor ille fuerat aut vana somnia* (30) pode evocar o verso *nec sopor illud erat* da *Eneida* de Virgílio (III, 173), na ocasião em que Eneias comenta sobre a visão que tivera dos deuses Penates. Pode-se tratar de uma autoironia em relação à recusa dos clássicos, afinal, mesmo quando os nega, eventos intertextuais seguem ocorrendo. Pode-se tratar, ainda, de uma exemplificação (o que não deixaria de ter seu caráter irônico) de quão verdadeira foi sua afirmação de que, mesmo sem querer, ecos pagãos pululam em seus textos. Vasconcellos ainda ressalta que tanto em Virgílio quanto em Jerônimo há uma ambiguidade entre ser uma visão verdadeira, ou um sonho revelador. Por essa perspectiva, Jerônimo seria aproximável a um Eneias cristão?

[209] P. Lardet, *Saint Jérôme. Apologie Contre Rufin, SC* 303, 1983, p. 82A-B. Cf. Tradução em CARPINETTI e MELLO, 2013, p. 73.

ele mesmo, distinguir a origem de alguns pensamentos e expressões. É o que lemos também no prefácio dos *Comentários às Epístolas aos Gálatas*: *Itaque ut simpliciter fatear, legi haec omnia, et in mente mea plurima coacervans, accito notario, vel mea, vel aliena dictavi* [...] ("E assim, devo simplesmente confessar, li tudo isso e, tendo chamado o taquígrafo, ditei o que tinha em minha mente, sendo ideias minhas ou de outros" *Comm. in Gal.* I, *Praef.* 369-370).[210]

Jerônimo aplica essa mesma indistinção mental para os clássicos ainda nos *Comentários às Epístolas aos Gálatas*, mas agora no livro III: *Nostis enim et ipse, quod plus quam quindecim anni sunt, ex quo in manus meas numquam Tullius numquam Maro, numquam gentilium litterarum quilibet Auctor ascendit: et si quid forte inde dum loquimur, obrepit, quasi antiqui per nebulam somni recordamur* ("Pois vós bem sabeis que já faz mais de quinze anos que não seguro um livro de Túlio, de Marão ou de qualquer autor de textos gentios, porém, se acaso falamos alguma coisa que venha daí, foi algo que se infiltrou, como uma recordação através das névoas de um sonho" *Comm. in Gal.* III, *Praef*. 485-486).[211] Como podemos ver, Jerônimo afirma a Paula e a Eustóquia que havia quinze anos que não lia ou tinha em mãos obras de Virgílio, Cícero ou demais autores clássicos. Se alguma citação acabasse por aparecer em seus escritos, tratar-se-ia apenas de um acidente, percalço originado das antigas leituras que não saíam da memória e acabavam por se integrar às ideias do cristianismo e suas. Não é nosso escopo averiguar se há sinceridade histórica nessas declarações, mas demonstrar que, de forma convincente, ou não, Jerônimo se esforça por criar uma narrativa coerente que ateste que os clássicos tiveram um papel importante em sua formação, mas foram superados pelo advento do cristianismo.

Por outro lado, como apontamos, a "autocrítica" jeronimiana e sua consequente promessa não versam apenas sobre a localização dos estudos clássicos no passado. De fato, apesar de o autor sugerir que a incorporação do discurso alheio é acidental, muitas vezes esta ocorre de maneira explícita, quando o nome de Terêncio, Plauto, Cícero, Virgílio etc. são evocados diretamente. Para compreendermos essas situações, é preciso lembrar que outro fator central em sua argumentação é a valorização conferida ao mundo clássico. Dedicar tempo aos clássicos em detrimento do estudo dos autores cristãos,

[210] *PL*, XXVI, 309. Argumentando na querela com Agostinho, Jerônimo retoma essas mesmas informações a respeito do mesmo livro de maneira mais detalhada, como se pode ver na *Ep.* 112.3, enviada no ano de 404. Sobre o debate acerca de uma suposta "memória prodigiosa" de Jerônimo que desabonaria sua imagem e tornaria seus testemunhos de "nunca reler os clássicos" verdadeiro, cf. ADKIN, 1999, p. 165.
[211] *PL*, XXVI, 399.

prática que Jerônimo, antes de narrar o sonho, admite ter feito, revela a valorização recebida por estes, de forma que, em seu sonho, Deus lhe diria que seu coração estava com Cícero, aludindo à passagem bíblica do Evangelho de Mateus.[212] Justamente, a escolha pela fala de Cristo pode trazer a chave mais importante de leitura para compreendermos sua relação com os clássicos. Voltemos a ela.

Na cena bíblica, Jesus instrui a seus seguidores sobre as riquezas, podendo ser falsas ou verdadeiras, materiais ou espirituais, passageiras ou eternas. De acordo com o ensinamento, não se devem acumular as riquezas da primeira espécie, uma vez que seu valor é limitado e fugaz. Cristo encerra com a metáfora sobre a localização do tesouro humano, de forma que aquilo que é escolhido como objeto de acúmulo revela quem alguém é. Ora, a adequação entre a passagem bíblica e a narrativa de Jerônimo é significativa: os clássicos representam as riquezas momentâneas e fadadas ao esquecimento após a descoberta da verdade da fé; os estudos bíblicos representam as riquezas espirituais; por fim, o próprio hábito de coletar e acumular mencionado por Cristo é retoricamente trabalhado por Jerônimo, pois, pouco antes da febre e do sonho no tribunal, ele revisita a sua biblioteca, conquistada com grande dedicação ([...] *bibliotheca, quam mihi Romae summo studio ac labore confeceram, carere non poteram.* "[...] a biblioteca, reunida por mim em Roma com tanto esforço, sem a qual não pude passar sem" *Ep.* 22.30). Jerônimo depositara seu coração, sua essência, no cultivo aos clássicos e é aí que estaria seu erro.[213]

A saída do doutor cristão desta aporia é hábil e possibilitada pela analogia bíblica. Para explicarmos isso, convém recorrermos ao contemporâneo de Jerônimo, Agostinho de Hipona. No tratado *De Mendacio,* Agostinho afirma que as riquezas materiais não podem ser o cerne da existência humana, porém, sendo o corpo matéria, é impossível viver sem o dinheiro e o alimento, de forma que elas podem ser vistas como suporte para a missão evangelizadora, ou ainda, se quisermos, um mal necessário. Podemos observar as palavras dele:

---

[212] Mt. 6:19: "Não acumuleis para vós tesouros na terra, onde a traça e a deterioração [os] fazem desaparecer e onde os ladrões assaltam e roubam. Acumulai, antes, para vós os tesouros no céu, onde nem a traça nem a deterioração [os] fazem desaparecer e onde os ladrões nem assaltam nem roubam. Lá onde está o teu tesouro, lá estará também teu coração". Tradução de Frederico Lourenço (2017, p. 80)

[213] Hilberg, I, 189, 12-13. Abbott (1979, p. 198) apresenta uma coerente interpretação sobre o sonho jeronimiano, ao defender que não se tratava de uma punição por ler os clássicos, ou mesmo por utilizá-los, mas sim por considerá-los o ápice da elegância, reafirmando a questão da retórica excessiva e vazia que desenvolvemos aqui "[...] not so much the reading of classical authors, as to count these as his treasures while rejecting religious texts as uncouth be cause of their sermo...incultus. The significance of the dream, then, is not so much a rejection of Cicero, Vergil and other pagan authors, as a turning to Christian scholarship, in which his censor had found him wanting."

> *Sicut illud, Nolite cogitare de crastino; et, Nolite itaque cogitare quid manducetis, et quid bibatis, et quid induamini . Cum autem videmus et ipsum Dominum habuisse loculos, quo ea quae dabantur, mittebantur, ut servari possent ad usus pro tempore necessarios ; et ipsos Apostolos procurasse multa fratrum indigentiae, non solum in crastinum, sed etiam in prolixius tempus impendentis famis, sicut in Actibus Apostolorum legimus : satis elucet illa praecepta sic intelligenda, ut nihil operis nostri temporalium adipiscendorum amore vel timore egestatis tanquam ex necessitate faciamus.*
>
> Como quando se diz: "Não penseis no dia de amanhã e não vos preocupeis sobre o que haveis de comer ou beber, ou com o que havereis de vestir", quando sabemos que o próprio Senhor tinha sua bolsa, onde mantinha as doações necessárias para sustento temporal. E os próprios apóstolos tiveram a preocupação de coletar muitas coisas para aliviar a pobreza dos irmãos, não apenas para o amanhã, mas também para um longo período de fome, segundo lemos nos Atos dos Apóstolos. Assim, é evidente que esses preceitos devem ser entendidos no sentido de que não devemos fazer nada forçados pela ganância de acumular bens temporais, nem pelo medo de ser reduzidos à miséria. (*De Men.* 29).[214]

Apoiado em livros bíblicos, Agostinho oferece sua interpretação sobre o papel das riquezas na vida do cristão. A vida dos apóstolos e de Cristo – exemplo incontornável – mostram que é impossível viver em completo afastamento das necessidades materiais: o problema residiria em direcionar a vida para isso, conferindo àquilo que é momentâneo ou instrumental um caráter final.

Retornemos ao sonho de Jerônimo e sua alusão ao Evangelho. Aqui, os clássicos são como as riquezas materiais, cujo acúmulo não deve se tornar o cerne da vida, porém, podem ser instrumentos ou mesmo mal necessário para que a tarefa do evangelista se possa cumprir. Nesse sentido, essa é a outra estratégia de Jerônimo na relação entre essas fontes e a fé cristã: a instrumentalização daquela, o seu posicionamento em um local secundário e a serviço da sua verdade religiosa, onde, sim, está seu coração.[215] Acusado de valorizar em demasia os clássicos, Jerônimo não diminui a quantidade de alusões a eles, mas revela seu caráter secundário, conferindo-lhes função instrumental. Nesse sentido, o doutor assume que os clássicos fizeram parte da formação geral, logo, alusões e indicações seriam facilmente compreensíveis, espécie de língua comum entre ele e seus destinatários. Aparentemente, voltamos para a questão do papel das instituições de estudo permeando a recepção dos clássicos e os eventos intertextuais.

---

[214] *PL*, XL, 507. Trad. de Antônio Pereira Júnior e Marcos Roberto Nunes Costa (2019, p. 77).

[215] Nesse sentido, é ilustrativo o que ocorre na já citada *De Viris Illustribus* (54.424-426), em que Jerônimo destacará Orígenes como homem talentoso de erudição clássica e capaz de unir tal formação ao cristianismo. Cf. Bejarano, 2002, p. 696, 698 e 700. De acordo com a interpretação personalista de Fonseca (1998, p. 337-8), Jerônimo era um homem de formação dupla, dividido entre o universo clássico e o cristão, uma vez que ambos os estudos se fizeram presentes desde muito jovem. Ainda segundo o autor (*idem*, p. 340), essa formação dupla se converterá em uma tentativa de união e aproximação entre tais culturas, sobretudo pelo critério da instrumentalização que permitirá usar as obras apesar de seu conteúdo pagão.

Na *Ep.* 53, escrita a Paulino em 394 d.C., podemos localizar um reforço da interpretação de que há uma hierarquia entre os clássicos e os cristãos, em Jerônimo. O doutor cristão incita seu interlocutor a realizar profundos estudos bíblicos a fim de solidificar sua fé e, para tanto, relembra o zelo que os sábios pagãos e o apóstolo Paulo demonstraram pela absorção do conhecimento. Mais uma vez, os pagãos são trazidos como exemplos instrumentais, não como finalidade. Mais do que isso, poderíamos reconhecer que Jerônimo invoca aos pagãos como uma *auctoritas sine auctoritate*, ou seja, como exemplos a serem imitados não por serem a consagração mais profunda, mas por uma obrigatoriedade de superar aqueles que devem ser inferiores aos cristãos. Se até os pagãos o fazem, como o cristão não o faria?[216]

Será no sétimo parágrafo da *Ep.* 53 que veremos Jerônimo esclarecer a hierarquia existente entre fontes pagãs e cristãs. Diz o doutor:

> *Sola Scripturarum ars est, quam sibi omnes passim vindicant.* [...] *Taceo de mei similibus, qui si forte ad Scripturas Sanctas, post saeculares litteras venerit; et sermone composito aurem populi mulserit, quidquid dixerint, hoc legem Dei putant. Nec scire dignantur, quid Prophetae, quid Apostoli senserint; sed ad sensum suum incongrua aptant testimonia; quasi grande sit, et non vitiosissimum docendi genus, depravare sententias, et ad voluntatem suam Scripturam trahere repugnantem.*
>
> A arte das Escrituras é a única que todos reivindicam para si. [...] Passo em silêncio sobre aqueles que, como eu, debruçaram-se sobre as Sagradas Escrituras depois de terem se dedicado às letras clássicas. Estes, quando organizam um discurso e encantam os ouvidos do povo, acreditam que qualquer coisa que digam é a própria lei de Deus. Nem se dignam a descobrir o que os profetas e os apóstolos quiseram dizer; pelo contrário, adaptam às suas ideias testemunhos contrários a elas, como se deturpar frases e arrastar para si as Escrituras, contra a Sua vontade, fosse a maior – e não a mais perniciosa – forma de ensinar. (*Ep.* 53.7)[217]

Mais uma vez, Jerônimo não esconde seu vínculo com os clássicos, porém, apresenta-se como alguém distante do defeito que os define com maior precisão: a manipulação da verdade pela beleza retórica. O que Jerônimo faz é colocar os pagãos em uma posição secundária e instrumental, a serviço da verdade cristã; outros invertem o processo, pois, cegos pelo brilho retórico propagado por aqueles, privilegiam sobremaneira a ornamentação discursiva e fazem do texto sagrado seu passaporte para o sucesso oratório. Investindo-se da autoridade de verdadeiro Cristão, Jerônimo afirma que

---

[216] Situação semelhante percorre um longo catálogo de exemplos presentes na *Ep.* 52, já debatida nesta tese. O texto de Jerônimo funciona como um severo tratado a respeito dos deveres de um monge. Logo de início, o primeiro parágrafo traz três referências a versos de Virgílio sobre a velhice na vida do homem, seguindo-se a passagens do velho testamento sobre Davi e Salomão, para, enfim, enumerar uma lista de sábios pagãos que nunca deixaram de se dedicar à busca por sabedoria (cf. *Ep.* 52, 3, 5-6). A carta tem uma visão mais favorável aos pensadores pagãos, mas ainda operam como exemplos de atitudes humanas, sem se afirmar nada a respeito dos resultados de suas investigações.

[217] Hilberg, I, 453-454, 03-01.

é possível apropriar-se de texto antigos, reorganizar o mundo em nome da sua fé, mas não colocá-la a serviço de outrem.

Por fim, a Epístola 53 ainda pode nos oferecer um ponto essencial do pensamento de Jerônimo sobre as relações entre pensamento clássico e cristianismo. Malgrado ser possível extrair ensinamentos dos textos pagãos (ensinamentos estes plenamente desenvolvidos pelos cristãos também, defende o autor), Jerônimo recusa a possibilidade de que haja um cristianismo *avant la lettre* nestes homens.[218] De acordo com ele, o fato de que informações trazidas em textos clássicos se aproximem do cristianismo não justifica a hipótese de que a verdade cristã tenha se revelado a eles: *Quasi non legerimus Homerocentonas et Virgiliocentonas, ac non sic etiam Maronem sine Christo possimus dicere Christianum, qui scripserit: Jam redit et virgo, redeunt Saturnia regna. / Jam nova progenis coelo demittitur alto* ("Como se não tivéssemos lido centões de Homero e Virgílio e, mesmo assim, não poderíamos chamar Marão de um cristão sem Cristo, porque escreveu: Já retorna a virgem e o reino de Saturno / Já uma nova progênie se apresenta do alto céu" *Ep.* 53.7).[219] Ademais, note-se que os centões (poemas criados pela "costura" de versos de outros poetas), mesmo que produzidos por cristãos, não justificariam essa aproximação destes com a religião.

Dessa forma, o aspecto questionável que a presença de autores clássicos traz à obra de Jerônimo deve ser reconstruído. Ainda que distantes da verdade da fé, seus trabalhos marcaram a trajetória de Jerônimo e de seus interlocutores, de maneira que é possível assumir que se trate de uma espécie de língua comum entre ambos. Tal saber partilhado pode ser utilizado como artifício, como instrumento a serviço da divulgação do cristianismo. Jerônimo não nega que os pagãos sejam inferiores ou que sejam partidários de uma retórica enganosa ou ludibriante, mas sempre é possível extrair algo de útil de seus textos, se o cristão se debruçar sobre tais produções consagradas pela

[218] Coffin (1924, p. 174) expõe a teoria, corrente no século IV d.C., de que muitos poetas greco-romanos teriam se inspirado, ou mesmo imitado, ideias do Velho Testamento. Enquanto Jerônimo faz alusões discretas e pontuais a essa teoria, Agostinho a defende com maior intensidade, outorgando a Virgílio o *status* de alguém inspirado pelas Escrituras, como é perceptível em *Contra Faustum* (13.1,2,15,17), *Epistulae ad Romanos Incohata Expositio* (3), *Epistuale* 258.7 e *De Civitate Dei* 10.27; 15.19; 21.27. Sobre essa última obra, o estudioso afirma (1924, p. 173) que Agostinho em *De. Civ. Dei.* cita Virgílio, preferencialmente em versos da *Eneida*, aproximadamente setenta vezes, uma quantidade de vezes maior do que todos os outros escritores combinados. Por fim, de acordo com Coffin (1924, p. 174): "To Augustine, Vergil is a universal and omniscient authority. He is quoted not only on questions of fact, but on questions of doctrine". Mesmo assim, sua relação com o poeta encerra algumas polêmicas em contradições, as quais o levaram a se arrepender e negar ocasionalmente as supostas mentiras de Virgílio. Tratam-se, contudo, de ocorrências menores e menos usuais, como em *De Civ. Dei* 1.4

[219] Hilberg, I, 454, 01-05.

prática escolar. Em suma, os pagãos são citados como referência em aspectos técnicos e humanos, mas não próprios da fé, salvo situações em que suas falas, profanas, facilitam o entendimento dos conceitos espirituais.[220]

Podemos trazer como exemplo desta ideia os próprios textos de Orígenes lidos e traduzidos por Jerônimo e que serão alvo de discussão por terem ideias consideradas heréticas. Lemos, na *Apologia*, Jerônimo argumentar que [...] *me Origenem, non ob fidei veritatem, sed ob eruditionis meritum legisse testarer* ("[...] para atestar que li Orígenes não por causa da pureza da fé, mas pelo valor de sua instrução". *Apologia* I.13.469),[221] ou ainda, [...] *et laudationem haeretici, quae illi objicitur, non de assensu haereseos, sed de ingenii exstitisse admiratione respondeat* ("[...] o elogio de um herege, que lhe é lançado à face, foi provocado, não por sua adesão à heresia, mas por sua admiração pelo talento" *Apologia* I.3.460),[222] por fim, *Audi, ergo, vir sapientissime, et Romanae dialectiae caput, non esse vitii hominem unum laudare in aliis et in aliis accusare; sed eamdem rem probare et improbare* ("Escuta, pois, ó varão sapientíssimo e chefe dos dialéticos romanos, que não há erro em louvar um homem em alguns pontos e acusá-lo em outros, mas aprovar e reprovar a mesma coisa", *Apologia* III.27.556).[223] A polêmica origenista e a defesa de Jerônimo em relação a ela serão apropriadamente discutidas nos próximos capítulos.

Ora, a estratégia de Jerônimo é tudo menos sem precedentes no cristianismo, ao menos de acordo com seus textos. Incorporar o que os pagãos e gentios pensaram para fortalecer a explicação da verdadeira fé remonta ao próprio Moisés. É o que lemos nos parágrafos iniciais da *Ep*. 70, escrita a Magno, orador de Roma, em 397. Jerônimo agradece ao interlocutor por ter enviado o jovem Sebésio para se desculpar por uma falta cometida contra ele. O dálmata deve, ainda, na mesma carta, responder ao questionamento de Magno (ou de Rufino, pensa nosso autor) a respeito da abundância de citações tiradas do mundo clássico em seus textos. Leiamos as palavras de Jerônimo:

> *Quod autem quaeris in calce Epistulae tuae cur in opusculis nostris saecularium litterarum interdum ponamus exempla, et candorem Ecclesiae Etnhicorum sordibus polluamus.* [...] *Nunquam hoc quaereres, nisi te totum*

[220] A título de exemplificação, falando sobre Virgílio, Coffin (1924, p. 172) defende que Jerônimo recorre ao poeta augustano como um aliado de literatura, arte, retórica, ciência, estilo e mitologia, mas nunca relativamente aos princípios do cristianismo.
[221] P. Lardet, *Saint Jérôme. Apologie Contre Rufin, SC* 303, 1983, p. 38C. P. Lardet, *Saint Jérôme. Apologie Contre Rufin, SC* 303, 1983, p. 38C. Cf. tradução em CARPINETTI e MELLO, 2013, p. 45.
[222] P. Lardet, *Saint Jérôme. Apologie Contre Rufin, SC* 303, 1983, p. 12 e 14A. Cf. tradução em CARPINETTI e MELLO, 2013, p. 31.
[223] P. Lardet, *Saint Jérôme. Apologie Contre Rufin, SC* 303, 1983, p. 286B. Cf. tradução em CARPINETTI e MELLO, 2013, p. 177.

> *Tullius possideret; si Scripturas sanctas legeres, si Interpretes earum, omisso Volcatio, evolveres. Quis enim nesciat et in Moyse et in Prophetarum voluminibus quaedam assumpta de Gentilium libris, et Salomonem Philosophis Tyri et nonnulla proposuisse, et aliqua respondesse.* [...] *Sed et Paulus Apostolus Epimenidis Poetae abusus veiculus est, scribens ad Titum: Cretenses semper mendaces, malae bestiae, ventres pigri.* [...] *In alia quoque epistula, Menandri ponit senatorium: Corrumpunt mores bonos confabulationes pessimae*.
>
> Quanto ao que me perguntas no encerramento de tua carta, por que em nossas obras colocamos, de vez em quando, exemplos da literatura clássica, e assim poluímos a pureza da Igreja com a sujeira de outros povos [...]. Jamais me perguntarias isso se não tivesse Túlio em sua mente, do começo ao fim; se lesses as Sagradas Escrituras, se estudasses seus intérpretes, deixando Volcácio um pouco de lado. Quem não sabe que nas obras de Moisés e dos profetas há coisas tiradas dos livros dos gentios e que Salomão propôs não poucos questionamentos ao filósofo Tiro e respondeu a tantos outros? [...] Se o próprio apóstolo Paulo, escrevendo a Tito, usou um verso do poeta Epimênides: "Os cretenses são sempre mentirosos, feras mal-intencionadas de ventres preguiçosos" [...] Em outra carta, colocou algo de Menandro, o poeta antigo: "Péssimas conversas corrompem bons costumes". (*Ep.* 70.2)[224]

Jerônimo recupera questões que já apontamos nesta seção, sobretudo, o fato de que o domínio das letras clássicas é comum entre as pessoas, afinal, apenas quem perscruta o texto de Cícero seria capaz de estabelecer alusões. Interessa-nos mais, agora, o argumento de autoridade lançado pelo autor. Escorando-se na prática de Moisés, dos profetas, de Salomão e do apóstolo Paulo, Jerônimo demonstra que utilizar pensadores e poetas de culturas diferentes como instrumentos da divulgação do cristianismo é perfeitamente aceitável. Em suma, é natural usar das semelhanças e diferenças como caminho para compreender o cristianismo, atestando sempre sua superioridade e tornando-o a finalidade absoluta do trabalho reflexivo.

Contudo, para que o autor cristão possa recorrer aos clássicos pagãos como instrumento da divulgação de sua fé, é preciso limpá-los da "sujeira" questionada por Magno na carta que originou a resposta da *Ep*. 70. Jerônimo assume que instrumentaliza as fontes clássicas e deixa claro que se trata de um consciente expurgo do manancial. Para ilustrar seu processo, Jerônimo alude a um general cristão que, inspirado pelo livro do Deuteronômio, adotou a seguinte prática:

> *Legerat in Deuteronomio, Domni voce praeceptum, mulieris captivae radendum caput, supercilia, omnes pilos, et ungues corporis amputandos, et sic eam habendam in conjugio. Quid ergo mirum, si et ego sapientiam saecularem propter eloquii venustatem, et membrorum pulchritudinem, de ancilla atque captiva Israelitidem facere cupio? Et si quidquid in ea mortuum est, idolatriae, voluptatis, erroris, libidinem, vel praecidio, vel rado et mixtum purissimo corpori vernaculos ex ea genero Domino Sabaoth? Labor meus in familiam Christi proficit; stuprum in alienam, auget numerum conservorum.*

[224] Hilberg, I, 700-701, 13-16.

> Ele havia lido no Deuteronômio, comandado pela voz do Senhor, que as mulheres capturadas deveriam ter a cabeça e os supercílios raspados, ser totalmente depiladas, ter suas unhas aparadas e, aí sim, poderiam ser tomadas como companheiras. Por que o espanto, então, se também eu desejar fazer da sabedoria secular, ama aprisionada, uma israelita, levado pela graciosidade de sua eloquência e pela beleza de seus membros? Ademais, o que há se houver algo morto nela, como idolatria, volúpia, engano, libido, mas eu, ao tomá-la de corpo puríssimo, der origem com ela a escravos mestiços ao Senhor Javé dos Exércitos? Meu trabalho aumenta a família de Cristo; meu deflorar de outra aumenta o número de meus servos. (*Ep.* 70.2)[225]

Jerônimo aproxima seu ato intelectual à ação prática da guerra. Nessa analogia, o cristianismo é como o vencedor de uma batalha, que submete os demais a seu controle. Tal como é permitido ao general conquistar espólios e manipular o derrotado como lhe aprouver, o intelectual cristão pode, com sua *auctoritas* que emana da posição de vencedor, manipular o mundo clássico para que atenda a suas finalidades.[226] Não é ocasional, então, que se estabeleça uma analogia na qual este "mundo" seja reduzido à condição servil, do trabalho alheio a sua vontade. Com este expediente, Jerônimo deixa claro que não há qualquer compromisso de fidelidade firmado entre ele e o universo pagão, de forma que não há um esforço interpretativo direcionado a Virgílio, Horácio e Terêncio em seus contextos, mas uma intencionalidade intertextual na qual o dálmata recriará seus textos para fins próprios pelo contraste entre semelhanças e diferenças. Com o perdão da provocação anacrônica, Jerônimo parece estar bem próximo da ideia exposta no primeiro capítulo de que "os sentidos são gerados no ato de recepção".

Ademais, os pelos e as unhas do espólio feminino são, metaforicamente, os vícios a serem expurgados, as marcas de outros tempos e lugares que o conquistador deve retirar, antes de incorporar o elemento estranho. Pelos e unhas seriam símbolos da vaidade, daquilo que não tem utilização laboral prática, servindo apenas como adorno, ou ainda, como caminho para a luxúria a ser extirpada, ou regulad. Em outras palavras, é a metáfora da servidão que percorre toda a passagem acima: uma vez que algo sempre pode ser aprendido com os saberes clássicos, eles serão servos, serão operacionais e, dessa forma, ainda que prestem serviço ao cristão, não gozarão deste *status*. A função periférica e laboral se manifesta nas oportunidades em que, ao elogiar a cativa, Jerônimo destaca a

---

[225] Hilberg, I, 702, 06-16.

[226] "This is a true relation of the attitude towards the philosophers which in practice was struck by many Fathers and not the least by Jerome himself". HAGENDAHL, 1958, p. 109. Conforme foi-nos sugerido no exame de qualificação, Jerônimo também emprega esta metáfora para tratar da relação tradutória. Na *Ep.* 57.6 a Pamáquio, o direito do vencedor é empregado metaforicamente para definir a opção por não ter uma fidelidade excessiva ao texto original e poder, assim, traduzir mais coerentemente. O exemplo oferecido pelo doutor cristão é das traduções de Hilário do grego para o latim: *sed quasi captivos sensus in suam linguam victoris iure transposuit* ("mas transpôs para sua língua os sentidos capturados como que por direito do vencedor". Tradução proposta por Paulo Vasconcellos. Cf. Hilberg, I, 512, 5-6).

formosura de seus membros. Ou seja, o autor se apropria da extremidade funcional do corpo, de forma que o texto do paganismo atrai pelas utilidades de sua forma, não por seu conteúdo; do contrário, seria definido como a cabeça da mulher. Nesse sentido, promover o retorno ao estudo clássico, enumerar as vantagens da aprendizagem retórica ou algo semelhante não estão em seu horizonte.[227]

Por fim, Jerônimo afirma, usando metaforicamente a linguagem erótica, que de sua união com as fontes clássicas, *conservi* são gerados, ou seja, instrumentos para seu trabalho com a espiritualidade. Destarte, essa união entre o superior e o inferior, o senhor e o escravo, o cristão e o pagão não atrapalham a edificação de algo grande, ao contrário, pode trazer recursos, que, se não são perfeitos em sua origem, ao menos auxiliam na tarefa de Jerônimo, quando este, dotado do saber cristão, os manipula.

Curiosamente, há uma aparente contradição entre a recusa pelo embelezamento retórico vazio dos pagãos e o interesse pela beleza nos membros da escrava, ou seja, em seu ornato discursivo. A passagem metafórica em questão é, de fato, coerente com a postura geral de Jerônimo, pois, apesar de frequentemente recusar a suposta pseudoeloquência dos clássicos, em não poucas passagens ele louva ao estilo de homens como Cícero e Quintiliano.[228] Mesmo assim, é possível compreender essa postura, se retornamos, uma vez mais, ao sonho jeronimiano e à exposição de Agostinho. Ora, retomando a ideia de que os textos pagãos são representantes das riquezas mundanas, conforme a analogia com o Evangelho de Mateus estabelece, veremos que o excesso do ornato seria um problema, mas o uso pontual e consciente, adequado à sinceridade textual e aos interlocutores, compreende uma instrumentalização adequada a fim de divulgar a fé. Como a passagem do *De Mendacio* ilustrou, servir-se dos bens materiais sem estar preso a ele é uma necessidade cristã, que Agostinho expôs e Jerônimo elabora à sua maneira na *Ep*. 22.

---

[227] Rufino (*Apologia Adv. Hier.* II.8.363-364. *PL*, XXI, 591-592) alega que Jerônimo seguia estudando os clássicos e empregando o método de educação que lhe fora proposto por Donato, pois usaria textos do comediógrafo como material pedagógico em seu monastério de Belém. Para Hagendahl (1958, p. 272-273), em interpretação personalista, a frequência e o detalhamento com o qual Jerônimo cita Terêncio são claros indicativos de que ele não abandonou as comédias (como prometera fazer), mas seguia lendo-as cuidadosamente.

[228] De fato, a listagem de Pease (1919) das ocorrências de exaltações ao estilo de oradores como Cícero e Demóstenes contém *Comm. in Ep. Galat* III, *Tract. de Ps.* 86 *Ep.* 26.14, *Ep.* 29.10, *Ep.* 57.13, *Ep.* 84.6, *Ep.* 85.1, *Ep.* 99.2, *Ep.* 125.12, *Ep.* 126.2, *Ep.* 130.6, *Ep.* 147.5, *Contr. Johan. Hieros.* 4 e 12, *Adv. Pelag.* 16; *De Vir. Ill. prol.*, *In Is.* VIII, *In Ionam*, *In Naum*.

Cícero, por exemplo, pode ter sido o maior nome do estilo em latim, e, de fato, Jerônimo depõe a favor disso,[229] pode ter sido um homem de arguta percepção filosófica, mas falha completamente por desconhecer a única e maior verdade da qual as demais emanam, no entendimento de nosso autor, o cristianismo. Nesse sentido, ressignificando a realidade por sua *auctoritas* cristã, Jerônimo se permite usar dos recursos pagãos da maneira correta que estes não souberam. Afinal, como anunciado na abertura deste capítulo, o interesse de nosso autor é construir uma *auctoritas* e desconstruir sua marginalização, originada, dentre outros fatores, de um suposto apego excessivo aos textos clássicos. A reconstrução geral da imagem de Jerônimo faz com que se incorporem a comunicabilidade e a erudição geral como suas marcas próprias.

Entretanto, a importante ideia de que os clássicos fornecem um "catálogo" de recursos retóricos que podem ser usados por Jerônimo também traz complicações. De fato, mesmo que ele proponha a ideia de instrumentalizar os textos pagãos quando algo de útil ali se apresenta, demonstraremos que o expurgo (reconhecido como necessário na *Ep*. 70) não ocorre apenas textual, mas também extratextualmente. Em outras palavras, não convém a Jerônimo utilizar de bons textos de homens questionáveis. Assim, falando especificamente sobre Terêncio, já que o rótulo de "pagão" implica juízos negativos, Jerônimo buscará torná-lo o mais próximo possível dos cristãos, ou seja, bom pagão que foi capaz de, a despeito de sua ignorância espiritual, vislumbrar a humanidade com precisão e expressar-se de maneira clara e atrativa. Embora Jerônimo negue a possibilidade de se ser *Christianus sine Christo*, ele realizará algo que se aproxima disso com sua manipulação retórica das fontes clássicas.[230] Para Terêncio, todavia, alguns desafios retórico-ideológicos particulares precisam ser enfrentados, para que a presença do autor em seu texto se converta de vício em virtude.

---

[229] Em termos de número de citações e de discurso valorativo a respeito do uso do latim e de produção filosófica, Cícero ocupa uma posição indisputável no *corpus* jeronimiano. Sobre a relação entre o autor cristão e o orador romano, Hagendahl declara no artigo *Jerome and the Latin Classics* (1974, p. 221): "He is to Jerome *rex oratorum et latinae linguae illustrator*, and equally chief informant in matters of philosophy. The quotations listed by Liibeck are more than a hundred in number (apart from doublets); additions listed by myself amount to 35. Nearly all works of Cicero's are mentioned or quoted; if there were nothing left of his literary oeuvre, could in fact, as I have said, get a fairly good idea of its variety from the references to be found in Jerome".

[230] É ilustrativo sobre este aspecto que Jerônimo admita a hipótese de que Sêneca tenha princípios cristãos em sua obra, como nota Wiesen (1964, p. 62). Esta visão pode ser associada ao critério cronológico e ao discurso de que os escritos de Paulo teriam exercido influência sobre o filósofo eclético, em temas como a noção de uma humanidade universal. Sobre as supostas cartas trocadas entre Paulo e Sêneca serem apócrifas, cf. REBENICH, 2002, p. 98.

Em suma, podemos interpretar cada ocorrência de alusões ao mundo clássico em Jerônimo, além de ser um mecanismo supraestrutural, como algo independente e que cumpriria funções específicas dentro de seu contexto mais restrito. Recuperando o exemplo da *Ep*. 22, teríamos o que expusemos nesta seção sobre criar uma imagem exemplar de arrependimento[231] para demonstrar para Eustóquia e demais leitores da carta-tratado o caminho que um cristão deve seguir. Ademais, é curioso notar que o próprio Jerônimo ironiza Rufino por tentar levar demasiadamente a sério o delírio de um homem em estado febril (*Apologia*, III.32.560).[232] Naturalmente, nossa intenção é interpretar a retórica dessa narrativa, especialmente se colocada em perspectiva com outros casos que atestem homogeneidade discursiva.

Todavia, tomando em perspectiva os passos supracitados, propomos o estabelecimento de linhas gerais que seriam reiteradas pelo autor a respeito de uma lógica de recepção dos clássicos. Linhas gerais estas que, como esta tese argumentará, de fato foram exercidas na abordagem intertextual com Terêncio. Primeiro, sua defesa se apoiaria no caráter pueril dos clássicos, remetendo à escola. Dessa forma, o efeito da figura escolar de Donato é situar os clássicos em épocas passadas, nas quais, diga-se, não cabia a ele optar pelos textos que lhe eram apresentados. Essa linha retórica ofereceria a vantagem, ainda, de produzir uma equiparação entre ele e seus contemporâneos, visto que o autor converte um suposto diferencial em algo comum a todos. Ademais, para nós, metonimicamente, Jerônimo apresentar-se-ia como a própria humanidade:[233] os clássicos habitaram sua infância, mas foram substituídos pelos textos cristãos ao atingir a idade adulta; da mesma maneira, o pensamento "pagão" predominara quando as pessoas tinham o entendimento incompleto, metaforicamente infantil, mas foram destituídos pelo cristianismo, epítome da visão total, simbolicamente adulta.[234]

---

[231] "Daí a extraordinária importância da apreciação do caráter moral do orador uma vez que se oferecem ao público não apenas ideologias, mas também biografias, num catálogo de crenças que perfaçam a construção de uma identidade por meio do discurso. Relatos autobiográficos sobre a própria conversão, por exemplo, têm, claro, grande importância numa religião de convertidos – o que era verdade nos primórdios evangélicos e voltou a sê-lo na Reforma". Cf. SARTORELLI, 2005, p. 68. Jerônimo, religioso em teoria, narraria, por essa perspectiva, a conversão intelectual que teve ao ser menos ciceroniano e mais cristão.

[232] P. Lardet, *Saint Jérôme. Apologie Contre Rufin, SC* 303, 1983, p. 298A

[233] Hagendahl (1958, p. 320) oferece uma leitura similar (e complementar à nossa), ao afirmar que, no sonho jeronimiano, essa recusa aos clássicos que já fizeram parte de seu processo de formação e futura dedicação exclusiva aos textos de sua religião, apresentam Jerônimo como metonímia do próprio cristianismo, uma vez que este, no século IV d.C., já dispunha de meios para não mais ser dependente de estruturas escolásticas e saberes pagãos para se estabelecer e promover.

[234] Na *Ep.* 21, dedicada ao Papa Dâmaso, Jerônimo atende ao pedido deste para elucidar a Parábola do Filho Pródigo (Lc. 15:11-32) e, no décimo terceiro parágrafo, comenta sobre os sacerdotes que não abandonaram o gosto pelas letras profanas: *At nunc etiam Sacerdotes Dei, omissis Evangeliis et Prophetis, videmus*

Segundo, desta primeira visão propomos outro aspecto central de sua teorização (se não for excesso terminológico) sobre a intertextualidade com os clássicos: a instrumentalização das fontes. Jerônimo alegaria recorrer aos escritores pagãos mais por sua habilidade formal do que pelo conteúdo que oferecem. Assim, textos de Terêncio, por exemplo, seriam usados como facilitadores retórico-exegéticos para a divulgação de seus preceitos morais, linguísticos ou retóricos. Uma vez que o que define o clássico é a "mentira bem contada", as falsidades religiosas apresentadas sob bela fantasia retórica, eles devem ser evitados. Todavia, gozando da prerrogativa cristã, entendemos que Jerônimo se confere o direito de aludir a eles, pois, agora munido da Verdade da fé, ele se torna um novo paradigma, espécie de *vir christianus bonus peritus dicendi*, podendo usar das fontes como lhe aprouver, revelando uma consciência manipulativa intencional no trabalho com elas.[235] Como argumentamos acima, manipular os clássicos é possível, enquanto manipular as palavras cristãs configuram pecado, nos textos de nosso autor.

A aposta por essa discursividade nos conecta ao primeiro tópico aqui apontado: a presença dos clássicos e de Terêncio, particularmente, na formação linguística e intelectual dos alfabetizados em latim. Sendo os versos do comediógrafo facilmente reconhecidos pelas pessoas, este seria um caminho relativamente seguro para o estabelecimento de alusões e intertextualidades capazes de gerar os efeitos que debateremos nesta tese. Cabe lembrar, ainda, que, quando Jerônimo estabelece intertextualidades que transcendem o âmbito da expressão e incidem sobre o conteúdo moral de uma obra, veremos ser posto em prática o expurgo representado na figura da mulher cativa na batalha. Com Terêncio, particularmente, isso implica em ressignificar

---

Comoedias legere, amatoria Bucolicorum versuum verba canere, tenere Virgilium: et id quod in pueris necessitatis est, crimen in se facere voluptatis ("Mas, hoje em dia, vemos sacerdotes de Deus deixando de lado os Evangelhos e os Profetas e lendo comédias, entoando palavras de amor dos versos bucólicos, ficando com Virgílio... coisas que são necessárias quando se é garoto, mas são um crime se feitas por prazer". *Ep.* 21.13. Cf. Hilberg, I, 123-124, 20-02). A revelação da compreensão adulta é especialmente necessária ao sacerdote, nessa passagem.

[235] Alfredo Bosi (2011, p. 64-65), em introdução à coletânea de textos do Padre Antônio Vieira, afirma que a polêmica entre a instrução linguística pela retórica clássica e os valores cristãos, oriunda da patrística, foi relativamente apascentada nos séculos XVI e XVII: "Sabemos que não era nova essa atitude de reserva dos pregadores cristãos em relação à retórica e às letras greco-romanas. Santo Agostinho e não poucos autores da Patrística manifestaram sua desconfiança em face da expressão de uma cultura letrada nascida e crescida em ambiente pagão. No entanto, a práxis literária do Renascimento italiano e, logo depois, europeu, foi sincrética: ideais cristãos podiam e deviam encontrar uma forma pregnante, e o paradigma supremo era a literatura antiga supostamente modelada pelas artes retóricas transmitidas no período helenístico". Note-se que o movimento sincrético de instrumentalização cristã das técnicas clássicas apontados por Bosi no século XVI em diante refletem muito diretamente a analogia da escrava cativa e o direito do cristão de se servir, enquanto homem bom, dos instrumentos retóricos tradicionais.

os trechos citados, o papel de um *comicus* e o próprio gênero, de maneira que seja mais palatável para suas finalidades e sua audiência.

Por fim, mesmo que o comediógrafo seja um dos autores a "cruzar a fronteira" e ser artifício retórico também de conteúdo, não só de forma, a hierarquia nunca é totalmente quebrada, e Terêncio seguiria sendo um grande representante daqueles dotados de uma arguta compreensão parcial da verdade, ou, melhor dizendo, semelhante a ela e restrita ao âmbito humano. Esta pertenceria na totalidade a Jerônimo, representante de Cristo. De fato, não raro, entendemos que o efeito intertextual sugere o que nos propusemos a chamar, nesta tese, de *auctoritas sine auctoritate,* visto que o pagão, entendido como inferior, quando é exaltado, provoca o cristão, que deveria superá-lo.

3.1 Jerônimo, Élio Donato, a familiarização com os clássicos e particularidades terencianas.

Voltemos ao sonho de Jerônimo uma última vez para debater acerca da escolarização e da localização dos clássicos em sua infância, bem como a questão da intermediação das instituições escolares para os estudos de recepção. Artur Pease (1919, p. 158), ao propor sua interpretação para a passagem em questão, traz contribuições significativas, malgrado alguns pontos problemáticos por sua natureza biográfica ou personalista. O estudioso, por exemplo, interpreta a narrativa da *Ep.* 22 como sincera, afirmando que a quantidade de referenciações de Jerônimo a obras pagãs passa por uma queda significativa no ano em que teoricamente ocorreu o sonho, mas que, com o passar do tempo, este número foi novamente crescendo.[236] Não nos deteremos na validade dessas proposições – Hagendahl (1958, p. 98) já questionou as conclusões e a metodologia empregadas pelo estudioso –, pois é em suas declarações seguintes que estão os aspectos que mais nos interessam.[237]

---

[236] Visão semelhante a respeito da sinceridade da narrativa onírica é encontrada em Kitchin (1921, p. 168), que situa o famigerado sonho de Jerônimo como ocorrido em 374 d.C., momento a partir do qual suas leituras se voltariam exclusivamente para o cristianismo. Ainda de acordo com o estudioso: "For five years he buried himself in the desert between Antioch and the Euphrates, spending his time in prayer, the transcription of manuscripts and the acquisition of Hebrew" (*idem*).

[237] Curiosamente, Hagendahl (*idem,* p. 319) questiona as conclusões do estudioso, mas não a premissa de adotar o sonho como uma narrativa sincera e mesmo capaz de espelhar a psicologia (termo seu) jeronimiana. O autor declara, de fato, que "leva o sonho a sério", não no sentido que adotamos aqui, ou seja, o de um discurso capaz de produzir efeitos mais ou menos coerentes em seu *corpus,* mas como uma experiência real que traduz preocupações verdadeiras do doutor da patrística. Sobre um apanhado de estudos que visaram a debater o impacto do sonho sobre a carreira de Jerônimo, se ele se manteve fiel a ele, se o quebrou, se passou a estudar mais as Escrituras, cf. ADKIN, 1999, p. 162. Curiosamente, Neil Adkin é mais um dos pesquisadores a tentar datar o sonho e alegar, em defesa de Jerônimo, que a afirmação do *Comentário às epístolas aos Gálatas* (a qual também debatemos aqui) de que havia 15 anos que não lia os clássicos era verdadeira, cf. *idem*, p. 163.

Destacamos o destaque concedido por Pease (e já comentado por nós) para a prática escolar e os estudos clássicos à época de Jerônimo. Para o estudioso (*idem*), a preferência do autor cristão por referenciar a Cícero, Virgílio e Horácio – acrescentamos Terêncio,[238] esquecido por Pease – pode ser justificada pela prática escolar que tornara tais autores os maiores representantes do cânone literário em língua latina. Ademais, o autor ressalta que a prática pedagógica de leitura constante de mesmas passagens ajudaria a memorizá-las e cristalizá-las.[239]

Assim, a vivência escolar de Jerônimo e da maior parte de seus contemporâneos torna as alusões aos clássicos seguras, no sentido em que sua prática mnemônica tornaria bastante provável que eventuais referências fossem percebidas.[240] Nas palavras de Harrisson Coffin (1924, p. 171): "The patristic writers were obliged to study the pagan authors, partly to refute them, partly because they were the basis of all culture". É preciso cuidado com as proposições universalizantes do estudioso, tais como os pagãos serem a base de "toda a cultura", entretanto, ele alude a uma presença importante dos clássicos como uma *auctoritas* que se fazia presente no processo de instrução linguística e intelectual dos cristãos. Em última análise, na atmosfera da polêmica religiosa, um cristão que efetivamente desejasse combater os pagãos deveria conhecê-los profundamente: citá-

[238] Na passagem da *Apologia* que trazemos aqui, o próprio Jerônimo cria uma aproximação mais intensa entre Donato e Terêncio do que com qualquer outro autor, mencionando-o mesmo antes de Virgílio, autor citado mais vezes que o comediógrafo. De fato, parece haver uma associação imediata no pensamento da época entre o *praeceptor* e Terêncio. Convém observar ainda uma possível confusão relatada por Sabbadini (*apud* Beenson, 1922, p. 286-7) em 1446, em que Aurispa, monge, escreve de Roma para Panhormita a respeito do monge que trouxe à Itália o manuscrito dos *Commentarii* a Virgílio de Donato, e que teria encontrado comentários do *praeceptor* de Jerônimo a três comédias de Plauto. Não há indícios de que Aurispa tenha conseguido tais manuscritos, porém, de acordo com os estudiosos, é mais provável que se trate de um *codex* francês que continha três comédias de Terêncio, e não do outro poeta.

[239] Ressaltamos, apenas, que Pease parece propor que esse histórico mnemônico atestaria a sinceridade de Jerônimo ao afirmar que não retornara aos clássicos. Discordamos também da leitura personalista do crítico, que afirma (*ibidem*) que, nas ocasionais passagens em que o doutor cristão é impreciso na citação das fontes, isso ocorre por ele, simplesmente, confiar em uma memória imperfeita. Afinal, como já demonstramos, a imprecisão na referenciação ocorre tanto com textos clássicos quanto com o manancial bíblico.

[240] Como está claro a partir das referenciações trazidas nesta tese, os críticos agrupam sob o rótulo de "recepção dos clássicos" em Jerônimo autores tanto de língua grega quanto latina. McDermott, no artigo *Saint Jerome and Pagan Greek Literature* publicado em 1982, busca privilegiar o estudo do conhecimento e apropriação jeronimianas das obras gregas, especificamente. Para tanto, o autor decide lidar com questões pouco claras, como o conhecimento de grego que Jerônimo possuía, por exemplo, bem como a presença, em sua biblioteca particular, de obras concebidas neste idioma. Ao interesse desta tese, tais questionamentos nos levariam, ainda, a pensar o quanto poderia Jerônimo conhecer de Menandro, por exemplo, e o quanto seu domínio do comediógrafo seria intermediado, ou não, por uma tradução latina. Ou ainda, seria particularmente interessante a contribuição para debater o entendimento jeronimiano das práticas do Terêncio-tradutor, uma vez que poderia comparar as versões grega e latina. Sobre o conhecimento de Jerônimo a respeito da língua grega, McDermott (1982, p. 372) afirma que ele era, no início de sua carreira intelectual, pouco aprofundado, embora fosse suficiente para a leitura, especialmente da *Septuaginta* e de poemas homéricos. Tal situação se modificaria entre os anos de 372 e 373 d.C., por ocasião de uma viagem ao oeste e estada na casa de Evágrio de Antioquia, onde o grego era amplamente falado.

los para desconstruir soa mais apropriado que passar em silêncio sobre autores representantes de uma outra religiosidade ainda vigente e outrora dominante.[241] A afirmação de Hagendahl (1958, p. 311) sobre a predominância do sistema educacional pagão (inclusive sobre os cristãos) é lapidar:

> Christianity triumphed over the pagan religions, but it had to yield to the pagan school-system, the last stronghold of classical culture. In the first four centuries the Christians did not dream of creating Christian schools; the pagan educational system, to which they were once, at best, indifferent, became in course of time indispensable to them. The pagan schools of grammar and rhetoric exercised upon them an influence that can hardly be overrated. They affected, as Homes Dudden put it, 'not merely the literary style of those who were bred in them, but also their feeling and habit of thought'.

Ademais, se a influência de Donato sobre Jerônimo – e outros – é um fato trazido pelo próprio autor aqui estudado, logo somos levados a refletir sobre um eventual protagonismo de Terêncio na formação do doutor cristão, afinal, seu *praeceptor* destacou-se pela publicação dos comentários às obras deste. Nesse sentido, é importante compreender que não se pode falar de uma recepção de Terêncio por Jerônimo sem conceber uma temporalidade de leituras, na qual Donato ocupa um importante papel mediador.[242] De fato, retomamos aqui as noções de "cadeia receptiva" ou de "atos intermediários de recepção" que expusemos: entre a recepção no século II de Terêncio, elaborada retoricamente pelo próprio, e a recepção por Jerônimo, diversas recepções palimpsêsticas ocorrem, acrescentando e transformando camadas de sentidos atribuídos aos autores.

Para melhor discutirmos esse processo, devemos tecer alguns comentários sobre a entrada da comédia de Terêncio no âmbito escolar: voltemos no tempo para compreender como um texto deixa os palcos e se aclimata na sala de aula. Cabe um primeiro questionamento: o que acontecia com o *script* de Terêncio após a primeira

---

[241] Sobre como os conflitos entre pagãos e cristãos atingiam também o âmbito escolar, é curioso notar o destaque oferecido por Wiesen (1964, p. 98-99) para o fato de que, no século IV d.C., o celibato ainda não havia se tornado regra, de maneira que os padres tinham relacionamentos e filhos, os quais seriam instruídos em escolas comandadas por mestres pagãos. Assim, ironicamente, as doações à Igreja se tornavam salário para os não-cristãos que lecionavam aos filhos dos padres.

[242] O passo de Hagendahl (1958, p. 92-93) é ilustrativo do quanto valorizou-se, nos estudos jeronimianos, inclusive por um viés biografista, a contribuição da formação clássica para a personalidade e para o estilo de nosso autor: "Unlike so many other champions of the old church, he was not a convert; he was a Christian from the very beginning, but he was brought up in the atmosphere of the classical heritage, still cherished and dominant in school-education, and it impregnated his mind too deeply ever to be obliterated. It made him an antique rhetor with all the merits and faults, mental and literary, which rhetorical training implies: the brilliancy and fluency of style, the power of invention, the subtlety of mind, the ready wit and recklessness of a thorough controversialist, the tendency to superficial ostentation and selfconceited overbearingness. But it filled him also with a deeply rooted love not only of the literary form but also of the spirit of classical literature". Notemos o quanto o estudioso aplica critérios de valor sobre forma e conteúdo das obras clássicas e cristãs que parecem diretamente extraídos das polêmicas próprias do IV d.C.

encenação? A hipótese de Manuwald (2011, p. 84) é que o manuscrito continuava com o chefe da companhia: "It is unclear what happened to a play's script after the first performance. Technically it must have remained the property of the buyers (i.e. magistrates), but it was presumably kept in the possession of the impresario until he sold or gave it to another impresario". Essa permanência do texto poderia possibilitar encenações posteriores da mesma peça, algo cuja ocorrência pode ser atestada, de acordo com Müller (2013, p. 364), pelo prólogo de *Hecyra*, por exemplo. Ou seja, a vida das comédias terencianas, passando pelas esperadas modificações que o dinamismo do documento sugere, ultrapassou a vida de seu autor.

Justamente, de acordo com Victor (2013, p. 343), provavelmente desde a época de vida de Terêncio e ainda antes de Cícero e Varrão (primórdios do século I a.C.), já circulavam versões escritas de seus enredos, que viriam a se tornar o texto-base de nossa tradição escrita. De acordo com diversos testemunhos antigos trazidos por Cain (2013, p. 380-1), mesmo Cícero (106 a.C – 43 a.C.) chegou a conhecer Terêncio não apenas de forma escrita, mas em palcos também. O estudioso ainda declara que não temos registros da obra de Terêncio sendo objeto de análise filológica nos primeiros anos do século I a.C., e que os poucos supérstites ligados a isso se encerram após a morte de Varrão em 27 a.C.

Quanto ao período imperial augustano, de acordo com o testemunho de Quintiliano (*Inst.* 11.3.178-82), mesmo que Augusto se interessasse pela comédia e ainda produzisse reencenações em sua época, o prestígio deste gênero no palco entrou em acentuado declínio, sendo substituído pelos mimos. Por outro lado, se Terêncio passou por uma progressiva retirada dos palcos, será nos ambientes escolares que sua obra obterá um espaço canônico.[243] Nas palavras de Victor (2013, p. 344):

> Terence would eventually become one of four authors — Sallust, Cicero, and Virgil being the others — taught to all grammar pupils of the Western Empire, guaranteeing him scholarly attention and widespread copying. The beginning of this development, complete by the fourth century CE, can already be seen about the end of the second in the career of Aemilius Asper, who wrote commentaries on Terence, Sallust, and Virgil.

O estudioso destaca a entrada de Terêncio no cânone escolar da disciplina de gramática, em um processo que já era sólido no século II – a julgar pelos comentários de Emílio Ásper dedicados a Terêncio, Salústio e Virgílio – e adquiriria a forma definitiva

[243] A escolarização de Terêncio é mais antiga que o período imperial, embora tenha sido nessa época que tenha atingido um nível maior. Com efeito, Bonner (1977, p. 261) afirma que Cícero, por exemplo, já teve sua educação escolar permeada por Terêncio, ou seja, o orador já teria conhecido o comediógrafo como uma espécie de clássico canônico na infância, além da ainda existente presença em palcos. Ademais, Terêncio seria o único poeta do período arcaico a não perder sua posição canônica para um autor mais recente durante o período imperial.

no século IV.[244] Nesse sentido, a incorporação de Terêncio e outros autores pela escola é prática anterior ao cristianismo, revelando que o uso destes autores com finalidades pedagógicas era uma prática herdada (ou mantida) pelos membros da nova religião.[245]

Além disso, a inclusão de Terêncio entre Salústio, Cícero e Virgílio é instigante do ponto de vista dos gêneros cultivados por cada um, uma vez que a comédia pareceria menor, diante da historiografia, da retórica e da épica.[246] Contudo, lendo atentamente a citação acima reproduzida de Benjamin Victor, vemos que tais autores compreendiam o *corpus* modelar das aulas de gramática, de maneira que Terêncio seria estudado e teria recebido sobrevida escolar por sua *elocutio*, ou seja, por um suposto uso apropriado do latim.

Mesmo que a abordagem pedagógica explicasse a diferença genérica entre a comédia e a épica, por exemplo, agora, tanto Terêncio quanto Virgílio seriam autores para se ler na escola, autores de excelência, que, consequentemente, partilham de uma mesma reputação elevada. Ainda sobre a importância da prática escolar para o contato com Terêncio, as palavras de Cain (2013, p. 383) são precisas:

> Many Imperial Romans' first encounter with Terence occurred perhaps when they were learning how to read and write. It was customary for young children to memorize and repetitively copy out well-known moral precepts and maxims such as those in which Terence's plays abound. This exercise, which the Romans borrowed wholesale from the Greeks, was intended not only to give children practice forming their letters and words, but also to aid in the formation of their character and their memory.

---

[244] Há um consenso entre os estudiosos de que ainda que Terêncio fosse reencenado em oportunidades cada vez menores, em ambientes públicos ou privados, no século V d.C., ele se torna, definitivamente, um autor de livros, não mais de palcos (CAIN, 2013, p. 381).

[245] Sobre como esse processo se deu de maneira semelhante com outro grande nome da *fabula palliata*, Plauto, lemos "By the end of the second century BCE, Plautus's plays began to be canonized. Grammatical writers had become interested in his work and had collected the plays in an edition, circulating in rolls (*volumina*) that contained one or more plays (Deufert 2002: 44–62). The availability of an extensive Plautine corpus in turn triggered scholarly engagement with text and interpretation as well as critical debate at a literary-historical level. Cf. FERRI, 2014, p. 774. Entretanto, no período augustano, passa a haver um processo de esquecimento dos autores arcaicos, mesmo em ambiente escolar, que passam a ser substituídos pelos contemporâneos, como Horácio e Virgílio. A escola foi mais benevolente com Terêncio do que com Plauto, em relação à permanência em meio aos novos autores: "In fact, use of Plautus as a school author used for practicing correct word-division, punctuation, reading aloud, analysis of grammar and rhetorical figures, and so on, as we know was done for Vergil and Terence, may never have been extensive. However, the new interest in modern writers, such as Vergil, seems to lie behind the harsher evaluation of early drama expressed by critics of the Augustan and early imperial period, for example Quintilian, *Institutio oratoria* 10.1.99: *in comoedia maxime claudicamus* ("in comedy we are very deficient"). Cf. FERRI, *ibidem.*

[246] Terêncio tornou-se um dos pilares dos quatro gêneros da antiguidade clássica, na *quadriga* de Méssio: na retórica, Cícero e Demóstenes; na historiografia, Salústio e Tucídides, na épica, Virgílio e Homero; na comédia, Terêncio e Menandro. Citando Cain (2013, p. 395): "Terence evidently never faced any legitimate threat of extinction during the Empire – if anything, he pushed others into extinction, or at least into desuetude".

Assim, o primeiro contato direto de um jovem do período imperial com a obra de Terêncio ocorreria, provavelmente, na escola, e não nos palcos. Tal aproximação se dava pela alfabetização, por meio da memorização de versos do comediógrafo, sobretudo aqueles que continham um saber moral (as *sententiae* terencianas tomadas fora de contexto). Tais "verdades humanas encapsuladas" teriam, ademais, a vantagem de contribuir tanto para a formação do caráter quanto para a memória linguística dos discentes. Podemos inferir, portanto, que se consolida no imaginário social do período do Império o retrato de um Terêncio escolarizado, pedagógico e sobretudo modelar, linguística e moralmente. Curiosamente, as escolas romanas parecem ter feito, antes da filosofia cristã, uma equiparação entre a elegância linguística e moral, algo que beneficiaria a *auctoritas* de nosso comediógrafo.

Cain (2013, p. 383) também afirma: "The aphoristic-sounding locutions were not the only parts of Terence's plays that educated Romans would have internalized during their student days. It is not inconceivable that the more precocious pupils committed, over time, much and perhaps even all of Terence to memory". As palavras otimistas do estudioso sugerem que Terêncio era um autor que poderia ter sido quase integralmente memorizado pelos alunos mais dedicados, uma vez que os estudos não se detinham apenas na internalização das *sententiae*, mas se voltavam para o texto como um todo: apresentava-se um resumo da peça e, depois, passava-se para a análise detalhada da sintaxe, morfologia, semântica, poética e lexicografia de suas comédias. Contudo, a interpretação textual e literária como conhecemos hoje parece ausente na época, finaliza o pesquisador (2013, p. 384).[247]

Assim, Cain (*idem*, p. 394-5) verbaliza que a consagração de Terêncio como clássico e a preservação de seus textos ao longo dos séculos se deve à sua instrumentalização escolar, em grande medida. Poderíamos acrescentar, então, que a escola romana desempenha um papel importante para que Terêncio fosse transformado em um grande manancial de *sententiae*. Citando Cain (*idem*, p. 387): "Of the many masks he wears in these literary cameos, the one he sports most prominently is that of sententious

[247] Interessante notar, por fim, que tal processo a que podemos nomear "instrumentalização educacional" de Terêncio ocorreu inclusive fora da instrução formal, pois, segundo Cain, novamente (2013, p. 384), muitos pais da aristocracia ofereciam uma educação literária complementar em suas casas, usando Terêncio e outros autores para isso. Sidônio, por exemplo, descreve uma cena de educação doméstica em que ele e o filho liam *Hecyra* de Terêncio juntos (*Epist*. 4.12.1–2) e, ainda mais curioso, afirma que se divertiam com a leitura. Não se tratava, portanto, de uma atividade exclusivamente mecânica e instrumentalizada, embora essa prática privada não nos permita intuir, obrigatoriamente, que algo semelhante ocorresse nas instituições regulares de ensino.

sage". O estudioso ainda defende (*ibidem*) que a grande quantidade de citações do autor fez com que seus aforismos e mesmo algumas personagens se tornassem praticamente de domínio público, tipos sociais cuja origem era mesmo deixada de lado:[248] uma vez que eram frases livres tomadas isoladamente, podiam se adaptar a quaisquer interesses daquele que citava.

Estando bem estabelecido como autoridade do *corpus* escolar, Terêncio recebeu diversas edições de sua obra no período imperial, embora hoje conheçamos apenas um manuscrito quase integral e fragmentos dos séculos IV e V d.C. Contudo, grande parte dos textos de Terêncio nessa época circulavam justamente como livros didáticos, mais acessíveis que a comercialização tradicional, uma vez que até mesmo edições de luxo foram produzidas para adornar as bibliotecas particulares da aristocracia romana (cf. Cain, 2013, p. 385).[249] O autor (*idem*, p. 387) sugere uma interessante questão: não há indícios concretos a respeito da religião desses patronos que encomendaram edições de luxo de Terêncio, pois, após o aumento da tolerância ao cristianismo – que culminará na adoção como religião oficial do império em 380 d.C. – não era impossível que tanto pagãos quanto cristãos se interessassem pelo armazenamento da poesia antiga.

É justamente em meados do século quarto que surge Élio Donato, mestre de Jerônimo, um dos mais importantes escoliastas da obra terenciana. Em seu trabalho, reproduz as linhas gerais do pensamento corrente nas escolas[250] e acrescenta seu próprio raciocínio.[251] Seu público pretendido eram os estudantes de gramática (pré-adolescentes ou adolescentes, no máximo), disciplina entendida como preparatória para a retórica, o que explicaria seu interesse para a impostação de voz, atuação e questões morfossintáticas, para além do estudo do *ethos* de personagens cômicas. Embora algumas fontes discordem,[252] usualmente defende-se que Donato pouco trata de questões como a métrica dos textos, convenções de cena e palco, o papel da música, presença de máscaras,

---

[248] Cf. Agostinho (*Ep.* 82.31) e Sidônio (*Ep.* 7.9.19), segundo o estudioso (2013, p. 387).

[249] Data justamente desses dois séculos a mais antiga edição completa das comédias de Terêncio, o *codex bembinus* (A), composto originalmente de 140 fólios, embora tenhamos hoje apenas 113, faltando fragmentos como o final de *Adelphoe*. A outra edição mais antiga de Terêncio que conhecemos (anos 400 d.C.), recensão calliopiana (C), está hoje totalmente perdida, mas foi copiada no século IX e encontrada na biblioteca vaticana aproximadamente em 1475, era uma edição ainda mais rica que o *bembinus* e com ilustrações diversas.

[250] Como exemplo, o comentário de Emílio Asper nos anos 200 d.C. sobre Terêncio. Outros autores não citados por Donato são Arúntio Celso e Helênio Acro. Cf. VICTOR, 2013, p. 35.

[251] Como se pode notar, a diversidade define a obra do exegeta, de maneira que devemos entendê-la antes como o testemunho de uma tradição, do que como o resultado de um trabalho autoral. Seus comentários seriam reproduzidos nos manuscritos medievais, passando por esperadas modificações.

[252] Cf. Taladoire (1951, p. 49-52) e Warnecke (1910, p. 592-4), por exemplo.

ou mesmo a relação entre a comédia de Terêncio e os originais gregos que lhe influenciaram.[253] Após Donato, Eugráfio recebeu destaque por uma obra completa dividida em duas recensões (alfa e beta) sobre Terêncio, com muitas influências do escoliasta anterior. O interesse de Eugráfio é ainda mais específico: paráfrase literal das passagens e análise retórica. "*Plainly the scholiasts' debt to a theatrical tradition was about nil*" declara Victor (2013, p. 357). Dessa forma, no século IV d.C., em que temos as figuras centralizadoras de Donato e Eugráfio, nosso comediógrafo já ostenta um *status* de importância retórica e gramatical, cujo valor transcenderia o aspecto cênico-teatral.

Como vimos, o próprio Jerônimo argumenta acerca da influência de Donato sobre si e sua época[254] quanto aos clássicos e a Terêncio. Justamente, ao mesmo tempo que dá protagonismo ao comediógrafo, o texto de Jerônimo sugere que seu contato com o poeta se dava majoritariamente não pela prática dramática para a qual a comédia foi primordialmente concebida, mas pela instrumentalização educacional. Mesmo que não possamos afirmar que a abordagem de Donato se voltou apenas ao ensino do idioma, é seguro propor que o riso e o cênico, se não foram esquecidos, devem dividir espaço com finalidades técnicas e linguísticas talvez distantes daquelas originais. Podemos tomar um exemplo concreto que ateste aquilo que o próprio Jerônimo trata abstratamente. Na mesma *Apologia*, temos uma comparação entre Rufino, que o ataca, aos detratores terencianos:

> *Sin autem contra invidos loquor, et Luscium Lanuvinium, vel Asinium Pollionem de genere Corneliorum, styli mei mulcro convulnerat, si histriculae et lividae mentis hominem a me submoveo, et ad unum stipitem cuncta iacula dirigo, quid vulnera sua partitur in multos? Quid ex impatientia respondendi, ostendit se esse qui petitur?*
>
> Mas se eu falo contra invejosos e a ponta de meu estilete fere mortalmente a um Lúscio de Lanúvio ou a um Asínio Polião da família dos Cornélios; se afasto de mim alguém de pensamento dissimulado e cheio de inveja e dirijo meus dardos todos para um único alvo, por que ele divide suas feridas com

[253] Donato nem mesmo menciona, de acordo com Victor (idem, p. 357), a substituição do prólogo expositivo pelo prólogo agonístico metapoético. Ironicamente, o próprio Donato oferece um possível testemunho de que Terêncio ainda era encenado em seu tempo: *et vide non minimas partes in hac comoedia Mysidi attribui, hoc est personae femineae, sive haec personatis viris agitur, ut apud veteres, sive per mulierem, **ut nunc videmus*** ("Veja como algumas partes não tão pequenas são atribuídas a Misis, ou seja, uma personagem feminina, quer ela seja interpretada por homens, como entre os antigos, quer por mulheres, **como vemos hoje**" *ad An.* 716 tradução e grifos nossos).

[254] De acordo com Beenson (1922, p. 284), a despeito do amplo uso dos comentários de Donato a Terêncio em contextos escolares do século IV, os manuscritos mais antigos que conhecemos de seus *Commentarii* datam do século XI, do monastério beneditino de Fleury, próximo a Ferrières. Possivelmente, esses textos seriam originados de um arquétipo datado de VI d.C. Apesar de um crescente interesse do medievo a respeito dos *Commentarii*, será nos séculos XIV e XV que haverá uma ampla divulgação desse texto.

> tantos? Logo ele que, graças à sua impaciência por responder, mostrou que era ele mesmo o procurado. (*Apologia* 1.30.485)[255]

Mais adiante nesta tese, analisaremos detidamente os mecanismos de apropriação da *persona* terenciana por Jerônimo. Neste momento, buscamos nos ater ao nome de Lúscio de Lanúvio, rival de Terêncio evocado por Jerônimo para Rufino. Ora, como demonstramos na análise dos prólogos do comediógrafo, em nenhum momento o nome de seus rivais é diretamente mencionado, contudo, nos séculos posteriores, a recepção de Terêncio investigou a suposta identidade do *vetus poeta*, chegando ao nome de Lanuvino. Nas palavras de Nahim Santos Carvalho Silva (2009):

> O nome de seu principal acusador não é mencionado nenhuma vez em seus prólogos, pois a Lei das Doze Tábuas impunha pena capital para o poeta que atentasse contra a reputação de alguém (Rodriguez, 2006, p. 138). Contudo, Donato infere, a partir das referências feitas por Terêncio, que o *maleuolus uetus poeta* era Luscio Lanuvio (*Comm. Eun. prol.* 4.1; Cf. Eugr. *Comm. Eun.* prol. 10), que, após a morte de Cecílio Estácio, tornou-se o mais proeminente membro do *collegium poetarum*, associação de poetas e atores de Roma (Duckworth, 1952, p. 62; Goldberg, 1986, p. 53; López e Pociña, 2007, p. 248).

Como vemos, a maior autoridade a atestar a identidade do rival de Terêncio é, justamente, Donato. Assim, o exemplo de alusão implícita marcada que aqui expusemos ressalta o quanto a *persona* do comediógrafo conhecida por Jerônimo é moldada pela recepção histórica do poeta, em particular, de seu *praeceptor*. Nesse sentido, estudar a recepção de Terêncio em Jerônimo não significa imaginar uma conexão automática entre ambos, mas um diálogo diacrônico que envolve compreensões que percorreram os séculos que distanciam os autores. Em suma, estabelece-se uma tradição de leituras, com a qual Jerônimo deve lidar, reproduzindo ou questionando.

A imagem de Terêncio como um elegante moralista, cultivada pela recepção anterior[256] e por Donato tem um papel central nas obras de Jerônimo, no resultado e no

---

[255] P. Lardet, *Saint Jérôme. Apologie Contre Rufin, SC* 303, 1983, p. 80B. Cf. tradução em CARPINETTI e MELLO, 2013, p. 72-3.

[256] Júlio César emitiu um dos julgamentos mais debatidos da antiguidade sobre Terêncio, de acordo com Suetônio (*Vita Terentii* 7). O ditador louvou Terêncio pelo estilo *purus*, que, de acordo com Müller (2013, p. 369), está ligado à clareza e inteligibilidade, ou mesmo, um pouco mais distante, simples ou não-exagerado. De fato, um trecho do *De Analogia* de César, que foi preservado por Gélio, mostra que o autor defende que se evitem as palavras estranhas e pouco familiares, tais como arcaísmos, grecismos e neologismos, qualidade linguística que afirmava encontrar em Terêncio. Müller (2013, p. 370) faz ainda uma interessante leitura sobre a afirmação de César de que Terêncio era um "Menandro pela metade": não se trata de uma crítica por inferioridade, mas de uma admiração pelo comediógrafo ter usado o manancial grego, mas seguido o próprio caminho (algo que também foi objeto de crítica, na época dos prólogos do autor). Também cumpre destacar, entre outros, o posicionamento de Varrão das *Sátiras Menipeias* em que três dos principais autores da *palliata* são analisados e demonstram primazia em campos distintos: *in argumentis Caecilius poscit palmam, in ehtesin Terentius, in sermonibus Plautus* ("Cecílio merece a coroa pelos argumentos, Terêncio, pelos caracteres, Plauto, pelos discursos" *Men.* 399 Astbury). Ora, desde uma época muito próxima à atividade dramática de Terêncio já circulava um discurso de autoridade que lhe

processo. Expliquemos. Propomos interpretar no texto de Jerônimo a repetição dos mecanismos escolares de seu mestre, quando lidar com o texto de Terêncio para, assim, manipulá-lo para suas finalidades. Nesse sentido, há uma dupla legitimação na lida de Jerônimo com as comédias que deseja incorporar a suas obras: a primeira, já debatida, a condição de cristão que pode reorganizar o mundo como lhe aprouver; a segunda, a tradição escolar que consagrou a prática de recortes nos textos de Terêncio para finalidades moralmente elevadas. Ora, se o autor prometera que incorporaria apenas o que fosse de proveitoso das fontes clássicas e descartaria tudo que fosse pernicioso ou pecaminoso, em grande medida havia um agente facilitador em relação a Terêncio, em particular, pois esta prática e seus resultados já eram consagrados. Assim, instrumentalizar Terêncio é o que a escola fez e é o que nosso autor cristão fará.

Em síntese, Terêncio deve muito de sua incorporação em outros gêneros e autores à pedagogia institucional. Também em virtude dela, nosso comediógrafo consagrou-se na memória popular, de maneira que boa parte de suas *sententiae* e demais versos se tornaram de domínio público. A recepção, contudo, não é neutra – "os sentidos se constroem no ponto da recepção" –, visto que os discursos produzidos a respeito do autor foram sendo ressignificados. Assim, o comediógrafo que, como demonstramos nos seus prólogos, é acusado de não possuir vigor cômico, agora é considerado um representante do latim puro e elegante, a ponto de ser um instrumento de ensino de gramática e retórica.[257] Linguagem elevada subentenderia matéria elevada, de maneira que Terêncio vai sendo plasmado no imaginário dos jovens romanos como o comediógrafo elegante, portador do bom gosto, estudado ao lado de Virgílio. Assim, Jerônimo se localiza em uma linhagem de leituras que considera Terêncio como autor que pode ser assistido e ouvido (mesmo em encenações escolares, por exemplo), mas é, fundamentalmente, lido e discutido, pois era portador de linguagem e matéria elegante, capaz de encapsular verdades em *sententiae*. Nos próximos capítulos, debateremos Jerônimo enquanto autor receptivo, capaz de ressignificar esses sentidos que ter-lhe-iam sido legados pela tradição.

---

conferia destaque pela capacidade de delimitar personagens e seus comportamentos. Nas palavras de Müller (2013, p. 377): "Varro's praise of Terence's *ethos* applies in both instances to the credible and consistent characterization of the *dramatis personae* in his plays."

[257] Sobre a questão do estilo terenciano, Müller (2013, p. 366) faz uma importante reflexão sobre sua leveza, afirmando que algo que era negativo em sua época, tornou-se elogiável com o passar dos séculos. Horácio, por exemplo, na epístola 2.1.53-62, parece enumerar uma espécie de cânone cômico que ainda permanece vivo entre os romanos, dentre os quais, Terêncio é louvado por sua *ars*. Nas palavras de Müller (2013, p. 367): "Horace clearly demonstrates that the Roman Comedy writers have enjoyed a continuous reception and been both memorized and performed on the stage". Mais do que isso, o estudioso (1963, p. 368) afirma que Horácio, sendo crítico ao arcaísmo literário, enxerga em Terêncio a inovação estilística em sua época de que a arte romana necessitava.

Todavia, aparentemente, algumas arestas precisam ser aparadas quando se incorpora o gênero cômico no discurso cristão. Ora, se a *palliata* tematiza invariavelmente o vício capaz de despertar o riso, de que mecanismos se servirá o autor que prometeu eliminar tudo que é inapropriado em suas fontes pagãs? Essa "higienização dos instrumentos", reconhecida por Jerônimo como necessária sempre que se trabalha com fontes de tal natureza se torna uma problemática particular ao tratar de Terêncio.[258] Assim, a categoria "autores clássicos", mesmo que encontrável em Donato e no próprio doutor cristão, é demasiadamente ampla para reunir importante parcela das fontes jeronimianas. Se a comédia pode ser educativa, ela depende da encenação do vício, mas como trazê-la para textos em que se discute religião? Mais do que isso, a imagem de Terêncio é essencialmente contraditória: como considerar virtuoso um homem que escreve sobre imoralidades, é possível ser alto e baixo ao mesmo tempo? Como proporemos no próximo capítulo, os versos de Terêncio são reencenados, em sentido figurado, sugerindo uma importante distinção entre *comicus* e *comoedia*, que permite, então, legitimar fontes e ao próprio autor, enquanto refuta eventuais adversários.

Como trazido no Capítulo 1, ao longo dos anos, as pesquisas sobre as fontes clássicas em Jerônimo usualmente tocam em um ponto semelhante: além do apreço por Cícero e Virgílio, Jerônimo revelaria uma insólita preferência pela obra de Terêncio. O primeiro grande trabalho verbalizar este posicionamento foi o de Hagendahl, em 1958. Todavia, propomos a questão: por que essa suposta atenção especial seria considerada insólita? Vejamos algumas possibilidades interpretativas para essa questão.

Iniciemos pelo critério aparentemente mais simples: a quantidade de citações. Embora realizar um trabalho comparativo de fôlego sobre a proporção das alusões de Jerônimo a Terêncio e a outros autores clássicos seja tarefa inexequível para o período de realização desta tese, uma rápida consulta a bancos de dados que armazenam o *corpus*

[258] Não deixa de ser curiosa a existência de um vínculo entre Jerônimo e Terêncio, uma vez que o primeiro é árduo defensor, como já comentamos, do ascetismo e da virgindade, enquanto o segundo explorava as desventuras amorosas em seus enredos, chegando a tematizar o *stuprum* em três de suas seis peças. Entretanto, a aproximação pode ser coerente, se assumirmos o interesse em usar o manancial cômico como fonte de exemplos a serem rechaçados. Outros gêneros também trazem suas próprias dificuldades, Pease (1919, p. 161) lembra, por exemplo, que o gênero épico, dentre os textos clássicos, é permeado por referências mitológicas e pagãs, algo que poderia configurar uma problemática para a incorporação das passagens. Da mesma maneira, a filosofia busca investigar questões que, em última análise, os cristãos também buscariam responder, de forma que Jerônimo escreve com frequência textos combativos aos filósofos, como continuadores da mentira, opostos aos dogmas cristãos e manipuladores discursivos. A exceção parece ser em *Comm. in Dan.*, na qual assume que parte da verdade cristã pode ser encontrada em algumas ideias de Platão ou de Zenão, ou ainda Cícero, em seu louvor pela amizade no *De Amic.* (Pease, p. 161-2).

jeronimiano revela que alusões diretas ou indiretas a Terêncio são incomparavelmente menores do que as realizadas a Cícero ou a Virgílio.[259] Poderíamos falar em preferência por ele apenas se assumirmos que Terêncio é um dos autores eleitos por Jerônimo como *auctoritas*, enquanto tantos outros sequer são citados. Entretanto, já tendo integrado o cânone de autores latinos, esse fato parece muito pouco surpreendente, para retomar a questão que permeia o trabalho de Hagendahl. Em suma, não se pode afirmar que haja uma "insólita" preferência de Jerônimo por Terêncio, levando em consideração, apenas, números absolutos de referenciações, critério que já foi determinante por muito tempo,

Levantemos outra possibilidade, então. Seria compreensível que Jerônimo se aproximasse dos autores considerados pela tradição arautos da *eloquentia* latina, levando em consideração a grandiosidade de suas obras e seu talento retórico, mas a mera presença de um comediógrafo em meio aos gêneros elevados seria peculiar. Essa justificativa tampouco nos parece se sustentar, considerando a reputação de elegância linguística que a tradição escolar legou a Terêncio. Ademais, se considerarmos que Jerônimo bebe da fonte que considera a comédia um gênero moralista e que, de acordo com ele mesmo, seu interesse pelos clássicos se pautava na busca por modelos de conduta (positivos ou negativos), lidar com a comédia pode soar bastante natural.[260]

Como justificar, então, a afirmação de que Jerônimo tem um peculiar apreço especial por Terêncio? Uma possibilidade de entendimento seria extrapolar o *corpus* jeronimiano e colocá-lo em perspectiva com outros autores da patrística. Encontraríamos uma resposta, pois, de acordo com Cain (2013, p. 392), dos autores do latim imperial cuja obra chegou até nós, Jerônimo é quem traz a maior quantidade de citações de Terêncio e com maior liberdade no trabalho com sua fonte. Entretanto, pretendemos demonstrar que há outra possibilidade de justificativa, sem precisar contrastar Jerônimo a outros autores, apoiando-nos na metodologia de citação e na abordagem do autor cristão. Terêncio, bem como os demais autores clássicos trazidos por Jerônimo são incorporados por seu discurso

[259] "Of all poets Virgil came nearest to Jerome's heart […] The quotations from Virgil are twice as numerous as those from all other poets together, Horace, Terence, Turpilius Lucilius and Persius". Cf. HAGENDAHL, 1958, p. 101-2.

[260] Um bom exemplo para atestar que a suposta preferência de Jerônimo por Terêncio deve ser entendida para além dos números de referências se encontra nos momentos que antecedem o sonho jeronimiano. Ali, Plauto é trazido como a leitura voraz do doutor cristão, mas o contexto de valoração é profundamente diferente, uma vez que os autores ali trazidos devem ser rechaçados, ao menos em teoria. Curiosamente, Kitchin (1921, p. 168), ao descrever as principais influências clássicas de Jerônimo, enumere os tradicionais Cícero e Virgílio, mas confira maior destaque a Plauto, entre os cômicos, possivelmente, pelo fato de o autor ter em mente a quantidade de citações.

e sua *persona*. Entretanto, dentre todos eles, o comediógrafo é o único do qual Jerônimo não se distancia verbalmente.

A despeito de sua admiração e constante referenciação a Cícero, por exemplo, é comum que o doutor cristão o negue, ao menos no campo teórico, apoiando-se sobretudo na necessidade de uma retórica simples, a qual o orador latino não praticava. Terêncio, apesar de não ser tão constantemente evocado literal ou verbalmente, sempre que ocorre, é tratado como aliado de Jerônimo. Dessa maneira, é lícito supor que Terêncio é tratado por Jerônimo, basicamente, como a fonte menos polêmica de sua erudição. Como já apontamos, Terêncio é "despaganizado" se assumirmos que não partilha do defeito usualmente evocado a estes, o exagero retórico que mascara suas incorreções de conteúdo. Assim, é necessário assumir que a recepção dos clássicos em Jerônimo ocorre por um caminho duplo, o teórico e o prático. No campo teórico, Terêncio pode ser considerado a maior referência pela valorização de Jerônimo, mas isso não significa que, praticamente, ele seja o mais citado.

Retomemos, então, as reflexões que abrem este capítulo. A investigação do *corpus* jeronimiano sugere uma autoimagem que, mesmo ambicionando um *status* de autoridade, era controversa, precisando combater a marginalização de que era alvo no aspecto geográfico, financeiro e, sobretudo, intelectual, com sua defesa do ascetismo, sua divulgação de novas versões dos textos sagrados e seu apreço pela retórica, literatura e filosofia clássicas. Assim, demonstramos, mais detidamente, por quais mecanismos retóricos e religiosos Jerônimo ressignifica esse último aspecto, valorizando as vantagens de incorporar textos e exemplos pagãos, uma vez que ele seria criterioso o suficiente para compreender o que de bom se pode extrair de textos imperfeitos, ou seja, concebidos por mentes não-cristãs. Sua intenção seria fundamentalmente instrumental e (por que não), oriunda da necessidade do fazer-se entender, uma vez que os clássicos e Terêncio poderiam funcionar como útil "língua geral" capaz de despertar alusões e efeitos intertextuais. Assim, a proposta jeronimiana não envolveria, entendemos, um "retorno aos clássicos", mas a aceitação da presença utilitarista deles em um novo contexto visando a novas significações edificantes.

Pode-se afirmar, então, que a alegada postura jeronimiana desconsidera fontes e origens e, ainda que estabeleça um diálogo intertextual, privilegia seus ideais e necessidades retóricas. Dessa forma, parece haver um contraste com a teorização proposta no primeiro capítulo da tese, em que o ato intertextual sugeriria também uma filiação, ou seja, como se a legitimação fosse uma via de mão dupla, presente sobre o passado,

passado sobre o presente. A prática jeronimiana perante Terêncio, entretanto, revela um caminho diferente, em que as sucessivas "limpezas" de imoralidades criam para o próprio poeta um *ethos* favorável e quase cristão, o qual será utilizado como autolegitimação também e, como sói ocorrer nas polêmicas religiosas, uma desconstrução (e destruição) dos seus rivais. Sempre buscamos destacar: em meio ao cânone de *auctoritates* pagãs aludido por Jerônimo, Terêncio é o único que nunca foi verbalmente recusado pelo cristão, apesar das temáticas "imorais" de suas comédias.

Ainda sobre cânone e olhar retroativo, demonstramos a intermediação de Donato nas relações intertextuais entre Jerônimo e Terêncio. O primeiro aspecto mais evidente é a historicização da prática e a demonstração de padrões nos mecanismos de intertextualidades, de forma que podemos situar o intelectual dálmata em uma espécie de linha do tempo de leituras, ao mesmo tempo desvelando abordagens próprias. Ademais, se, ao propor perspectivas alusivas e intertextuais cabe demonstrar a não-aleatoriedade e a coerência da leitura, é um elemento de fortalecimento da hipótese demonstrarmos textualmente o impacto da vivência escolar com Terêncio e sob a tutela de Donato. Ainda que provar que um autor tenha tido vasta experiência com o *corpus* de outro não abone imediatamente uma intertextualidade, tampouco é um fator que, alinhado às demais abordagens desta tese, seja indiferente.

Antes de detalhadamente explorar as múltiplas facetas, efeitos intertextuais e retóricos dessa instrumentalização da comédia e da "vida" de Terêncio por Jerônimo, cabe apresentarmos alguns esclarecimentos sobre seu vultoso *corpus* e sobre nossa metodologia de investigação de marcadores alusivos.

3.2 O *corpus* jeronimiano: proposta de abordagem metodológica para a recepção da comédia de Terêncio e seus marcadores alusivos.

São Jerônimo é, possivelmente, um dos autores cristãos com maior número de obras do século IV. Seu tempo de atuação intelectual é bastante longo e dedicado a diversos gêneros, de maneira que se faz necessária uma organização sistemática dessas produções, a fim de localizarmos padrões e possibilidades interpretativas ao lidarmos com recepção da comédia de Terêncio e seus efeitos intertextuais. Destacamos, aqui, que recorremos ao admirável trabalho de Megan Williams (2006, p. 267-301), que, cruzando e confrontando dados biográficos acerca de Jerônimo (Cavallera, 1922; Kelly, 1975; Nautin, 1972 e 1983 e Rebenich, 1922), criou um preciso e sucinto apêndice envolvendo as fases da vida do autor, acontecimentos históricos relevantes e suas publicações.

Analisando superficialmente, quatro categorias emergiriam do *corpus* jeronimiano: a epistolografia, os tratados teológicos, as traduções de textos dessa mesma natureza e, por fim, as incensadas traduções dos textos bíblicos para o latim, que viriam a integrar a *Vulgata*. Contudo, um estudo no vocabulário técnico empregado pelo próprio Jerônimo indicaria uma confluência e complexidade maior entre tais categorias, as quais pretendemos explorar para a finalidade desta tese. Para situarmos melhor suas obras pelo critério da modalidade e da cronologia, recomenda-se a leitura do Anexo I, que contém as epístolas enviadas e recebidas por Jerônimo. Ela parte dos estudos contemporâneos de estabelecimento e organização visual da correspondência de Jerônimo, com base no trabalho de Hilberg para a série *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. A produção de Jerônimo não se resume, contudo, à epistolografia, como anunciamos. Assim, podemos prosseguir à segunda vertente de seu trabalho intelectual, e dispor seus textos voltados para a produção teológica específica, na forma de tratados ou comentários, sintetizados agora no Anexo 2. Uma rápida observação na tabela revela que Jerônimo dedicou seu trabalho intelectual e teológico, principalmente, aos comentários, textos teoricamente encomendados por amigos e autoridades religiosas a fim de elucidar o significado e a origem de passagens obscuras de textos bíblicos. Jerônimo cultiva também, embora em menor quantidade, os diálogos, sobretudo para refutar posicionamentos cristãos tido como heréticos. Destacamos também o trabalho apologético de 400-401, e a prática da biografia de santos e de homens ilustres.

Ademais, como afirmamos acima, Jerônimo também cumpre papel de tradutor de trabalhos teológicos e homilias, como podemos ver no Anexo 3, o qual sistematiza uma questão já discutida neste capítulo, a saber, a relação intensa de Jerônimo com os textos origenistas, que seriam alvo de polêmica e de troca de acusações com outros membros da igreja, como Rufino. As datas também indicam uma prática espaçada do autor, com dois momentos de maior concentração desta atividade: entre os anos de 383 e próximos a 392, com exceção do trabalho de Pacômio. Por fim, é possível observar, no Anexo 4, a cronologia de traduções dos textos bíblicos realizadas por Jerônimo, que viriam a integrar a *Vulgata*, em sua maior parte. Os livros bíblicos listados com * se referem a traduções perdidas, embora, por indicações do próprio autor, saibamos de sua existência. Quando o livro foi marcado com **, temos traduções jeronimianas que não integraram a *Vulgata*. Fica evidente, também, que Jerônimo não realizou a tradução de todos os livros bíblicos, como a ausência do Apocalipse, por exemplo, ilustra.

Assim, o conteúdo dos anexos demonstra o grande volume de produção jeronimiana, que vai de 370 até 420, ano de seu falecimento. A organização de suas produções conforme propusemos compreende um importante elemento de estudo para a recepção dos textos de Terêncio por Jerônimo, pois permitiria vislumbrar padrões textuais, ou mesmo revelar uma aleatoriedade neste processo. A alusão a Terêncio é privilegiada em algum gênero específico? Há um padrão cronológico em relação ao uso do comediógrafo, ou seja, ele é mais ou menos referenciado conforme o período da vida de Jerônimo? O perfil do destinatário de uma epístola ou daquele que solicita o trabalho teológico influencia na presença de Terêncio?

Arthur Pease (1919, p. 160), por exemplo, destaca este último aspecto – embora não se refira a Terêncio, em particular – ao enxergar padronizações nas referências clássicas de Jerônimo, pois estas se apoiariam no destinatário de cada obra. A passagem merece uma observação mais detida:

> In his homilies and tractates for the "simpler brethren" of the monastery at Bethlehem, classical references are naturally infrequent. On the contrary, in writing to a profligate deacon, he scathingly assumes that, except for mental dullness, the man would be only too familiar with comedians, lyric writers, and mimes. But in addressing cultivated readers the pearls of classical allusion are more lavishly cast.

O estudioso, como podemos ver, propõe uma conexão entre o grau de instrução ou familiaridade com os clássicos dos interlocutores de Jerônimo e seu uso de referências. Pease (ibidem) conclui ainda, afirmando não ser casual que nas cartas dedicadas ao Papa Dâmaso, êmulo de Virgílio, Jerônimo opte por ilustrar os princípios de escansão com versos deste, maiormente, e com outros poetas augustanos. Outro exemplo, agora em um estudo mais recente, é facilmente encontrável: falando sobre os autores clássicos mais citados na correspondência entre Jerônimo e Agostinho, a dissertação de Guarnieri revela que, em números absolutos de citações, não há diferenças significativas em relação ao padrão jeronimiano, pois "Na correspondência mútua de Agostinho e Jerônimo, os principais autores clássicos citados e aludidos são, em ordem decrescente: Cícero, nove vezes; Salústio, cinco vezes; Virgílio, quatro vezes; Terêncio, também quatro vezes; Pérsio, uma vez" (Guarnieri, 2016, p. 46).

Ora, essa possibilidade será objeto de investigação em nossa tese: seria possível padronizar fatores extratextuais no uso da *persona* ou de versos de Terêncio? A que tipo de destinatário conviria citar Terêncio? Ou ainda, seria Terêncio uma espécie de garantia de universalidade dada a sua celebridade? O baixo cômico o tornaria inadequado a algum perfil de destinatário? Tais questões serão debatidas nos capítulos subsequentes.

Porém, como afirmamos na abertura desta seção, a divisão dos trabalhos de Jerônimo nessas categorias oculta complexidades e sobreposições. Essa questão é particularmente importante para a proposta desta tese, no tocante aos prefácios aos seus trabalhos teológicos e traduções bíblicas, documento que pode, de acordo com o próprio Jerônimo, integrar a categoria das epístolas.[261] Convém observarmos, portanto, as teorizações nascidas do próprio cristão, seguindo as reflexões de Paulo Evaristo Arns.

Reeditada no ano de 2018, a obra *A técnica do livro segundo São Jerônimo* de Dom Paulo Evaristo Arns ainda é um dos mais minuciosos estudos acerca da composição das obras do doutor cristão, abordando desde o aspecto material até as condições de difusão e de armazenamento dos textos em seu tempo. Analisando a terminologia empregada pelo autor em seus escritos, Arns investiga as possíveis concepções de cada palavra, bem como suas implicações para entendermos a obra jeronimiana. No terceiro capítulo, lemos sua exposição acerca das formas do livro, buscando sistematizar, a partir das palavras empregadas por Jerônimo, como este entenderia as fronteiras entre as formas e gêneros de escrita.

Dentre todas as possibilidades, a *epistula* é a forma que nos chama mais a atenção, dada a elasticidade da definição. O gênero epistolográfico carrega, desde a antiguidade, uma caracterização bastante sólida em relação a seus critérios, e Jerônimo demonstra conhecer alguns de seus preceitos essenciais. Um deles, por exemplo, de acordo com Arns (2018, p. 107), seria o caráter privado e íntimo da correspondência, cuja função primordial seria aproximar os afetos ausentes. Por outro lado, o crítico (*idem*) lembra a existência da carta-tratado, documento que aspirava a expor a doutrina e que poderia, de certa forma, distanciar-se da intenção primordial do gênero. Muitas destas adquiriram um tamanho considerável e não demonstram caráter privado, foram apenas escritos para um amigo ou a pedido deste, de forma que o autor as chama "livros".[262] Ao mesmo tempo, Arns (2018, p. 113) lembra que tantas outras cartas de Jerônimo atendem a tais requisitos, mas não são categorizadas como *libri*, sugerindo não haver uma precisão terminológica

[261] Os autores gregos, desde os tempos de Arquimedes, empregavam prefácios na forma de epístolas, seguindo as mesmas codificações de um prefácio tradicional, segundo Janson (1964, p. 106). Para o estudioso (*ibidem*), seriam perceptíveis evidências textuais em alguns desses exemplares as quais apontariam para o suposto interesse do autor de que essas cartas-prefácio não fossem publicadas juntamente ao texto efetivo. A popularização desse gênero poderia ser atribuída à facilidade surgida no século I d.C. de se enviar livros acompanhados por cartas (*idem*, p. 111-2). Por fim, julgamos curiosa e atrativa uma última observação de Janson (1964, p. 116) de que, no século IV d.C., as cartas-prefácio tornaram-se particularmente utilizadas quando havia uma distinção bastante perceptível entre o estilo do prefácio e o do texto que se seguia: com efeito, parece ser este o caso das polêmicas tradutórias e de estabelecimento textual das introduções aos livros da Vulgata, e a versão dos textos sagrados em si.

[262] Para uma listagem com treze exemplos deste caso, cf. ARNS, 2018, p. 113.

indisputável. Por fim, mesmo nos casos das cartas-tratado, a atmosfera familiar deveria prevalecer sobre a exposição doutrinal, de forma que esta operasse como o sal de uma refeição: atribui sabor, mas sem uso excessivo.[263]

Assim, o *corpus* jeronimiano demonstra conhecer que um dos preceitos básicos da epistolografia é a concisão, embora não seja possível, de acordo com Arns (2018, p. 111-2), determinar um limite pré-fixado de páginas ou palavras para tal critério. Quando declara que *brevis epistula longas explanare non valet quaestiones* ("Uma breve carta não consegue explicar grandes questões", *Ep* 55.1.295),[264] Jerônimo revelaria compreender que reflexões mais longas exigiriam um formato maior e mais detalhado, como os comentários, por exemplo.[265] Ainda discutindo a epistolografia jeronimiana, Evaristo Arns (2018, p. 108) destaca uma forma particular que ela pode adquirir e que será mais detidamente discutida nesta tese: o prefácio. De acordo com o estudioso, todos os prefácios de Jerônimo são, a rigor, cartas[266] dedicadas a seus amigos, nas quais percorre o interesse de *propaganda*, que pode manifestar a intenção de se desculpar, atacar ou realizar confidências – características igualmente perceptíveis em sua correspondência pessoal –. Notemos um exemplo: Paula e Eustóquia, discípulas de Jerônimo, têm direcionados a si alguns prefácios, os quais são escritos com bastante afetuosidade, que se manifesta em sua abordagem e no ato de presentear os textos por ela solicitados. Ao

[263] Sobre tal entendimento e analogia, cf. *Ep.* 29.1. A correspondência jeronimiana compõe uma intencionalidade de uso das cartas como mecanismo de divulgação da *hebraica veritas* e de suas exegeses a textos das Escrituras. Trata-se, segundo Cain (2009, p. 80-81), de uma das tentativas mais antigas de mesclar um gênero privado e familiar com debate sobre doutrina, provocando um pequeno desvio da função primordial de uma carta, algo que também era já uma tópica reiterada entre os antigos. De fato, o próprio Jerônimo alega conhecimento dessa "tensão genérica", quando afirma que teme faltar à regra que determina que uma epístola deve ter objetiva e resumida, visto que seu estilo se tornava, em virtude da matéria tratada, lento, minucioso e árido até para ele mesmo (*idem*, p. 82-83). Uma das modalidades mais praticadas no IV e V d.C. de cartas exegéticas era o de perguntas e respostas, e Jerônimo tem 26 exemplares dessa orientação, as quais passaram a ser amplamente requisitadas a ele no final da década de 390 e início da de 400, especialmente acerca da resolução de aparentes incongruências do evangelho (Cain, 2009, p. 170, 180 e 183). Note-se, por fim, que a escrita de cartas-tratado, como a já citada *Ep.* 22 a Eustóquia, ou ainda, a *Ep.* 78 a Fabíola – bastante impessoal, segundo Cain (2009, p. 176) – além da chance de autopromoção associada ao nome de mulheres da nobreza (no caso de Fabíola, detentora de um grande prestígio na Gália, particularmente), era uma maneira de manter-se "vivo e circulante" em Roma, especialmente após sua mudança para Belém, agora, como um orientador por correspondência. Sobre essas questões, cf. CAIN, 2009, p. 158 e 171. Para um breve, mas elucidativo apanhado dos temas morais tratados em epistolografia e seus principais destinatários, cf. SOLIMEO e SOLIMEO, 2012, p. 88-92.

[264] Hilberg, I, 486, 01.

[265] Arns (2018, p. 114) observa também que Jerônimo corrige a terminologia em virtude do tamanho do texto que produz: quando uma *epistula* adquire proporções maiores, Jerônimo passa a chamar a seu texto *libellus*, "um livrinho". É o que ocorre em *haec epistula, immo libellus Jeremiae prophetae* ("Esta carta, ou melhor, livrinho do profeta Jeremias" *Jr*, V, 29,1).

[266] Um exemplo bastante claro disso está no *Prefácio dos Livros de Salomão*, no qual Jerônimo considera seu texto uma carta: *Iungat epistula quos iungit sacerdotium, immo charta non divitat, quos Christi nectit amor* ("Que esta carta uma aqueles que o sacerdócio uniu, ou melhor, que uma folha de papel não divida aqueles que o amor de Cristo juntou" Trad. de Elaine Sartorelli).

mesmo tempo, por trás delas está o público leitor de Jerônimo, e a consciência deste fato justificaria, na tese de Arns (2018, p. 156), o detalhamento e aprofundamento das questões discutidas pelo doutor. Em geral, os prefácios de Jerônimo são compostos após a obra terminada e, de acordo com Arns (2018, p. 124), teriam como função apresentar a obra ou o autor comentado, a metodologia de trabalho e o gênero literário empregados, bem como pontos importantes da doutrina cristã e os métodos de tradução.

Ademais, algumas obras de Jerônimo são divididas em livros menores e, ocasionalmente, um pequeno prefácio é anteposto a cada um deles, de forma que livros como os dos comentários a Miqueias recebem mais de um "prefaciozinho" (*praefatiuncula*). Convém recorrermos às palavras do doutor cristão sobre isso: *Ne librorum numerus confundatur et per longa temporum spatia divisorum inter se voluminum ordo vitietur, praefatiunculas singulis libris praeposui: ut ex fronte tituli statim lector agnoscat, quotus sibi liber legendus, et quae nobis prophetia explananda sit* ("para que não se confunda a divisão dos livros e para que não se prejudique, por causa de longos intervalos, a ordem dos volumes que estão afastados entre si, coloquei um prefaciozinho antes de cada um dos livros, a fim de que o leitor saiba imediatamente, desde o começo, qual é o tamanho do livro que está prestes a ler, e qual profecia vamos comentar" *Comm. in Ez. V, Praef.* 163-164. Trad. de Elaine Sartorelli).[267]

Metalinguisticamente, Jerônimo reflete sobre a importância do prefácio para aquela obra, mostrando que sua abordagem é bastante próxima do que se esperaria de tal seção textual: a ela, cabe orientar o leitor sobre o conteúdo que se segue, para tornar a leitura de obras mais longas e subdivididas mais coesa. Jerônimo verbalizaria, assim, que o prefácio é, em geral, um espaço de pacto entre autor e leitor, um ambiente de diálogo que deve clarear o entendimento daquele que recebe o texto. Esse papel auxiliar do prefácio em obras mais longas é coerente se seguirmos o raciocínio de Arns (2018, p. 97) de que, muitas vezes, uma obra de fôlego era editada parcialmente, conforme os livros que a compunham eram terminados.[268] Ademais, ocasionalmente, o que determinava a

[267] *PL*, XXV, 139-141.

[268] A divisão dos livros se pautava, consoante os critérios clássicos, pelo tamanho dos documentos, com a recomendação de que a unidade textual não ficasse comprometida. Entretanto, Arns (2018, p. 123) indica não haver uma homog*Eneida*de em relação a como Jerônimo seguia tais orientações, visto que é possível encontrar casos nos quais ele interrompia um comentário abruptamente, mesmo sem ter chegado ao final do livro bíblico, e em outros, seu trabalho ganha um volume consideravelmente maior, visando a abordar o assunto ao máximo, antes de começar outro trabalho. Curiosamente, o *Comentário a Isaías* fornece exemplos para ambas as situações, visto que está dividido em dezoito livros, dentre os quais, seis continuam uma explicação a partir do que atualmente consideramos um "capítulo" (cf. Arns, 2018, p. 123) e, ao mesmo tempo, Jerônimo justifica, no prefácio do livro IV, que alguns destes se tornam maiores, respeitando a profundidade do assunto.

estrutura de um livro não era um critério de unidade textual, coerência e coesão, mas o horário de partida do correio, e assim, "uma das funções do prefácio é justamente assegurar a ordem dos livros e das partes tratadas" (Arns, 2018, p. 97).[269]

Contudo, desejamos destacar que Paulo Evaristo Arns comenta uma prática jeronimiana que seria facilmente associável aos prólogos de Terêncio:

> Ao lermos os prefácios, não podemos fugir a uma impressão muito mais desagradável. O autor não para de *se justificar*. Todos os argumentos, mesmo as mais baixas diatribes, serão bons para ele se puderem prestar-lhe esse serviço. Forçosamente, o leitor se sentirá mal diante dessas desculpas intermináveis, que muitas vezes acabam se transformando em requisitório contra os adversários. Aliás, Jerônimo se dá conta desse fato, se acreditamos no que diz. (2018, p. 124)

Ignorando as reflexões do estudioso acerca dos sentimentos do leitor diante da "opção" de Jerônimo, voltamo-nos a um ponto importante para nossa tese: a ruptura que o doutor cristão opera quando dedica o espaço do prefácio a outra finalidade que não a unicamente expositiva e técnica no tocante à obra que se seguia. E mais, o leitor habituado aos prólogos de Terêncio logo estabelece uma associação entre estes e os prefácios do autor cristão, já que em ambos temos a substituição de um espaço literário narrativo pela encenação de uma polêmica na qual o autor vê-se obrigado a se defender (isso é notado também por Andrew Cain, 2013, p. 393). Ademais, o parecer do estudioso sugere que essa ruptura com a preceptiva do gênero não é isolada, mas antes uma atitude constante, embora não exclusiva: de acordo com Arns (2018, p. 213), as "críticas impiedosas" (termo do estudioso moderno) ocupam quase todos os prefácios.

A utilização da polêmica é, como expusemos no Capítulo 1, central no período da patrística, de forma que pode ser entendida também pela perspectiva da difusão da obra literária em seu tempo. Seguindo Arns (2018, p. 144-5), vemos que o autor é o primeiro responsável pela publicação de seus escritos, ao encaminhá-los a amigos que darão continuidade à divulgação, fazendo mesmo propaganda sobre eles. Tal divulgação seria favorecida se alguma controvérsia fosse tematizada nos textos, sobretudo quando a troca de acusações envolve a reputação dos envolvidos em sua época e na posteridade, conquistando os demais intelectuais e a opinião pública: "quanto mais apaixonante a questão, mais garantida a difusão do texto" (Arns, 2018, p. 146).

---

[269] Ademais, os prefácios, como as cartas, eram uma forma de anunciar ao público sobre uma obra que ainda seria escrita, preparando-o para recebê-la. Arns (2018, p. 173) cita como exemplo para esta finalidade uma carta de Jerônimo a Eustóquia, comentando a respeito de sua obra sobre os monges do deserto de Nítria.

Em suma, tal qual em Terêncio, a obra de Jerônimo teria visto na polêmica e na quebra da expectativa do público em relação à forma/gênero do prefácio, uma oportunidade de defesa e promoção da sua imagem, bem como de divulgação de seus textos, atitude esta que, alegadamente, não é motivada pela construção abertamente intencional de uma reputação, mas na divulgação mais ampla da legítima (em seu entender) fé cristã e na necessidade de autodefesa. Fazia-se necessária, então, a publicidade para garantir que seus escritos chegassem aos monges que moravam em recantos mais longínquos.

Destarte, nossa proposta de investigação se apoia na divisão do *corpus* de Jerônimo em duas categorias principais: de um lado, as cartas-prefácio, do outro, demais epístolas, comentários e diálogos como um todo. São as ocorrências em que Cain (2013, p. 392) declara, em linhas gerais, que Terêncio surge como adorno discursivo, como paráfrase de passagem bíblica ou como aliado ideológico.[270] Como argumentaremos, os prefácios permitem-nos a interpretação de que compõem um projeto que emula os prólogos de Terêncio, rompendo as expectativas genéricas e do público. Em alguns deles, temos mesmo alusões diretas ao comediógrafo, além da utilização de mesmos argumentos e a elaboração de uma *persona* profundamente semelhante, em especial no tocante às novas traduções dos textos bíblicos. O que buscaremos demonstrar é que não se trata de uma alusão pontual ao poeta, como sugere Cain (2013, p. 393) em relação ao prefácio do *Comentário a Miqueias,* Livro II, mas da concepção de todo um projeto de ruptura e autodefesa que reencenaria a prática dos prólogos terencianos.

Argumentaremos também, na sequência, que o comediógrafo é recebido e ressignificado de diferentes maneiras por Jerônimo em cada modalidade textual. Porém, colocando-as em perspectiva, será possível vislumbrar uma homogeneidade nesse processo, por meio do qual podemos aproximar o *ethos* de Jerônimo a diversas possibilidades terencianas. Destacamos ainda que a *Apologia* ocupa um espaço medial entre essas duas propostas, pois é longo trabalho concebido inteiramente como defesa do autor contra as acusações de filiação origenista lançadas por Rufino. Esta obra, justamente por partilhar das duas naturezas aqui propostas, emprega os mecanismos de apropriação

[270] Não era a intenção do estudioso, no artigo que publicou, investigar exaustivamente as possibilidades de efeitos intertextuais pela recepção de Terêncio por Jerônimo, o que justifica essa apreciação mais ampla e, em alguma medida, imprecisa. Por outro lado, é ainda mais imprecisa (para não dizer incorreta) a afirmação de Megan Williams, em *The Monk and the book,* livro de 2006, que Terêncio e outros autores clássicos são meramente expedientes de "embelezamento discursivo" os quais Jerônimo teria cultivado ao longo de toda a sua produção. Cf. WILLIAMS, 2006, p. 36.

de Terêncio que Jerônimo cultivou em cada uma: incorpora sua persona e alude ao poeta, se servindo de seus textos.

Já foi apontado, neste capítulo, que Jerônimo não preza por uma precisão detalhada de suas fontes, sejam clássicas, sejam bíblicas.[271] Tal fato pode ser entendido por diversas perspectivas, as quais envolvem uma expectativa de familiaridade do destinatário com os autores e textos evocados, a possível tentativa de ocultar a apropriação de ideias alheias, ou mesmo a construção de uma *persona* que vive sua espiritualidade e sua intelectualidade em uma imersão tal, que o próprio autor se torna suas fontes.[272] Ademais, também já exploramos o fato de que Jerônimo é adepto ao discurso antirretórico, de maneira que ser impreciso nas citações oferece a vantagem de sugerir que o poeta recorra apenas à sua memória, e que o ato de escrita não seja meticulosamente considerado,[273] contribuindo para uma atmosfera de Verdade religiosa da parte do autor.[274] Porém, à época de Jerônimo, lembra-nos Paulo Evaristo Arns (2018, p. 192), as problemáticas da autoria de determinado texto e da falsificação de documentos eram preocupações constantes. De fato, Jerônimo experimentou esse conflito e vislumbrou no estilo de escrita a possibilidade de julgar apropriadamente a autoria de

---

[271] Sobre a imprecisão nas fontes jeronimianas, Pease (1919, p. 158) declara: "That he seldom cites exact references is hardly significant, for, despite his scholarly interests, he is commonly negligent about this even in the case of works of Christian scholarship, where a reader might desire to verify references, while Biblical texts are constantly quoted, even as proof passages, without mention of their exact source." Como podemos ver pelo excerto acima, a prática da citação inexata transcende a natureza das fontes, de forma que ocorre igualmente com as clássicas, as da exegese cristã ou mesmo com as Escrituras. Pease (idem, p. 159), como o já citado Evaristo Arns, inter-relaciona a imprecisão na delimitação da intertextualidade com a prática do ditado.

[272] Nesse espectro, é curioso o posicionamento de Neil Adkin (1992, p. 145), que emprega os adjetivos "plagiaristic" e "patchwork" para se referir ao estilo composicional de Jerônimo.

[273] Em mais de uma ocasião, Jerônimo recorre à velocidade com a qual produz seus trabalhos para conferir autenticidade, ou mesmo, como *captatio beneuolentiae* em relação à suposta precariedade dos textos que lhe foram encomendados. O ditado, por exemplo, prática que, de acordo com Arns (2018, p. 55), era efetivamente comum em Jerônimo, é mencionado ocasionalmente, como em: *in mente mea plurima coacervans, accito, notario, vel mea vel aliena dictavi* ("Após chamar o taquígrafo, ditei ainda muitas ideias, minhas ou não minhas, que tinha em mente", *Comm. in Gal., III, Praef.*). Convém notar, porém, que se seus textos são precários, sua doutrina é indiscutível, de acordo com Jerônimo, tema deste mesmo capítulo. Sobre esse ponto, é válida a leitura de uma carta enviada a Pânfila (*Ep.* 57.10) na qual o autor estabelece uma distinção entre sua pobreza linguística, a qual é marcada por erros, e a plenitude do conteúdo cristão da mensagem por ele passada: *audiant et a me non periclitari ecclesiarum statum, si celeritate dictantis aliqua verba dimiserim* ("pois que me ouçam também a mim dizer-lhes que o fundamento das igrejas não está em perigo, se, na pressa de ditar, eu tiver omitido algumas palavras" Trad. de Elaine Sartorelli).

[274] "The supposed ability instantaneously to dictate lengthy, information-packed, and stylistically impeccable works – be they letters, biblical commentaries, or theological treatises – was one of Jerome's favourite conceits. Often in his correspondence (as here) he couples this hasty-dictation *topos* with the *lucubratio* one. This latter had been a *topos* in Latin literature long before Jerome's time. Previous writers had made use of it mainly to demonstrate their own diligence by appealing to 'a popular conception of men learning sitting at night and working by candlelight when the rest of the world was asleep". CAIN, 2009, p. 174-175.

obras alheias,[275] bem como de constituir uma identidade textual própria, a qual poderia ser inimitável. Com efeito, Arns (2018, p. 192) afirma que Jerônimo entendia a erudição como um caminho para atribuir verdade ao discurso, tanto no âmbito ideológico, quanto no do estilo.[276] Assim, a forma como Jerônimo incorporava suas fontes era uma espécie de garantia da autenticidade de escrita, de maneira que estabelecer padrões perceptíveis era de grande importância. Propomos, nesta tese, demonstrar a existência deste padrão, em particular, nas formas como os textos de Terêncio são trazidos, em termos de metodologia e finalidade. Pensando nisso, elaboramos uma esquematização a respeito dos mecanismos discursivos pelos quais Jerônimo recorre à *auctoritas* de Terêncio em seus textos.

Sobre essa "metodologia intertextual" de Jerônimo, Hagendahl (1958, p. 96-97) afirma que existem apenas duas maneiras (que seriam representantes de tendências antagônicas) de estabelecer uma referenciação: a citação literal (acompanhada pelo nome do autor, ou não) e a paráfrase. Para o estudioso, e nisso estamos de acordo, é bem mais simples localizar os primeiros casos do que os segundos. Todavia, discutindo especificamente Terêncio, desejamos que esta tese possa contribuir revelando camadas mais numerosas e complexas para este processo.

A primeira delas chamamos *Transcrição Literal* e consiste na reprodução *ipsis litteris* de um trecho de maior ou menor extensão de Terêncio tirado de seu contexto original, produzindo a intertextualidade. Temos como concordância a esse aspecto o testemunho de Cain (2013, p. 407), que defende que Jerônimo foi detentor de um enciclopédico conhecimento a respeito de Terêncio, o qual era utilizado com grande liberdade. A reprodução literal, mesmo em excertos longos, de acordo com Arns (2018, p. 196), era uma possível aliada contra a adulteração de documentos, visto que as palavras

[275] Temos como exemplo a passagem do *De viris Illustribus* (58.427), na qual o autor não reconhece a obra *De fato vel contra mathematicos* como de autoria de Minúcio Felix, pois, apesar de semelhanças no estilo de escrita, apresentava muitas diferenças em relação à obra anterior deste. Cf. Bejarano, 2002, p. 702. Também na *Apologia*, ele afirma saber que Rufino escreveu, e não traduziu, o prefácio da obra *Peri Ârchon*, de Orígenes, com base em seu estilo de escrita.

[276] É no gênero dos comentários que a erudição demonstrará um papel ainda mais importante. Nele, Jerônimo tem por missão elucidar passagens pouco claras de textos bíblicos, facilitando o entendimento do público leitor. Nem sempre, contudo, as interpretações presentes em seus textos são de autoria própria; de fato, muitas vezes, o doutor cristão faz um compilado de ideias advindas de outros estudiosos lidos por ele, sem que, novamente, haja uma metodologia de referenciação bem estabelecida. Nestas situações, reunir o máximo de conhecimentos possíveis sobre aquele assunto se justifica pela necessidade de um conhecimento completo sobre a fé, pouco importando se o resultado fosse uma reunião de interpretações, ou uma obra nascida de reflexão individual. Em suma, parece-nos possível intuir dos textos de Jerônimo que, onde quer que haja verdade cristã, não se pode conceber propriedade particular, mas uma manifestação divina a despeito do veículo humano para tanto.

eram reproduzidas com exatidão e em grande volume. Tornamos a dizer que isso não significa, todavia, que Jerônimo exponha com clareza metodológica a origem de suas citações, mas sim que as reproduza com exatidão, e indique vagamente de onde foi extraído (Arns, 2018, p. 100). Quando, porém, as citações são mais breves e curtas, o grau de imprecisão sobre as fontes se torna ainda maior, indicando ocasionalmente o título do livro ou seu autor, bem como o local aproximado (início, meio, fim).

A importância da transcrição literal nos convida a refletir sobre três elementos centrais do texto de Jerônimo. Em primeiro lugar, como apontamos, a erudição é um traço distintivo do conhecimento do autor e de sua verdade, dessa forma, ao reproduzir trechos literalmente, revela-se uma precisão maior e uma legitimidade maior em seu texto. Em segundo lugar, uma vez que Jerônimo preza pela conexão entre as palavras e o conteúdo, ou seja, entende que a apreensão da doutrina apropriada só pode ocorrer pelo estabelecimento correto dos textos e de suas mensagens, a transcrição literal permitiria uma conexão mais legítima com as palavras e ideias originais.[277] Quando o texto referenciado estava escrito em língua latina, a tarefa é relativamente mais simples; entretanto, quando o idioma original é o grego ou o hebraico, necessariamente a citação literal envolve uma tradução apropriada, que revele amplo entendimento da relação significante-significado. Por fim, esse grau de literalidade pode sugerir que tanto Jerônimo quanto seus interlocutores teriam uma memória profunda sobre os escritos, os quais também deveriam forçosamente estar à mão para consultas (ARNS, 2018, p. 100), na hora da referenciação e da leitura.

À segunda estratégia chamamos *Adaptação e Inserção*. Semelhante à *Transcrição Literal*, ela ocorre quando Jerônimo cita um verso de Terêncio quase que totalmente, mas opera pequenas adaptações, tais como como inversão de ordem das palavras, troca de vocabulário pontual, dentre outras. Geralmente, essas modificações são realizadas paralelamente a uma inserção, na qual Jerônimo acrescenta pensamentos próprios ou outros raciocínios (que podem ser igualmente citados de outras fontes) para compor a estratégia de referenciação. Nesta modalidade, recuperamos o que discutimos no primeiro

[277] Sobre a importância da discussão filológica para os contextos de polêmica religiosa, cf: "Por isso o cuidado e a insistência em definir cada um dos conceitos utilizados nos textos, muitas vezes não apenas em oposição ao adversário imediato, mas também marcando a diferença com respeito à tradição que se rejeita [...] Essa tentativa insistente em delimitar claramente a acepção em cada termo teológico visa a assegurar um vínculo unívoco e inequívoco entre um *verbum* e uma *res*, tanto no plano linguístico, como, e especialmente, no campo teológico". SARTORELLI (2005, p. 73).

capítulo acerca da sobreposição, aproximação e confronto dos elementos intertextuais. O efeito pode ser tanto parafrástico, quanto de paródia, como veremos caso a caso.

À terceira estratégia nomeamos *Alusão Direta ou Indireta*. Esta ocorre quando Jerônimo alude a Terêncio, ao nome de alguma comédia sua, de algum personagem ou a alguma passagem (sem citá-la). Convém notar que a alusão direta, muitas vezes, ocorre acompanhada da transcrição literal, da paráfrase e da paródia, mas não exclusivamente. Com efeito, há exemplos de ocorrências que serão expostas na tese, nos quais há alusão direta a Terêncio sem citar suas passagens. Quando a alusão acontece independentemente de outra estratégia de referenciação mais ligada aos textos propriamente ditos, revela-se com clareza a *auctoritas* ligada a seu nome. Ademais, quando ocorre uma alusão a um evento de determinada obra, ou a alguma personagem, em particular, reforça-se o indicativo de que um conhecimento geral sobre autor e obra circulavam no período.

Por fim, a alusão indireta ocorre quando alguma ideia, elemento ou característica de um autor e obra são retomados sem que haja uma menção específica ao autor, espécie de intertextualidade implícita não marcada, conforme exposto no Capítulo 1. A alusão indireta também pode funcionar como uma paráfrase ou paródia da redação original, cujo grau de proximidade em relação à redação do texto referenciado pode variar, desde que preservada a ideia mais importante.

Tais estratégias, evidentemente, não são exclusividade do trabalho com Terêncio, mas nosso escopo lida exclusivamente com o poeta e com as possibilidades de vislumbrar padrões nesses mecanismos, bem como sua contribuição para o sentido desse processo de incorporação e para a *persona* jeronimiana. Analisaremos e interpretaremos, no próximo capítulo, os múltiplos "terêncios" jeronimianos e a metodologia pela qual eles são incorporados e, em grande medida, criados pelo autor, em nosso entender. Posteriormente, investigaremos uma maior aproximação com aspecto polêmico e retórico nos prefácios defensivos de Jerônimo.

4. Plauto, Terêncio e a comédia: caracterização e valorização dos conceitos por Jerônimo e possíveis efeitos retórico-intertextuais.

> *– [...] o riso é sinal de estultice. Quem ri não acredita naquilo que está rindo, mas tampouco o odeia. Portanto, rir do mal significa não estar disposto a combatê-lo e rir do bem significa desconhecer a força com a qual o bem é difusivo de si. [...]*
> *– Quintiliano – interrompeu meu mestre – diz que o riso é para ser reprimido no panegírico, por dignidade, mas deve ser encorajado em muitos outros casos. Tácito louva a ironia de Calpúrnio Pisão; Plínio, o Jovem, escreveu: às vezes rio, brinco, jogo: sou homem.*
> *– Eram pagãos – replicou Jorge.*
> Umberto Eco. *O Nome da Rosa*. 1980

Encerramos o capítulo anterior com nossa proposta de elaboração de uma concepção e de uma metodologia de recepção dos estudos clássicos nos excertos jeronimianos cotejados. Neles, haveria ciência do autor sobre a polêmica acerca do uso de fontes pagãs por cristãos e uma busca por ressignificar as acusações de que foi alvo. Ele alegaria, assim, fazer uso instrumental desses textos, concentrando-os no âmbito humano e retórico, sem utilizá-los como testemunhos espirituais, ou abonar integralmente o que eles possam representar. Dessa forma, tematizou-se também a necessidade do expurgo de vícios inerentes aos não-cristãos e, dando prosseguimento neste Capítulo 4, aprofundar-nos-emos na possível aplicação dessa "higienização" na problemática específica dos elementos tipicamente cômicos, especialmente, em relação a Públio Terêncio Afro e sua obra. Analisaremos e interpretaremos como se dá a recepção de conceitos como *comoedia*, *comicus* e de nosso poeta (dentre outros), que possibilitar-nos-ão reflexões de ordem de efeitos intertextuais argumentativos.

Com efeito, também já investigamos, em partes, a "cadeia receptiva" sobre a vida e a *elocutio* de Terêncio, que se inicia com o próprio poeta até chegar em Donato e, por fim, Jerônimo. Vimos, então, a reputação elevada e elegante que foi consagrada ao comediógrafo, entre outros aspectos, em virtude de testemunhos antigos e pelo discurso escolar, que equipara qualidades estéticas às morais. Como anunciamos anteriormente, porém, é necessário debatermos, ainda nessa "cadeia receptiva" que envolve Terêncio e Jerônimo, como o conceito da comédia, gênero cultivado por nosso autor mais antigo também foi valorado. Se ela compreende uma forma textual útil moral e pedagogicamente, isso pode ser atribuído, em alguma medida, à representação dos vícios humanos, situando-a ambiguamente entre virtude e falha. Em suma: como a justaposição da recepção de Terêncio e da comédia como um todo em Jerônimo pode revelar camadas de entendimento interessantes, complexas ou contraditórias? Para o estudo dessa

linhagem de leituras, daremos início a uma análise sobre o que é *comoedia* para as antigas fontes greco-romanas.

Em língua grega, a definição mais antiga sobre o cômico pertence a Aristóteles, que, na *Poética*, registrada no século IV a.C., possivelmente entre os anos de 335 e 323, versa sobre gêneros poéticos anteriores e contemporâneos. A comédia não recebe um tratamento detido e estrutural por parte do pensador peripatético, algo que ficaria sugerido para uma eventual continuação do livro, perdida, ou nunca publicada. Todavia, algumas importantes características do gênero são elencadas, principalmente na forma de contraponto ao seu antípoda dramático, a tragédia,[278] esta sim, objeto principal da *Poética*.

Primeiramente, cabe observar que Aristóteles descreve, em sua obra, a *néa*, ou seja, a *comédia nova*, espécie cômica que floresceu em Atenas entre os anos de 336 e 250 a.C, período de sujeição da pólis ao domínio macedônico (STACE, 1986, p. 84). Dentre os principais cultores dessa espécie cômica, a tradição legou os nomes de Alexis, Filemão, Dífilo, Apolodoro de Caristo e, principalmente Menandro.[279] A categoria *comédia nova* designa, então, uma forma de compor enredos particular, diferente em diversos aspectos da prática hegemônica no período de Aristófanes, por exemplo, chamada *archaia*, ou, *comédia antiga*, em que havia enredos fantásticos, bem como a crítica direta a personalidade de seu tempo, tal como se vê na representação de Sócrates em *As Nuvens*.[280]

---

[278] Sem afirmar que se trate de uma influência direta de Aristóteles, Andrés Pociña (1996, p. 2) observa que, no mundo antigo, a comédia nunca é descrita isoladamente, mas sempre tendo em vista suas diferenças em relação à tragédia.

[279] Hunter (1985, p. 2-4) faz um apanhado das informações disponíveis e conjecturas a respeito destes que seriam os cinco principais poetas da comédia nova grega. Alexis é o mais antigo desses poetas, nascido no sul da Itália. Diz-se que publicou 245 peças, que foi um professor de Menandro e que foi a fonte para o *Poenolus* de Plauto. Filemão era nativo da Sicília (de acordo com Strabão) ou de Siracusa (de acordo com outra tradição), provavelmente nascido por volta de 360 a.C. Conta-se que produziu quase 100 peças e que provavelmente concebeu muitas delas em Alexandria. Foi a fonte de inspiração para o *Mercator*, *Trinummus* e, provavelmente, *Mostellaria* de Plauto. Dífilo nasceu em Sinope, no Mar Negro, sendo contemporâneo de Menandro, e escreveu as comédias que inspiraram *Casina*, *Rudens* e, talvez, a fragmentada *Vidularia* de Plauto. Apolodoro de Caristos, poeta da primeira metade do século III a.C., foi a fonte para *Hecyra* e *Phormio* de Terêncio. Menandro, considerado um dos mais importantes pela quantidade de material que chegou até nós e pelo julgamento dos antigos, viveu, provavelmente, entre 342 e 290 a.C., era ateniense, filho de uma família relativamente próspera. Testemunhos antigos o associam a Demétrio de Faléron e Teofrasto pela escola peripatética. Além de seus próprios textos fragmentados a que temos acesso atualmente, *Bacchides* e *Cistellaria* de Plauto e *Andria, Eunuchus* e *Heautontimorumenos* de Terêncio são, de acordo com os poetas latinos, imitações de comédias suas.

[280] A despeito da nomenclatura distinta, que propõe rupturas intensas entre as práticas dramáticas, aceita-se, atualmente, que tenha havido uma transformação gradual da *comédia antiga* para a *nova*, em Atenas. Com efeito, Manuwald (2011, p. 145) atribui essa nomenclatura a escoliastas helenistas que podem ter imposto um esquema de fases naquilo que, possivelmente, foi uma gradual modificação de tendências artísticas. Stace (1968, p. 65) lembra que as relações entre comédia nova e comédia antiga são dignas de atenção: "New Comedy is perhaps closer to Aristophanes. New Comedy is a complex-no doubt influenced

Vejamos, assim, como Aristóteles define a comédia na *Poética*. De acordo com ele, o objetivo do gênero "é a imitação de gentes inferiores; mas não em relação a todo tipo de vício e sim quanto à parte em que o cômico é grotesco. O grotesco é um defeito, embora ingênuo e sem dor [...]".[281] A definição aristotélica, que será amplamente repetida e/ou adaptada ao longo dos séculos, associa o cômico ao baixo, ao vicioso. Destarte, se, de acordo com a mesma obra, a tragédia lida com os "homens superiores" e suas ações igualmente elevadas, a comédia seria o gênero antípoda a versar sobre maus comportamentos.

Note-se, porém, que o a ideia de baixo não deve ser entendida unicamente pelo critério valorativo moral, mas também no sentido de uma "leveza", pois a comédia não tematiza os grandes erros, a *hamartía* trágica, mas, como vimos, falhas que podem render o riso e, dada essa intencionalidade, não podem ser portadoras de graves consequências, muitas vezes levando àquilo que se convencionou considerar um "final feliz" (ou não grave/trágico) para a maioria das personagens.[282] Com efeito, a hipótese de parte dos estudiosos (entre eles, López e Pociña, 2007, p. 44) é a de que o conceito de homem inferior aristotélico compreende, na comédia nova, o homem urbano comum, e que as personagens cômicas são representadas como piores do que se imagina que a média das pessoas seja, mas sem ser de modo cruel (cf. Duckworth, 1994, p. 314).

Poderíamos pensar hodiernamente que a comédia desempenhava uma caricaturização e, portanto, uma ficcionalização, de um cotidiano de "classe média" ateniense.[283] Ainda neste campo, a máxima não confirmada, mas atribuída ao gramático Aristófanes de Bizâncio "Oh, Menandro, oh, Vida, qual de vocês ao outro copiou?"[284] ressalta o quanto os textos teóricos de língua grega reproduziam o entendimento de que a temática da *comédia nova* se concentrou em questões mais próximas do cotidiano humano como concebido à época. Para as fontes gregas, então, a noção de *comédia* tem um forte vínculo com uma representação leve dos vícios e com um retrato preciso destes em âmbito privado.

---

by Aristotle and Theophrastus, as well as Old and Middle Comedy, Tragedy, and Athenian politics; it is not a rehash of Euripides, as some would have it".

[281] Cf. *Poet.* V, 1449a32. Todas as traduções da *Poética* de Aristóteles são de autoria de Eudoro de Souza.

[282] Sobre isso, cf. Aristóteles, *Poética*, 1453a 35-99.

[283] Sobre isso, Conte (1996, p. 86) afirma: "Ciò che è rappresentato vuole essere un evento reale, veramente accetto o verissimilmente possibile", o crítico afirma, em suma, que é uma arte verossímil que tangencia o real apenas dentro de suas próprias regras retóricas.

[284] Cf. Siriano, Comentário 2. 23 Rabe (Men T 32 K-T). Segundo Rusten (2014, p. 34), é provável que também tenha sido Aritófanes de Bizâncio a propor a divisão da comédia grega entre "nova" e "antiga".

Porém, caberia um questionamento de não menor importância: se a *Poética* de Aristóteles data de IV a.C. e Terêncio encena sua primeira comédia, *And.*, um século e meio depois, até que ponto é possível tomar a teorização do primeiro como orientação para a compreensão do segundo, ou para a comédia posterior como um todo?[285] Para tentar responder a isso, precisamos retomar a ideia de *fabula palliata*. A *palliata* foi, possivelmente, a espécie cômica mais célebre do teatro romano, tendo seu ápice entre os anos de 240 e 160 a.C. Seus cultores, como Plauto e Terêncio, desenvolveram peças que eram uma tradução, adaptação e recriação da *comédia nova* grega, mantendo a ambientação própria dessa outra realidade: Atenas era o cenário preferido, os nomes das peças e personagens eram gregos, havia o bilinguismo pela incorporação de vocabulário ático em passagens zombeteiras e menores, e finalmente, mantinha-se o traje típico, o *pallium*, do qual deriva o nome da espécie cômica. Os autores romanos destacam, inclusive, quais comediógrafos gregos tinham composto a peça original que ali seria adaptada.[286]

Com efeito, guardadas as devidas particularidades, as comédias de Plauto e Terêncio revelam práticas alinhadas à teorização aristotélica sobre o texto da *comédia nova* ateniense, sobretudo no tocante ao contexto rebaixado e vicioso. Os próprios poetas supracitados, de fato, demonstram conhecer aspectos definidores do gênero, nas diversas ocasiões nas quais a metapoesia aparece. Os prólogos do *Amph.* de Plauto,[287] do *Eun.*[288]

---

[285] Importante lembrar, como nos foi sugerido pelo professor José Eduardo Lohner, na ocasião da defesa da tese, que a *Poética* não parece ter sido publicada para um público exterior ao da escola, ou mesmo ter circulado após a morte do pensador. A despeito disso, a teorização aristotélica parece ter tido ampla divulgação na antiguidade. Cf. BRINK, *Horace on Poetry*, 1963, p. 40; ELSE, *Aristotle's Poetics: the* argument, 1957, p. 337, n. 125 e KELLY, *Ideas and forms of tragedy from Aristotle to Middle Ages*, 1993, p. 1.

[286] O professor Paulo Vasconcellos lembrou-nos, no exame de qualificação, da importância de ressaltar que essa prática é regra em Terêncio, mas não ocorre sempre em Plauto. Com efeito, ficando em dois exemplos, apenas, em *As.* 10-11, temos essa indicação de origem, mas em *Amph*. o mesmo não ocorre, suscitando debates sobre sua fonte grega desde então.

[287] Note-se a familiaridade plautina com a teoria da hierarquia social e dramática presente entre os tipos da tragédia e da comédia: *faciam ut commixta sit: <sit> tragicomoedia. / nam me perpetuo facere ut sit comoedia, / reges quo veniant et di, non par arbitror. / quid igitur? quoniam hic servos quoque partes habet, / faciam sit, proinde ut dixi, tragicomoedia* ("Farei com que seja uma mistura, uma tragicomédia. Afinal, não acho que seja justo fazer ser comédia do começo ao fim, quando reis e deuses participam. Pois então? Já que escravos também tomam parte aqui, farei com que seja – como prometi – uma tragicomédia". Plauto. *Amphitruo*. v. 59-63).

[288] A passagem em questão já foi debatida no capítulo anterior, ao versarmos a respeito da construção retórica da *persona* do poeta. Ademais, ela oferece um breve apanhado do conjunto de situações típicas da *palliata*¸como podemos ver em: *quod si personis isdem huic uti non licet: / qui mage licet currentem servom scribere, / bonas matronas facere, meretrices malas, / parasitum edacem, gloriosum militem, / puerum supponi, falli per servom senem, / amare odisse suspicari? Denique / nullumst iam dictum quod non dictum sit prius* ("Pois, se ele não pode usar as mesmas personagens, quem mais poderá escrever sobre um escravo apressado, matronas virtuosas, más meretrizes, um parasita guloso, um soldado fanfarrão, um jovem

ou do *Heaut.*[289] de Terêncio, por exemplo, são importantes indicativos da baixeza cômica, seja na própria natureza das personagens, seja em suas ações associadas aos enganos. Ainda no *corpus* terenciano, especificamente, destacam-se as passagens metapoéticas de *And.* nas quais os *senes* demonstram conhecer as situações típicas da comédia, e procuram distanciar-se delas.[290]

Se deixarmos de lado a metapoesia dos comediógrafos da *palliata*, haverá um grande distanciamento temporal entre a definição de comédia feita por Aristóteles e a mais antiga entre os romanos, a qual ocorre apenas no século IV d.C., nomeadamente, na *Ars Grammatica* de Diomedes. Nela, lemos que *Comoedia est privatae civilisque fortunae sine periculo vitae comprehensio apud Graecos ita definita [...]* ("Comédia compreende uma fortuna privada e civil, sem riscos, definida entre os gregos da seguinte maneira: [...]" *Comm.* I p. 488 K.). Podemos notar que Diomedes assume uma influência grega na formulação de sua definição – como havíamos anunciado no parágrafo anterior –, definição esta que, apesar de curta e simples, contempla o argumento (*fortunae... comprehensio...*), a natureza (*sine periculo uitae*) e a tipologia das personagens (*priuatae ciuilisque...*) envolvidas.

Ainda no século IV d.C., voltamos a Donato, uma vez que este reproduz a definição de Evâncio sobre a comédia. De acordo com a passagem incorporada pelo *praeceptor* de Jerônimo: *Comoedia est fabula diversa instituta continens affectum civilium ac priuatorum, quibus discitur, quid sit in uita utile, quid contra evitandum [...] comoediam esse Cicero ait imitationem vitae, speculum consuetudinis imaginem veritatis* ("Comédia é uma história construída de forma diferente, contendo as paixões particulares dos cidadãos, pelas quais se aprende o que é útil para a vida e o que, por outro lado, deve-se evitar [...] diz Cícero que a comédia é imitação da vida, espelho dos costumes, retrato da realidade" *Excerpta de Comoedia* 5.1, p. 22, 19 Wessner).

---

apaixonado, um velho enganado por um escravo, sobre amor, ódio, suspeita? Enfim, já não há nada a dizer que não tenha sido dito antes". Terêncio. *Eunuchus.* v. 35-41).

[289] Como apontamos em capítulo anterior, o prólogo de *Heaut.* é confiado a Ambívio Turpião, chefe de companhia de idade avançada e que gozava de grande reputação. Apresentando-se como um produtor criterioso, mas já cansado das banalidades cômicas frequentes, Terêncio o faz pedir apoio ao público para deixar de representar situações exaustivas, uma vez que ele já era um velho: *ne semper servos currens, iratus senex / edax parasitus, sycophanta autem impudens, / avarus leno assidue agendi sint seni / clamore summo, cum labore maxumo.* ("Para que eu, um homem idoso, não tenha de encenar o tempo todo, com muito esforço e gritaria, os escravos que correm, um velho iracundo, um parasita guloso e desavergonhado, ou um alcoviteiro avarento." Terêncio. *Heaut.* v. 37-40).

[290] Para um estudo detalhado a respeito de tais recursos na *And.* de Terêncio, recomenda-se a leitura da dissertação de mestrado de Gabriel Rossi, sob orientação do professor José Eduardo dos Santos Lohner, defendida na Universidade de São Paulo no ano de 2016 intitulada *Metateatralidades na Andria de Terêncio: tradução e estudo das ocorrências metateatrais na comédia*.

No passo acima, Donato recorre à *auctoritas* de Evâncio, que teria feito o mesmo em relação a Cícero. Assim, o caráter privado e "menor" do universo cômico recebe destaque nesta última definição, bem como um suposto realismo contido em seus enredos, uma vez que ela imitaria os comportamentos humanos, como a imagem do "espelho da realidade" propriamente ilustra. O acréscimo feito por Evâncio e Donato ocorre na derivação das definições que recolhemos até então, pois em nenhum momento se mencionou que a comédia teria um potencial pedagógico, ou seja, que poderia ser uma fonte de exemplos. Cumpre destacar, todavia, que nas duas principais definições de comédia realizadas pelos latinos, o aspecto vicioso do gênero não é diretamente mencionado.

Atentemos ainda para a formulação de Donato. Após descrever a comédia, o autor afirma *quibus discitur, quid sit in vita utile, quid contra evitandum*. Temos um ablativo plural, *quibus* e a voz passiva do verbo *discitur*, algo traduzível, como propusemos acima, por: "[...] pelas quais [...]". Nesse sentido, Donato afirma que é possível extrair do texto cômico ensinamentos úteis para a vida, mas não que a comédia seja um gênero concebido para esta finalidade. Nesse sentido, o leitor perspicaz poderia servir-se dessa fonte e dela extrair ensinamentos, mas, em última instância, isso dependeria da argúcia metodológica e intelectual daquele que o interpreta, e não que fosse algo atrelado a uma característica imanente ao gênero ou ao seu cultor.

Sobre a linhagem da recepção latina da comédia trazida por Donato, não se conhece a passagem de Cícero aludida por Evâncio contendo a imagem do *speculum consuetudinis*.[291] Porém, há outro passo no *corpus* do orador igualmente significativo sobre a comédia ser um gênero pensado para reproduzir o comportamento da audiência, de forma que essa veja a si mesma com o distanciamento do *ludus* teatral. Discorrendo sobre Cecílio Estácio no discurso em defesa de Rócio, o ator, Cícero declara: *etenim haec conficta arbitror esse a poetis, ut effictos nostros mores in alienis personis expressamque imaginem nostrae vitae cotidianae videremus* ("Penso, com efeito, que os poetas fizeram essas criações para que víssemos nossos costumes e o reflexo de nossa vida cotidiana em outra personagem" *Rosc*. 47). Ora, Cícero tem um posicionamento que em muito nos remete ao que apresentamos em Donato, mas, em partes, diverge deste, pois parece considerar a intencionalidade do poeta cômico.

[291] Gernert (2021, p. 1) afirma mesmo que Donato "coloca essa afirmação na boca de Cícero".

Poderíamos pensar, naturalmente, que a frase ciceroniana não deva ser tomada literalmente, como se o orador interpretasse que a função de um comediógrafo é ser um moralista;[292] tratar-se-ia, simplesmente, de uma expressão hiperbólica, oriunda do grau de precisão com que os comportamentos humanos são reproduzidos nas comédias. Note-se, por fim, que há importante diferença entre a exposição de Aristóteles e a de Cícero, afinal, saímos da reprodução de homens inferiores, para chegarmos a homens em geral, ou ainda, temos a promoção da comédia de encenadora de vícios, para encenadora de costumes humanos, quiçá porque o vício seria, em seu entender, um traço indelével da sociedade.

Voltando a Donato, defendemos que ele confere um potencial pedagógico para a comédia, mas desloca a responsabilidade, pois essa capacidade não estaria no gênero ou no autor, mas naquele que a recepciona. Em grande medida, essa teorização de Evâncio que Donato traz e legitima remete a um ponto importante de nossa tese, exposto na seção anterior: o direito de manipular as fontes como aprouver. Como vimos, tal direito à manipulação das fontes supõe uma hierarquia intelectual na qual o receptor está acima. No caso de Jerônimo, esse direito seria conquistado pela condição religiosa-cristã; no caso de Donato, a superioridade seria dada pela capacidade moral e intelectual, sem que se envolvam aspectos metafísicos.

Assim, embora o discurso teórico na Grécia e em Roma a respeito do que seria a comédia seja relativamente homogêneo no largo período que percorre do século IV a.C ao IV d.C., ele também contempla derivações e supressões significativas. Em linhas gerais, é um gênero poético que representa a baixeza, que se passa num ambiente menor e privado, detentor de relativa leveza, visto que os acontecimentos não são graves como os trágicos,[293] e que, eventualmente, é lembrado como possível fonte de de ensinamentos morais para aquele que conhece o texto. Possivelmente, tal posicionamento é tão antigo quanto a comédia terenciana – e talvez vista com ironia por parte dos autores[294] – mas vai se consolidando com o passar dos séculos, por intermédio de nomes como Cícero, Diomedes e Donato.

---

[292] O professor José Eduardo Lohner lembrou-nos do interessante paralelo que pode ser feito entre essa passagem ciceroniana e a *Ars* (v. 333-5), quando Horácio discorre sobre a poesia ter duas funções: *prodesse* (ser útil) e *delectare* (dar prazer). De fato, Cícero trata o autor cômico pela alcunha de "poeta", algo diferente do habitual em Jerônimo para se referir a Terêncio, por exemplo, pois, como esta tese demonstra, em geral, temos um *comicus* moralista, mais que um *poeta*.

[293] Cf. *Ars* (v. 89-98), sobre a adequação entre os temas e os gêneros cômicos e trágicos, bem sobre como as possibilidades de explorar o rompimento de eventuais limitações ou "fronteiras" entre eles.

[294] Hipótese levantada pelo Prof. Dr. Guiseppe Pezzini em conferência *online* apresentada na Universidade Federal Fluminense, em agosto de 2020.

Contudo, é nas mais ou menos sutis diferenças entre tais recepções do gênero que desejamos nos deter, por sua contribuição em diversas oportunidades desta tese. Cumpre notar, primeiro, que a questão do riso só foi verbalizada na mais antiga definição, a da poética de Aristóteles. Em segundo lugar, a questão da utilidade pedagógica parece mais marcante entre os latinos, primeiro em Cícero e, de maneira muito evidente, em Donato. Por fim, é justamente com o *praeceptor* de Jerônimo que a questão da comédia como ambiente dos vícios surge novamente, após relativo apagamento nas exposições pós-aristotélicas. Paradoxalmente, a comédia também pode oferecer bons exemplos, segundo Donato, se aquele que a lê demonstrar aptidão intelectual para tanto. Levantamos, então a questão: poderíamos situar Jerônimo nessa "cadeia receptiva" como alguém que, como Donato e os latinos, secundarizou o riso em nome do proceder pedagógico e moralizante que a comédia pode oferecer àqueles que se debruçam sobre os comportamentos humanos, viciosos ou apropriados?

Ademais, tais teorizações precisam ser entendidas como a sistematização de um conhecimento corrente, não como ideias prévias que inspirariam os escritores. Justamente, quando contrastamos a teorização sobre o cômico presente no discurso teórico e a metapoesia dos autores da *palliata*, vemos que há uma flutuação maior nas definições, que podem sugerir caminhos distintos entre a teoria sobre a comédia conforme os que as escrevem para o palco, e conforme os que as leem com finalidades outras. De fato, enquanto o aspecto cênico, tipológico e vicioso predomina para Plauto e Terêncio, o "realismo" e a possibilidade pedagógica são mais marcantes para os teóricos.

Nesse sentido, para compreender a recepção da comédia por Jerônimo, é preciso considerar até que ponto sua leitura perpetua o discurso tradicional, especialmente o teórico, e em que medida é detentora de particularidades. Sua obra não deixa de transparecer o caráter paradoxal da comédia, na medida em que, ao mesmo tempo que pode servir como guia de conduta, para fazê-lo, deve encenar o que é vicioso. O gênero em questão é, pois, terreno perigoso, que requer intervenção hábil daquele que a manipula, a fim de que o testemunho daquilo que é imoral e faz rir, desperte indignação e aprendizado, não afeição e vício.

Como veremos, Jerônimo, investido da *auctoritas* espiritual – dada pelo cristianismo – e pela intelectual – herdada dos ensinamentos de Donato que o configuram como o leitor apto a extrair ensinamentos da comédia – explorará o cômico em todas as suas vertentes, naquilo que o discurso tradicional lhe confere de edificante e de

problemático.[295] Passemos agora, então, a discutir a tematização da comédia no *corpus* Jeronimiano, a fim de debater como o gênero foi recepcionado pelo doutor cristão, e como comparativamente à recepção de Terêncio e eventos intertextuais com o poeta podem despertar efeitos retórico-literários.

Talvez uma das passagens mais ilustrativas a respeito da relação de Jerônimo com a comédia se encontre também na *Apologia*. Nela, o doutor cristão revela aspectos importantes sobre o gênero e demonstra reconhecer a imoralidade como parte integrante. Leiamos suas palavras: *Et indignaris si putide te loqui arguam, cum comoediarum turpidines et scortorum amatorumque ludicra eclesiasticus scriptor assumas?* ("E tu te indignas se eu te condeno quando falas afetadamente, quando tu, escritor eclesiástico, assume as obscenidades das comédias e as brincadeiras das prostitutas e dos devassos?". *Apologia* III.16.545-546).[296] As comédias seriam, consoante o excerto, ambiente das *turpidines*, da indecência e imoralidade. Rufino, um escritor eclesiástico, é apresentado como alguém que repreensivelmente incorporou em seu texto as obscenidades cômicas, na forma e no conteúdo. Se retomarmos a ideia de que é necessário ser um leitor apto para extrair aprendizagem da comédia, o excerto de Jerônimo negaria essa condição ao rival, pois este teria incorporado aquilo que se adequa a um contexto, mas não a outro. Dessa forma, Rufino receberia um *ethos* incapaz de orientar-se em meio a um gênero que pode oferecer vício e virtude, a depender da aptidão que se tem.

De fato, não se trata da única ocasião na *Apologia*, em que Rufino é aproximado do aspecto indevido do cômico. Ainda em III.16.545 há uma passagem que, segundo Carpinetti (2013, p. 163), é uma adaptação de *Eun.* 312, que teria sido feita por seu rival, dizendo o seguinte: *Et post haec more tuo loqueris, « Ut de quo supra dixeras, ego tibi etiam furenti satisfaciam: nunc dicis,- Quid tibi videtur: habesne ultra aliquid,* ***quo nervos tuae loquacitatis*** *intendas?»* ("E depois disso, tu falas por teu costume e, a respeito daquilo que acima disseras: 'Por mim, eu te darei satisfação mesmo se estás em desvario', e agora dizes: 'O que te parece? Tu tens além disso algum ponto ao qual possas **mandar as forças de tua loquacidade**'" *Apologia* III.16.545 Grifo nosso)[297]. O trecho

[295] Fonseca (1998, p. 346-7), propõe, por exemplo, que as referências aos cômicos são feitas sempre de maneira imprecisa ou mesmo anônima, uma vez que a não-determinação da origem suavizaria sua imoralidade, em particular, aquela ligada ao aspecto pantomímico e mélico. Já demonstramos, contudo, que as referências serem imprecisas é uma marca do estilo de Jerônimo, como um todo, não sendo exclusividade dos cômicos, de forma que cada caso e efeito retórico precisam ser individualmente analisados.
[296] P. Lardet, *Saint Jérôme. Apologie Contre Rufin, SC* 303, 1983, p. 256A. Cf. tradução em CARPINETTI e MELLO, 2013, p. 163.
[297] *Ibidem*.

por nós grifado efetivamente se aproxima do verso 312 de *Eun.*, no qual se lê *ubi tu nervos intendas tuos* ("À qual dedique os seus talentos"). Analisemos mais detidamente o confronto em questão.

Como já apontamos, Donato sugere que a comédia pode ser instrumento para estudos da moralidade, desde que haja consciência e argúcia por parte daquele que a lê (este verbo é importante, uma vez que não se cogita *assistir* à comédia, não só pelo menor número de encenações, como pela caracterização negativa do espetáculo). Caso contrário, incorrer-se-ia em uma inadequação profunda ao trazer a imoralidade para o contexto religioso. De fato, é nesse sentido que interpretamos a caracterização de Rufino no primeiro excerto aqui analisado: mau receptor da comédia, é torpe na elocução[298] e no conteúdo. No segundo caso que aqui analisamos – pertencente ao mesmo parágrafo da *Apologia* – estaria a razão do questionamento de Jerônimo: Rufino teria aludido a um verso de Terêncio de maneira equivocada. Vejamos por quê.

Rufino teria aludido ao verso de Terêncio e, assim, reencenado o diálogo entre o *adulescens* Quéreas e o *servus* Parmenão, no qual aquele pede a este aconselhamentos sobre como proceder perante seu desejo pela moça que vira pela rua. Será a partir dessas sugestões – ou da interpretação que o jovem fez delas – que se traçará o plano no qual Quéreas se disfarça de Eunuco para ter acesso ao quarto da moça e, então, violá-la. Ora, propomos que Rufino teria errado, segundo Jerônimo, ao escolher esta passagem, visto que a recriação da cena é absolutamente incoerente: ainda que fosse do interesse do rival caracterizar nosso autor como espécie de escravo ardiloso, que oferece más ideias e conselhos, ao escolher esta cena, tratou a si mesmo como o jovem incontinente e violador (pois é ele quem pergunta ao *servus* o que o monge indagara a Jerônimo), algo que sugere grande inabilidade discursiva. Essa hipótese é instigante, na medida em que, adotando a interpretação de Gellar-Goad (2013, p. 170) de que Quéreas ignora seus deveres e abdica mesmo de sua condição de cidadão livre, pois pratica o estupro premeditado de uma moça, poderíamos propor que, nessa inversão jeronimiana do efeito intertextual, Rufino teria assumido ser como esse jovem que passa por uma queda ao não cumprir com seus deveres, no caso, a manutenção da respeitabilidade em *res* e *verba* que conviria a um autor eclesiástico. Mais ainda, lembremos (cf. KARAKASIS, 2013, p. 213) que

[298] Foi-nos indicado pelo professor Paulo Vasconcellos, na defesa da tese, a possibilidade de o substantivo *nervos* ter uma conotação sexual com o órgão genital masculino, conforme o livro de Adams sobre o vocabulário sexual em latim reporta em muitos casos. Dessa forma, Jerônimo acusaria Rufino de estar utilizando uma linguagem obscena e inapropriada em seu texto, seja por má-intenção, seja por despreparo, algo que o levaria ao ridículo.

Parmenão sugere o ardil do disfarce em forma de piada, piada esta levada a sério demais por Quéreas, de forma que o escravo chega mesmo a tentar demovê-lo: quanto mais discutimos o contexto original de *Eun.*, mais elementos podemos interpretar em nossa proposta acerca da crítica jeronimiana ao estabelecimento dessa intertextualidade inapropriada ou mesmo auto incriminatória.

Ademais, já defendemos que Jerônimo alega que cabe aos autores cristãos expurgar as fontes clássicas, fazendo críticas sobre elas, ou explorando o potencial das palavras pagãs para serem ressignificadas. Contudo, ao citar a mais reconhecida passagem de imoralidade da comédia clássica, Rufino não consegue fazê-lo, dada a associação imediata entre ela e o crime de estupro.[299] Poderíamos, ainda, lembrar que a fala de Quéreas no v. 312 se dá em octonários iâmbicos, ou seja, acompanhada por instrumentos musicais, o que tornaria a associação entre comédia, musicalidade festiva e Rufino ainda mais inapropriada: segundo Timothy Moore (2013, p. 102), de fato, Terêncio teria criado uma "poderosa associação" entre Quéreas e o octonário iâmbico em *Eunuchus*.[300] Por fim, a *elocutio* da personagem é uma das mais variadas de *Eun.* (cf. KARAKASIS, 2014, p. 571) retomando a ideia de excesso, no contexto receptivo jeronimiano. Conviria interpretar que tal jovem seria um modelo, em forma de expressão e em conteúdo, daquilo que a comédia teria de mais arriscado?

Em síntese, acompanhando a argumentação do autor aqui estudado, Rufino poderia fazer como Agostinho, que considera a ação de Quéreas desprezível a tal ponto, que a cita como exemplo de algo que não deveria ser ensinado às crianças; ou ainda, como o próprio Jerônimo, que toma de outros versos de Terêncio ressignificados a fim de perderem o aspecto imoral. Curioso notar, por fim, que esse excerto da *Apologia* talvez revele que, dentre os vícios humanos presentes na comédia, nenhum é mais problemático, do ponto de vista da alusão textual, do que o descontrole do desejo do corpo. A mera

---

[299] Com efeito, para a crítica contemporânea e para os antigos, Quéreas é uma das personagens mais marcantes em suas atitudes, mesmo em meio a outros *adulescentes* cômicos, dado o imediatismo de seu desejo (espécie de "amor à primeira vista") e as medidas extremas que chegou a tomar para poder vivenciá-lo. Cf. SHARROCK, 2013, p. 55-6. A facilidade de identificação da personagem e de seus *mores* reforçam nossa hipótese de reconhecimento relativamente fácil da alusão, sendo, portanto, a iniciativa de isolar o verso muito mais difícil, algo que, consoante nossa interpretação de Jerônimo, Rufino não conseguiu fazer. Sobre como Quéreas e suas atitudes propositadamente exageradas são paródias de relatos trágicos, recomendamos a leitura do mesmo artigo de Alisson Sharrock aqui referenciado. Sobre os agravantes ao estupro perpetrado por Quéreas, em comparação a casos semelhantes em outras peças de Terêncio, tais como premeditação, ausência de álcool e não haver festivais, cf. CHRISTENSON, 2013, p. 264.

[300] Cf. "Chaerea sings eighty-eight iambic octonarii, more than any other character in Terence. Over 42 percent of his verses are in iambic octonarii, a far greater percentage than any other character of the play […] Chareae marks the stages of his successful attempt to win Pamphila with three monodies dominated by iambic octonarii" (*ibidem*).

presença deste tema não seria um problema, porém o erro de Rufino teria sido aludir a ele sem traçar as devidas considerações críticas, ou sem capacidade para gerar efeitos intertextuais vantajosos. Nos próximos capítulos, veremos que a abordagem de Jerônimo perante efeitos intertextuais com versos proferidos por Quéreas serão bem diferentes dessa ocorrência conduzida por Rufino.

Destarte, propomos haver aqui uma espécie de confronto entre Jerônimo e Rufino sobre "como ler e citar a comédia de Terêncio", no qual existem três importantes aspectos interrelacionados. Afinal, se a *Apologia* alude a Terêncio três vezes, mas critica Rufino por fazê-lo, podemos estar diante de um indicativo sobre como Jerônimo apresentaria a técnica correta. Em primeiro lugar, seria preciso saber como e quais trechos citar (retomamos aqui a passagem citada de Cícero no Capítulo 1?), a fim de que se contorne a inadequação entre comédia e teologia, entre o imoral e o moral, ressignificando os vícios, ou ainda, deixando claro que a passagem cômica ilustra o inapropriado a ser combatido. Em segundo lugar, podemos ter uma exemplificação do aspecto levantado por Jerônimo que explicamos no capítulo anterior: a lealdade do cristão está, primordialmente, com a virtude de sua religião e com o texto que escreve, não com o contexto pagão original de onde o verso foi extraído, salvo na eventualidade em que este impacte aquele, tornando necessários esclarecimentos. Por fim, Jerônimo estabeleceria retoricamente uma cisão entre *comicus* e *comoedia*, visto que ser como Terêncio é aceitável, mas ser como uma de suas personagens não, e tal percepção escapa a Rufino, de maneira que se torna como o jovem incontinente na aproximação aqui explicada. Em grande medida, temos aqui apresentados os três eixos principais da recepção da comédia de Terêncio por Jerônimo, os quais desenvolveremos nas próximas seções deste capítulo.

Não se trata, evidentemente, de algo literal, ou seja, de afirmar que Jerônimo apresenta seu rival como alguém que leu a comédia e aprendeu a ser imoral com ela, mas de assumir que metaforicamente o cômico traz riscos a serem evitados pelo autor da igreja. Nesse sentido, a passagem acima demonstraria uma recepção da comédia por Jerônimo em um viés negativo, descredibilizando Rufino moral e intelectualmente: ao tentar uma intertextualidade cômica, Rufino acabou se tornando inadequado e ridículo. Analisemos outros casos que podem revelar abordagens diferentes ou complementares, além de nos permitir interpretar a existência de uma padronização ideológica e metodológica da recepção do gênero, algo que, defendemos, não pode ser desvinculado de Terêncio, diretamente ligado à ideia de uma elevação da comédia.

Em *Adv. Jov.* (8), Jerônimo versa sobre como a entrada do vício se dá pelos cinco sentidos humanos. Ora, se os sentidos são os mecanismos para absorver o mundo, caberia à pessoa ser criteriosa quanto àquilo que se deixa entrar pelos olhos, pelo nariz, pela língua, pelo toque e pelo ouvido. Relativamente ao último órgão, a comédia será objeto de discussão: *Rursum auditus vario organorum cantu, et vocum inflexionibus delinitur: et carmine poetarum et comoediarum, mimorumque urbanitatibus et strophis, quidquid per aures introiens, virilitatem mentis effeminat* ("Eventualmente, ouve-se o canto variado de instrumentos e delineado por inflexões de voz. Também pelos versos dos poetas e das comédias, pelos gracejos e dolos dos mimos: o que quer que entre pelos ouvidos efeminando a hombridade de pensamento" *Adv. Jov.* II.8.337b).[301]

Como se nota acima, a comédia é trazida na esfera do verso – uma das raras ocasiões em que esse caráter é observado por Jerônimo – que, ao adentrar o ouvido masculino, tira a sua virilidade e o efemina. Trata-se de nova concepção negativa sobre o gênero, tratado como perigoso para a moralidade do homem, pois lhe tira a hombridade,[302] conceito que envolve o cumprimento do dever e o compromisso moral sólido. Ademais, é curiosa a relação entre a comédia e os poemas, visto que são diferentes (afinal, foram ambos mencionados, apesar de ser possível considerar a comédia como um gênero poético), mas ao mesmo tempo, semelhantes, pois partilham da matéria prima, o verso, e dos efeitos, a efeminação.

Parece-nos que a divisão dos sentidos determina, em Jerônimo, uma possível resolução para o imbróglio sobre qualidades ou defeitos da comédia, uma vez que é pelo ouvido, pelo verso, pela melodia, que a comédia se torna prejudicial. Notemos também que, ainda que os perigos da comédia sejam enunciados, eles passam por uma suavização, pois não são exclusivos ao gênero, mas comuns a todos os carmes, mesmo aqueles que seriam superiores para a teorização aristotélica clássica. Seria, assim, o ato de ouvir, de apreciar a beleza da melopeia de *qualquer gênero poético*, fruir forma e não conteúdo que afastaria o homem de seus valores e o faria semelhante a uma mulher. Nesse sentido, ainda que a comédia seja tratada em tintas pouco favoráveis, ocorre uma equiparação sua com os outros gêneros, algo que é mais benéfico do que maléfico, se pensarmos que o

[301] *PL*, XXIII, 297.
[302] Proposta de tradução do conceito latino de *virtus*, o qual envolve noções culturalmente atribuídas ao masculino na sociedade romana, tais como a coragem e senso do dever. O termo se encontra em BEARD, M. *SPQR. Uma história da Roma Antiga*. Trad. de Luis Reyes Gil. São Paulo: Planeta, 2017, p. 133.

cômico forçosamente se dedica a representar o baixo, mas essa particularidade de conteúdo é ignorada em detrimento da forma hipnotizante da melodia da poesia em geral.

Neste ponto, propomos que alguns padrões da recepção da comédia se perpetuam em Jerônimo. Em primeiro lugar, a oscilação entre ressaltar a baixeza do gênero *versus* a omissão desse aspecto, equiparado, mesmo que na falta de qualidade, a outros gêneros aristotelicamente superiores. Em segundo lugar, o risco da comédia enquanto performance e poesia, em detrimento da leitura ordenada de seu conteúdo, algo também trabalhado quando Jerônimo critica as obscenidades trazidas por Rufino de Aquileia em seus textos autorais. Como já expusemos, Jerônimo entenderia a comédia como terreno perigoso, sendo necessário que um bom leitor e adaptador, como ele mesmo, aproprie-se dela adequadamente. A obra de nosso autor não seria, então, um convite para se aproximar da comédia, principalmente encenada, mas para aceitá-la expurgada e retoricamente trabalhada em seus próprios textos.[303]

Para concluir a discussão a respeito do quão prejudicial é o aspecto performático da comédia, mais do que sua leitura, propriamente – embora esta tampouco seja de todo pacífica – recorreremos ao termo *comoedus*. Quando tratado como adjetivo, ele tem um sentido mais amplo de algo "relativo à comédia", mas, substantivado, os dicionários e o uso efetivo por Jerônimo nos apontam para a direção do "comediante", do "ator de comédias". Nesse sentido, *comoedus* conecta-se muito diretamente ao aspecto lúdico e cênico, da pantomima e da melodia, de forma que apela mais ao contemplativo que ao cognitivo, incorrendo no risco de sedução hipnótica dos sentidos, no entender do doutor cristão.[304] É possível estabelecer, destarte, uma diferenciação entre este substantivo e o *comicus*, visto que um remete ao espetáculo, outro à leitura, de forma que, como buscaremos defender, recebem cargas semânticas bastante distintas da parte de Jerônimo.

O primeiro registro de *comoedus* por Jerônimo que desejamos apresentar ocorre no livro dos *Comm. in Ezech.*, oportunidade na qual repreendem-se os que frequentam a Igreja, mas não praticam os ensinamentos. Diz o doutor cristão:

---

[303] Essa interpretação que propomos acerca da recepção da comédia no *corpus* jeronimiano parece condizente com a questão levantada por Foster (2020, p. 46), ao discutir quando textos escritos citam obras que possuem um caráter performático, notadamente, o teatro: "[...] there seems to be not just a reference to a source, but identification of 'the' work as distinctly present while not necessarily making experience of it avaliable. That is the function of piecemal reference – in other words, quotation".

[304] A condenação às exibições públicas artísticas foi, segundo Neil Adkin (1993, p. 105), um lugar-comum do movimento ascético, algo já observado, segundo o estudioso, na defesa do equilíbrio de Eustóquia na *Ep.* 22. Sua interpretação parece-nos, afinal, coerente, considerando a defesa do isolamento e da contenção dos prazeres sensoriais defendidos por tal corrente de pensamento.

> *Venite et audiamus qui sit sermo egrediens a Domino; et sic veniunt quasi populus qui ingrediatur Ecclesiam Dei, et sedent coram te, populus meus, qui meum esse se dicit, et nolunt facere quod audierunt. Istiusmodi mihi videntur eorum similes, qui theatralibus luduntur carminibus: et vel tragoedos audiunt, vel comoedos, et ibi cum voluptate palpantur: ita ut cum egressi fuerint a te, replicent ea, et decantent, et dulci sono se decipiant.*
>
> Vinde e ouçamos o que há no sermão que vem de Deus. E é como se dessa forma viessem as pessoas que acorrem no dia da Igreja: sentam diante de ti, meu povo, povo que disse ser meu, e não querem fazer aquilo que ouvem. Por isso, acho-os parecidos com os que se divertem com carmes teatrais: ora ouvem atores trágicos, ora cômicos e ali aplaudem com muito gosto. De tal forma que, ao se afastarem de ti, cantem-nos e se enganem com um doce som. (*Comm. in Ezech.* X.33.23)[305]

Comoedus é aplicado ao lado de *tragoedus*, substantivos que expressam os atores pertencentes a cada gênero. Mais do que isso, há a evocação clara de uma *scaena*, permeada pelo verbo *ludere*, que igualmente remete à encenação e à diversão. Mais uma vez, temos uma inadequação entre o cênico da comédia (desta vez estendido ao teatro como um todo) e a vida eclesiástica. É inadequado que não se dedique a mesma atenção e cuidado àquilo que é dito no púlpito e àquilo que é tematizado no teatro. Ter prazer no aspecto cênico da comédia é, portanto, uma das facetas mais problemáticas para Jerônimo, algo reforçado, aqui, pelo substantivo ligado ao *actor*, ou seja, etimologicamente, àquele que *age* comicamente.

Por outro lado, também é possível observar uma singular ocorrência de *comoedus* como "autor de comédias", contrariando o hábito que demonstraremos de Jerônimo privilegiar o substantivo *comicus* pata tal conceito. A palavra é registrada na *Ep.* 54,[306] em que se discutem os riscos para a mulher que se casa com um homem outrora casado:

> *Quod si de priore uxore sobolem habens, domum te introduxerit: etiam si clementissima fueris, omnes Comoedi, et Mimographi, et communes Rhetorum loci, in novercam saevissimam declamabunt. Si privignus languerit, et condoluerit caput, infamaberis ut venefica. Si non dederis cibos, crudelis; si dederis, malefica diceris. Oro te, quid habent tantum boni secundae nuptiae, ut haec mala valeant compensare?*
>
> Porém, podes casar-te com alguém que tenha tido um filho de um matrimônio anterior. Mesmo que sejas a mais clemente das mulheres, declamarão todos os lugares-comuns dos comediógrafos, mimógrafos e oradores contra ti, como se fosse a mais perversa das madrastas. Se o enteado adoecer ou tiver dor de cabeça, caluniar-te-ão como se o tivesses envenenado. Se não deres comida, dirão que és cruel, se deres, dirão que o estás enfeitiçando. Pergunto a ti: o que haveria de tão bom em um segundo casamento para compensar todos esses males? (*Ep.* 54.15)[307]

---

[305] San Jerónimo, *Obras completas*, 2006, p. 148.

[306] Segundo Evaristo Arns (2018, p. 113), a carta em questão é um tratado, definido por Jerônimo como *liber* ("livro"). A *Ep*. 54 é direcionada a Fúria (vide anexos), mulher da aristocracia romana a quem Jerônimo desejava incutir os ideais ascéticos. Nosso autor buscara estabelecer uma sólida rede de contato com os membros da nobreza, antes de sua retirada para o deserto de Cálcis. Cf. REBENICH, 2002, p. 18.

[307] Hilberg, I, 482-483, 23 – 05.

O comediógrafo, de acordo com Jerônimo, oferece um arcabouço de lugares-comuns para imprecações a serem disparadas contra os que desviam justa ou injustamente do comportamento esperado. Note-se que Jerônimo busca convencer sua interlocutora dos riscos das calúnias de que seria alvo, independentemente da forma como tratasse o enteado utilizando autores de três gêneros distintos: comédia, mimos e oratória.[308] Jerônimo questiona, assim, se valeria a pena ser representada como uma personagem de mimos, de comédia ou de uma caracterização negativa em um discurso demonstrativo. Como defenderemos no próximo capítulo, a reencenação da situação cômica em seus textos é, justamente, uma das facetas mais marcantes da recepção da comédia e de Terêncio por Jerônimo.

Há que se notar, ainda, que as acusações são injustas, de acordo com o próprio autor, algo reforçado pela ideia de "lugar-comum" mal aplicado. Ora, tratar-se-ia, novamente, da retomada da má-recepção da comédia, da disputa pela posição de apropriado leitor / citador do cômico. Já demonstramos que Rufino é o leitor / citador incapaz, assim como outros autores eclesiásticos que incorporaram o cômico em seus textos. Dessa vez, há uma multidão injusta que conhece da comédia os lugares-comuns ofensivos e que os atirará a uma mulher justa irracionalmente. Contrariamente ao que ocorrerá quando nosso autor recepcionar a comédia, nada de útil se extrai dela quando a chusma o faz, pois predomina a já comentada camada de imoralidade representada pelas tópicas tradicionais.

Poderíamos associar tais lugares-comuns da comédia ao elemento risível, justamente, um dos que teria sido secundarizado ao longo do discurso receptivo sobre o gênero, mormente entre os latinos. Se as tópicas cômicas são questionáveis e perigosas em "mãos erradas", da mesma forma, o gracejo também pode sê-lo, convertível, ao menor deslize, em bufonaria de mau gosto, como vimos no Capítulo 1. Analogamente ao que expusemos até este ponto, também o direito ao humor e a sua correta aplicação serão polemizados por Jerônimo em detrimento de seus rivais.

Notemos, por exemplo, a passagem abaixo, retirada da *Ep.* 50. Nesta carta enviada a Domniano,[309] o doutor cristão fala sobre um monge que estaria traduzindo mal o *Adv.*

[308] Argumentação coerente com o exposto até aqui acerca da defesa ascética praticada por Jerônimo da superioridade da virgindade sobre o matrimônio.

[309] Domniano foi um padre a quem, além da *Ep.* 50, Jerônimo dedica outras obras (vide ARNS, 2018, p. 159-60), para que leia, armazene, divulgue ou proteja-as, pois, ainda segundo o estudioso moderno, ele possuía a "prudência de um bom editor". Não por acaso, na própria *Ep.* 50.3, Jerônimo declara que Domniano tomou a liberdade de sugerir a omissão ou reelaboração de algumas passagens "exageradas" ou

Jov. de Jerônimo e vilipendiando-o. Nosso autor adota uma postura ofensiva e se mostra admirado e decepcionado com as atitudes do monge não-nomeado:

> *Miror autem non erubescere iuvenem, et Monachum, ut sibi videtur, disertum (cuius de ore veneres fluunt; qui tantae in sermocinando elegantiae est, ut **Comico sale** ac lepore conspersus sit) lustrare nobilium domos, haerere salutationibus matronarum, religionem nostram pugnam facere, et fidem Christi contentione torquere verborum; atque inter haec fratri suo detrahere.*
>
> Muito me admira que este jovem não se envergonhe, sendo um monge habilidoso, até onde eu sei (saem coisas belas de sua boca, e tem tanta elegância em seus discursar quanto tem salpicado **gracejos cômicos** e senso de humor) em frequentar as casas dos nobres, visitar mulheres em casa, tornar nossa religião causa de brigas, distorcer a fé de Cristo pela manipulação das palavras e, em meio a isso, vilipendiar seu irmão. (*Ep.* 50.3. Grifo Nosso)[310]

Em um primeiro nível de leitura, o excerto acima é ambíguo, dado que elogio e vitupério se confundem: Jerônimo louva o estilo habilidoso daquele que lhe ofende, ao mesmo tempo em que demonstra sua total desaprovação por suas atitudes. Nesse sentido, somos levados a compreender uma composição irônica no caráter do jovem monge, sobretudo em relação a seu estilo de comunicação. Ao mesmo tempo que diz coisas belas, salpica-as com senso de humor próprio das comédias, algo que, isoladamente, parece ser uma laudatória a seus ornatos discursivos. Entretanto, ao lembrarmos que o aspecto cênico e de melopeia da comédia são vistos como indecentes, haveria implicitamente (ou nem tanto), aqui, a caracterização do detrator como inapropriado. Podemos, por fim, estabelecer um paralelo entre essa caracterização na *Ep.* 50, com a teorização da polêmica religiosa, a qual já expusemos, consoante as observações de Elaine Sartorelli: se a *elocutio* espelha a *persona*, se "[...] é da abundância do coração que a boca fala (Mt. 12:34)",[311] e, logo, tanto o conteúdo quanto a forma do discursar revelam o caráter do cristão, o monge rival surge caracterizado como alguém que combinaria o torpe o nobre não só em suas atitudes diárias, mas também em seu discursar, salpicado pelos gracejos cômicos indevidos.

De fato, um dos maiores vícios explorados pelo cômico é a cupidez, tema caro ao ascético Jerônimo. Recorrendo a passagens antecedentes desta mesma carta a Domniano, vemos que Jerônimo lançou fortes dúvidas sobre as intenções do jovem monge ao pregar

polêmicas no tratado em debate, algo que nosso autor teria estranhado, mas, em consideração ao interlocutor, aquiescido em diversos pontos.

[310] Hilberg, I, 391, 03-09.

[311] Trad. de Frederico Lourenço (2017, p. 100).

para moças em ambiente doméstico.[312] Um trecho é significativo sobre esse aspecto: *an magis pudicitiam, et ieiunia, et illuviem corporis? Utique illa praecipit quae virtutis sunt. Fateatur ego publice quod domi loquitur. Aut si et domi eadem docet quae et publice, a puellarum consortio separandus est.* ("Ou será que prega sobre o pudor, o jejum e a imundície do corpo? Por certo o que ele prega a elas é repleto de virtude... Que assuma publicamente, então, o que conversa dentro de casa. Mas se ensina a mesma coisa, em casa ou na rua, deve se separar da reunião das moças" *Ep.* 50.3).[313]

Há nova ambiguidade aqui, agora entre lançar a dúvida e simular credulidade, acusando-o, mas afirmando confiar que ele só faz pregar a virtude. Esse estabelecimento irônico sobre sua cupidez anula o suposto caráter elogioso lançado posteriormente pelo doutor cristão, ao dizer que o estilo do rival é marcado pelos gracejos e humor. O jovem monge é caracterizado como uma espécie de *adulescens,* de jovem incontinente da *fabula palliata* que recupera, quando o *sal comicum* é mencionado, o aspecto da indecência do gênero, da cupidez sensual que se converte no riso, ou alegria luxuriosa. Mais do que isso, o monge que o traduzira mal e agora se dedicava a vilipendiá-lo soma-se a Rufino de Aquileia na lista de Jerônimo daqueles leitores incapazes que incluem em seu discurso e vida eclesiástica o que a comédia tem de repreensível. Mais uma vez, o humor cômico, apesar de parecer um ornato interessante, é tratado como uma simbologia da cupidez do monge imoral, na leitura de nosso autor. É criador e criatura do cômico simultaneamente.

O inapropriado cômico torna a ser abordado em outra carta de Jerônimo, ocorrência que encerra, ao nosso ver, a mais significativa argumentação até este momento. Falamos de uma incisiva e combativa carta enviada ao monge Sabiniano, a fim de convencê-lo, segundo Solimeo e Solimeo (2012, p. 112), a se retratar de seus supostos pecados, que envolveriam um adultério ocorrido em Roma e a tentativa de seduzir uma freira, em Belém. Assim, no terceiro parágrafo da *Ep.* 147, após expor, a partir de exemplos bíblicos, que o dia do julgamento viria e seu interlocutor seria inevitavelmente punido, Jerônimo declara o seguinte: *Haec tibi ridicula forte videantur, qui comoedis, et lyricis scriptoribus, et mimis Lentuli delectaris (quamquam ne ista quidem tibi prae nimia cordis hebitudine intellegenda concesserim)* ("Tudo isso deve parecer ridículo a ti,

[312] É interessante ressaltar um aspecto observado por David Wiesen a respeito de que Jerônimo tece críticas aos comportamentos viciosos nos os quais ele mesmo incorre. Em outras palavras, o próprio doutor cristão já fora alvo de desconfianças por sua excessiva proximidade com o público feminino, como apontamos no terceiro capítulo desta tese, cf. WIESEN, 1964, p. 28. Entretanto, Jerônimo explora a diferença fundamental supostamente existente entre sua intenção casta e edificante e o possível interesse carnal do monge por ele questionado.

[313] Hilberg, I, 390-391, 22-03.

homem que se deleita com comédias, escritores líricos e com os mimos de Lêntulo (ainda que eu não possa conceder-te sequer o mesmo esclarecimento destes, em virtude da abissal estupidez de teu coração).” *Ep.* 147.3).[314] Jerônimo destaca como o prazer na comédia, na poesia lírica e nos mimos é um traço distintivo do caráter problemático de Sabiniano. Em comum entre os três gêneros não está tanto o grau de elevação, mas a presença do desejo e da sujeição do homem a ele, que os equipara como formas patéticas de representação do masculino. Note-se, por fim, que o rival de nosso autor é comparável a alguém pior que os mimos, pois há algo de inteligível, compreensível, ou mesmo aproveitável em exemplares de tal gênero, algo que, na interpretação de Labourt (1963, p. 121) para a *Les Belles Lettres*, estaria relacionado ao texto escrito que o comporiam. Tal interpretação, com efeito, aproxima-se a distinção que propomos neste capítulo entre espetáculo e texto.

Poder-se-ia opor: se Jerônimo cita tantas vezes Terêncio e passos de sua obra, o que o diferencia de Sabiniano? Propomos que a chave para entender essa passagem como algo mais que uma mera hipocrisia de nosso autor está no emprego do verbo *delectaris* (“ter prazer”). Jerônimo, como já defendemos detidamente nesta tese, *usa* da comédia, instrumentaliza-a como um recurso a fim de atingir um objetivo outro, edificante. Ainda que este processo não seja exatamente pacífico e exija malabarismos retóricos e intelectuais, a comédia não é um fim em si mesma, como ele alega que ocorre com o destinatário da carta. Ademais, a aproximação entre a comédia, os mimos e os líricos seria uma estratégia retórica que visa a anular a possibilidade de defesa de Sabiniano. Caso Jerônimo apresentasse o interlocutor como um mero “apaixonado por comédias”, seria possível encontrar algo a ser dito em sua defesa, como a existência de um prazer intelectual em testemunhar como as habilidades poéticas e de observação de Plauto e Terêncio, por exemplo, criam um panorama crítico e edificante da sociedade. Porém, ao mostrar que Sabiniano *encontra prazer* também nos mimos e no lírico, constrói-se um *ethos* de prazer com o despudor, com o desejo incontido e com a sujeição do homem ao amor, representados de maneira mais ou menos grosseira a depender do gênero.

Em suma, mais uma vez, um adversário de Jerônimo é caracterizado como mau receptor do cômico, como aquele que não tem os mecanismos morais e intelectuais para extrair o que pode haver de bom em textos de tal natureza. Ao contrário, este prender-se-ia ao superficial, ao performativo e, por conseguinte, ao vicioso que ameaça a seus

[314] Labourt, VIII, 122, 5 – 8.

descuidados (ou deliberadamente corruptos) frequentadores. Ora, sublinhemos a coerência que podemos construir nas recepções da comédia enquanto gênero em Jerônimo: anteriormente, a mélica e pantomima da comédia vieram associadas à efeminação e o distanciamento do homem em relação a seus deveres (em *Adv. Jov.*). Sabiniano, por sua vez, seria a encarnação desse princípio, visto que seu gosto por esses artifícios, além de delimitar seu *ethos* vicioso em relação aos desejos carnais, também o fez perder o senso do dever e do decoro, a ponto de mesmo o (teoricamente) temível juízo final ser menosprezado pelo seu riso estulto perante tudo.

Ainda no tocante à questão da luxúria na comédia e na vida de um religioso, podemos recorrer à *Ep.* 52 – carta tratado, consoante Arns (2018, p. 113) – enviada a Nepociano, a respeito dos deveres da vida eclesiástica e monástica.[315] Com base no quinto parágrafo, podemos refletir sobre a mimese cômica dos vícios em Jerônimo:

> *Caveto omnes suspiciones, et quidquid probabiliter fingi potest, ne fingatur, ante devita. Crebra Munuscula et sudariola, et fasciolas, et vestes ori applicitas, et oblatos ac degustatos cibos, blandasque et dulces litterulas sanctus amor non habet. « Mel meum, meum desiderium: omnes delicias, et lepores, » et risu dignas urbanitates, et* ***caeteras ineptias amatorum, in Comoediis erubescimus,*** *in saeculi hominibus detestamur: quanto magis in Monachis et in Clericis, quorum et Sacerdotium proposito, et propositum ornatur Sacerdotio?*
>
> Tome cuidado com tudo o que for suspeito e evite o que pode gerar escândalo. Um amor santo não admite frequentes presentinhos, ligas, lencinhos e guardanapos já tocados pela boca, oferecimento de alimentos que já foram provados, bilhetinhos cheios de palavras doces e delicadas. "Meu melzinho, minha desejada, minha fonte de amores e carinhos", essas e outras frescuras dignas de riso, como tantas **bobagens dos amantes que nos enrubescem nas comédias**, detestamos nos homens do mundo real e ainda mais nos monges e clérigos, que ornam o sacerdócio com seu propósito, e seu propósito com o sacerdócio. (*Ep.* 52.5. Grifo nosso)[316]

A menção ao universo cômico parece-nos condizente com toda a articulação do trecho em questão. Jerônimo trata da necessidade da continência amorosa, numa clara inversão da tópica do *amator* cômico, em geral, na forma do jovem incapaz de deter seus desejos por uma moça. Note-se um aspecto central: a gradação que percorre a exposição jeronimiana. Personagem cômica – pessoa comum – sacerdote. Há uma evidente hierarquia estabelecida entre tais agentes, de maneira que o que é permitido ao primeiro,

---

[315] Nepociano é sobrinho de Heliodoro, a quem a *Ep.* 60 é direcionada, como consolação pelo falecimento precoce daquele, embora, por ter buscado uma postura de privação dos prazeres na adoção da vida eclesiástica, é dito, na mesma carta (*Ep.* 60.13) que ele falecera sorrindo (REBENICH, 2002, p. 119 e 202). Ainda segundo o estudioso moderno, Nepociano é um exemplo de que havia espaço para a campanha ascética jeronimiana também em meio aos homens, não apenas com as mulheres (*idem*, p. 130). De fato, consoante Williams (2006, p. 253), o jovem monge é trabalhado como um modelo de virtude monacal, existencial e intelectual, sem, todavia, mencionar sua efetiva formação clássica

[316] Hilberg, I, 424, 07-16.

é condenável ao segundo e impensável ao terceiro.[317] Por essa perspectiva, a personagem cômica deve ser viciosa, deve se entregar ao desejo e cumprir um papel ridículo neste processo, pois é da regra do gênero e, com base no entendimento de Donato e Jerônimo, poderia mesmo desempenhar um papel instrutivo para o espectador ao fazê-lo. Ao dizer que o vício da personagem cômica faz o espectador corar, cria-se um distanciamento que trata a falha de caráter como inerente ao cômico, mas inapropriada no mundo real.

Nesse sentido, estabelecer-se-ia uma fronteira literária e social que não pode ser cruzada: o vício na comédia constrange, mas exemplifica, quando observado de fora. É régua moral, que autoriza a ver, mas não a ser igual. Nesta passagem aparentemente curta e simples, encontramos um aspecto central da recepção do cômico por Jerônimo, a ser desenvolvido nesta tese: o entendimento do mundo como palco de vícios, ou ainda, daqueles que são por ele criticados como personagens cômicas. Como proporemos no capítulo seguinte, as intertextualidades com versos da comédia de Terêncio pelo doutor cristão amiúde permitem entrever uma cisão que o aproximaria de um comediógrafo observando tipos cômicos que cruzaram a fronteira com o mundo real. Em outras palavras, os eventos intertextuais entre Terêncio e Jerônimo sugerem que pessoas, à época do cristão, agem como personagens da comédia. Assim, ela ser como a vida é imanente ao gênero – ao menos, é o que a tradição greco-romana se habituou a dizer – mas a vida deveria trabalhar para não ser como ela: de certa forma, em um mundo "cristão-platônico-ideal" a comédia não seria necessária, dado o grau de evolução moral da sociedade.

Para sintetizar, talvez uma das mais significativas elaborações da lógica da recepção dos clássicos e, particularmente, da comédia no texto cristão, pode ser encontrada nos comentários de Jerônimo à epístola enviada por Paulo a Tito. Nesta oportunidade, Jerônimo utilizará o exemplo do próprio Paulo e sua relação com um verso de Menandro por ele citado. A partir desta constatação, podemos traçar um resumo (ou reforço) da metodologia jeronimiana perante os clássicos, sua prática retórica do argumento de autoridade e, em particular, a necessidade do olhar atento no tocante aos versos da comédia. Ao texto:

> *In Actibus quippe apostolorum, cum concionaretur ad populum, et in Areopago, quae est curia Atheniensium, disputaret, inter caetera ait: Sicut et quidam de vestris poetis dixerunt: Ipsius enim et genus sumus, quod hemistichium in Phoenomenis Arati legitur: quem Cicero in Latinum sermonem transtulit; et Germanicus Caesar, et nuper Avienus, et multi, quos enumerare perlongum est. Ad Corinthios quoque, qui et ipsi Attica facundia*

[317] A associação crítica entre o âmbito religioso e as práticas cômicas, especialmente no tocante à pantomima e melopeia permanecerá pelos séculos subsequentes, inclusive contra o catolicismo, após a Reforma. É o que faz Servet (*Christ. Rest.* 536) contra a missa, segundo SARTORELLI, 2005, p. 64.

> *expoliti; et propter locorum viciniam Atheniensium sapore conditi sunt, de Menandri comoedia versum sumpsit iambicum: Corrumpunt mores bonos colloquia mala Nec mirum si pro opportunitate temporis, gentilium poetarum versibus abutatur.*
>
> Também nos Atos dos Apóstolos, uma vez que se reunia e conversava com o povo no Areópago, o qual era a cúria dos atenienses, disse: "Assim como foi dito pelos vossos poetas: 'somos nascidos do próprio Deus'". Tal hemistíquio também se encontra nos *Fenômenos* de Arato, que Cícero traduziu para o latim, assim como Germânico César, ou ainda, recentemente, Avieno e tantos outros que seriam muito extensos para enumerar. O mesmo ocorre na *Carta aos Coríntios*, na qual ele mesmo, com elegância e usando da eloquência ática, uma vez que estava próximo a locais que apreciavam os tópicos atenienses, tomou de um verso iâmbico de uma comédia de Menandro: *Péssimas conversas corrompem bons costumes*. Não deve causar espanto, então, se, quando a oportunidade surgir, nós usarmos versos de poetas gentios. (*Comm. in Ep. ad Tit.* I.12.706-707)[318]

O passo citado nos remete imediatamente à metáfora da escravização dos textos clássicos que exploramos no capítulo anterior, mas algumas particularidades precisam ser elencadas. Agora, Paulo (segundo Frederico Lourenço (2018, p. 17), o grande protagonista e "herói" dos Atos dos Apóstolos) é a *auctoritas* cristã evocada por Jerônimo que legitima a prática de referenciação aos pagãos em um texto cristão. Os exemplos bíblicos mostram duas ocasiões em que o apóstolo utiliza de trechos de poetas gregos para elucidar sua mensagem: *At.* 17,28 e *1Cor.* 15,33. Há que se notar, porém, que algumas condições são observadas tanto por Paulo quanto por Jerônimo para conferir legitimidade a esse processo. Em primeiro lugar, trata-se de uma questão de oportunidade e clareza, ou seja, conhecendo o repertório do público ao qual se prega (Paulo fala aos atenienses), pode-se usar de seu universo intelectual para produzir associações que o convençam. Assim, ao menos teoricamente, não se trata de utilizar como mero ornato, ou de considerar os versos pagãos como autossuficientes, mas como uma escada em direção à verdade cristã, ou ainda, quiçá, espécie de mal necessário pedagógico para conduzir os pagãos ao cristianismo sem maiores reproches, apontando semelhanças pontuais.

Quanto ao cômico, em particular, a passagem acima também pode possibilitar-nos reflexões importantes. Em primeiro lugar, parece haver uma equiparação entre as fontes, visto que Paulo confere a si mesmo o direito a citar "poetas", de maneira geral e versos cômicos, algo que Jerônimo também fez, como demonstramos neste capítulo. Da mesma forma, caberia questionar sobre haver uma vantagem retórica específica em um novo exemplo de citação pagã, agora delimitando o gênero e o autor. A articulação jeronimiana sugere uma gradação em seus exemplos: primeiro, fala-se sobre poetas pagãos, categoria que, demonstramos, é por si só problemática para ser citada em textos cristãos, porém, na

[318] *PL*, XXVI, 572C.

sequência, Jerônimo aprofunda sua exposição mostrando que Paulo citou um gênero baixo, mas que continha uma *sententia* moral.

Ademais, atentando-nos à frase do doutor cristão, vemos que ele não apenas menciona a comédia, como destaca a presença de verso iâmbico, uma das bases da comédia, mas, ao mesmo tempo, verso da poesia que traz o vitupério:[319] nota-se, de fato, um contraste em relação à solenidade cristã. Ou seja, se há uma equivalência entre as fontes poéticas gregas, ela não é dada *a priori*, mas produzida por aquele que as cita adequadamente, algo que pode ter sido sublinhado pela indicação tanto do ambiente cômico, quanto em relação ao iâmbico. Tal aspecto fica mais evidente no prosseguir da explicação de Jerônimo:

> *Et in illo, Ipsius enim et genus sumus, non statim totam Menandri comoediam, et Arati librum probavit; sed opportunitate versiculi abusus est: ita et in praesenti loco non totum opus Callimachi, sive Epimenidis, quorum alter laudes Iovis canit, alter de Oraculis scriptitat, per unum versiculum confirmavit.*
>
> E com isso de que somos nascidos do próprio Deus, ele não legitimou imediatamente toda a comédia de Menandro ou livro de Arato, apenas aproveitou da oportunidade de usar um versinho. Do mesmo modo, neste caso, não ratificou por um único versinho toda a obra de Calímaco ou Epimênides, esta que sempre escreve sobre oráculos, e aquela que entoa louvores a Júpiter. (*Comm. in Ep. ad Tit.* I.12.708)[320]

Há um aspecto-chave na validação que Jerônimo faz da prática paulina e que incide sobre si mesmo. Retirar algo de útil ou belo de determinada obra não significa validá-la como um todo, mas ater-se a qualidades pontuais. Como já foi dito pelo próprio autor, é necessário que o autor cristão tenha inteligência e critérios ao se servir das fontes pagãs, especialmente as cômicas, para que saiba reconhecer o que tem validade e o que não tem. Jerônimo defende a Paulo e a si mesmo ao afirmar que ele pode responder pelo que cita, mas não por tudo aquilo que foi dito por determinado poeta. Jerônimo e Paulo reconhecem, assim, os pagãos e os cômicos como fontes perigosas, que devem estar à disposição apenas de autoridades intelectuais como eles mesmos. Em suma, propomos

---

[319] Sobre a relação entre o verso iâmbico e a zombaria ou ataque, cf. Aristóteles, *Poética*, 1448b, 30 e Horácio*, Ars*, v. 79, na qual a raiva teria armado Arquíloco com o verso iâmbico apropriado a ela (*Archilocum proprio rabies armauit iambo*). Todavia, como bem destaca a interpretação de Beethoven Alvarez (2016, p. 84), Aristóteles trata o iambo como próprio ao gênero teatral como um todo, sem explicitar diferenças entre o trágico e o cômico, de maneira que o que tornaria tais versos mais ou menos próximo da fala cotidiana para o peripatético (e para Cícero, posteriormente), segundo o pesquisador (*ibidem*), seria a escolha vocabular, não algo inerente ao ritmo. Embora concordemos com o pesquisador, o caso jeronimiano parece-nos digno de discutir sobre o quanto a percepção do iambo ecoa a ideia de informalidade ou ataque, afinal, destacar esse aspecto delimita o contraste entre a sabedoria das palavras extraídas por Paulo e o suporte na qual foram escritas. Fortalecer-se-ia, destarte, o argumento jeronimiano de que, perante a legitimidade intelectual de um cristão, Paulo ou ele, por exemplo, fontes pagãs podem estar à serviço da verdade, mesmo que em rítmica aparentemente inapta para tanto.

[320] *PL*, XXVI, 573D.

que Jerônimo legitima sua prática, escorando-se na figura de Paulo, o apóstolo por excelência a quem conviria se filiar.

A passagem exemplificaria e reforçaria, destarte, nosso levantamento do capítulo anterior de dois critérios jeronimianos na recepção dos clássicos e do cômico: o expurgo da imoralidade e a legitimação unilateral. De fato, o texto sugere a legitimação própria sem incorrer no mesmo em relação à fonte mais antiga, instrumentalizando-a ao máximo sem que isso sirva de pretexto para valorizar aqueles que foram citados por ele, ao menos em tudo. Menandro, retomando o exemplo dado pelo doutor cristão, é um instrumento retórico cujo ápice da valorização é ser reconhecido como um observador capaz de lampejos isolados de qualidade moral, que precisam ser iluminados pela *auctoritas* cristã.

Jerônimo, com efeito, parece tratar Paulo como importante figura de legitimação para a estratégia de "pinçar" ideias e *sententiae* dos textos clássicos, especialmente de gêneros mais "discutíveis" (em virtude do que discutimos sobre a recepção em seu *corpus*), como a comédia. Há que se destacar, porém, outra ocorrência muito semelhante, em *Comm. in Ep. Galat.* (II.4.24) em que há o emprego de *allegoria*, que destaca que o movimento de aproximação cultural entre ideias cristãs e pagãs pertence à esfera discursiva, da busca por uma clareza maior utilizando de mecanismos retóricos disponíveis, sem tornar Menandro, por exemplo, como sinônimo de cristianismo *avant la lettre*.[321]

Antes de encerrarmos esta seção, desejamos debater um caso que parece distante do padrão até aqui explorado sobre a recepção da comédia em Jerônimo, mas que pode oferecer significativa contribuição a nosso debate. Falemos sobre os *Comm. in Sof.* I.7.681, especificamente, sobre o versículo sétimo do primeiro capítulo, no qual se lê: "Silêncio diante do Senhor Javé, pois está próximo o Dia de Javé! Javé marcou um sacrifício e já santificou seus convidados" (Sf. 1:7)[322] Em latim, o versículo se inicia com

[321] *Sicut et quidam de vobis poetae dixerunt: Ipsius enim et genus sumus . Hoc hemistichium fertur in Arato, qui de coelo stellisque conscripsit. Necnon et illud: Corrumpunt bonos mores confabulationes pessimae trimeter iambicus de comoedia sumptus est Menandri. Ex quibus et aliis, evidens est Paulum non ignorasse litteras saeculares, et quam hic allegoriam dixit, alibi vocasse intelligentiam spiritualem.* ("Assim como um dentre vossos poetas declarou: 'somos, pois, nascidos do próprio Deus'. Este hemistíquio foi encontrado em Arato, que escreveu sobre os céus e as estrelas. E por acaso aquele "péssimas conversas corrompem bons costumes" não é um trímetro iâmbico tirado da comédia de Menandro? Por essas e outras é evidente que Paulo não ignorava as letras seculares e o que aqui disse alegoria, em outra parte chamou de inteligência espiritual" *Comm. in Ep. Galat.* II.4.24. *PL,* XXVI, 390).

[322] BÍBLIA SAGRADA, 2006, p. 1210. A edição católica segue o proposto por Jerônimo, enquanto a tradução de Frederico Lourenço (2019, p. 219) feita com base na edição grega, isto é, *Septuaginta*, oferece "Sede pios".

silete, conforme proposto por Jerônimo na *Vulgata*,[323] ao contrário da *Septuaginta*, que trazia *timete*, verbo que designa temor. O critério tradutório de Jerônimo se apoia no termo empregado em hebraico, tipicamente utilizado para pedir silêncio, de acordo com ele: *et nos posuimus, silete, in Hebraeo interiectio est imperantis silentium, qua saepe utuntur et Comici* ("Nós colocamos *silete*, pois em hebraico há uma interjeição para reivindicar silêncio, que é muito usada pelos comediógrafos").[324]

A estranheza da afirmação de Jerônimo reside no fato de que são raríssimos os registros contemporâneos do uso da forma imperativa verbal *silete* em Plauto e Terêncio, para solicitar o silenciamento da audiência. O encerramento dos prólogos usualmente traz um pedido de cessar barulho, a fim de que a comédia que se segue possa ser apreciada, entretanto o verbo *sileo* não é o mais utilizado, apesar de Jerônimo empregar o advérbio *saepe* em sua afirmação. Apenas em *Poen.*, o *prologus* plautino declara: *sileteque et tacete et animum advortite* ("Façam silêncio, calem-se e prestem atenção!" v. 3). Ora, se Terêncio e Plauto, largamente os comediógrafos mais citados por Jerônimo não usam a expressão, como entender a afirmação do doutor cristão, especialmente, quando ele destaca uma larga frequência em seu uso?

Pode-se seguir a linha interpretativa de que Jerônimo não esteja se referindo exatamente ao verbo em sua forma imperativa, mas a um termo aproximado e equivalente. Seria o que ocorre no prólogo de *Hec.* em que o *silentium* é mencionado três vezes (v. 29; 43 e 55), no de *Eun.* (v. 44), *Phorm.* (v. 30), *Heaut.* (v. 36).[325] Embora tentadora, tal leitura desconsidera o contexto jeronimiano, no qual, como já mencionamos, se versa sobre a precisão terminológica por ele empregada na tradução do hebraico, idioma no qual o livro do profeta Sofonias foi escrito. Num embate como esse, empregar uma palavra como "praticamente a mesma coisa" não parece coerente com a *persona* jeronimiana, tampouco seria exatamente útil para sua finalidade argumentativa.

É possível recorrer, ainda, à hipótese da parcialidade de conhecimento, da parte do próprio Jerônimo ou das edições a ele disponíveis. De fato, apesar da poligrafia e do conhecimento enciclopédico de Jerônimo sobre diversos assuntos, entre eles a comédia e Terêncio, não é insuspeita a hipótese de que tenha cometido um erro, lapso de memória que universalizasse o emprego isolado de uma forma verbal a partir de seu próprio repertório linguístico. Cumpre observar, ainda, que a história do estabelecimento textual

[323] Weber, 2007, p. 1412.
[324] *PL*, XXVI, 1345B.
[325] Quanto ao *corpus* plautino, o substantivo também aparece nos prólogos de *Amph.* (v. 15) e *Trin.* (v. 22).

das comédias de Terêncio não nos autoriza a afirmar categoricamente que o texto a que temos acesso hoje, em suas minúcias morfológicas, sintáticas e prosódicas seja exatamente o mesmo que Jerônimo conheceu.

Não pretendemos, todavia, optar definitivamente por uma das hipóteses acima, visto que configuraria uma discussão investigativa deveras minuciosa para o escopo desta tese. Cabe-nos, antes, refletir sobre o processo de recepção e validação ocorrido em uma dupla direção, quando Jerônimo associa sua escolha tradutória lexical à prática dos comediógrafos. Em primeiro lugar, notemos que Jerônimo escreve sobre uma interjeição, categoria morfológica representativa das emoções, algo muito mais frequente em textos marcados pela oralidade e por uma formalidade menor. Por outro lado, Jerônimo não considera *silete* como uma interjeição, mas verbo. Há, entretanto, uma natureza semelhante entre ambas, visto que tal palavra é usado em contextos padronizados e bem circunscritos, como os prólogos das comédias, de maneira que passam a exercer a mesma função. Há, assim, o estabelecimento de uma equivalência entre os termos a partir de sua finalidade de uso.

Destarte, o cômico no excerto em questão é utilizado como um recurso linguístico e contextual explicativo das opções tradutórias de Jerônimo. Note-se ainda, a fácil associação entre a comédia e seus prólogos que o doutor cristão produz aqui, tornando a seção inicial do texto como ilustrativa do gênero. Dessa forma, o contexto vicioso da comédia está ignorado, enquanto o aspecto lúdico e cênico, a saber, da interação entre poeta e audiência fica preservado, pois é o interesse do poeta que determina esse emprego. Vislumbra-se, assim, um caráter popular e simples a partir da criação jeronimiana, visto que o vocabulário hebraico do texto bíblico traz as mesmas marcas do verbo tipicamente cômico, ao menos no entender do autor cristão. Dessa forma, o cômico ao mesmo tempo que traz as marcas do popular, vulgar (no sentido original do termo) e simples, também é enobrecido ao ser comparado às palavras do profeta Sofonias. A despeito da singularidade deste caso, cumpre observar a manutenção de alguns padrões e técnicas: em primeiro lugar, a comédia é recepcionada como popular, simples e de largo alcance e, justamente por isso, é utilizada como um critério explicativo e elucidativo da argumentação jeronimiana. Não foi nesse sentido instrumental que propusemos que Jerônimo defende que ele (como Paulo teria feito em relação a Menandro) pode recorrer aos clássicos?

Em suma, a recepção da comédia enquanto gênero no *corpus* jeronimiano traz um aspecto contraditório, mas majoritariamente negativo, de maneira que a associação a ela é um constante recurso de deslegitimação dos rivais e daqueles que são por ele

considerados viciosos. Demonstramos, entretanto, haver uma delimitação nas críticas, ressaltando os riscos da comédia no aspecto primordialmente cênico, como a música e o humor físico, ao mesmo tempo em que considera questionáveis o gracejo textual e a tematização da luxúria. Notemos, ainda, a constância com a qual se desconstrói a imagem daqueles que tratam a comédia como um fim em si mesma e comprazem-se com ela, ou que incorporam em seus textos eclesiásticos passagens imorais e humor inapropriado. O uso que Jerônimo dá à comédia, portanto, acrescenta um matiz paradoxal à recepção do gênero: ao mesmo tempo em que este espelha a vida, esta não deve espelhá-la. Seria dever, pois, dos contemporâneos de Jerônimo, "sabotarem" a matéria prima da comédia, pois o que é permitido ao gênero, não é permitido ao mundo real. Haveria, assim, um uso da comédia como provocação aos seus adversários e leitores, convidando-os a serem melhores que os tipos viciosos explorados pelos poetas pagãos.

Ademais, o embate proposto por Jerônimo não se restringe às personagens viciosas cujas atitudes devem ser evitadas, mas envolve a forma como outros autores devem lidar com o gênero. Em outras palavras, defendemos que o texto de Jerônimo atribui a si o direito de incorporar a comédia em seus textos, mas nega-o a seus adversários, pois estes a apreciam, mas não são os leitores dotados da capacidade de filtrar o moralismo em meio à imoralidade. Estar às voltas com ela, mas não ter o senso crítico desenvolvido é um problema que seus rivais aparentam ter, em diversas passagens analisadas neste capítulo: por isso, nada levam a sério, tornam-se bufões em maus momentos e, finalmente, se comprazem e se identificam com o vício cômico. Ecoando a interpretação que trouxemos de Donato, para explorar o que a comédia tem de melhor, é preciso ser um leitor atento.

Ademais, retornando ao *De Oratore* (II.22.90-92) ciceroniano trazido anteriormente, Jerônimo seria aquele que saberia *imitar*, recepcionar e aludir, elegendo os melhores modelos e as virtudes destes a serem trabalhadas, ou mesmo suas falhas, em abordagem crítica ou paródica, enquanto seus rivais, por oposição, não conseguiriam. Jerônimo apoia-se, ainda, na *auctoritas* de Paulo, como demonstramos. Ambos não validam tudo o que uma comédia traz, mas utilizam apenas aquilo que é pontualmente interessante. Subjazem a essa postura dois aspectos centrais: primeiro, o que determina a metodologia e os critérios diante da recepção dos clássicos e da comédia para Jerônimo seria o efeito intertextual pontual, pois essas fontes são apenas instrumentos; segundo, há uma tentativa de romper com a mútua validação que ocorre no fenômeno da recepção. Jerônimo propõe, por exemplo, que, quando Paulo recorre a Menandro, isso não significa

elevar este último; ou ainda, quando ele mesmo exemplifica uma passagem bíblica com um trecho de um prólogo de Terêncio (como veremos nos próximos capítulos), isso não significa, ao menos em nível teórico, que este possa ser visto como um "quase cristão".

A questão da valorização e recepção dos autores clássicos por outros escritores impacta diretamente na preservação e divulgação de seus manuscritos. Como lembra Pease (1919, p. 150), em épocas nas quais a divulgação dos textos é bastante escassa, dependente da cópia manual, a valorização de um escritor pode significar a continuidade de sua divulgação, ou a condenação ao esquecimento. Destarte, se valorizar autores cômicos pode garantir a sua preservação, tal meta que não integra, alegadamente, o escopo de Jerônimo. Veremos adiante, então, que a forma como Jerônimo interpreta a comédia enquanto gênero é relativamente simples, a recepção individual dos poetas é mais complexa, sugerindo-nos, como defendemos, que a personalização é um aspecto central na sua recepção dos clássicos.

De fato, a forma como Plauto e Terêncio são tratados nos indica que há o reflexo de uma dicotomia histórica entre os autores. Indicamos, porém, uma problemática: se as fontes clássicas são meros instrumentos utilizáveis ao bel-prazer de um autor cristão, seus contextos originais deveriam ser, a rigor, indiferentes, pois a teoria de Jerônimo privilegia o contexto de chegada. Entretanto, o intelectual dálmata não se furtará, mais ou menos diretamente, a fazer usos padronizados e apresentar caracterizações bem estabelecidas de cada um, como se a cada autor e sua obra houvesse um local decoroso em seu *corpus*. Em outras palavras, sua recepção de cada comediógrafo, por exemplo, é antes devedora do entendimento tradicional do que totalmente independente e instrumentalizada.

A faceta mais interessante deste processo – e que é um dos alicerces de nossa tese sobre a recepção de Terêncio – é a cisão poeta-gênero, ou ainda, *comicus versus comoedia*. De fato, vimos que Jerônimo caracterizou-a enquanto gênero de uma forma em que predominou a imoralidade, o que não significa que aqueles que a escrevem também sejam assim. O aspecto menor, vicioso e inapropriado que a tradição confere à comédia é reproduzido por Jerônimo ao se referir ao gênero; quanto ao potencial edificante e realismo, defendemos, é necessário conhecer os poetas individualmente, sobretudo Terêncio. Com efeito, veremos na próxima seção como a primazia e a caracterização desse comediógrafo revelam esforços por distanciá-lo do gênero que o consagrou, ou então, por ressignificá-lo. Logo, não se teria apenas uma higienização da comédia, como um todo, mas do perfil do nosso autor. Para que Públio Terêncio Afro surja como modelo de comediógrafo, de poeta, de tradutor, de orador e de moralista são

necessários expedientes retóricos que garantam a idoneidade de um escritor que fez da imoralidade sua matéria-prima, ao menos de acordo seus prólogos e com o entender aristotélico.

4.1 Eruditíssimo, belo, engenhoso, canônico, poeta, tradutor, escritor, orador e comediógrafo: múltiplas facetas terencianas na recepção por São Jerônimo.

> *Não creio em santos e poetas,*
> *perguntei tanto e ninguém nunca respondeu*.
> Zeca Baleiro. *Cigarro*

Tendo interpretado, na seção anterior, como Jerônimo recepciona a *comoedia* e a maneira decorosa para lidar com ela, bem como as formas pelas quais seu *corpus* repercute ou questiona a linhagem clássica da recepção desses conceitos, passaremos agora a investigar como Terêncio é caracterizado pelo doutor cristão. Em que medida o *comicus* é digno de sua *comoedia*? Qual é o perfil traçado por Jerônimo para um poeta que escreve num gênero majoritariamente negativo, conforme as referências que trouxemos anteriormente? Como se poderia provar como justa, ciceronianamente, a eleição do poeta como modelo? Quais "Terêncios" emanam das leituras de Jerônimo e quais utilidades retóricas podem ser aí discutidas? Vejamos, então, as alusões diretas ao nome do poeta ou à sua função de comediógrafo, e qual a *persona* construída a partir destes mecanismos discursivos. Iniciaremos pela narrativa biográfica, demonstrando como o discurso sobre sua vida influi na legitimidade do uso de suas obras.

Em *Chronicum*, trabalho realizado em Constantinopla, Jerônimo apresenta a sua tradução, adaptação e ampliação da obra homônima do bispo Eusébio de Cesareia (cf. WILLIAMS, 2006, p. 45).[326] Trata-se de um texto que enumera cronologicamente os eventos da história humana – pela perspectiva disponível até então –, articulados a biografias, passagens bíblicas e mesmo eventos mitológicos dos gregos.[327] Terêncio surge com sua data de nascimento e com uma breve apresentação de sua vida e obra.[328] A

[326] Sobre as fontes cristãs e pagãs possivelmente utilizadas por Jerônimo para a expansão desse trabalho de Eusébio de Cesareia, tais como Suetônio, Aureliano Victor, cf. WILLIAMS, 2006, p. 161-2.
[327] Sobre a estrutura composicional da obra, denotando um processo de duplas colunas e profunda organização, recomenda-se o livro de Williams (2006, p. 212-4), incluindo um fac-símile de uma edição.
[328] Na obra *Persona poética e autor empírico na poesia amorosa romana* de Paulo Vasconcellos (2016, p. 51), temos uma importante reflexão sobre a escrita de biografias na antiguidade e sobre como elas são construções discursivas a partir das obras de autores: "[...] são sobretudo elas as pioneiras na aplicação da interpretação biografista aos textos literários. Como se sabe, tais biografias procuram nos textos os dados que se refeririam aos autores, tomando tudo o que vai dito por *ego* como autobiográfico [...]. De fato, exemplos da indistinção, na Antiguidade, das instâncias autor empírico/*persona* encontram-se nas biografias que se teceram de autores como Safo; até mesmo num gênero imitativo por excelência, como a

explicação sobre o poeta é bastante concisa, mas não mais do que aquela dedicada a outros. Observemo-la: *Publius Terentius, Carthaginensis, comoediarum scriptor, ob ingenium et formam libertate donatus. In Arcadia moritur, qui primam Andriam antequam aedilibus venderet, Caecilio multum se miranti legit* ("Públio Terêncio, cartaginês, escritor de comédias, recebeu sua liberdade em virtude de seu talento e beleza. Morreu na Arcádia. Leu sua primeira peça, *Andria*, antes da venda para os edis, a Cecílio, que muito se admirou").[329]

No texto, Terêncio está vinculado ao ato de leitura e escrita, não da performance teatral, problemática discutida em seção anterior: é apresentado como *scriptor* e como alguém cuja qualidade textual transparece no simples ato de leitura, que tanto impressionou a grande autoridade dramática, Cecílio Estácio. Nesse sentido, é importante destacar que Terêncio parece ser, no *Chronicum,* um *comicus* alinhado com a proposta aristotélica de primazia do texto escrito sobre a performance. Jerônimo não explora – salvo pela datação e localidade – a morte do poeta, ficando em segundo plano (inclusive em termos de volume de informação) em detrimento da exaltação das qualidades do autor e seu legado, transmitindo mesmo a impressão de sobrevida a ele. Embora o texto não negue o vínculo de Terêncio com a comédia, a exaltação de seu engenho, de sua textualidade e mesmo de sua aparência sugerem que o poeta escreve comédias, mas não qualquer uma. Por fim, *And.*, a primeira comédia, já recebe destaque nesse ponto, sublinhando a juventude e o talento do poeta, visto que ele teria sido prestigiado, no alvorecer da carreira, pelo já incensado Estácio.

Por fim, propomos que Jerônimo, ao repercutir o retrato de Terêncio marcado pela beleza física e pelo talento, retransmite a caracterização de um poeta elogiado em sua aparência e essência, ou, se quisermos, na forma e conteúdo de suas produções. Há uma adequação entre a forma de ser e a forma de compor do comediógrafo, a qual se manifesta em seus traços biográficos. Além disso, saído da condição de estrangeiro escravizado para conquistar a de liberto talentoso e herdeiro do sobrenome de um senador – segundo outras fontes – a vida pessoal criada para Terêncio é metonimicamente sua própria trajetória em meio ao cômico, uma vez que deixa o baixo e se eleva. A narrativa biográfica dá ao poeta

comédia, em que não há um *ego* a ser associado com o autor de carne e osso, construiu-se, como se sabe, toda uma biografia de Plauto simplesmente colhendo supostos ecos biográficos em suas obras. Construir uma biografia do autor com base em sua obra é um método desenvolvido pela escola peripatética [...]". Note-se que o estudioso parece aludir, ao comentar a estranheza dessa prática em relação a Plauto, a eventos biográficos, não especificamente a traços de sua índole. Voltaremos a essa problemática para tratar da problemática terenciana nas Considerações Finais.

[329] *PL*, XXVII, 417-418.

uma trajetória ascendente. O *Chronicum* de Jerônimo repercute a leitura tradicional diante do autor, em vez de ignorar a procedência da fonte a ser citada. Se sobejam exemplos na seção anterior deste capítulo de que Jerônimo privilegia a recepção da *comoedia* pelo viés negativo, o doutor cristão deslocará o aspecto positivo para um autor em particular, Terêncio, que demonstrou ser possível elevar o gênero. Como argumentaremos, há um paralelismo entre a elevação da comédia realizada por Terêncio, no entender jeronimiano, e a recepção do autor e do gênero realizados pelo próprio doutor cristão, trazendo-os a novos contextos.

Não se trata de assumir que Terêncio seja o único poeta cômico que influencie Jerônimo na composição de sua própria obra. Seguindo com o mesmo *Chronicum*, Menandro, Cecílio Estácio, Turpílio e Plauto são trazidos, mas não com a mesma abordagem elogiosa, ou talvez numerosa. Quanto a Menandro, por exemplo, alegamos que havia forte conexão entre ele e Terêncio, de modo que, em não poucas circunstâncias, este é considerado o continuador direto daquele. De fato, há uma linha retórica bastante sólida no *corpus* jeronimiano ressaltando a proximidade entre ambos e que os faz partilhar, majoritariamente, das mesmas condições favoráveis de uso, como veremos a seguir. Não seria exagero propor, pelo que demonstramos no capítulo, que Menandro estaria para Paulo como Terêncio para Jerônimo.

Os registros biográficos do *Chronicum* são uma parte bastante ilustrativa do todo dos retratos jeronimianos de comediógrafos latinos, uma vez que a personalização é, como apontado, um dos eixos centrais desse processo de recepção. Vislumbramos com facilidade a predileção por Terêncio, uma postura que será amplamente replicada no restante da obra, seja pelo critério de utilização de passagens e personagens presentes em suas comédias, seja por indicativos de seu valor e qualidade. Seguiremos com esse último caminho, nesta seção, ao analisarmos as *alusões diretas* nas quais Terêncio é bastante elogiado por diversas virtudes, ou mesmo, tratado como uma espécie de agradável surpresa em um gênero problemático, de acordo com o autor estudado.

Aprofundemo-nos, doravante, nas ocorrências de recepção do nome de Terêncio no *corpus* jeronimiano. Na *Ep*. 58, veremos uma das mais debatidas *alusões diretas* ao poeta. Oferecendo diversos aconselhamentos a Paulino de Nola,[330] tanto em relação à

[330] Paulino de Nola, segundo Evaristo Arns (2018, p. 58), foi um "poeta e estilista" que recebeu as palavras de Jerônimo ditadas sem maiores preocupações estilísticas (*Ep.* 85.1). Parece-nos haver aí, uma ironia jeronimiana, na medida em que, para um destinatário de pretensões literárias, ele declare preocupar-se pouco com elaborações de estilo. A menção ao tema da excelência em escritores de diversos gêneros na

vida eclesiástica quanto à intelectual, o doutor cristão discorre, a certa altura, sobre a existência de modelos em cada campo do saber humano, os quais devem ser emulados pelos incipientes:

> *Habet unumquodque propositum principes suos. Romani duces imitentur Camillos, Fabricios, Regulos, Scipiones. Philosophi proponant sibi Pythagoram, Socratem, Platonem, Aristotelem. Poetae aemulentur Homerum, Virgilium, Menandrum, Terentium. Historici, Thucydidem, Sallustium, Herodotum, Livium. Oratores, Lysiam. Graccos, Demosthenem, Tullium. Et ut ad nostra veniamus, Episcopi et Presbyteri habeant in exemplum Apostolos, et Apostolicos viros: quorum honorem possidentes, habere nitantur et meritum.*
>
> Em toda missão, há alguém à frente. Que os generais romanos imitem homens como Camilo, Fabrício, Régulo, Cipião; que os filósofos se inspirem em Pitágoras, Sócrates, Platão e Aristóteles; que os poetas emulem Homero, Virgílio, Menandro e Terêncio; que os historiógrafos imitem Tucídides, Salústio, Heródoto e Lívio; que os oradores imitem Lísias, os Gracos, Demóstenes e Túlio. Mas voltemos ao nosso caso: que os bispos e presbíteros tomem como exemplo os apóstolos e varões apostólicos: uma vez em posse da reputação destes, que se permita ter também seu mérito. (*Ep.* 58.5)[331]

O nome de Terêncio é trazido na oportunidade em que Jerônimo lista os modelos poéticos a serem emulados pelos novos escritores. Observamos que a autoridade dele é partilhada com Homero, Virgílio e Menandro, sem que haja uma verbalização de diferenças entre eles: aqui, Terêncio é tratado apenas como um dos que atingiram a excelência poética, elevando-o para além da condição de um autor de gênero baixo. Mesmo assim, o rótulo de poeta não é o mais usualmente atribuído a Terêncio, algo que só ocorrerá novamente em *Comm. in Ep. Galat.* II.4.15-6, oportunidade em que uma atmosfera mais erudita e nobre é aplicada ao nosso autor. Voltaremos ao assunto no Capítulo 5.

Dificilmente, porém, Jerônimo e seu interlocutor não fariam a associação entre o nome de Terêncio à comédia, de maneira que poderia ser desnecessário mencionar o gênero que o consagrou. A primeira evidência desta hipótese está no paralelismo da

---

Ep. 58.5 também poderia, nesse sentido, estar conectada a esse *background* daquele a quem a correspondência teria sido enviada. Ainda segundo Arns (*idem*, 144-5), a rede de contatos de Paulino de Nola, marcada por homens ricos e bem relacionados, teria auxiliado grandemente a circulação dos escritos jeronimianos que partiam de Belém, em meio a mercadorias, rumo ao Ocidente. Sobre a rede de contatos de Paulino de Nola, e sobre ser, ele mesmo, de família nobre, cf. também REBENICH, 2002, p. 42 e 45. A Paulino são atribuídas várias encomendas literárias e exegéticas feitas a Jerônimo, como os *Commentarii in Danihelem* (WILLIAMS, 2006, p. 111), mas, ironicamente, foi a convite do mesmo patrono que Rufino, grande rival de Jerônimo, escreveu um comentário à sua obra *De Benedictionibus Patriarcharum Libri Duo*, em uma oportunidade na qual a polêmica origenista já havia se iniciado e que os vínculos de amizade entre ele e nosso autor também já se haviam rompido. Cf. HAMMOND, 1977, p. 412. Segundo Rebenich (2002, p. 17), ele teria sido um dos cultores de uma forma mais suave de ascetismo em sua comunidade, Nola, na Itália, não colocando em prática a sugestão jeronimiana (*Ep.* 53) de destruir o próprio patrimônio senatorial e declarar voto de pobreza, preferindo estabelecer-se e empregar seus recursos em nome dos mais pobres. Cf. WILLIAMS, 2006, p. 257-8.

[331] Hilberg, I, 533-534, 20-06.

exposição do doutor cristão: são dois poetas de língua grega e dois de língua latina; dois poetas épicos (embora Virgílio tenha também poemas em gêneros "menores"), e dois cômicos. Em suma, nesta primeira passagem analisada, Terêncio é, na alusão direta a seu nome, exemplo de excelência poética, sem que o aspecto cômico seja anunciado, apenas sugerido. Se alguém deseja escrever bons *poemas*, pode emular Terêncio.

No capítulo anterior desta tese, trouxemos um excerto da *Apologia* em que Jerônimo menciona a ampla circulação dos manuais gramático-escolares de Ásprio e Donato sobre poetas clássicos, como Virgílio e Terêncio. Contrastando tal passagem com o trecho da *Ep.* 58 que reproduzimos acima, alguns padrões se tornam imediatamente perceptíveis. Virgílio, por exemplo, destaca-se em meio aos poetas, uma vez que é trazido como *auctoritas* nos dois documentos discutidos e, mais do que isso, é alvo de comentários de dois estudiosos diferentes, conforme a *Apologia* nos traz. Terêncio, por sua vez, também surge nas duas oportunidades, assim como Cícero, representando os oradores.

Ainda na *Apologia*, outros importantes escritores clássicos são trazidos, mas com um protagonismo menor, visto que estão agrupados sob o rótulo de "outros" (*alios*), cujos comentadores não são nomeados (*aliorum*): tais autores sequer são mencionados na *Ep*. 58.[332] Há, naturalmente, uma diferenciação, pois, na *Apologia*, o critério para um autor ser mencionado era mais amplo, visto que precisava gozar de uma *auctoritas* suficiente apenas para motivar um trabalho de exegese escolar, e não ser uma excelência na escrita. Nesse sentido, poucos são os autores clássicos que são autoridades literárias e escolares, simultaneamente, como Terêncio, Virgílio e Cícero. Além disso, os interlocutores da *Ep*. 58 e da *Apologia* não são os mesmos, uma vez que esta é dedicada a Pamáquio e Marcela, e aquela, a Paulino. Há uma constância, contudo, na abordagem de Jerônimo: em ambos os casos, há uma espécie de suposição de familiaridade entre quem o lê e a reputação de Terêncio.[333] Nesse sentido, propomos que as passagens acima podem revelar que Terêncio gozava de uma reputação prévia a Jerônimo, mas que é construída também por ele.

Até este ponto, no *corpus* jeronimiano, o nome de Terêncio vem fortemente associado à ideia de excelência poética e escolar, algo que destaca indiretamente sua

[332] A ausência dos autores gregos mencionados na Epístola 58 faz sentido se assumirmos que, no texto ora analisado, trata-se de comentários com finalidades didáticas direcionadas à língua latina.
[333] O público-alvo de trabalhos desta natureza era formado por pré-adolescentes e adolescentes (segundo os critérios da época) que estudavam gramática, lendo o texto em aula ou individualmente. Cf. VICTOR, 2013, p. 356.

correção métrica e linguística. Porém, se recorrermos à *Ep.* 57 e alguns outros textos, veremos o nome do autor associado a outra faceta igualmente cara a Jerônimo: a tradução. Na citada carta, dedicada a Pamáquio em 395 d.C., os interlocutores versam sobre os critérios da melhor tradução.[334] Jerônimo deixa claro que sua metodologia se apoia em práticas clássicas, eclesiásticas e de autores do Novo Testamento, os quais traduziriam "ideia por ideia", não "palavra por palavra". Na precisa explicação de Munday (2009, p. 239) em relação a práticas modernas, essa abordagem tradutória sugere a criação de um segundo texto plenamente ambientado na língua de chegada, ou seja, que "soe natural" e, para isso, supera a unidade linguística da palavra, fazendo de seu objeto tradutório, assim, a frase, a oração, ou mesmo estruturas maiores.

A contenda nasce, como é usual em Jerônimo e na polêmica cristã, das acusações lançadas contra a suposta falta de qualidade de sua versão para o latim da epístola do Papa Epifânio a João, bispo de Alexandria. Jerônimo toma da palavra, motivado a esclarecer (e defender) seu método de tradução. A primeira autoridade a legitimá-lo é a de Cícero:[335]

> *Ego enim non solum fateor, sed libera voce profiteor, me in interpretatione graecorum absque scripturis Sanctis, ubi et verborum ordo mysterium est, non verbum de verbo, sed sensum exprimere de sensu. Habeoque huius rei magistrum Tullium, qui Protagoram Platonis, et Oeconomicon Xenophontis, et Aeschinis ac Demosthenis, duas contra se orationes pulcherrimas transtulit.*
>
> Eu não só confesso, mas proclamo abertamente que, nas traduções do grego – com exceção daquelas das Sagradas Escrituras, nas quais mesmo a ordem das palavras configura um mistério –, não traduzo palavra por palavra, mas ideia por ideia. Para tanto, sigo o exemplo de Túlio, que traduziu o *Protágoras* de Platão, a *Economia* de Xenofonte e dois belíssimos discursos de Ésquino e Demóstenes, um contra o outro (*Ep*. 57.5).[336]

Jerônimo prossegue explorando a relação entre Cícero e a fidelidade aos conceitos, não às palavras. Este, usualmente evocado como orador, agora serve a um propósito argumentativo da área da tradução, atividade que também desempenhou. Há que se notar, entretanto, que retornamos à hierarquia entre textos profanos e sagrados/cristãos em Jerônimo. Antes, foi dito que instrumentalizar o texto profano é

---

[334] Para Child (2010, p. 14), a *Carta a Pamáquio* seria o primeiro documento da Antiguidade a verbalizar uma teoria da tradução explicitamente. Cf. também, Banniard (1988, p. 307 e 321), sobre a questão da *elegantia* em Jerônimo, critério que uniria princípios clássicos e cristãos a fim de garantir uma comunicação ampla. Na mesma direção, segundo Majid (2015, p. 49), embora Jerônimo não tenha sido o primeiro tradutor da Bíblia, ele teria sido pioneiro a oferecer um registro metodológico ("de seus processos mentais" nas palavras do estudioso) do processo. Sobre a gênese de tal carta: "St. Jerome's Letter to Pammachius "On the Best Method of Translation". This letter was written to Pammachius in 395 AD. A year before, St. Jerome had translated a certain letter from Greek to Latin. In his translation, he used sense for sense to give a clear meaning to the original. When the translation reached St. Jerome' enemies, they accused him of falsification and careless for not giving word for word translation. St. Jerome was charged of having falsified the original letter." Cf. MAJID, 2015, p. 55.

[335] Possível alusão a *De Opt. Gen. Orat.* I.3.

[336] Hilberg, I, 508, 09-16.

direito do Cristão, mas o mesmo não pode ser feito com "a palavra de Deus", configurando grave *peccatum*. Agora, no tema da tradução, vê-se que os textos seculares podem ser traduzidos com maior liberdade expressiva (desde que respeitadas as ideias), enquanto as Escrituras pedem por um esforço mais detido também no desbravar de sua *elocutio,* dado que mesmo a ordem das palavras importa para o elucidar de seu Mistério (isto é, "além da compreensão humana", segundo Majid (2015, p. 57)): o sagrado exigiria, destarte, mais cuidado para dele se aproximar, inclusive, para que o tradutor não fosse acusado como herege, ao supostamente sabotar as Escrituras (ROBINSON, 2006, p. 541).[337] Voltaremos a refletir sobre qual o impacto dessa distinção ao analisarmos o discurso apologético da Vulgata, no Capítulo 7. Por ora, vejamos como se dá o sistema de legitimação jeronimiana com base nas autoridades anteriores que fizeram traduções ligadas aos sentidos. Cícero não é a única referência referendando sua escolha:

> *Sed et Horatius vir acutus et doctus hoc idem in Arte Poetica erudito interpreti praecepit:* Nec verbum verbo curabis reddere, fidus interpres. *Terentius Menandrum, Plautus et Cecilius veteres comicos interpretati sunt. Numquid haerent in verbis: ac non decoris magis et elegantiam in translatione conservant? Quam vos veritatem interpretationis, hanc eruditi κακοξην nuncupant. Unde et ego doctus a talibus ante annos circiter viginti* [...]
>
> Mas também Horácio, homem douto e arguto, receitou o mesmo aos tradutores eruditos em sua *Arte Poética*: *Não te preocupes em verter palavra por palavra, servil tradutor.* Terêncio traduziu Menandro; Plauto e Cecílio, os comediógrafos antigos. Nunca se prenderam a palavras: ou acaso não preservaram a beleza de estilo e a elegância em suas traduções? Isso a que vós chamais fidelidade tradutória, esses sábios definem como κακοξηλίαν**.** Daí, ainda jovem, com menos de vinte anos, instruí-me com eles [...] (*Ep.* 57.50) [338]

Jerônimo evoca Terêncio como um tradutor que segue o mesmo procedimento que ele. Assim, o autor cristão filiar-se-ia ao comediógrafo, tendo em vista a autoridade deste pela tradição que chega à sua época. Mais uma vez, destacamos a "montagem" de uma versão de Terêncio, isto é, o privilégio de determinado aspecto, de forma que este surge, agora, como um tradutor habilidoso em preservar as qualidades do texto original. De fato, tomando o caso em perspectiva com a citação subsequente a Plauto e Cecílio, vemos que

---

[337] Refletindo brevemente sobre algumas traduções que Jerônimo fez de textos teológicos, parece-nos que a tradução pelos sentidos teria sido a privilegiada. Tomemos a base da polêmica origenista, o *Perí Arkhón*, como princípio: segundo Crouzel (1988, p. 153) seria a tradução de Rufino que gozaria de maior prestígio ao longo dos séculos subsequentes, não a de Jerônimo, malgrado a tendência de interpretar o primeiro como um falsário em relação ao segundo. Ademais (*idem*, p. 158), diversas evidências apontariam para o fato de que Jerônimo preocupa-se em comentar e traduzir tentando elucidar o "sentido" das palavras originais, realizando, inclusive, opções tradutórias do doutor cristão que teriam modificado a percepção do texto de Orígenes, situando-o como um arianista *avant la lettre* (*idem*, p. 156). Todavia, como nos lembra Crouzel (1988, p. 157) novamente, é difícil julgar quão literal Jerônimo foi na tradução do *Perí Arkhón*, em virtude dos escassos fragmentos que restaram desta obra.

[338] Hilberg, I, 509-510, 17-06.

Jerônimo apresenta Terêncio como um tradutor de Menandro – a associação entre os poetas, dissemos, é constante – sem mencionar a filiação genérica de ambos; a palavra *cômicos* aparece associada aos outros dois autores, exclusivamente. Pode-se alegar, claro, que a disposição textual do nome de Terêncio e sua reputação tornariam desnecessárias mais explicações, de forma que seria exagero assumir que o aspecto cômico não esteja presente na passagem, em absoluto. Entretanto, é inegável que a comicidade terenciana não é central na exposição neste momento, pois o doutor cristão aborda o abstrato tema da tradução como superior à particularidade do gênero, pois é um fator que unifica todas as suas referências. Se Jerônimo se dá direito de manipular suas fontes como as necessidades retóricas exigirem, a *Ep.* 57 é um exemplo notório da aplicação desse princípio sobre o nome de Terêncio, visto que sua faceta de tradutor é mais valorizada

Não é a primeira vez que analisamos, neste capítulo, a valorização da *auctoritas* de Terêncio em meio à de outros autores, mas, ao refletir sobre aspectos tradutórios, Jerônimo não parece dar maior destaque ao poeta. Note-se que Cícero tem um longo trecho reproduzido; Horácio tem um verso; Terêncio, nada, embora seja apresentado individualmente; Plauto e Cecílio são agrupados, sem que seu material fonte seja, ao menos nomeado. Mesmo adotando o critério da ordenação – o qual já beneficiou Terêncio na *Ep.* 58 – a lógica permanece a mesma. Como entender essa valoração mediana do Terêncio-tradutor? Podemos assumir que os contextos de Jerônimo e Terêncio sejam significativamente diferentes e, portanto, suas intencionalidades também o sejam, de forma que seria mais coerente privilegiar uma associação a Cícero e suas traduções de obras filosóficas e conceituais, pois guardariam mais semelhanças. Nesse sentido, somos levados a assumir que, embora Jerônimo opere uma gradativa dissociação entre Terêncio e a comédia, ela não ocorre de maneira perfeita, pois, nesse juízo, estariam subentendidas as particularidades do gênero cômico, ainda que não anunciadas.

Mais relevante sobre a passagem em questão é o processo de manipulação de Jerônimo para tornar sua argumentação plausível. Como mencionamos neste capítulo, para que Terêncio legitime Jerônimo, faz-se necessário conferir-lhe propriedade. De fato, é coerente a associação de Terêncio a uma tradução atenta ao conteúdo e às características do texto original, relegando a segundo plano a literalidade. Como demonstramos na análise de seus prólogos, tal prática o tornou alvo de represálias, como na passagem de *Eun.* (v. 8-9), na qual ele atribui a seus detratores uma postura tradutória servil (para empregar, anacronicamente, a expressão horaciana) cujo resultado é arruinar a qualidade de uma peça outrora boa no grego original. Terêncio é tratado com tal entusiasmo por

Jerônimo, que este chega a afirmar que, dada a qualidade de suas traduções, seria impossível que ele, bem como Cícero, Horácio, Plauto e Cecílio tivessem, em algum momento se prendido às palavras originais.

Contudo, nossa análise dos prólogos das seis obras no Capítulo 2 revelou que Terêncio não é alegadamente homogêneo quanto a critérios tradutórios. Referimo-nos aqui ao prólogo de *Ad.* (v. 9-11), no qual o poeta afirma que recuperou um trecho da comédia *Synapothnescontes* de Dífilo, o qual havia sido desconsiderado por Plauto, quando realizara a adaptação da peça. Ora, Terêncio afirma realizar exatamente aquilo que Jerônimo julgava impossível para ele, pois o comediógrafo "trouxe-a traduzida palavra por palavra" (***verbum de verbo*** *expressum extulit. Adelph* v. 11. Grifo nosso). Como já expusemos na ocasião, possivelmente o poeta não foi sincero ao mencionar essa prática e apenas vislumbrou as possibilidades retóricas de se apresentar como um tradutor literal diante daquelas acusações. Colocando em perspectiva o detalhado conhecimento do doutor cristão sobre o *corpus* terenciano, especialmente em relação aos prólogos, tão caros ao polemista, dificilmente a hipótese de desconhecer a passagem se sustentaria. Ao contrário, defendemos que a recepção jeronimiana elimina a contradição, simplifica as práticas tradutórias do autor, oferecendo uma imagem mais útil para argumentação e legitimação.

Não se trata, todavia, da única recepção de Terêncio enquanto tradutor no *corpus* de Jerônimo. Com efeito, a *Ep.* 106 reforça a ideia do Terêncio-tradutor em seu terceiro parágrafo, por meio de um procedimento bastante semelhante ao da 58, mas com notáveis particularidades. A carta em questão é direcionada a Súnia e Fretela, estudiosas das escrituras cristãs que pediram explicações acerca de passagens divergentes na tradução de Jerônimo dos salmos e a versão já consagrada da *Septuaginta*.[339] Nosso autor argumentará em defesa de sua tradução, demonstrando, como na *Ep.* 57, que seu caminho não é a literalidade, mas a atenção aos significados:

> *Quod et Tullium in Protagora Platonis, et in* Oixonomixoi *Xenophontis, et in Demosthenis contra Aeschinem oratione fecisse convincimus; et Plautum, Terentium, Caeciliumque eruditissimos viros in Graecis in comoediis transferendis. Nec ex eo quis Latinam linguam angustissimam putet, quod non possit verbum de verbo transferre; cum etiam Graeci pleraque nostra circuitu transferant: et verba Hebraica non interpretationis fide, sed linguae suae proprietatibus nitantur exprimere.*

[339] Na bibliografia que levantamos, pouco se discutiu sobre as duas mulheres. Uma das poucas menções, mas nem por isso menos instigante que encontramos foi em Arns (2018, p. 114-5), que insere a carta como pertencente ao grupo das tradicionalmente fictícias, isto é, que teriam sido inventadas por Jerônimo para promover ideias. Elas seriam a distinção entre sua tradução e a antiga, bem como polemizar com Agostinho. Sobre a polêmica da carta em questão, recomenda-se ainda BRUYNE, 1929, p. 231-2.

> Demonstramos que o mesmo fez Túlio no *Protágoras* de Platão, na *Economia* de Xenofonte, e no discurso de Demóstenes contra Ésquino; e também Plauto, Terêncio e Cecílio, homens de vasta erudição, na tradução das comédias gregas. Não se deve pensar, por causa disso, que a língua latina é limitada demais, a ponto de não permitir uma tradução palavra por palavra, porque os gregos também traduzem nossos trabalhos com muitos volteios, e permitem-se traduzir o hebraico não com fidelidade de tradutor, mas segundo as particularidades de seu idioma. (*Ep.* 106.3) [340]

Chama-nos a atenção, quase imediatamente, as semelhanças entre as *Ep*. 57 e 106. A argumentação jeronimiana é basicamente a mesma – a primazia da tradução pelo sentido e não pela forma – e, para tanto, sua argumentação pelo exemplo é também quase idêntica. A reiteração pode nos indicar o destaque que esses autores recebem por parte do cristão no aspecto tradutório. Ademais, as correspondências distam em oito anos, indicando que o critério cronológico para a recepção de Terêncio pode não ser o mais determinante. Tampouco as cartas possuem destinatários idênticos, de forma que a reiteração de seus exemplos não se motivaria por um apelo de Jerônimo a um argumento lançado anteriormente. As hipóteses mais prováveis, então, sugerem um saber generalizado sobre aqueles autores como referências na tradução.

Observemos, agora, semelhanças e diferenças entre as passagens nas duas epístolas. Cícero permanece como maior referência, visto que aparece em primeiro lugar e que, em ambos os casos, tem os nomes de suas obras declarados. É interessante constatar também que o único nome ausente na comparação entre as epístolas 57 e 106 é o de Horácio, citado outrora como um aconselhador da tradução não-servil. A ausência do autor pode ser explicada na medida em que o poeta tem um argumento pelo *logos*, mas não em seu *ethos*, uma vez que forneceria um valioso aconselhamento sobre a fidelidade tradutória, mas não se destacou literalmente na prática dessa atividade. A preferência do doutor cristão é pela *persona* de seus antecessores que fizeram da tradução uma constante atividade.

Plauto, Terêncio e Cecílio também retornam, mas, nesta *Ep.* 106, o autor africano perde a sutil diferenciação que tinha na 57, embora ganhe em adjetivação. Terêncio, como seus antecessores da *palliata* seriam "homens de vasta erudição" que traduzem comédias gregas sem a fidelidade servil. Nesse sentido, parece-nos coerente, mais uma vez, a leitura que propomos nesta tese, de que Jerônimo se esforça por expurgar o baixo-cômico de Terêncio e de seu gênero poético. Para compreendermos o porquê, devemos retomar o significado do termo *eruditus*, que evoca o campo semântico da instrução, educação, do

[340] Hilberg, II, 250, 04-12.

conhecimento, mas também da elegância e da ausência de rudeza, ou ainda, do baixo.[341] Assim, Jerônimo estaria atribuindo a Terêncio e aos demais membros do cânone da *palliata* um caráter elegante, nobre e não-rebaixado, de quem a rudeza foi retirada: isso se refletiria, assim, em sua elocução e, claro, na moralidade de suas obras. Em última análise, Jerônimo não recorreria a estes autores como exemplos unicamente de liberdade tradutória, pois esta, quando praticada por *eruditissimi viri*, poderia remover uma eventual baixeza na comédia grega. Como na biografia do poeta que se encontra no *Chronicum*, o movimento ascendente daquele que transcende a sua condição também está no alicerce do adjetivo *eruditus* da *Ep.* 106.[342]

A respeito do Terêncio-tradutor, é igualmente digno de nota o fato de talvez haver, como propomos, uma contradição entre esta faceta e o valor moralista do comediógrafo, tema que será objeto de minuciosa discussão em nosso próximo capítulo. Expliquemos. O Terêncio-tradutor será deixado em segundo plano quando for necessário usar de sua autoridade como moralista. Nesses momentos, Terêncio não é tradutor de Menandro, mas autor, *per se*, das ideias enunciadas em seu trabalho. Mais uma vez, será a intencionalidade argumentativa que pautará a escolha de Jerônimo. Poderíamos, também, cogitar a hipótese de que o entendimento jeronimiano de Terêncio o define como tradutor-autor (afinal, o doutor cristão não argumenta largamente sobre a liberdade que o latino se dá na manipulação de suas fontes?), como o próprio jerônimo proclamará a si mesmo em outras obras. No Capítulo 7, analisaremos o último caso do empréstimo da autoridade de Terêncio a partir de seu nome, quando as funções de tradutor e autodefesa se mesclarem no prefácio ao segundo livro de comentários a Miqueias.

Seguindo com as recepções do nome de Terêncio em Jerônimo e seus efeitos retórico-literários, teremos um caso não mais ligado à tradução, mas à função moralista, entendida por nós como a daquele que descreve os costumes humanos. Falamos de *Adv. Jov.* (I.48), quando Jerônimo explica os supostos malefícios causados pelas mulheres, usando de diversos exemplos históricos (vida de Cícero, por exemplo) e literários (tragédias de Eurípides). A certa altura declara: *In Lepti urbe semibarbara, et posita in*

[341] Segundo o OLD, *eruditus* é o particípio passado do verbo *erudio*, o qual tem por significados "instruir", "treinar", "educar", mas também "refinar" e "melhorar" no âmbito das artes. Curiosamente, então, a recepção jeronimiana de Plauto e Terêncio os define como homens "instruídos", "treinados", "refinados" e "melhorados", de certa forma, corroborando nossa interpretação de um entendimento de que eles teriam operacionalizado um aprimoramento especificamente da tradução do cômico.

[342] É possível aventar também a hipótese de habilidade de trabalho com o idioma, no sentido de essa erudição representar o conhecimento sobre possibilidades e limites do latim no momento de realizar uma tradução/adaptação. Como isso estaria mais no âmbito plautino, Terêncio teria mais a ganhar nessa aproximação, aqui também sendo marcado por uma espécie de agudeza linguística.

solitudine, moris est ut nurus altera dies socrum ollam mutuam postulet. Cui illa statim negat: ut scias illud verum esse Terentii, quod consulto ambigue extulit: *Qui est hoc? Omnes socrus oderunt nurus?* ("Na distante e semibárbara cidade de Léptis, há um costume de que, no dia seguinte, a nora peça emprestado um vaso a sua sogra. Esta nega de imediato: para que vejas como é verdadeira a frase de Terêncio, que expressa em uma colocação propositadamente ambígua: *Mas o que é isso? Todas as sogras odeiam suas noras?*". *Adv. Jov.* I.48.317).[343]

Como dito, Terêncio é tratado aqui como um porta-voz dos costumes humanos, como aquele que descreve os valores e comportamentos sociais. Notemos, ainda, que Jerônimo rompe a fronteira entre autor e personagem, pois interessa montar para o comediógrafo a *persona* de um arguto observador dos costumes humanos, capaz de verbalizar verdades que regem os comportamentos. Apenas assim, o efeito argumentativo poderá atingir a sua eficácia maior, visto que a frase vem respaldada pelo *ethos* do poeta que por ela se responsabiliza. Como demonstraremos detidamente no próximo capítulo, Jerônimo retira a fala da personagem e concede ao poeta, construindo um aliado intelectual às suas reflexões.

A personagem que verbaliza esse pensamento está na abertura do segundo ato de *Hec.* (v. 201): trata-se de Laques, homem de idade, marido de Sóstrata e pai de Pânfilo, o jovem que é um dos protagonistas da trama. Nesta oportunidade, os contextos da obra de Terêncio e a de Jerônimo são próximos, visto que Laques e o autor cristão oferecem um julgamento generalizador sobre o comportamento feminino, igualando todas as mulheres pelos mesmos critérios. Entretanto, há uma diferença fundamental entre os textos: Laques está sendo injusto com Sóstrata, acusando-a de urdir intrigas contra Filomena, a nora.

Como entendermos, então, que Jerônimo incorpore o discurso de uma personagem que, em seu contexto original, estava errada?[344] Nas palavras de Erica Bexley (2014, p. 473), a cena de *Hec.* em questão traz personagens que desconhecem a própria ignorância e que tiram as conclusões que mais lhes convém. A primeira hipótese que podemos levantar seria a de que esse fato escapasse ao autor cristão, que conheceria a frase desconectada da comédia original. Favoreceria esta leitura, ainda, o fato de que Jerônimo

[343] *PL*, XXIII, 279.

[344] Hagendahl (1958, p. 136) vai além e sugere erro, simplesmente, da parte de Jerônimo, declarando que ele se equivocou no fraseamento empregado pelo poeta. Parece-nos interessante, todavia, a interpretação de Starks (2013, p. 142) de que a autoridade e verdade de Laques nunca foram efetivamente questionadas, pois as exceções em atitudes femininas, mesmo que em confronto direto com personagens masculinas, nada mais fazem que zelar pelo bem-estar dos filhos homens e reforçar o modelo dos *senes*.

anuncia estar fazendo uma *transcrição literal*, mas tenha realizado uma *adaptação*: *qui est hoc*, é uma substituição de *itaque adeo uno animo* (v. 201). Entretanto, outros indícios apontam para uma manipulação que possibilite efeitos intertextuais: o primeiro deles é a natureza interrogativa dada pelo autor, ausente na comédia, pois, em *Hec.*, Laques afirma que todas as sogras odeiam suas noras, fato que o enredo da peça tratará de questionar.

Tornando-a uma interrogação personalizada na figura do poeta, emanaria um Terêncio questionador, que conhece o pensamento habitual e formula juízos sobre ele. Ademais, a expressão *consulto ambigue* sugere um comediógrafo que, de certa maneira, aparenta investigar a resposta a essa questão em seus textos. Dessa forma, a ação do autor cristão é complementar, pois é ele quem fornece a resposta ao questionamento: sim, todas as sogras odeiam suas noras. Jerônimo parece assumir, então, um papel de continuador da tradição pensada por Terêncio, pois apresenta a resposta para a questão levantada por este. Haveria, dessa maneira, uma legitimação mútua, do passado sobre o presente, e do presente sobre o passado. Ao mesmo tempo em que a indagação terenciana sugere uma legitimidade para o questionamento de Jerônimo, este ofereceria a resposta ausente no passado. Expurgando e modificando a fonte, podemos interpretar a produção de um efeito intertextual que afirma o que fora questionado outrora, produzem-se, assim, novos sentidos na história da recepção de Terêncio e de Jerônimo.

Até o presente momento, trabalhamos com a recepção na forma de alusões diretas ao nome do poeta por parte de Jerônimo, investigando como a personalização realizada pelo doutor cristão criou uma figura múltipla, complexa e mesmo contraditória para o autor. No processo de personificação de suas virtudes, estabelece-se que Terêncio é muito mais que um autor de comédias, pois, visto que o gênero é tomado pela imoralidade, é preciso mostrar que o autor citado está além dele. Assim, o comediógrafo foi legitimado primordialmente por ter sido considerado brilhante na mera leitura de sua comédia, por ser parte do arquiconhecido repertório escolar do período, por ser um *homo eruditissimus*, por ser um homem belo – algo que, explicamos, é coerente com seu bom-gosto discursivo –, por ser um dos quatro maiores poetas de todos os tempos, por ser um tradutor capaz de captar sentidos do texto original e recriá-los em latim, e, por fim, por descrever com propriedade as complexas e problemáticas relações familiares. Cumpre destacar, por fim, que não exploramos a alusão ao nome de Terêncio enquanto modelo de autodefesa, a ser debatido no Capítulo 7.

Naturalmente, como foi demonstrado pontualmente, a primazia dada sobre cada "Terêncio" encontrável em cada excerto debatido remete-nos aos efeitos intertextuais de

se evocar o nome do poeta como *ethos* aliado na legitimação da própria figura de Jerônimo, enquanto tradutor, observador dos costumes etc. Sobre a questão da nomeação do comediógrafo cumpre observar uma importante particularidade: apenas o último caso analisado criou a imagem de um Terêncio moralista. Essa será, contudo, uma das facetas mais caras a Jerônimo, mas ela ocorre, em quantidade muito mais expressiva, sob a alcunha de *comicus*, algo que, como buscaremos defender, se justifica por ser essa, segundo Jerônimo, a função primordial de um comediógrafo.

A declaração feita acima pode soar contraditória, à primeira vista, em relação ao que propusemos nesta seção do capítulo. Após discorrer largamente sobre como Jerônimo se esforça por dissociar Terêncio da comédia ou expandir a visão sobre ele, mostrando que ele teria algo mais, como compreender a afirmação de que o aspecto mais valorizado pela recepção do doutor cristão seja o lado comediógrafo do poeta? Como proporemos adiante, Jerônimo ressignificará o substantivo *comicus*, envolvendo-o em um campo semântico muito mais favorável do que aquele ao qual a *comoedia* pertence: trata-se da importante cisão realizada entre autor e seu gênero. De fato, Jerônimo cria uma espécie de argumento circular (terminologia aqui empregada sem juízo de valor) na qual Terêncio é o comediógrafo por excelência, ao mesmo tempo que aquilo que um comediógrafo faz se define pela interpretação jeronimiana da prática desse autor em específico.

Aprofundemos esta questão a partir de uma pesquisa pelo *corpus* jeronimiano, a fim de averiguar os registros do substantivo *comicus* ("comediógrafo") em todas as declinações possíveis. Não consideraremos o adjetivo *comicus* (no sentido de algo próprio ao gênero, com equivalência quase perfeita em língua portuguesa), pois suas ocorrências foram debatidas anteriormente neste capítulo, ao refletirmos sobre a *comoedia* em Jerônimo. Elaboramos a tabela abaixo a fim de demonstrar a predominância de alusões a Terêncio quando *comicus* é empregado por Jerônimo, e sobre a proposta de que nosso poeta seja uma baliza para o termo.[345]

Terêncio	*Et noster comicus fortunatum putat* [...]	*Adv. Jov.* (I.48)
	Unde et comicus [...] *inquit* [...]	*Adv. Jov.* (II.7)
	Et comicus in Heautontimorumeno [...]	*Comm. in Mich.* (I.1.16)
	Huic quid símile sententiae et Comicus ait [...]	*Comm. in Eccl.* (I)
	Et comicus [...]	*Adv. Pelag.* (I.26)
	Cum etiam comicus cuius finis est [...]	*Ep.* 54.9

[345] Hagendahl (1958, p. 304-5) afirma que não se trata de algo raro que Jerônimo empregue epítetos para se referir aos autores clássicos. Ainda que ele aponte que, no caso específico de Terêncio, o rótulo de *comicus* apareça amiúde, o estudioso não se dedica a investigar, como fazemos aqui, possíveis efeitos oriundos dessa escolha, tampouco compara numérica ou estatisticamente (prática relativamente usual em seu livro) o uso do nome do poeta ao emprego da alcunha *comicus*.

	Iuxta comici sententiam ex graecis bonis latinas vidi non bona	*Inter. Libr. Did. De Spir. Sanc. Praef.*
Terêncio ou Plauto	*Ne iuxta comicum, nodum quaeramus in scirpo.*	*Comm. in Zach.* (II.8.17)
Turpílio	*Turpilius comicus tractans de vicissitudine* [...]	*Ep.* 8.1
Menandro	*Et comicus dixerit* [...]	*Comm. in Mat.* (I.7.18)
	Rursumque de comico [...]	*Comm. in Is.* (XIV.50.4)
Não-específico	[...] *qua saepe utuntur et Comici*	*Comm. in Soph.* (I.1.7)
	Plautus et Cecilius veteres comicos interpretati sunt.	*Ep.* 57.5
	[...] *sed de Illustribus viris* [...] *tragicis, comicis* [...]	*De Vir. Ill.* (*Admon.* 2)
	[...] *sed de Illustribus viris* [...] *tragicis, comicis* [...]	*Ep.* 112.3

Tabela 7: poetas referenciados pelo substantivo *comicus* no *corpus* de São Jerônimo.

Como a tabela acima ilustra, Jerônimo emprega o substantivo *comicus* por 15 vezes, no conjunto de sua obra a que temos acesso atualmente. Sete casos destes se referem a Terêncio, um a Plauto, um a Turpílio e dois a Menandro, enquanto quatro ocorrências (uma delas repetida, pois é uma cópia numa epístola do que foi escrito em *De Vir. Ill.*) se referem à categoria dos *comici* como um todo. Em suma, em números absolutos, Terêncio é o grande representante da categoria dos comediógrafos, para Jerônimo. Abaixo do autor surge Menandro – ainda que em uma quantidade três vezes menor – poeta cuja proximidade com o africano já foi aqui eventualmente discutida. Em suma, em se tratando da recepção do nome de Terêncio, apresentamos cinco alusões, e mostraremos mais duas no Capítulo 7 – no qual o autor é evocado como defensor retórico e como autoridade na manipulação textual – totalizando sete ocorrências. Quanto à alcunha de *comicus*, temos sete alusões. Ou seja, cinquenta por cento das ocorrências são feitas pela sua função de comediógrafo, sugerindo-nos que este é o aspecto mais importante em sua figura, na recepção por São Jerônimo. Ademais, como foi exemplificado até aqui, o nome do poeta parece abrigar uma gama de significados maior e mais dinâmica, ou seja, mais adaptável a múltiplas possibilidades argumentativas do interesse do autor cristão.

Devemos notar, todavia, que há uma polêmica sobre a quem Jerônimo alude sob o rótulo de *comicus* no *Comm. in Zach.* II.8.17. A razão para isso é que tanto Terêncio quanto Plauto trabalham com a formulação *nodum quaerere in scirpo* ("procurar nó em junco", talvez equivalente ao "procurar pelo em ovo" contemporâneo), em *And.* 941 e em *Men.* 247.[346] De fato, a expressão é proverbial, de maneira que ela aparece em mais duas ocorrências do *corpus* de Jerônimo (*Contra Iohan.* I.3 e *Adv. Pelag.*), mas sem

[346] Hagendahl (1958, p. 270) alega ser impossível determinar se o verso em questão e o rótulo *comicus* configuram uma intertextualidade com Terêncio ou Plauto.

vinculações. Esse dado, então, torna ainda mais significativo que, no caso dos comentários a Zacarias, a sentença tenha sido vinculada a um *comicus*, reforçando seu efeito retórico pelo *ethos* do autor de tal gênero. Seria possível, ainda, vincular a ambos, mas o uso do substantivo *"*comediógrafo" no singular pode nos conduzir a interpretações mais instigantes. Nossa leitura, então, a ser explorada na seção seguinte, é que se trata de uma retomada de Plauto,[347] não de Terêncio, em virtude da quebra e manutenção de alguns padrões: a declinação do acusativo que diverge de todos os casos terencianos; a personalização em menor escala, ainda que existente; a carga semântica com traços desfavoráveis (em todos os usos) e a recusa, marcada pela palavra "ne".

Além dos números absolutos, outros critérios são bastante elucidativos para o protagonismo de Terêncio como *comicus*, na recepção de São Jerônimo. O primeiro deles é que, em seis dos sete casos em que o substantivo se refere a Terêncio, ele está no nominativo. O caso gramatical em questão também responde pela ocorrência relativa a Turpílio e a uma das duas de Menandro. Como se sabe, o nominativo é o caso responsável, primordialmente, pela função sintática de sujeito de verbos de ação (sujeito-agente ou paciente) ou de verbos de ligação em predicados nominais. Assim, Jerônimo emprega com impressionante primazia o nominativo para o *comicus*-Terêncio, algo que, em nossa defesa, é fator de importância para o recurso de personalização do autor. Em outras palavras, se assumirmos (como será demonstrado no próximo capítulo) que as ocorrências de *comicus* estão ligadas, em geral, à moralização, o uso do nominativo confere protagonismo a Terêncio, personaliza as ideias de seus textos e o definiriam como agente, como protagonista e "dono" delas. Dessa forma, a *persona* do poeta passa a ser legitimada e, por conseguinte, faria o mesmo pelo doutor cristão que recorre a ele. O único caso em que ocorre um desvio é o registro no genitivo, *comici*, todavia, ao vir seguido do substantivo *sententiam*, a palavra ainda consegue contemplar a ideia de pertencimento e centralização das ideias na figura de Terêncio. Porém, como demonstraremos, essa troca de caso gramatical também é indicativa da quebra, ou pequeno desvio, da tendência de situar o autor como moralista. Voltaremos a tratar do assunto no Capítulo 7.

Assim, para compreendermos como a função de um *comicus* é redefinida na recepção jeronimiana tomando Terêncio como base, cumpre analisar a ambígua passagem listada na sexta linha da tabela acima, pertencente à *Ep.* 54.9: [...] *cum etiam Comicus,*

[347] Lüebeck (1872, p. 108) também aponta essa ambiguidade e sugere uma posição mais favorável a ser uma alusão a Plauto, não a Terêncio, embora não apresente justificativas. Discordamos do estudioso que alega que sempre que *comicus* aparece no *corpus* de Jerônimo, trata-se de uma referência a Terêncio.

cuius finis est humanos mores nosse atque describere, dixerit: Sine Cerere et Libero friget Venus ("[...] também o comediógrafo, cuja finalidade é reconhecer e descrever os costumes humanos, declarou: 'Sem Ceres e sem Baco, Vênus esfria'").[348] A frase em questão, é tirada de *Eun.* 732, proferida pelo jovem Cremete, de forma que há uma *transcrição literal* apoiada numa *alusão direta* oriunda da associação do rótulo *comicus* ao verso de uma peça.

Dessa maneira, observamos um deslocamento retórico na ocasião de definir o que faz um autor de comédias. Ao declarar que a finalidade (*finis*) de um *comicus* é conhecer e divulgar os costumes, o caráter humano, há uma filtragem na recepção da comédia, voltada para suas necessidades discursivas. Se, como demonstramos, a definição desse gênero pelo mundo antigo, de fato, contemplou em mais de uma oportunidade a noção de que há a representação dos costumes, levemos em consideração a diferença entre ser um elemento definidor do gênero, e *ser seu objetivo*, como aparece no texto de Jerônimo, inclusive privilegiando a personalização do autor. Colocando em perspectiva com o trecho que trouxemos de Cícero e com *Poética* de Aristóteles, teríamos uma proximidade maior com o autor latino do que o com o grego, dado que, Jerônimo também opta por uma "universalização" no retrato dos costumes, omitindo a adjetivação do vicioso.

O Terêncio-comediógrafo reflete uma vez mais, então, o discurso jeronimiano que o distancia do baixo inerente ao gênero. Analisando a abordagem do autor cristão, depreendemos que escrever comédias não significa representar vícios, usar de linguagem baixa, ou mesmo cultivar o riso, mas compreender e representar a natureza humana, eliminando os outros aspectos ou operacionalizando-os para essa função primordial. Em outras palavras, agir como um *paedagogus*, ou um moralista. Embora Jerônimo tenha dito que a origem das fontes clássicas não lhe interessa, pois pode eleger isoladamente passagens, argumentos apoiados nos *ethé* dos autores aos quais se recorre também são interessantes.

Foi necessário, como argumentamos, expandir o caráter de Terêncio, como além da comédia e, mais do que isso, ressignificar o *comicus*, destacando alguns aspectos e ignorando outros. Retomando a questão do uso do caso nominativo para o *comicus*-Terêncio, vemos que, de fato, Jerônimo não se refere ao gênero, mas sim a seu cultor, personalizando na figura do homem que escreve e que, munido do desejo por compreender e explicar a moralidade humana, fá-lo pelas regras da comédia, o que pode

[348] Hilberg, I, 476, 07-09.

envolver aspectos que o contrariam. Mencionando uma questão que será cuidadosamente debatida no próximo capítulo: a frase sequer é atribuída a uma personagem, mas ao próprio autor. Voltamos a insistir, destarte, na proposta desta tese a respeito de uma cisão entre *comicus* e *comoedia* na recepção de Terêncio em Jerônimo.

Um último aspecto a respeito da ambiguidade sintática do trecho acima merece mais algumas considerações. Jerônimo traz uma *sententia* de uma comédia de Terêncio, atribui-a ao autor e afirma que a função do comediógrafo é descrever os hábitos humanos. Todavia, a construção sintática da frase e a ausência de artigos definidos e indefinidos na língua latina geram uma anfibologia: conhecer e descrever os costumes humanos é uma função de todo *comicus* (Terêncio, Plauto, Menandro e Turpílio), ou daquele em particular? Como veremos, toda vez que o substantivo em questão for evocado, teremos um caso de aplicação da função moralista, de maneira que Terêncio não seria, no entender de Jerônimo, o único a fazê-lo. Por outro lado, ainda é possível interpretar que, se mais de um *comicus* se dedica à moralidade, Terêncio é aquele que fez disso seu *finis*, revelando uma leitura particularizante do autor cristão sobre ele. Ademais, considerando o esforço por associar o rótulo de *comicus* a Terêncio, mesmo que não haja uma postura de exclusividade da parte de Jerônimo, não é exagero admitir que ele é a medida pela qual os outros *comici* são avaliados em seu papel de descrever a moralidade humana.

De fato, há particularidades em cada *comicus*, no entender de Jerônimo, de maneira que alguns aspectos são válidos para todos, mas outros são peculiares. A própria alusão a Turpílio,[349] por exemplo, embora traga sua função moralista usual, traz marcas bastante distintivas em relação ao que ocorre com Terêncio. Vejamos, a título de comparação: *Turpilius comicus tractans de vicissitudine litterarum: sola, inquit, res est, quae homines absentes, praesentes facit. Nec falsam dedit, quanquam in re non vera, sententiam* ("Turpílio, o comediógrafo, ao tratar da troca de correspondências, diz que 'ela, por si só, torna presente o ausente'. A sentença é verdadeira, mesmo que proferida na ficção". *Ep.* 8.1).[350] Note-se, primeiro, que em nenhuma das seis ocorrências de *comicus* para Terêncio – ou mesmo na única para Plauto – foi necessário associar o nome do poeta ao rótulo de "comediógrafo", pois este se bastava: tal fator pode ser explicado pelo pouco registro das obras de Turpílio, talvez já no tempo de Jerônimo. Ademais,

[349] Sobre a importância desta alusão jeronimiana a Turpílio, apesar de curta: "Pero, además, nos ofrece una de las pocas referencias que tenemos de Sexto Turpilio, último representante de interés de la *palliata*, bastante influenciado al parecer por Terencio, del que no se conservan más allá de doscientos versos, y cuyas obras se representaban en época de Cicerón". Cf. FONSECA, 1998, p. 348.
[350] Hilberg, I, 31, 05-10.

embora vejamos a confirmação do movimento em personalizar a frase, Jerônimo destaca a ficcionalidade do que foi posto, mostrando uma fronteira – que pode ser transposta em alguma medida, como Turpílio demonstrou – entre mundo real e ficção. Por outro lado, como veremos no próximo capítulo, o vínculo entre Terêncio-*comicus* e o mundo real é muito mais sólido do que o aqui proposto.[351]

Se Turpílio recebe um tratamento menos elogioso da parte de Jerônimo, o mesmo pode ser dito, em outros critérios, para a abordagem do autor cristão perante Plauto e Terêncio. De fato, se existem semelhanças na forma de tratar os poetas, uma breve análise contrastiva entre as alusões a ambos revelará significativas diferenças que confirmam nossa proposta de uma clara hierarquia na forma como Jerônimo entende o papel de Plauto e Terêncio enquanto *comici*. Tais diferenciações auxiliarão a delimitar um perfil ainda mais coerente para a recepção de Terêncio pelo doutor cristão. Em suma, se na recepção da comédia e do comediógrafo africano em Jerônimo, de um lado haveria o cênico, o mélico, o pantomímico e o grosseiro (bem como aqueles que se comprazem com isso); e de outro, o moralismo, o ensinamento, o gracejo instigante que eleva a comédia, bem como o leitor apto a compreender tais fenômenos, em que espaço Plauto se inseriria?

4.2 A retomada da dicotomia Plauto e Terêncio na recepção por São Jerônimo.

Antes de iniciarmos o estudo de alusões feitas a Plauto por Jerônimo, algumas considerações são necessárias sobre nossa metodologia e nosso interesse de análise. Em

[351] Entretanto, dentre todas as passagens formulares caras a Jerônimo, nenhuma parece ser citada mais vezes do que uma de Menandro, o *corrumpunt bonos mores confabulationes pessimae* ("Companhias ruins deturpam bons costumes"). Nossa pesquisa de *corpus* revelou que essa *sententia* aparece em, ao menos, sete ocasiões diferentes. São elas, em ordem cronológica: *Ep. 22* (384), *Comm. in Ep. Galat* (387), *Comm. in Naum* (390), *Ep.* 52 (394), *Ep.* 70 (397) *Comm. in Mat.* (398), *Comm. in Is.* (410), *Ep.* 130 (414). Boa parte das edições e notações modernas ao aforismo indicam que se trata de uma referência a 1Cor. 15,33. Os editores, com efeito, salvo Jerônimo indique o contrário, propõem que o autor esteja recuperando o ensinamento de Paulo aos Coríntios com esta frase. Entretanto, o próprio Jerônimo afirma que a origem desta passagem é de Menandro, em raras ocasiões em que o substantivo *comicus* não se refere a Terêncio. Isso ocorre em *Comm. Comm. in Ep. Galat* (II, Cap. IV, 24), *Ep.* 70, 2 – aqui o poeta é chamado pelo nome –,*Comm. in Mat.* (I, Cap. VII, 18 ss), em que o *comicus* tem sua verdade reiterada pela chancela do Apóstolo Paulo, *Comm. in Is.* (XIV, Cap. L, 4ss) e, por fim, *Ep.* 130,18, no qual a sabedoria mudana, mais uma vez, é ressignificada pela citação paulina. Considerando a tradição da recepção que entendia Terêncio como um outro Menandro, não é surpreendente que Jerônimo use seus textos de forma semelhante. Curiosamente, o autor grego é mesmo aludido como *comicus* mais vezes do que outros latinos, perdendo apenas para Terêncio. Em grande medida, portanto, a omissão do nome se pauta, de fato, por uma familiaridade entre Jerônimo e seu leitor, mas apoiada na funcionalidade da obra e seu papel moralizante, cujo potencial mais explorado está em Terêncio e sua contraparte grega. Ser *comicus*, demonstramos, traz implicações relativamente nobres, de acordo com a abordagem jeronimiana, de maneira que a frequência a quem o termo se aplica, revela o julgamento de nosso autor sobre a seriedade deste.

primeiro lugar, o intuito desta tese não é uma extensiva análise comparativa entre a recepção dos comediógrafos pelo doutor cristão, pois nosso interesse incide sobre este último comediógrafo, quase exclusivamente. As ocorrências aqui trazidas servem para ilustrar primordialmente as diferenças na abordagem dada em Jerônimo para cada um e, por esse mecanismo, evidenciar tendências e padrões. Quanto a Plauto, mesmo que haja ocorrências semelhantes às do comediógrafo africano, as singularidades que apontaremos nesta seção auxiliarão a desvelar a hierarquia que propomos haver entre eles nas recepções do doutor cristão.

Mais especificamente, logo se constatará que a dicotomia Plauto *versus* Terêncio, replicada por autores antecedentes a Jerônimo, também aparece aqui. Historicamente, a imagem do comediógrafo anterior foi, paulatinamente, recebendo um tratamento cada vez mais negativo por parte dos autores romanos, culminando no século IV d.C. Como apontado, Jerônimo foi aluno de Donato, estudioso de grande contribuição para a leitura de Terêncio como comediógrafo sério, elevado e moralista a tal ponto, que os momentos de maior ludicidade e gracejo verbal são compreendidos como incorporações de outros poetas, Plauto entre eles. Mais do que isso, Donato afirma, mesmo, que o texto do comediógrafo da Úmbria é percorrido por *nugae* ("bobagens" não especificadas), que Terêncio consegue eliminar quando faz suas adaptações, segundo Ferri (2014, p. 772-3).[352] A escola romana do século IV, de fato, parece ter sido um espaço do predomínio da prevalência terenciana em comparação a Plauto:

> The school tradition, however, remains firmly dominated by Terence and the particular type of dramatic illusion his works promoted. In the treatise *On Comedy* by the grammarian Evanthius (Cupaiuolo 1992), active in the first half of the fourth century and perhaps author of a commentary on Terence antedating Donatus, Plautus is viewed only against the model of Terentian dramatic qualities: his work suffers from stylistic disunity (presumably a reference to Plautus's paratragic and parodic sections), is replete with obscurities (because of allusions to customs and topic events in need of explanation, for later generations, by the *historici*), and frequently *facit actorem velut extra comoediam loqui* ("shows actors breaking the dramatic illusion"), which Terence does not allow and which, in Evanthius's view of comedy, is a flaw (FERRI, 2014, p. 779).

É dedutível, pelo excerto acima, que Evâncio, naturalmente, tem em vista aspectos pedagógicos e de instrução dos alunos em sua valorização de Terêncio em detrimento de Plauto. Contudo, a prática escolar ecoa diversos mecanismos de apreciação dos

[352] Cf. também "The passage in Donatus is doubly relevant both for the admission of Plautus as a model for Terence and for the hint of the dominant critical idea about Plautus, namely the preponderance of the comic, purely linguistic element over plausibility of action and characterization". *Ibidem*. Ainda que comente sobre a leitura tradicional de Terêncio como mais realista, e Plauto como mais brincalhão e despreocupado, o estudioso incorre nesta leitura também, ao comentar *Ad.* (FERRI, 2014, p. 774).

comediógrafos e, mais do que isso, impacta diretamente a familiaridade e o entendimento dos seus estudantes – entre eles, Jerônimo – sobre cada poeta. Nesse sentido, cabe indagar: em que medida essa recepção ocorrida em âmbito escolar não pôde consagrar juízos apreciativos exportados para além desse contexto?

Assim, como feito na seção anterior, dedicada a Terêncio, percorreremos as notas biográficas relativas a Plauto, no *Chronicum,* e, de partida, as diferenças não poderiam ser mais evidentes. Além dos dois autores, outros comediógrafos são mencionados no *Chronicum*, a saber, Crates, poeta grego ligado ao estilo da Comédia Antiga, e Névio, comediógrafo reverenciado pelo próprio Terêncio em seus prólogos, mas cujas vida e obras são muito pouco exploradas, salvo pela indicação de que foi expulso de Roma a mando do grupo dos nobres e, em particular, dos Metelos;[353] por fim, temos ainda Turpílio, sem mais detalhes sobre sua trajetória.

Todavia, se para a tradição dos estudos clássicos, Plauto e Terêncio aparecem como as maiores autoridades da *palliata,* o texto de Jerônimo é bem menos equilibrado no tocante ao primeiro: *Plautus ex Umbria Sarsinas Romae moritur, qui propter annonae difficultatem ad molas manuarias pistori se locaverat; ibi, quoties ab opere vacaret, scribere fabulas ac vendere solitus* ("Plauto, de Úmbria, sarsinate, morre em Roma. Por dificuldades para se alimentar, fez-se contratar por um padeiro junto a um moinho manual. Ali, sempre que tinha uma folga do trabalho, costumava escrever comédias e vender" *Chron. PL,* XXVII, 414).

O contraste nos soa evidente. Enquanto Terêncio quase parecia permanecer vivo, dado que o comentário sobre sua morte é de uma brevidade impressionante; a narrativa sobre Plauto sugere uma derrocada, a queda de um poeta cujas qualidades artísticas, ao contrário do caso terenciano, sequer são mencionadas. A imagem de Plauto que emerge é da necessidade de sobrevivência, pecuniária, antiartística: vive do serviço braçal e da tentativa de fazer algum dinheiro pela comercialização de suas *fabulae* para reconquistá-lo. Há ainda um possível julgamento negativo (e por que não preconceituoso?) em relação à condição humilde e a trajetória de cada poeta: no texto do *Chron.* traduzido, adaptado e ampliado por São Jerônimo, Terêncio ascende, começa como escravo e conquista uma

[353] *Naevius, comicus, Uticae moritur, pulsus Roma factione nobilium, ac praecipue Metellorum* ("Névio, comediógrafo, morto em Útica, expulso de Roma pela facção dos nobres, em particular, dos Metelos" *Chron., PL,* XXVII, 414).

posição melhor, por sua capacidade. Plauto, por sua vez, decai e termina em condição de homem livre, mas deteriorado.[354]

De fato, esta não é a única passagem em que ser "plautino" aparece de forma negativa em São Jerônimo. Fonseca (1998, p. 344) lembra da expressão *plautinae familiae* empregada na *Ep.* 50.1 para um detrator, o qual é tratado na esfera de pobreza, de falta de talento, provavelmente apoiada na narrativa supracitada de que o comediógrafo teria trabalhado em um moinho. Note-se que "turma de Plauto" parece imiscuir no mesmo critério negativo o universo da comédia e aquele que as escreve, sendo, ambos, vilipendiados. Dessa forma, haveria aqui uma distinção de grande importância, dentro da leitura que propusemos sobre a cisão *comicus* e *comoedia*, visto que, se defendemos que ela é quase absoluta em Terêncio e na própria *persona* de Jerônimo, o mesmo não pode ser dito de Plauto, que parece ser ele mesmo risível, questionável, perdido entre si e seu universo dramático, na recepção do doutor cristão.

Assim, recusar Plauto ou aceitá-lo com claras ressalvas configurariam práticas usuais jeronimianas. Além da biografia pouco favorável do *Chronicum*, podemos voltar à *Ep.* 22, discutida no capítulo anterior, na qual Jerônimo apresenta o torturante sonho que o intimou a abandonar os clássicos. Antes de narrar o adoecimento e a possível alucinação, Jerônimo destaca que lia Cícero e Plauto com afinco, autores clássicos escolhidos, como já explicamos, para ilustrar a entrega à retórica elaborada que contrariaria a simplicidade discursiva do cristianismo.[355] Como anunciamos e já discutimos nesta tese, Jerônimo e o cristianismo podem até *superar* o Terêncio citado,

---

[354] É-nos impossível ignorar os ecos da crítica Horaciana a Plauto (*Ep.* 2.1.170-4) na narrativa do *Chronicum*: *adspice, Plautus / quo pacto partis tutetur amantis ephebi, / ut patris attenti, lenonis ut insidiosi, / quantus sit Dossennus edacibus in parasitis, / quam non adstricto percurrat / pulpita socco / gestit enim nummum in loculos demittere, post hoc / securus, cadat an recto stet fabula talo* ("Observa como Plauto trata a questão dos jovens apaixonados, dos pais atentos, dos parasitas ardilosos... Que Dosseno ele faz em meio aos parasitas glutões, como corre pelo palco em seus soccos desajustados/ consegue, então, recolher o dinheiro nos bolsos... daí, então, pouco importa se a peça consegue parar de pé ou não"). Plauto se confunde com sua comédia em uma situação literal na qual ele, ambicioso pelo dinheiro, faz papel de ator, correndo desajustado (tal qual sua comédia, que mal "para de pé", ou seja, sustenta-se) pelo palco, segundo comentário de Brink (1982, p. 213) a nós indicado pelo professor Paulo Vasconcellos. Nas palavras da crítica: "Horace's criticism of Plautus centers mainly on Plautus's failure to maintain the (ultimately social) distinction between the dramatic roles of young lovers, strict fathers, pimps, and servants. In spite of the graphic, highly eff ective language in which this judgment is couched, Horace's opinion is not original in the context of ancient criticism." Cf. FERRI, 2014, p. 778. Se Ferri alega que muitas das críticas direcionadas a Plauto se originam de uma indistinção entre as classes sociais em seus textos, Jerônimo nos parece recuperar essa "confusão" em relação à vida do autor.

[355] A ambiguidade da eloquência entre virtude e vício percorre a trajetória da recepção de Plauto, não sendo exclusividade jeronimiana e, mais, parece receber um relativo acréscimo de força a partir da era cristã. No século II, por exemplo, temos Marco Cornélio Frontão, que em *Ep. ad. Caes.* 4.3.2 trata o comediógrafo em questão como representante dos escritores romanos antigos que incorreram no risco de exagerar no trabalho com as palavras (*periculum verba industriosius quaerendi*).

mas o doutor cristão nunca o recusa diretamente, como faz com Plauto em mais de uma oportunidade.

Se nós rejeitamos hodiernamente – na esteira de Parker, Dupont, Lazaro-Bragion, Gonçalves e outros indicados na bibliografia – a dicotomia absoluta de talentos e de apreço popular entre Plauto e Terêncio, Jerônimo parece ser uma voz a perpetuar essa distinção histórica que o antecede. Embora o autor da Úmbria também seja um importante recurso textual para Jerônimo, a abordagem diante de cada um é bastante diferente, como veremos na sequência. De forma simples, podemos dizer que, geralmente, o doutor cristão se apresentaria como um novo Terêncio, mas não como um novo Plauto, mesmo que se servindo das qualidades literárias deste.

Dessa forma, a hierarquia entre Terêncio e Plauto pode ecoar a distribuição de papéis a Jerônimo e a seus rivais, em nossa interpretação. É o que se lê na *Apologia* – novamente –, em que uma singular ocorrência da recepção de Plauto marca uma profunda distinção entre o lugar destinado aos comediógrafos no *corpus* jeronimiano. Como em diversas outras passagens, vemos Jerônimo questionar o estilo, a *elocutio* de Rufino no primeiro livro da obra. Lê-se, então, o seguinte: *Audio praeterea te quaedam de epistola mea philosophice carpere, et hominem rugosae frontis adductique supercilii, Plautino in me sale ludere, eo quod Barrabam Iudaeum dixerim praeceptorem meum* ("Além disso, ouço dizer que tu arrancas certas passagens da minha carta, ó filósofo, e que, sendo homem de testa enrugada e sobrancelha franzida, tu zombas de mim com chiste, ao estilo de Plauto, sob pretexto de que eu teria dito que o judeu Barrabás era meu mestre" *Apologia* I.13.469).[356]

Jerônimo acusa Rufino de fazer uma má e parcial leitura de uma epístola enviada a ele, na qual o doutor cristão mencionava que tivera por preceptor na língua hebraica um homem judeu cujo nome evocava a sonoridade de "Barrabás", personagem bíblica exaltada pela multidão para receber o perdão oficial de Pôncio Pilatos, no lugar de Jesus Cristo. Rufino, ao deliberadamente (diz Jerônimo) substituir o nome verdadeiro por "Barrabás", insinuaria que este era um traidor do cristianismo, em virtude de sua suspeitosa (para o pensamento religioso dominante à época) conexão com os judeus, semelhante aos que teriam preferido um criminoso vulgar ao messias. Como o excerto acima exemplifica, Jerônimo considera a sabotagem de seu texto desonesta, e o gracejo

[356] P. Lardet, *Saint Jérôme. Apologie Contre Rufin, SC 303*, 1983, p. 36B. Tradução em CARPINETTI E MELLO, 2013, p. 44. Sugerimos a modificação de tradução do verbo *carpere* de "arrancas" para "criticas", conforme a indicação do professor Paulo Vasconcellos.

como de mau-gosto, inadequado para um homem sério, o qual, em grande medida, rebaixou-se ao fazer "chiste plautino".[357]

Há, no trecho, assim, mais de um aspecto que particulariza a recepção de Plauto em relação a Terêncio. O primeiro vem associado ao *sal*, ao chiste, ao humor e ao gracejo, algo que nunca, nas ocorrências que estudamos nesta tese, será verbalmente evocado para o segundo comediógrafo. Lembremos, pois, que, para Jerônimo, o aspecto lúdico e cênico, bem com o humor são as características mais facilmente ligadas àquilo que é próprio do gênero, mas inadequado quando trazido em outras circunstâncias. Nesse aspecto, retomamos a ideia de que, na recepção praticada por Jerônimo, lidar com a comédia é tarefa dificultosa que exige um leitor arguto e hábil, características estas que, mais uma vez, Rufino falha em demonstrar.

Em segundo lugar, ocorre na *Apologia* uma ruptura importantíssima na recepção da comédia a depender de seu autor. Como demonstramos em seção anterior deste capítulo, o gênero cômico é primordialmente tratado na esfera do negativo, do vício e da bufonaria inapropriada ou inconveniente. Entretanto, Terêncio aparecia como a grande referência do comediógrafo que pode ir além, ser mais do que o gênero tradicionalmente permite. Plauto, por sua vez, é tratado, ao menos na *Apologia*, como aquele que traduz o que o gênero tem de menos valoroso. Mais do que isso, o trecho acima – ao ser contrastado com o restante desta tese – revelaria que ser como Terêncio é um privilégio que Jerônimo reserva a si; seus rivais podem, no máximo, serem como Plauto. Curiosamente, como demonstrado na seção anterior, Rufino tentou uma intertextualidade com Terêncio, mas fracassou na criação dela; quanto a emular Plauto, Rufino conseguiu, mas o ato *per se* é impróprio ao autor eclesiástico.[358] Em outras palavras, na recepção e argumentação jeronimiana, Rufino seria um Terêncio fraco, mas um Plauto excelente naquilo que ele teria de mais questionável.

Igualmente curiosa é outra referenciação a Plauto conduzida por uma perspectiva questionadora. Ela ocorre em *Contra Vigilantium*, obra por nós classificada como

---

[357] Nem o texto em latim, nem a tradução de Carpinetti parecem autorizar a leitura proposta pelo próprio estudioso em seu doutorado de que Jerônimo afirma que ele mesmo fizera tal gracejo e que Rufino não entendeu a brincadeira, reagindo com uma seriedade desmedida. Logo na sequência, Jerônimo afirma que trocar nomes é prática de Rufino, não sua. O próprio autor da tese desmente esta leitura, mais adiante no trabalho. Cf. CARPINETTI, 2003, p. 295. Não concordamos, tampouco, com sua hipótese de que, ao chamar Rufino "sicofanta", tenha-se uma apropriação de Plauto e Terêncio, pois o fato de o termo ser registrado pelos comediógrafos não atesta que Jerônimo tenha recorrido a ele: a palavra é, afinal, grega. Cf. CARPINETTI, 2003, p. 88.

[358] Como nos lembra Wiesen (1964, p. 69), é comum em Jerônimo, inclusive em carta enviada ao Papa Dâmaso, acusar os prazeres literários dos clérigos que amam ler os pagãos. Como dito, o retorno às fontes clássicas é trabalhado por nosso autor como vicioso.

pertencente à categoria dos textos teóricos, ou tratados. Como nos lembra Williams (2006, p. 245), este trabalho é tradicionalmente apresentado como fruto de uma única noite de trabalho, em resposta a Vigilâncio, monge que passara um tempo em companhia de Jerônimo em Belém (por sugestão de Paulino de Nola),[359] mas que pediu insistentemente para ser dispensado sem apresentar mais detidas explicações, e partindo imediatamente após lograr seu objetivo.[360] Os conflitos entre Vigilâncio e Jerônimo remetem à *Ep.* 61, na qual o doutor cristão afirma estar sendo objeto de uma campanha caluniosa que envolvia, entre outros aspectos, uma suposta afinidade com as teses origenistas. Após sete anos, o monge escreve uma outra obra contra Jerônimo, que ocasionará o nascimento do "tratado-resposta" que aqui discutiremos.

Jerônimo precisa rebater especificamente as acusações de adoração a relíquias sagradas e devoção aos mortos, a escândalos sobre supostos milagres ocorridos na basílica, ao envio de óbolos a Jerusalém, ao invés de distribuí-los entre os pobres de cada diocese e à exaltação desmedida à virgindade. No décimo parágrafo do texto, o doutor cristão versará sobre os milagres representados imageticamente na basílica, com a suposta finalidade de conversão dos que não sabem ler e ainda não eram crentes. O testemunho de Plauto é evocado pela obra Anfitrião na oportunidade em que Jerônimo afirma haver uma influência sobrenatural maligna por trás das palavras de Vigilâncio:

> [...] *et tunc fateberis, quod nunc negas, et tuum nomen, qui in Vigilantio loqueris, libere proclamabis, te esse aut Mercurium propter nummorum cupiditatem, aut Nocturnum [Al. Nocturninum], iuxta Plauti Amphitryonem, quo dormiente, in Alcmenae adulterio, duas noctes Iupiter copulavit, ut magnae fortitudinis Hercules nasceretur;*
>
> [...] e então confessarás o que agora negas e proclamarás com liberdade que o teu nome, tu que falas por Vigilâncio, é Mercúrio, devido à cobiça material, ou Noturno, que, de acordo com o *Anfitrião* de Plauto, dormiu pelas duas noites do adultério de Alcmena, enquanto Júpiter copulou para que nascesse Hércules de grande força. (*Contra Vig.* I.8.396)[361]

Há uma coerência a respeito do caráter sobrenatural nas referências trazidas por Jerônimo. Uma vez que o assunto eram os milagres, ou seja, acontecimentos que subvertem a lógica da natureza e da vida, temos uma alusão aos deuses "pagãos", que,

---

[359] Ainda segundo Williams (*ibidem*), Vigilâncio teria operado como um mensageiro entre Paulino e Jerônimo. Segundo Cavallera (1922, 2: 45), uma vez que Jerônimo era assíduo praticante do ditado como ferramenta de composição, era necessário receber um estafe relativamente diverso e, por isso, teria hospedado algumas "visitas indesejadas", como o próprio Vigilâncio.

[360] Sobre as razões que poderiam ter horrorizado "Vigilâncio" após o período em companhia de Jerônimo, bem sobre como esse conflito estaria envolvido na polêmica origenista, cf. CLARK, 1992, p. 36. A fim de obter mais detalhadas informações a respeito de Vigilâncio, recomenda-se um dos estudos fundadores no século XIX, GILLY, W. S. *Vigilantius and his times*. Rarebooks.com. 2012.

[361] *PL*, XXIII, 348.

opostos ao cristianismo, estariam se servindo das acusações infundadas de Vigilâncio contra nosso autor. Porém, a aproximação se dá apenas nesta esfera, pois, no tocante à abordagem diante de cada mitologia, as diferenças são claras.

Júpiter, Noturno e Mercúrio são divindades greco-romanas que permeiam o mito de Hércules, especialmente na versão cômica apresentada por Plauto em *Amph.*, peça aludida por Jerônimo. Plauto explorou as possibilidades viciosas e cômicas presentes nas atitudes de cada divindade no mito, uma postura que coincide com o que o doutor cristão busca construir no excerto acima. Mercúrio é a ganância, Júpiter, o desejo incontido e Noturno, a indiferença. Mais do que isso, Jerônimo emprega *copulavit*, para a concepção de Hércules, o que remete ao ato físico de reprodução, sem abrir margens a interpretações.

Há, assim, entendemos, uma oposição clara entre Vigilâncio e Jerônimo que pode ser sintetizada nos seguintes binômios: vício-virtude, interesse-abnegação, paganismo-cristianismo, Hércules-Cristo, sexualidade-virgindade. A retórica de Jerônimo se apoiaria, assim, em aproximar as ressalvas de Vigilâncio à forma de propagação dos milagres no mosteiro a um questionamento sobre a própria fé e, assim, o rival só poderia estar inspirado – metaforicamente – por aqueles que se incomodam com a propagação do cristianismo, os deuses pagãos. Hércules é, então, semelhante a Cristo no fato de ser deus e homem ao mesmo tempo, mas a moralidade das divindades envolvidas, bem como a presença ou ausência do ato carnal (evidenciada pelo *copulavit*, como dissemos e pelo *adulterio* da parte feminina, cujo desconhecimento, coincidentemente ou não, não foi aqui mencionado) produzem um abismo moral na concepção dos textos de Jerônimo.

Assim, como entender a tomada de Plauto como uma referência mitológica? Em primeiro lugar, note-se o alinhamento ideológico entre Plauto e Jerônimo, visto que ambos trazem o mito da concepção de Hércules por uma perspectiva baixa e viciosa. Se tal intertextualidade, por um lado, pode revelar uma espécie de aliança entre ambos, por outro, ambienta Plauto na religião viciosa e vencida pelo cristianismo, como se fosse quele que registrou a improbidade da fé pagã. O Plauto que aqui emana não é um crítico, ou pensador, mas aquele que registrou o inapropriado da mitologia clássica, de forma que se associa a ela indiretamente. Embora a obra de Terêncio também seja trazida de forma crítica, como demonstraremos, isso fica a cargo das suas personagens, não sendo associadas ao autor, em si.

Não propomos que tais relativizações ou problematizações signifiquem que Jerônimo não reconheça talentos e virtudes em Plauto. De fato, lembremos que demonstramos, na seção anterior, que o poeta foi tratado como referência tradutória ao

lado de Terêncio. Ademais, distintos versos e expressões idiomáticas são tomadas de empréstimo pelo doutor cristão para favorecer sua própria argumentação textual. Entretanto, esse processo tem algumas áreas de atuação bastante específicas: a criatividade e inventividade linguística, utilizada para encapsular, prioritariamente vícios humanos. Jerônimo parece ecoar, em grande medida, a prática de recepção ciceroniana de Plauto, na qual:

> [...] Plautus, with only five quotations, is vastly outnumbered by quotations of Terence (Deufert 2002: 151–158). In addition, four of the quotes are from *Trinummus*, one of the plays more suitable for education. For Cicero, Plautus is a paradigma of good, old-fashioned Latin—one step further from admiration as a creative, influential writer. In *De oratore* 3.45, the leading character of the dialogue, Crassus, describes his mother-in-law's more conservative manner of speaking as something that reminds him of Plautus. In this passage of Cicero, Plautus is synonymous with upper-class as well as highly educated diction (in particular, he is opposing urban to rustic and nonnative linguistic usage)—not the most immediate connection for a modern reader of Plautus, and presumably this has to do with the above-mentioned process of canonization of Plautus's works into literary (book) form. In the passage, Cicero is probably paying lip service to received critical opinion about Plautus's excellence in language. By his time, Plautine comedy was cultural heritage rather than pure entertainment. The compliment is echoed much later by Pliny the Younger, where letters written by a friend's young wife are compared to Plautus or Terence without the meter (cf. Plin. *Epist.* 1.16.6: *legit mihi nuper epistulas; uxoris esse dicebat: Plautum uel Terentium metrosolutum legi credidi*) (FERRI, 2014, p. 776-7)

Cícero é uma das grandes autoridades intelectuais a retirar a comédia de seu contexto original e trazê-la a um âmbito de discussão moral. Plauto é tratado como criativo, inventivo e talentoso na linguagem, de maneira que seus recursos podem ser instrumentalizados, porém, se Terêncio é tratado sempre como referência moral, compreende-se por que Cícero e Jerônimo, que, em última análise, têm preocupações semelhantes, optam por privilegiá-lo, ou mesmo o *Trinum*,, que, como dito no excerto supracitado, envolve a temática da educação também. Mais do que isso, o processo de recepção de Plauto manifesta claramente a instrumentalização das fontes clássicas, pois Jerônimo não se dará ao trabalho de legitimar a imagem do poeta, pois não buscará filiar-se a ele constantemente. Analisemos algumas ocorrências.

A própria *Apologia* traz exemplos de formulações de Plauto que podem ser usadas para questionar vícios humanos, destacando a excelência do poeta em fornecer um material incisivo para tanto. A tese de doutorado de Carpinetti observa por exemplo, o uso da construção metafórica "a passo de tartaruga", qual reproduzimos abaixo, em virtude de sua completude:

> Jerônimo concentra no parágrafo 17 do Livro I de sua *Apologia* uma visão satírica de seu ex-amigo Rufino. Descreve Rufino como alguém que, em latim, guarda silêncio, por causa de uma ignorância que se assemelha à daquela serva

> de Euclião, Estáfila, no primeiro ato da peça *Aulularia* de Plauto, momento em que Euclião ameaça espancá-la se ela não cumprir sua obrigação de vigilância da casa, onde, a partir daquele momento, Euclião ocultava seu tesouro. Estáfila, serva lenta no raciocínio e desprovida de inteligência, de quem Jerônimo evoca, na citação retirada de Plauto, o movimento que se assemelha a passos de tartaruga, carrega, com a imagem deste animal, a ideia de lentidão, de silencio e de ignorância (CARPINETTI, 2003, p. 62).

A referência trazida pelo estudioso é *Aul.* 49, descrita nas condições apresentadas na citação acima. Trata-se, porém, cumpre observar, de um caso no qual o nome do autor não é mencionado, e a formulação plautina *testudineum gradum* passa por um processo de *adaptação e inserção*. O verso de *Aul.* surge, então, recuperando seu papel original de ofensa: sai a escrava, lenta e preguiçosa (na visão de seu senhor), entra Rufino, pouco hábil intelectualmente. Plauto é utilizado novamente como um instrumento criativo e combativo dos adversários de Jerônimo, de maneira que o autor que inspirou a apologia jeronimiana é reduzido à condição de *servus.* Estaríamos, de fato, num processo de reencenação das comédias em que os rivais são comparados a personagens viciosas, como tantas vezes ocorrerá com Terêncio.[362]

Os próximos exemplos que traremos aqui conduzem uma leitura ambivalente para com Plauto: hábil comediógrafo, bom criador de *callidae juncturae* (tomando de empréstimo a expressão de Horácio na *Ars Poetica*) e hábil representante dos vícios do mundo, mas pouco dado a elevações. Em outras palavras, enquanto a *persona* de Terêncio destoa da de suas personagens, visto que ao *comicus* são atribuídos pensamentos elevados, oriundos de um processo de limpeza discursiva, Plauto e suas personagens se confundem em alguma medida. Quando isso não se dá verbal e intencionalmente, como em casos apontados acima, ocorre por omissão de Jerônimo. Omissão esta bastante significativa, dado que o esforço por elevar o *comicus* e separá-lo de seu gênero é sistemático na recepção de Terêncio.

Notemos na *Ep.* 48, por exemplo, uma ocorrência em que a literatura plautina é trazida como representativa do vício. No parágrafo 18, Jerônimo alude a seus rivais que teriam interpretado mal sua a explicação, feita no *Adv. Jov.* (a ser comentado na sequência), às palavras de Paulo sobre os riscos de o casamento trazer dores e sofrimento.

---

[362] Nesse sentido, é curioso observar que, em outro trabalho, Carpinetti (2002, p. 210) afirma que a alusão a Plauto traduz um movimento comum na *Apologia* de desqualificar Rufino utilizando de referências clássicas. Ademais, o pesquisador também declara que o fato de recorrer a uma comédia de Plauto "instaura um clima leve e divertido", em contraposição a outras referências e ao tema do texto em si, no qual se debatem a polêmica origenista e as traduções dos autores. Embora não possamos refletir mais detidamente sobre a sensação de "leveza e diversão" que podem ter sido despertadas nessa interpretação, notemos que "evocar uma atmosfera" é a proposta de um efeito intertextual relativamente próxima do que exploraremos no próximo capítulo, a saber, a reencenação de passagens da comédia de Terêncio no contexto jeronimiano.

De acordo com ele, os que o perseguem: *Inventae sunt Plautinae familiae et scioli tantum ad detrahendum* ("Parece saídos de uma família plautina e que são sabichões apenas em ofender" *Ep.* 48.18).[363] Jerônimo aqui, compara seus rivais a personagens tiradas do universo de Plauto, mais uma vez associando a obra deste às personagens imorais ou incorretas. Se quisermos, podemos associar a *plautina familia* ao ato de se augurar um papel de hábil na ofensa (similar a um *servus callidus*) uma vez que são argumentos paralelos sintaticamente. Nesse sentido, recuperamos uma diferenciação para com Terêncio, visto que esse nunca ataca, apenas se defende, aspecto que comporá a *persona* do próprio Jerônimo eventualmente.[364] Por fim, não localizamos distinção clara entre autor e obra, criador e criatura ao tratar do comediógrafo da Úmbria: ainda que espécie de aliança retórica, seu nome pode vir associado ao vício, algo que nunca localizamos explicitamente em relação a Terêncio, na recepção jeronimiana. Em suma, Jerônimo usa muito de Plauto, mas pouco o valoriza: temos uma "legitimação desigual", como propusemos acima.

A eloquência plautina também é aludida por Jerônimo na *Ep.* 57, a carta a Pamáquio sobre a melhor forma de traduzir. Acusado por rivais não-nomeados (o autor os crê instigados por Rufino) de ter sabotado as palavras do texto original da carta por ele vertida do grego ao latim, Jerônimo defende sua metodologia de tradução. Ressurge, aqui, o embate sobre a necessidade de traduzir (ou não) palavra por palavra:

> [...] *tu quicumque reprehensor es, tu me obsecro emenda praeceptor, et verbum de verbo exprime. Debueras, inquit, dicere: « Oportebat nos, dilecte, non aestimatione Clericorum ferri. » Haec est Plautina eloquentia, hic lepos Atticus, et Musarum, ut dicunt, eloquio comparandus.*
>
> [...] tu, quem quer que sejas, meu repreensor, peço que me corrijas, como um preceptor, e traduza palavra por palavra. Disseste-me que eu deveria traduzir como "Cabe a nós, queridos, não fugir da estima do clero". Eis uma eloquência Plautina, uma graça ática e, como dizem, uma eloquência digna das Musas. (*Ep.* 57.12)[365]

A questão da liberdade tradutória que Jerônimo concede a si mesmo aparece aqui, de forma que ele posiciona seus adversários como adeptos fanáticos da literalidade. O resultado dessa proposta excessivamente fiel à literalidade textual é um texto vazio que é ironicamente elogiado por Jerônimo. Ora, Jerônimo não enxerga efetivamente as qualidades que atribui à tradução literal que lhe fora proposta, de maneira que, podemos

[363] Hilberg, I, 382, 11-12.
[364] Contribui para essa nossa leitura o emprego de *lacero* duas linhas adiante (edição de Hilberg), uma vez que a ofensa e o ataque inicial (muitas vezes gratuito) e algo constantemente negado por Jerônimo e por Terêncio, empregado, como defenderemos oportunamente, como modelo discursivo de *vir bonus* que, se ataca, é unicamente por precisar defender-se.
[365] Hilberg, I, 525, 08-13.

reconhecer que ter uma elocução plautina seja algo positivo, ainda que haja uma gradação nos elogios, visto que sua lógica parte do poeta cômico, atinge a Ática como um todo e, por fim, as próprias musas, seres divinos inspiradores da poesia. De qualquer modo, Plauto é "laureado" pelo nível discursivo, mais uma vez, como sinônimo de inventividade estilística e, por que não, tradutória. De fato, é nesse âmbito que está o grande reconhecimento dado por Jerônimo a Plauto, mas paradoxalmente, no afastamento ocasional a ele, pois a forma bem elaborada e criativa pode entrar em desacordo com a retórica cristã da simplicidade, como já exploramos aqui.

Ainda na discussão do reconhecimento da habilidade estilística de Plauto, podemos recorrer ao segundo livro dos *Comm. in Zach.*, no qual nosso autor reflete sobre os versículos 16 e 17 do oitavo capítulo do livro profético. Conforme posto anteriormente neste capítulo, trata-se da ocorrência em que pode haver uma alusão ou intertextualidade com Terêncio ou Plauto, dado o emprego mais aberto de *comicus*, malgrado ser, em geral, aplicado ao primeiro. Assim, explicando sobre a simplicidade das questões que importam à vida cristã, Jerônimo declara: *In praeceptis quae ad vitam pertinent, et sunt perspicua, non debemus quaerere allegoriam, ne iuxta Comicum, nodum quaeramus in scirpo* ("Nos preceitos que importam à vida e são evidentes, não devemos buscar alegorias, nem procurar nó em junco, segundo o comediógrafo" *Comm. in Zach.* II.8,16-7.851).[366] Há semelhanças entre os mecanismos de recepção e intertextualidade feitos aos dois, como o emprego de *comicus*, a anulação do caráter dialogal e personificação da fala. Contudo, devemos retomar uma diferença: sempre que o *comicus* é Terêncio, Jerônimo concorda com o poeta, nunca nega a verdade aparentemente moral que a ele é atribuída; aqui, por outro lado, o *comicus* é antecedido pela partícula *ne*. Dessa forma, Terêncio teria um alcance maior, enquanto Plauto seria hábil representante do que *não* se deve fazer. Em outras palavras, há uma distinção menor entre autor e gênero quando se refere ao poeta da Úmbria: nesse caso, recorrer a ele como ponto de crítica aos comportamentos alheios recupera, mesmo que por intermédio da figura do autor, o vício encontrável no cômico e ao qual não convém se aproximar.

Naturalmente, Jerônimo atribui a frase a Plauto e empresta-lhe seu *ethos* para sua argumentação, pois este, como o *comicus*-Terêncio, descreve costumes humanos. Porém, Plauto é um aliado muito mais como adorno de estilo, para variar o que já fora posto anteriormente, num âmbito retórico e estilístico, como uma simplificação de

[366] San Jerónimo, *Obras completas*, 2003, p. 578.

entendimento do que fora posto. Ora, isso é bastante coerente com toda a explanação de Jerônimo sobre a instrumentalização da comédia, mas, ao mesmo tempo, não coincide sempre com os papéis reservados a Terêncio, o qual, mais do que adorno de estilo, tem também seu conteúdo privilegiado e, ademais, não será apenas forma de ilustrar o que o próprio doutor cristão quis dizer, mas ser uma própria glosa ao texto bíblico. Em suma, também no uso dos versos dos comediógrafos, nota-se uma hierarquia artística e moral entre eles, com primazia para o segundo, sendo Plauto inventivo no estilo, e Terêncio profundo no conteúdo, em especial quando seus *ethos* são explicitamente convocados.

Há, no caso acima, então, a tradução de um paradoxo que buscamos interpretar até aqui, pois a boa elocução pode ser vício ou virtude, inclusive pela perspectiva cristã. Plauto, nesse sentido, é eventualmente elogiado ou negado e, nessa passagem, a ele é atribuído por Jerônimo algo que chega a contradizer o retrato que o doutor cristão cria para o comediógrafo em sua recepção: o de ser excessivo linguisticamente. Ora, paradoxalmente, Plauto ofereceria um exemplo teórico de que não se deve "procurar nó em junco", "pelo em ovo", ou "dar nó em pingo d'água", mas sim, buscar a simplicidade. Complexamente, essa recepção jeronimiana parece propor que se faça como Plauto disse, mas não como ele fez.

O estilo criativo de Plauto, de fato, percorre boa parte da recepção mais elogiosa que Jerônimo dedica a ele. Especialmente ilustrativo sobre esse aspecto é o que ocorre na *Ep.* 81, em que se tem praticamente uma verbalização do processo de recepção jeronimiana aplicado especificamente sobre o autor de comédias. A carta em questão é direcionada a Rufino e, no primeiro parágrafo, veem-se as possibilidades de reconciliação e superação das dificuldades em nome de um bem maior. Nas palavras de Jerônimo:

> *Aut enim bona sunt quae appetimus, aut mala. Si bona, non indigent alterius auxilio; si mala, peccantium multitudo non parit errori patrocinium. Haec apud te amice potius expostulare volui, quam lacessitus publice desaevire; ut animadvertas, me reconciliatas amicitias pure colere, et non iuxta Plautinam sententiam, altera manu lapidem tenere, panem offerre altera.*
>
> Aquilo que nos apetece pode ser bom ou mau. Se é bom, não mendiga o auxílio de outrem; se é mau, haver uma multidão de pecadores não é justificativa para o erro. Preferi reivindicar tais coisas a ti amistosamente, a tirar a desforra em público. Esteja ciente que eu, tendo reestabelecido uma amizade, sou sincero e não ofereço pão em uma mão, e pedra na outra, como na frase de Plauto. (*Ep.* 81.1)[367]

Mais uma vez, Plauto é uma referência de elaboração linguístico-textual talentosa, uma vez que apresenta uma forma criativa e direta (*sententia*) para representar a atitude

[367] Hilberg, II, 107, 03-08.

traiçoeira. A alusão de Jerônimo é a *Aul.* 195, na fala de Euclião, o velho avarento que desconfia da generosidade do vizinho rico Megadoro, que anunciara interesse em casar-se com Pânfila, a filha do protagonista.[368] Jerônimo, como a leitura atenta da *Aul.* revela, ignorou completamente o contexto cômico em questão, visto que as suspeitas do *senex avarus* da comédia são infundadas. Ora, o próprio doutor cristão deixou claro que não lhe interessam contextos originais, apenas a sentença isoladamente e suas possibilidades de utilização: é a formulação da ideia, não um efeito intertextual mais ou menos paródico que é mobilizado aqui. Nesse sentido, pode-se dizer que o processo de personalização de Plauto é menos ousado do ocorrido com Terêncio, visto que, de fato, sendo ele o poeta que cunha a expressão para a personagem, sua estilística lhe confere uma autoria mais coerente do que uma postura intertextual que atribui a ideia ao poeta, e não à personagem ou à fonte grega que inspirou a tradução.

Não podemos esquecer, ainda, que, mais uma vez, Plauto e Jerônimo guardam importantes diferenças, pois este afirma que não agirá como o poeta escreveu. Em grande medida, como já foi comentado, isso se deve ao fato de que o comediógrafo em questão é usualmente trazido como representante do vício, como aquele que descreve bem o que a humanidade tem de incorreto. Embora o mesmo ocorra com a obra de Terêncio, há uma cisão suficientemente clara entre criador e criatura, entre poeta e personagens, de forma que emerge uma imagem muito mais edificante de Terêncio do que de Plauto. Em outras palavras, na recepção dos dois maiores nomes da *fabula palliata* por Jerônimo, Terêncio trafega com mais liberdade e menos polêmicas entre as categorias do baixo e do elevado, enquanto Plauto mistura ambas em si mesmo, gerando uma imagem mais híbrida, que é talentosa, mas especialmente na forma de encapsular os vícios humanos em formulações sintéticas e bem-humoradas. Terêncio, por sua vez, é capaz de descrever vícios, mas também de transmitir ensinamentos diretos sobre virtudes. Em outras palavras, interpretamos que o processo de moralização cômica, no entender jeronimiano, é mais direto e intencional em Terêncio do que em Plauto, englobando o humano, de forma geral.

Justamente, em *Adv. Jov.*, a alusão a Plauto segue o mesmo padrão de reconhecer sua capacidade para elaborar *sententiae*, especialmente aquelas que traduzem o inapropriado. No tratado em questão, versa-se sobre a polêmica mais cara a Jerônimo, a

[368] ***Eucl.*** *Nunc petit, cum pollicetur; inhiat aurum ut devoret. / altera manu fert lapidem, panem ostentat altera. / nemini credo qui large blandust dives pauperi* ("Agora pede, no momento em que promete: admira meu ouro e quer devorá-lo. Tem pedras em uma mão, enquanto oferece pão na outra. Não confio em nenhum rico que é gentil com o pobre" *Aul.* v 194-6). Há uma possível alusão a essa mesma formulação, com o mesmo padrão de utilização, em *Apologia* III.38.564. Cf. CARPINETTI, 2013, p. 190.

saber, a virgindade enquanto virtude feminina (inclusive superior ao matrimônio)[369] e como condição perpétua de Maria,[370] Joviniano é ridicularizado como alguém a quem pode se aplicar perfeitamente um verso de Plauto:

> *Non est contentus nostro, id est, humano more loqui, altius quiddam aggreditur. Parturiunt montes, nascetur ridiculus mus. Quod ipse, Non sani esse hominis, non sanus iuret Orestes. Praeterea sic involvit omnia et quibusdam inextricabilibus nodis universa perturbat, ut illud Plautinarum litterarum ei possit aptari: Has quidem praeter Sibyllam leget nemo.*
>
> Não se satisfaz com o nosso modo – humano – de falar e avança para algo mais elevado: "Parirão os montes, e nascerá um reles ratinho", coisa que o insano Orestes juraria, dizendo não ser próprio de um homem são. Ademais, de tal modo ele obscurece tudo e conturba a totalidade com nós inextrincáveis, que poderiam ser adaptadas a ele aquelas palavras plautinas: coisas assim, salvo a Sibila, ninguém nunca lerá. (*Adv. Jov*.I.237-238)[371]

Jerônimo inicia o texto desmerecendo as qualidades literárias de Joviniano, não como se o estilo importasse em si mesmo, mas como uma condição não-cumprida para a compreensão das ideias. Incisivo, Jerônimo declara que seu rival mal consegue lidar com as questões humanas – a comunicação, no caso – mas se atreve a refletir sobre o que é maior, ou sublime. A arte poética de Horácio é trazida, bem como a quarta sátira de Pérsio: ambas destacando a incapacidade de executar a tarefa a que se propôs.

---

[369] Segundo Cain (2009, p. 100), Jerônimo já defendera a superioridade da vida ascética em detrimento do matrimônio fiel tomando o exemplo de Maria, ao contrariar, em texto de 383, as hipóteses de Helvídio. O *Contra Joviniano*, como demonstrado nos Anexos (cf. também WILLIAMS, 2006, p, 284), é de 393, ano em que, segundo Cain (*Idem*, p. 137, 138 e 139) novamente e Hunter (1987, p. 45), essas ideias já haviam sido condenadas como heréticas, mas Jerônimo publica o livro como uma espécie de campeão da ortodoxia sem o qual os alicerces cristãos estariam em risco. A obra foi vista, todavia, como excessiva a ponto de impor a Jerônimo a pecha de herege maniqueísta, decepcionando o próprio amigo Pamáquio, apesar de afirmar, em epistola apologética, que o *Adv. Jov.* fora muito bem recebido e de Agostinho tentar, em 401, propor um acordo razoável acerca da hierarquia entre virgindade e matrimônio fiel, dando mais destaque ao segundo e, indiretamente, contribuindo para a marginalização de Jerônimo na Ásia (*Idem*, p. 140). Andrew Cain afirma também (2009, p. 136) que Joviniano era uma das mais ameaçadoras figuras para o *ethos* de Jerônimo, pois era muito semelhante ao doutor cristão em vários aspectos, de maneira que importava ao nosso autor caracterizá-lo como uma versão negativa e pessimista de si próprio. Curiosamente (ou nem tanto), na *Ep*. 77, epitáfio a Fabíola, futura santa católica que tivera dois casamentos, Jerônimo não trata de maneira tão desfavorável o matrimônio, deixando a questão em segundo plano. Ainda sobre a polêmica com Joviniano e sobre os "excessos" de Jerônimo nesse embate, que, dentre outros recursos, ridiculariza o nome do rival (descendente de Jove, isto é, Júpiter, deus "pagão") e sugere que ele "vomita" suas obras, após uma bebedeira cf. REBENICH, 2002, p. 42, 193 e 194.

[370] Para um retrato mais detalhado da polêmica acerca da virgindade perpétua de Maria encampada por Jerônimo, bem como e as ideias de seus antagonistas, recomendamos dois artigos de David Hunter: o primeiro, de 1987, chamado *Resistance to the Virginal Idea in the Late Fourth Century Rome: the case of Jovinian*; o segundo, de 1993, *Helvidius, Jovinian, and the Virginity of Mary in Late Fourth-Century Rome*. Lembra-nos Hunter (1993, p. 47) em um desses textos, por exemplo, que a argumentação em torno da virgindade mariana pré e pós-parto constituía um valioso modelo de renúncia carnal em nome dos ideais ascéticos para Jerônimo. Não por acaso (*idem*, p. 48) ele seria o autor do primeiro tratado produzido no ocidente a defender explicitamente o tema, algo cuja necessidade de existência estaria conectada à boa-aceitação das leituras de Helvídio e Joviniano na época, de acordo com Hunter (1993, p. 70). Todavia, a arriscada associação entre as ideias de Joviniano e o Maniqueísmo teriam influenciado, ainda segundo o estudioso, em outro texto (1987, p. 65), na condenação da defesa da igualdade entre virgindade e matrimônio.

[371] *PL*, XXIII, 211.

Plauto é, aqui, adaptado em relação aos versos 23 e 24 de *Pseud.*: *has quidem pol credo nisi Sibylla legerit / interpretari alium posse neminem* ("Por Pólux, a não ser a Sibila, ninguém mais consegue interpretar isso"). Mais uma vez, Jerônimo usa o comediógrafo em um contexto de habilidade e gracejo retórico para descrever o vício, o incorreto, inclusive na temática da expressão. Plauto aqui é um aliado, enquanto Joviniano é apresentado como a personagem ridicularizada na comédia em questão. Ademais, pondo em perspectiva a discutida *Ep.* 48, na qual Jerônimo fala a Pamáquio sobre o *Adv. Jov*., seu rival é caracterizado amiúde como plautino, isto é, como objetos de suas criações ou de seus gracejos: são, pois, risíveis.

Em algumas passagens, suas palavras são incorporadas e o poeta é trazido como um aliado efetivo, ao estilo daquilo que será feito quase sempre com Terêncio. De fato, na *Ep.* 58 um trecho não creditado a Plauto parece ter sido inspirado na obra do autor. Expliquemos mais detidamente. A carta em questão é direcionada a Paulino de Nola, versando sobre assuntos como um panegírico composto por ele e sobre a caracterização de Jerusalém. É, porém, no nono parágrafo que haverá uma incorporação de um verso de Plauto, como veremos a seguir:

> *Audi ergo, mi conserve, amice, germane: ausculta paulisper, quo in Scripturis sanctis calle gradiaris. Totum quod legimus in divinis Libris, nitet quidem, et fulget etiam in cortice, sed dulcius in medulla est. Qui edere vult nucleum, frangat nucem. « Revela, » inquit David, « oculos meos, et considerabo mirabilia de lege tua »*
>
> Ouve-me, pois, meu servo-amigo, meu irmão. Escuta um pouco quando eu digo sobre como deves percorrer as Sagradas Escrituras. Tudo o que lemos nos Livros Sagrados, ainda que tenha brilho e fulgor na superfície, é mais doce no interior. *Quem quer comer o miolo, deve quebrar a noz.* Diz Davi: "Clareia os olhos meus, e poderei meditar as maravilhas de tua lei" (*Ep.* 58.9.325)[372]

Jerônimo versa sobre a profundidade dos textos bíblicos, virtuosos de tal maneira que são capazes de emanar qualidades mesmo no nível mais superficial, mas cujo maior valor se encontra após percorrê-los profundamente. O doutor cristão cria uma insólita aproximação entre um trecho de Davi e uma passagem plautina, extraída e adaptada de *qui e nuce nuculeum esse volt, frangit nucem* ("Aquele que deseja o núcleo da noz, quebra a casca" *Curc.* v. 55). O verso opera como uma *sententia*, ou seja, uma formulação descontextualizada que permite aprofundar ou deslocar um sentido original. Com efeito, em *Curc.*, há um sentido concordante com o uso de Jerônimo, visto que se trata de uma reflexão sobre haver algo a mais a ser descoberto em determinada situação. Entretanto, a

[372] *PL*, XXII, 585 e Hilberg, I, 538, 13-18. Esta última edição oferece *frangit*, no indicativo, o que pode ser compreendido como "quem deseja comer o miolo, quebra a noz"

baixeza cômica se faz presente na medida em que a questão debatida por Palinuro e Fédria é sobre haver ou não haver pudicícia em determinada moça cujo comportamento é alvo de debate. A ideia de Palinuro é que é necessário investigar mais e, para tanto, emprega diversos provérbios que contribuem para a atmosfera de comicidade da situação, como "onde há fumaça há fogo" etc.

A discrepância entre a gravidade dos contextos elucida o esforço de Jerônimo por higienizar a comédia e por utilizá-la muito mais orientado por sua necessidade retórica presente do que por um compromisso genérico ou textual original. Como dito, preserva-se uma essência da mensagem, mas deslocada e repensada, num procedimento que poderíamos compreender como derivação de sentido. O que torna o presente caso ainda mais atrativo é o fato de que Jerônimo parece usar de metalinguagem, uma vez que sua defesa por vasculhar os textos mais profundamente (ainda que sejam os sagrados) ocorre ao encontrar uma espécie de significado mais nobre de uma passagem cômica. Mais uma vez, a hipótese contemporânea e, em alguma medida, jeronimiana do protagonismo do leitor manifesta sua importância.

Assim, é justamente no aspecto da filiação estilística que temos uma ocorrência nevrálgica para diferenciar a forma como Jerônimo recepciona obras e *personae* de Plauto e Terêncio. Jerônimo reservará a si o direito de ser Terêncio, nos prefácios, no estilo e nas visões sobre os vícios e as verdades humanas e da existência. Por outro lado, enquanto Plauto é um aliado sobretudo estilístico e um bom autor de *sententiae* sobre vícios, dificilmente Jerônimo se investirá da *persona* do comediógrafo, usá-lo-á pontualmente, mas *ser como Plauto* é uma chance pejorativa concedida a rivais. Notemos, de fato, quantas vezes debatemos casos em que excertos do comediógrafo da Úmbria vieram acompanhados de recursos linguísticos como *sententia*, *littera*, expressões que situam o fenômeno receptivo e a alusão primordialmente no âmbito linguístico, textual ou de formulação, pouco evocando contextos intertextuais mais amplos, ou mesmo personalizando profundamente as ideias na figura do comediógrafo. O apreço pela manipulação criativa do latim plautino é tão marcante, em Jerônimo, que o único momento em que ele foi equiparado a Terêncio (e a julgar pelos padrões aqui elencados, isso parece mais vantajoso a este) foi quando o tema debatido era a criatividade linguístico-tradutória.

Em outras palavras, aqueles que trabalham contra Jerônimo podem ser, pensando no universo da *palliata*, como personagens viciosas, como rivais de Terêncio, como atores e espectadores indecentes, ou ainda, como o próprio Plauto, se seu *sal* se manifestar

em um contexto inapropriado. Por fim, é interessante realizar uma breve comparação entre a recepção de Plauto por Jerônimo e outros autores cristãos. Para tanto, leiamos o seguinte:

> Among Christian writers, Jerome is the only one who seems to have had an extensive knowledge of Plautus, commonly attributed to his school years at Donatus's school in Rome. Jerome mentions Plautus several times, for example in his list of translators aiming at correct idiom in translation from a foreign language (in his letter 57, to Pammachius, also known as *De optimo genere interpretandi*). Jerome uses Plautus as a source of sarcastic allusion, especially in his polemical writings, for example in *Aduersus Iouinianum* 1.1. Here he describes the contortion of Jovinian's argument with the words *has quidem praeter Sibyllam leget nemo*, paraphrasing *Pseudolus* 23–24, *has quidem pol credo nisi Sibylla legerit / interpretari alium posse neminem* ("I don't think anyone, but the Sibyl will be able to decipher this letter"). In Minucius's *Octavius*, the expression. *homo Plautinae prosapiae* is synonymous with buffoon or charlatan. Decimus Ausonius, a court notable, imitates and adapts Plautus in the *Ludus septem sapientum*, written in 390, in iambic senarii exhibiting a fairly expert understanding of Plautine metrics (FERRI, 2014, p. 77-80).

Para o crítico, Jerônimo é um dos únicos cristãos que apresenta um conhecimento extensivo sobre Plauto. Mesmo assim, as ocorrências listadas nas citações acima são as mesmas por nós analisadas, de maneira que a quantidade de referências parece ser, de fato, mais exígua. As breves ocorrências de Ausônio e Otávio caminham na mesma direção: realização de crítica e teor degradante ao associar algo ou alguém ao nome do comediógrafo. Nesse sentido, buscamos destacar que, se a imensa maioria dos autores da patrística optou por citar mais vezes Terêncio e por efetuar o apagamento de Plauto, a obra de Jerônimo oferece, em sua metodologia e em seu teor polêmico, um espaço também para o segundo comediógrafo, que, por intermédio de detida análise e contraste com o primeiro, permitiu encontrar padrões sólidos e peculiares no processo de recepção de cada um.

Jerônimo repercute, destarte, a posição tradicional da recepção que trata Terêncio como grande referência poética e, em particular, cômica, enquanto Plauto, por sua vez, embora possa ser um aliado usual e pode oferecer um arcabouço crítico similar ao que ocorre com Terêncio, é reconhecido pelo aspecto inventivo de sua linguagem,[373] que

[373] Sobre como o posicionamento de Jerônimo reflete a recepção antiga tradicional em termos de valoração de cada comediógrafo, são válidos os testemunhos: "At least in terms of language and style, Plautus's prestige was rarely challenged. One generation before Varro, recognition for Plautus's style had been expressed in a famously eloquent dictum by the grammarian Aelius Stilo, according to whom "if the Muses had spoken Latin, they would have spoken the language of Plautus" (*apud* Quintilian, *Institutio oratoria* 10.1.99), FERRI, 2014, p. 776; e no posicionamento contraditório de Cícero no *De officiis* a respeito de Plauto ser um representante do humor de bom-gosto, em virtude de sua riqueza de vocabulário e capacidade para trocadilhos: "A more peculiar, though interesting, comment on Plautus is preserved in Cicero *De officiis* 1.29. In it, two sorts of humor are enumerated, "the one, coarse, rude, vicious, indecent; the other,

elabora fórmulas atrativas e criativas, com grande efeito estilístico, primordialmente no tocante aos vícios humanos. De certa forma, Jerônimo estaria, propomos, colhendo virtudes pontuais – algo coerente com sua teorização que debatemos no capítulo anterior – em textos de Plauto, o qual teria muitas qualidades que seriam obscurecidas pelos excessos, mesmo seus pontos fortes.

Ora, nesse aspecto, para Jerônimo, Plauto estaria mais próximo da *comoedia* por excelência, enquanto Terêncio é o grande *comicus*, ou seja, o moralista que levou o gênero além. Se pudermos sintetizar: Terêncio é tão hábil observador da vida, que descreve a humanidade, em suas virtudes e vícios, com precisão; Plauto viu o vício tão de perto (vide sua biografia no *Chronicum*) que pôde representá-lo, mas com ele eventualmente se misturou. Embora essas categorias possuam zonas de intersecção e permitam, eventualmente, usos semelhantes (como demonstramos), impactará diretamente nas possibilidades de recepção do comediógrafo africano, para o qual há um projeto bastante particular e homogêneo em diversos aspectos, que será detidamente explorado no próximo capítulo.

refined, polite, clever, witty," and Plautus is placed on a level with Greek New Comedy and Plato's dialogues as an example of the latter sort (no examples are provided for the former). The Greek examples probably come from a Greek source, with Plautus thrown in to add Roman color. We see in Cicero the two main high points of Plautus for the later tradition, his skill in making *ioci* and the elegance of his vocabulary." Cf. FERRI, 2014, p. 777.

5. A reencenação da comédia de Terêncio na obra de São Jerônimo e as fronteiras entre *comicus* e *satiricus* na *persona* do autor.

> *Tomara ter aqui as comédias de Plauto, de Terêncio, e de Sêneca e veríeis se não acháveis nelas muitos desenganos da vida e vaidade do mundo, muitos pontos de doutrina moral, muito mais verdadeiros e muito mais sólidos do que hoje se ouvem nos púlpitos. Grande miséria por certo que se achem maiores documentos para a vida nos versos de um poeta profano e gentio, que nas pregações de um orador cristão e, muitas vezes, sobre cristão, religioso.*
> Padre Antônio Vieira. *Sermão da Sexagésima*. 1655.

No último capítulo, debatemos acerca da recepção em Jerônimo dos conceitos de comédia e comediógrafo, bem como a elaboração de perfis para Terêncio e Plauto, os quais possibilitaram que discutíssemos efeitos retóricos e literários. Cumpre destacar, ainda, o destaque que demos à importância de Terêncio nesse processo, dado que alusões a seu nome foram das mais diversas e numerosas, mas com um fator em comum: todos os retratos lhe foram favoráveis, possibilitando uma legitimação de Jerônimo por efetuar uma espécie de filiação ao comediógrafo, mesmo que respeitados alguns "limites" impostos pelas divergências religiosas entre os autores. No presente capítulo, almejamos explorar aquela que foi, como defendemos, a faceta mais cara a Jerônimo no processo de recepção de Terêncio e no estabelecimento de intertextualidades com ele: o *comicus*, ressignificado como um moralista.

Dessa forma, proporemos nossa leitura de como os eventos intertextuais com as comédias do poeta africano podem instaurar uma atmosfera de "educação pelo riso", na medida em que a *persona* de Jerônimo seria associada à do *comicus* moralista, as pessoas moralmente questionáveis de seu tempo seriam como *dramatis personae* cômicas e, por fim, os destinatários de seus textos, seriam provocados a serem como os espectadores do *ludus* teatral, aderindo a um dos lados. Assim, o presente capítulo propõe um processo de sobreposição de papeis literários entre Jerônimo e Terêncio, de maneira que seria possível, por intermédio da recepção e intertextualidade, associá-lo a um cômico.

Tal interpretação sobre o "papel intertextual" jeronimiano seria relativamente diferente (talvez paralela, ou complementar) daquela que predominou nos estudos do autor. Com efeito, desde o século IV, passando pelo Renascimento e chegando aos *scholars* do século XX, Jerônimo, ao operacionalizar isso a que chamamos "educação pelo riso", foi reiteradamente comparado a um autor satírico. Ele observaria, então, um suposto descompasso entre um código moral e as práticas de um indivíduo – ou grupo – e que, pela ironia ou zombaria, buscaria restaurar a ordem correta do mundo. Traçaremos algumas considerações sobre esse julgamento já histórico, apontando alguns problemas e

oferecendo nossa proposta intertextual do texto de Jerônimo, que o aproximaria, eventualmente, a um autor cômico.

Em carta a Thomas More datada de 1509, Erasmo de Rotterdam estabelece uma espécie de prefácio despretensioso a seu *Elogio da Loucura* (*Moriae Encomium*), recorrendo ao argumento de autoridade, alegando não ser o primeiro autor clássico ou cristão a cultivar humor e sátira. Erasmo elege Jerônimo, entre outros, como exemplo de cristão a escrever em gêneros menores, inclusive envolvendo o recurso da mordacidade.[374] Ademais, o pensador neerlandês, associa-se a Jerônimo como se fossem moralistas que fustigam vícios, não viciosos, pois não divulgam nomes em suas obras:

> *At enim qui uitas hominum ita taxat ut neminem omnino perstringat nominatim, queso utrum is mordere uidetur an docere potius ac monere? Alioqui quot obsecro nominibus ipse me taxo? Preterea qui nullum hominum genus pretermittit, is nulli homini, uiciis omnibus iratus uidetur. Ergo si quis extiterit qui sese lesum clamabit, is aut conscientiam prodet suam aut certe metum.*
>
> Assim, pois, pergunto eu: aquele que censura a vida dos homens, sem querer tocar no nome de alguém, parece que o faz para ser mordaz, ou, antes, que leciona e aconselha? Por outro lado, pergunto: com quantos nomes não me tacho eu mesmo? Além disso, aquele que não passa por alto nenhum tipo de homem, este não poderá parecer irado contra nenhum homem em particular, mas antes contra todos os vícios. Portanto, se acontecer de alguém clamar que foi lesado, este estará mostrando sua consciência, ou, pelo menos, seu medo. (Erasmo de Rotterdam. *Moriae Laus*. *Praef.* Trad. de Elaine Cristine Sartorelli. 2013, p. 36-37)

Erasmo descarta a hipótese de que o *Elogio* seria uma espécie de vingança pontual. Curiosamente, em grande medida, a postura erasmiana remete ao ideal satírico tradicional, que lança reproches aos comportamentos cotidianos dos seres humanos a fim de moralizá-los. Com efeito, a exposição do humanista evoca diretamente os princípios satíricos expostos no verso horaciano: *quamquam ridentem dicere verum / quid vetat? Ut*

---

[374] *Etenim non deerunt fortasse uitilitigatores, qui calumnientur partim leuiores esse nugas quam ut theologum deceant, partim mordaciores quam ut Christiane conueniant modestie;* [...] *non meum hoc exemplum esse, sed idem iam olim a magnis auctoribus factitatum; cum ante tot secula Batrachomuomachian luserit Homerus, Maro Culicem et Moretum, Nucem Ouidius; cum Busyriden laudarit Polycrates et huius castigator Isocrates, iniustitiam Glauco, Thersiten et quartanam febrim Fauorinus, caluitiem Synesius, muscam et parasiticam Lucianus; cum Seneca Claudii luserit apotheôsin, Plutarchus Grylli cum Ulysse dialogum, Lucianus et Apuleius Asinum, et nescio quis Grunnii Coro cottae porcelli testamentum, cuius et diuus meminit Hieronymus* ("Não faltarão talvez detratores que lancem a calúnia de que, por um lado, se essas são tolices mais frívolas do que aquilo que é decente para um teólogo, ou, por outro, mais mordazes que o conveniente para a modéstia cristã [...] este modelo não é meu, mas antes já havia sido exercitado outrora por grandes autores. Homero, já faz tantos séculos, dedicou seus poemas, por diversão, à Batraquiomaquia; Marão, aos mosquitos e à salada; Ovídio, à nogueira. Como elogiasse Busíris, Polícrates foi fustigado por Isócrates, Glauco elogiou a injustiça; Favorino, a Tersítes e as febres quartãs; Sinésio, a calvície; Luciano, a mosca e o parasita. Enquanto Sêneca divertiu-se com a apoteose de Cláudio, Plutarco escreveu o diálogo de Grilo com Ulisses; Luciano e Apuleio elogiaram o asno; e não sei quem escreveu o testamento do porquinho Grunnio Corocotta, do qual Jerônimo faz menção"). Cf. ROTTERDAM, 2013, p. 34-35, tradução de Elaine C. Sartorelli.

pueris olim dant crustula blandi / doctores, elementa velint ut discere prima ("Mas o que me proíbe de dizer a verdade rindo? Da mesma forma, antigamente, os professores gentis davam pão de mel para convencer os alunos a aprenderem as primeiras letras" Hor. *Serm.* 1.1.24). Destarte, o riso é recompensa que adocica o processo de instrução, de maneira que não tem uma finalidade em si mesmo.

Erasmo reverbera a frutífera ideia de considerar Jerônimo um escritor satírico, mesmo que ele não tivesse sido um poeta. Com efeito, o adjetivo "satírico" no prefácio do *Elogio* pode conceber algo abstrato que supera os gêneros cultivados por cada autor. O que Erasmo vê em comum entre Juvenal e Jerônimo,[375] por exemplo, é que ambos têm a mesma postura: seriam moralistas que fariam críticas bem-humoradas à sociedade. Nesse sentido, Erasmo indica que um autor não precisava necessariamente cultivar o gênero poético específico "sátira" para ser considerado um satirista. Haveria em Erasmo, portanto, um espraiamento da definição do conceito, o qual foi atestado já por Jerônimo em relação à sua obra.

Para darmos andamento à discussão sobre esse fenômeno de espraiamento de sentidos da sátira e sobre nossa leitura alternativa de Jerônimo como *comicus*, convém investigarmos como o gênero poético foi descrito na Antiguidade. Em meados dos anos cinquenta do século IV d.C., circulava entre os romanos a definição de Diomedes sobre sátira. Nela, lemos que: *dicitur carmen apud Romanos nunc quidem maledicum et ad carpenda hominum vitia archaeae comoediae charactere conpositum, quale scripserunt Lucilius et Horatius et Persius* ("Diz-se que é um poema que circula entre os romanos para imprecar e tolher os vícios humanos, composto com base nos caracteres da comédia antiga, escrevem-na Lucílio, Horácio e Pérsio" I.485,30). A diferença entre a noção de sátira (substantivo) para Diomedes, e satírica (adjetivo) para Erasmo é clara: a primeira nomeia um gênero poético específico descendente da comédia antiga, que se dedicava a combater os vícios humanos, e que era cultivado por um pequeno grupo de escritores; a segunda designa uma postura combativa geral que pode ser encontrada na sátira, mas não exclusivamente. Em suma, Jerônimo é considerado um escritor satírico no sentido mais amplo erasmiano, mas não poderia ser chamado de escritor de sátira de acordo com a

[375] *Lusit hoc in genere multo liberius ac mordacius diuus Hieronymus, ne nominibus quidem ali quoties parcens.* [...] *Neque enim ad Iuuenalis exemplum occultam illam scelerum sentinam usquam mouimus, et ridenda magis quam foeda recensere studuimus.* ("Jerônimo se divertiu neste gênero com muito mais liberdade e mordacidade, sem sequer poupar nomes em algumas ocasiões. [...] E nem, a exemplo de Juvenal, revolvemos em nenhuma parte aquela cloaca oculta dos vícios, mas nos empenhamos em apontar os defeitos risíveis, mais que os repugnantes"). (Erasmo de Rotterdam. *Moriae Laus*. *Praef.* Trad. de Elaine Cristine Sartorelli. 2013, p. 37).

definição de Diomedes. Mas e quanto ao próprio Jerônimo? Como ele interpretaria sua relação com a sátira?

Para dar início à discussão, recorramos aos estudos de Kenneth Abbot sobre a presença do gênero no *corpus* de Jerônimo. Escrevendo sobre a *Ep.* 22, o estudioso cita um exemplo para ilustrar a postura satírica jeronimiana: *nomina taceo. ne saturam putes* ("não revelarei o nome, para que não penses que isto é sátira" *Ep.* 22.32)[376]. Segundo o estudioso, ao negar, Jerônimo estaria, pelo contrário, afirmando, pois citar nomes seria a única diferença entre suas práticas literárias.[377] Todavia, a alegação de Jerônimo de que expor nomes é parte essencial da sátira é algo curioso, porque muitos dos poemas de Juvenal e Horácio, por exemplo, não trazem nomes específicos para suas críticas. É tentador, portanto, assumirmos que Jerônimo está mencionando a sátira em um sentido amplo, isto é, classificando-a como uma postura literária, e não como um gênero poético com tópicas específicas.

A semelhança da passagem acima com o prefácio aos *Comm. in Sof.* é instigante: [...] *quorum nomina taceo, ne quemquam laedere videar* ("[...] cujos nomes não revelarei, para que eu não pareça estar atacando alguém" v. 14ss).[378] A estrutura é similar e a alternância entre os termos *saturam* e *laedere* ("atacar") pode sugerir uma associação entre as ideias de excesso e o gênero satírico. Destarte, poderíamos enxergar um juízo negativo de valor na recepção de "sátira" em Jerônimo, envolvendo personalismo e, por conseguinte, excesso e ataque. Propomos, assim, um entendimento diferente de Abbot, na medida em que negar a sátira seria imposto pelo fato de ser uma prática similar à satírica, mas que com ela não poderia se confundir.

Não se trata de um caso isolado. Na *Ep*. 40, Jerônimo atribuiu à opinião pública a errônea suposição de que ele cultiva sátira. O escritor descreve um certo Onaso (provavelmente um pseudônimo inspirado por um grande nariz)[379] que personalizou em

---

[376] Hilberg, I, 193, 17.

[377] Deve-se levar em consideração que Jerônimo não recusa apenas a sátira para alegar que não faz críticas pessoais, negando também a comédia antiga. Na *Ep.* 125.5 temos: *ego enim neminem nominabo: nec veteris Comoediae licentia certas personas eligam atque perstrigam* ("Eu não trarei nomes, tampouco adotarei a liberdade da comédia antiga de fazer ataques específicos". Cf. Labourt, VII, 117, 16 – 18). Ora, Jerônimo parece reverberar a antiga interpretação de que a sátira, principalmente luciliana, é descendente da comédia antiga e suas imprecações. Encontram-se ideias semelhantes na recepção do gênero em Hor. *ars.* Vv. 281-283 e Cic. *De Res Publ*. 4,1-12.

[378] *PL*, XXV, 1382C.

[379] Onaso teria se indignado com as críticas de Jerônimo (CAIN, 2009, p. 89) sobre a proximidade excessiva entre alguns monges e as mulheres. Historicamente, cabe aludir à Lei de Valenciano (*Idem,* p. 114), que proibia e levaria aos tribunais (até 384, civis, depois, eclesiásticos) monges que fossem tornados herdeiros de famílias ricas. Wiesen (1964, p. 66) destaca também a proibição papal de entrada na casa de mulheres

si as críticas que o doutor cristão teria escrito de maneira abstrata, chegando mesmo a considerar levar Jerônimo ao tribunal: *Quidquid dictum fuerit, in te dictum putas. In quodcumque vitium stili mei mucro contorquetur, te clamitas designari. Conserta manu in ius vocas, et satyricum scriptorem in prosa stulte arguis* ("Qualquer coisa que eu tenha dito, tu imaginas que foi contra ti. Todo vício contra o qual eu brando meu afiado estilete, tu proclamas que foi direcionado a ti. Arrastas-me pela mão a tribunais e, estupidamente, clamas que eu sou um escritor satírico em prosa". *Ep.* 40.2).[380] Novamente, Jerônimo recusa ser visto como um autor satírico, ele é apenas um arguto observador dos costumes humanos. Se as pessoas alegam que ele é um satirista, isso acontece porque se sentem diretamente atingidos a críticas feitas a pessoas não nomeadas.[381]

Paradoxalmente, Rebenich (2002, p. 82) também é um partidário da teoria de que Jerônimo é um autor satírico, elegendo exatamente a *Ep.* 40 como exemplo disso, inorando a recusa do próprio autor. O fato de zombar especificamente do nariz, por exemplo, estimula o estudioso (*ibidem*), coerentemente, a considerá-lo exercendo uma tópica seguida também por Horácio, Pérsio e Juvenal, pois tal desvio físico seria alvo constante de ofensas em tal gênero. Rebenich (*ibidem*) ainda cita a *Ep.* 50.5, passagem na qual, teoricamente, o doutor cristão se apresentaria como um sucessor de tais autores: porém, indo ao texto indicado, essa afirmação não se encontra lá. Há, somente, uma possível alusão a uma sátira de Juvenal envolvendo a férula, possível alusão à educação

ricas, também ocorrida neste contexto. Ainda segundo o estudioso (*idem*, p. 67), a vida monacal e ascética (na aparência) era uma profissão segura e estável, de maneira que teria sido muito atraente a pessoas sem vocação para o celibato (até então não obrigatório) e que visavam a desfrutar das "oportunidades" concedidas pelas vestes eclesiásticas. O próprio Jerônimo fora julgado uma vez, tido como responsável pela morte de Blesila, após a moça decidir adotar práticas ascéticas que, teoricamente, teriam enfraquecido sua compleição. Sobre isso, cf. REBENICH, 2002, p. 39. Andrew Cain (2009, p. 117) lembra que Jerônimo não comenta quase nada sobre esse julgamento (breves menções na *Ep.* 45 e no prefácio a Didímio), embora Rufino, na sua *Apologia*, deixe bastante claro que não se esqueceu desse evento e que o usaria como argumento, se necessário fosse. A gravidade do assunto, segundo Cain (2009, p. 103), fez com que se cogitassem punições que iam do exílio ao apedrejamento. Optou-se pelo primeiro e, para o alívio da família de Paula, a qual tinha sérias restrições a Jerônimo, com a proibição de que ele a levasse também, embora ela o tenha seguido após algumas semanas. Cf. CAIN, 2009, p. 110, 112, 122-123. Jerônimo apresenta sua viagem como uma escolha de exílio espiritual para inalar os "puros ares da Terra Santa", de maneira que, em sua partida, evocando diversos paralelos bíblicos, as mais nobres pessoas se reuniram para se despedir de uma espécie de santo a caminho de Belém (*idem*, p. 126-128).

[380] Hilberg, I, 310, 17-20.

[381] Também a *Ep*. 50.5 traz um exemplo de menção à sátira em textos de Jerônimo. O autor cristão reflete sobre quão fácil é assumir uma posição distante da sociedade para que, daí, proclame acusações vazias contra os outros, como Juvenal e Horácio fizeram, segundo ele. Outra recusa significativa se dá na *Ep.* 117.1, quando Jerônimo afirma que foi instigado a restaurar a união familiar entre uma mãe e filha que moravam na Gália, mas não viviam afetuosamente. O autor da epístola original lhe cobrava o antigo vigor, comparável ao de Lucílio, mas Jerônimo recusa (novamente) essa postura, afirmando que causara problemas demasiados.

incisiva e agressiva, mas sem o exercício de filiação, nem remotamente explícito como nos casos com Terêncio.[382]

Em suma, lidando com passagens do *corpus* jeronimiano nas quais a sátira é evocada, não encontramos um parecer favorável ao gênero e seus escritores. Principalmente, Jerônimo não autorizaria ser associado a ela, pois enxerga uma conexão com o excesso e o personalismo, coisas que seriam moralmente inapropriadas a um moralista:[383] haveria uma diferença entre a agudeza do estilete (*stili mulcro mei*) e o ataque desmedido. Pode-se alegar que estaríamos levando demasiadamente a sério as declarações do autor, mas não é essa nossa intenção aqui: o que desejamos argumentar é que os textos de Jerônimo sugerem uma consciência da possibilidade de aproximação de si com a sátira, mas a rechaçam, mesmo considerando essa recusa como *proforma*.[384] Ironicamente, Erasmo afirma que Jerônimo é satírico, mas o doutor cristão o nega, malgrado suas críticas irônicas ao corpo social.

Todavia, os estudiosos contemporâneos de Jerônimo seguiram pelo caminho mais erasmiano (e dos rivais de Jerônimo) e aberto de entendimento de sua prática literária, consagrando o doutor cristão enquanto satirista. Passemos em revista algumas dessas importantes contribuições, apontando também alguns problemas teóricos ou argumentativos que sugerem que a perspectiva de Jerônimo enquanto um moralizador *comicus*, e não *satiricus*, não foi pleiteada na maioria hegemônicas das ocasiões.

Em se tratando de edições que designam como "satíricas" as obras de São Jerônimo que educariam pelo riso, é inevitável mencionar a seleção e tradução de cartas por Paul Carroll: *The Satirical Letters of Saint Jerome*, de 1956. Com reflexões usuais para a época, Carroll traz a discussão sobre quão singular foi a canonização de um homem como Jerônimo, "combativo" e "irascível". O estudioso propõe, assim, que suas seleção e tradução de dezesseis cartas de Jerônimo consigam apresentar a personalidade do

---

[382] Como nos lembra Adkin (1994, p. 70), é ponto pacífico entre os estudiosos que Jerônimo detinha conhecimento de Pérsio e Horácio (este último, não só pelas sátiras), mas pouco se falava sobre Juvenal, dado que as prováveis alusões haviam sido encontradas em número bem restrito. Seu artigo visava fortalecer a hipótese de familiaridade dos autores, a partir de mais uma pequena quantidade de ocorrências.

[383] Deve-se considerar, todavia, que a ideia de sátira não aparece apenas associada ao excesso: podemos citar, por exemplo, *Ep.* 127.6, na qual Jerônimo não exerce esse julgamento. Com efeito, aparentemente, quando a sátira mencionada é especificamente horaciana, essa crítica se faz menos presente. Cf. *Ep.* 133.1 and *Comm. in Is.* 12,18).

[384] Tivemos a oportunidade, há alguns anos, de publicar um artigo sobre como Horácio estabelece a genealogia da sátira na 1.4. Nele, discutimos como o poeta, tal qual Jerônimo, considerava a comédia antiga excessiva e personalista, ao estilo de seu predecessor, Lucílio, fundador da sátira latina e que seria praticamente um continuador direto do padrão de escrita consagrado por Aristófanes. Por outro lado, Horácio diferenciaria a sua sátira, pois esta estaria vinculada à comédia de Terêncio. cf. ZANFRA, 2017, p. 223-4.

próprio homem, desvelando, ainda, a firmeza dos princípios morais jeronimianos, os quais tornariam sua canonização justa.[385] Escusado dizer que sua ambição difere largamente da metodologia e intenções da presente tese.

Carroll considera que Jerônimo escreve sátiras e traça duas observações que lhe são importantes: o aspecto responsivo de Jerônimo, visto que, de acordo com o autor, quando suas verdades são (sempre injustamente) atacadas, ele toma de uma vigorosa e sem-par sátira para defender a justiça. Leiamos:

> In its commitment – as I hope to show later – which gives the vigor to his famous satire; for when he was personally impeached, or the truths he believed in were perverted, one sees him turn again and again in letters to the one real defense he could command: his literary gift for satire. Nothing is quite like the tone of his satire. Scathing, rhetorical, often simply gross, it is at the same time bantering, sophisticated, stinging, and at its bests, always concerned with something beyond itself. Nothing escapes it – whether it be effeminate, ambitious, or lecherous priests, the comfortable vanities of the nuns or the pomposities of the bishops and saints; whether it be some well-intentioned suggestion Augustine offers concerning scriptural exegesis, or Jerome's own garrulity; whether it be the decadence of Roman Society and the sophistry of the educated, or the uneasy *marriage de convenance* into which most Christians enter with the world, the flesh and the devil (CARROLL, 1956, p. x).

Como é notável pelo excerto acima, Paul Carroll oferece uma interpretação que estende à biografia de Jerônimo aquilo que se nota em sua obra.[386] O estudioso permite entrever em suas palavras, ainda, um julgamento favorável ao autor, indicando nobreza e defesa da verdade em sua opção por ser satírico. Com efeito, há apenas uma breve indicação de que, eventualmente, a sátira jeronimiana torna-se mera grosseria sem refinamento literário. Entretanto, mesmo quando carece de inventividade textual, Jerônimo é amparado, no entender de Carroll, pela verdade moral de suas ideias e por tratar de temas que vão além de si.

Não descartamos de todo, por certo, as observações do estudioso. De fato, é coerente a hipótese de que a sátira moralizante jeronimiana adequa-se perfeitamente a um momento da história em que era necessário traçar os alicerces morais daqueles que seguiam sua religião. Ademais, é interessante a ideia de que, com o cristianismo ocupando

---

[385] "But the translation of sixteen letters is intended, above all, to present the personality of the man himself. And, I may hope that, by the particular letters selected, some indication might be given of his permanent core, wich made him a saint." Cf. CARROLL, 1956, p. ix.

[386] Ainda promovendo uma relação direta de causa e efeito entre o contexto histórico e a prática literária de Jerônimo, Carroll afirma que, conforme o cristianismo se tornava a religião oficial do império, a ideia de que a fé se manifestava pela abstenção da vida pública corrupta tornou-se insustentável. Era preciso que o cristianismo, então, se tornasse o código de vida moral que permitiria que pela intervenção no mundo material, tornando a realidade mais justa e honesta, ascendesse-se à vida eterna espiritual. Para o estudioso, essa necessidade político-religiosa pauta a atitude combativa, moralizante e satírica da obra jeronimiana. Cf. CARROLL, 1956, p. xviii.

um espaço cada vez maior na vida pública, Jerônimo tenha se debruçado em críticas e elogios a como questões do dia a dia refletem ou impactam sobre a moralidade. Afastamo-nos do autor apenas na medida em que recusamos o juízo de valor diante dessa prática, e defendemos que o contexto do doutor cristão e sua personalidade não podem ser a pedra de toque exclusiva para a forma e o conteúdo de seus textos.

Prosseguindo, a apresentação de Carroll não é precisa em aspecto que nos instiga: de que consiste esse "dom literário para a sátira" em Jerônimo? Não se oferece explicação, cedendo espaço a uma série de elogios sobre a singularidade de sua escrita satírica, bem como os talentos literários e seu vigor moral que permitia abordar a tudo e a todos.[387] Assim, o que pretendemos demonstrar aqui é que a associação de Jerônimo com a sátira, também em estudos modernos, se dá de forma abrangente. Com efeito, Jerônimo é visto como satírico não por se filiar aos grandes poetas do gênero, ou por seguir firmemente uma determinada quantidade de *topoi* dessa poesia, mas por ter uma postura agressiva quanto aos vícios humanos em seu tempo.[388] Apesar das ressalvas necessárias quanto ao personalismo e ao julgamento demasiadamente favorável da vida e da obra de Jerônimo, a edição de Paul Carroll é um ponto marcante para evidenciar o quanto o doutor cristão é visto como satírico mais por uma suposta postura – oscilante entre biográfica ou retórica – de moralizar pelo riso, do que por uma filiação literária direta ao gênero da sátira.

Ademais, sabemos que a edição de Paul Carroll agrupa onze cartas sob o rótulo de "satirical letters", e cinco como "miscellaneous letters". Na primeira categoria, temos, fora da ordem cronológica e por indicação do tema, as *Ep.* 9, *Ep.* 14. *Ep.* 22, *Ep.* 31, *Ep.* 38, *Ep.* 40, *Ep.* 45, *Ep.* 50, *Ep.* 52, *Ep.* 102, *Ep.* 147. O que motiva a seleção destas cartas como "satíricas", em grande parte das vezes, é a presença de substantivos e adjetivos relacionados a sátira, os quais o doutor cristão atribui a si, ou nega que lhe sejam imputáveis. Contudo, quatro dessas epístolas trazem alusões diretas à comédia ou a versos de poetas cômicos, sendo que, apenas na *Ep.* 22, ao menos 4 ocorrências são facilmente observáveis. Em outras palavras: até que ponto Jerônimo não é considerado historicamente um autor satírico apenas por traçar críticas a seu tempo, e em que medida,

[387] É no livro de Wiesen que temos a exposição, ainda que não de todo sistemática sobre as qualidades inerentes a um texto satírico: a ironia e a crítica pelo exagero dos detalhes. Cf. WIESEN, 1964, p. 13.
[388] De fato, para Paul Carroll, a melhor sátira jeronimiana se apoia em um único princípio moral básico: a necessidade de perseguir o verdadeiro amor, cristão, e deixar as paixões menores que, na vida humana, soem tomar o lugar do primeiro. A leitura excessivamente favorável praticada pelo estudioso se manifesta ainda ao declarar que, como Juvenal, o rigor excessivo de suas sátiras são manifestações de um nobre sentimento amoroso, como o pai que repreende como um ato de carinho. Cf. CARROLL, 1956, p. xxvi.

nesse retrato irônico de uma vida comum, não há a recepção de tópicas não apenas satíricas, mas cômicas?

Assim, retomando o espraiamento do conceito de satírico ao longo dos séculos, o qual debatemos pela interpretação erasmiana e excertos de Jerônimo, é interessante retomarmos o artigo de Kenneth Abbot de 1979, *Satire and satiricus in late latin*. Na publicação, além de comentar sobre a distinção entre escrever sátira e ser satírico, o estudioso afirma que tal derivação semântica é um fenômeno que adquire plenitude no século IV, e bastante significativamente, nas obras de Jerônimo (1979, p. 193). Em outras palavras, teríamos a ideia de que *escrever sátira* e *ser satírico* não necessariamente coincidem, pois enquanto o primeiro é compreendido como um gênero literário, o segundo é tomado como uma postura retórico-literária que, embora consagrada pelo gênero em questão, lhe é antecedente e posterior.[389]

O artigo de Abbot também nos interessa particularmente por evocar as tópicas satíricas como um mecanismo de interpretar a filiação de Jerônimo ao gênero. Com efeito, o estudioso defende que as declarações de Jerônimo sobre os vícios humanos são antes frutos da observação literária prévia, do que da realidade contemporânea.[390] Ou seja, o não há a preocupação em validar a moralidade jeronimiana ou atestar a veracidade histórico-social de suas críticas, [391] mas notar que há uma filiação em seus escritos a

[389] Abbott (1979, p. 193) comenta a definição de Diomedes e alega que a sátira ser *carmen* seria uma "limitação literária" que desapareceria paulatinamente, tornando-se um processo irrevogável em Jerônimo. A sátira, enquanto gênero poético formal, teria entrado em declínio no século II d.C., mas, o século IV, período do fim da vida de Jerônimo, testemunharia um reavivamento do interesse sobre o tema. cf. WIESEN, 1964, p. 3. Ainda neste aspecto, cf. "Thus in later antiquity the word *satiricus* began to be used whitout regard to form in a sense approximating that our word 'satiric'". WIESEN, 1964, p. 2. Ademais, o próprio Wiesen parece tratar com relativa imprecisão (ou liberdade) terminológica o adjetivo "satírico", associando-o mesmo a versos de Virgílio (*Idem*, p. 49)

[390] A leitura historicista e biográfica sobre o reavivamento da sátira no século IV é também encontrável no livro de Wiesen: "[...] the decadent society of the twilight years of Roman civilization found in the satire of the pagans a reflection of its own moral problems. The similarity between the defects the pagans satirists dicovered in their society and those which Jerome perceived in his own age enabled the Christian moralist to adopt the sentiments and sometimes even the diction of the pagans in his censure of the contemporary world". Cf. 1964, p. 6. Note-se, uma vez mais, que se valoriza muito a "postura" e o "ideal" satírico, sem se analisar detidamente as tópicas pontuais dos poetas que escrevem neste gênero.

[391] David Wiesen é um estudioso que propõe uma leitura que congrega o aspecto genérico e o biográfico ao afirmar que a realidade decadente do fim do império romano – de fato, era alvo de distintas invasões que viriam a assinalar seu fim – e a crise da moralidade herdada dos pagãos ofereceram material adequado às preceptivas satíricas tradicionais, entre elas, o hábito de contrastar o passado glorioso com o presente imoral. Para o crítico, porém, a relação entre esses dois aspectos não é exatamente pacífica, sugerindo em seu livro, eventualmente, que a herança jeronimiana vir da literatura e não da observação de seu tempo seja problemático: "So conspicuous is legacy hunting in the picture of society drawn by the classical satirists that one might perhaps suspect that Jerome, in his desire to attack, hits uppon a falling which was no longer common but which he had learned of from his readings". Cf. WIESEN, 1964, p. 22-24; 26. É igualmente evidente o que se lê em: "In St. Jerome' writings one can see how the dignation of a Christian ascetic at the failings of society was strengthened by a scholar's knowledge of the traditional modes of moralistic exhortation". Cf. WIESEN, 1964, p.

situações típicas,[392] como a repreensão ao vício em bebidas e ao desejo incontinente (ABBOT, 1979, p. 196).

Mas é justamente neste ponto que desejamos apontar alguns problemas ou contradições em sua leitura. Em primeiro lugar, parece-nos incoerente que Abbot se esforce por demonstrar que ser satírico independeria de escrever sátira, especificamente em Jerônimo, para, posteriormente, afirmar que o doutor cristão o é, tomando por argumentos a presença de tópicas poéticas em seus textos em prosa.[393]

Em segundo lugar, a própria leitura do estudioso poderia favorecer a nossa, visto que muitos dos vícios que ele indica serem recriados pelo dálmata, embora efetivamente ecoem a prática satírica, não deixam de repercutir também tópicas da comédia. Por exemplo, embora embriaguez e cupidez sejam *loci communes* satíricos, escapa-lhe que também são cômicos. Acrescente-se a tal lista, ainda, a misoginia[394] e, fundamentalmente, a bajulação típica do *parasita* – vícios caros às críticas de Jerônimo em diversas oportunidades – e será possível pensar que os vícios mundanos combatidos pelo cristão recuperam a *palliata*. Se, como vimos no capítulo anterior, Jerônimo entende o *comicus* como alguém moralista e que traz o gênero baixo como seu material de trabalho, demonstraremos muitas passagens em que ele promoverá sua aproximação entre si mesmo e um comediógrafo, bem como entre seus alvos de críticas e as personagens cômicas tradicionais.

---

[392] Alguns elucidativos exemplos de elementos tópicos na escrita "satírica" jeronimiana são apontados por Wiesen (1964, p. 26-27; 29; 42-43), como a dicotomia campo X cidade, ou a condenação de Roma como terra perdida no materialismo e na luxúria enquanto o autor ali morou (até 382), mas que será substituída pelo elogio, quando estiver estabelecido em Belém e essa região passar a ser tratada como corrupta, visto que deve sempre haver um descompasso entre a realidade da *persona* satírica e ela. Por fim, o discurso tradicional também da historiografia romana acerca do desvirtuamento do *mos maiorum* a partir do enriquecimento e fortalecimento da urbe passa a ser aplicada à própria Igreja: humilde e verdadeira com os apóstolos, corrupta com a oficialização da religião pela decisão do estado romano e seu consequente empoderamento. Cf. WIESEN, 1964, p. 65. Curiosamente, Hagendahl (1958, p. 310), ao investigar o vínculo entre cristãos e a literatura pagã, segue um entendimento que, em alguma medida, evoca o lugar-comum da corrupção originada da expansão e oficialização do cristianismo: para ele, ao se "abrir para o mundo", essa nova religião, outrora oculta, não pode deixar de absorver influências culturais que eram, anteriormente, ignoradas.

[393] Abbot chega a reconhecer que a abordagem invectiva de Jerônimo não é diretamente influenciada por autores satíricos especificamente, mas por tópicas da retórica, reforçando a confusão para o leitor de seu artigo sobre o peso que deve ser dado à retomada de tópicas satíricas. O estudioso, porém, não versa sobre a comédia, mas sobre o arcabouço argumentativo jeronimiano ilustrado por textos da retórica, *Filípicas*, tanto de Demóstenes quanto de Cícero. Cf. ABBOT, 1979, p. 194. Também Wiesen (1964, p. 9) reconhece que as alusões de Jerônimo são frequentes tanto em relação aos satíricos quanto aos cômicos, com prevalência destes últimos. Ademais, para ele, no retrato "satírico" da sociedade de seu tempo, outra influência importante seria Cícero (*Idem*, p. 72).

[394] Sobre como a tematização do feminino como vicioso e incapaz de conter desejos, incluindo os de embriaguez, bem como sobre a filiação desse discurso à sátira e à comédia de Terêncio, cf. LAURENCE, 1998, p. 894.

Lembremos que em Horácio e Diomedes, a sátira é concebida como gênero descendente da comédia, graças a supostos pontos de contato perante os vícios humanos. Também entre os estudiosos modernos, esse entender permanece. Leiamos Ferri:

> Lucilius is the earliest author outside the comic tradition to have used this new Plautus in book form as a literary model. **Indeed, among the literary genres of the later period it is satire that inherits many of the qualifying features of comedy, such as verbal humor and aggression, caricature, lively dialogue, and the use of colorful language, even mixtures of Latin and Greek.** Unfortunately, owing to the fragmentary state of his *Satires*, Lucilius's debt to Plautus is not easy to evaluate. Nevertheless, at least fr. 736 Marx (from a satire recommending venal love) is worth mentioning, because it is an exact quotation of Plautus *Mercator* 396, *lignum caedat pensum faciat aedis uerrat uapulet* (describing the duties of a decent maidservant), "she must know how to cut wood, weave, mop the floor . . . take a beating." (FERRI, 2014, p. 775. Grifo nosso).

Se Horácio associa Lucílio a Aristófanes, Ferri vincula o *pater saturae* ao estilo plautino, com base nos exíguos fragmentos de que se dispõe na atualidade. O estudioso lembrará que as sátiras Menipeias de Varrão também ecoam, em grande medida, traços plautinos na forma e no conteúdo.[395] Reafirma-se assim, nossa hipótese de que não se daria de maneira simples ou absoluta a separação das tópicas de críticas ao mundo em Jerônimo, entre "satíricas" e "cômicas", quer porque adotamos a genealogia genérica, quer por atestarmos paridade casual entre seus lugares-comuns. A possibilidade de repensar o perfil jeronimiano por intermédio de efeitos intertextuais que o aproximem de um comediógrafo, e não de um satírico, mereceria, assim, o exercício interpretativo a que nos propomos nesta tese. Ilustremos.

Em nossa visão, Abbott não contempla diferenciações importantes no *corpus* de Jerônimo, e, por isso, ignoram-se possíveis intertextualidades terencianas quando o cristão se apresenta como acuado e que ataca unicamente para se defender, sacrificando preceptivas genéricas e transformando o prefácio em um espaço de autodefesa etc. Exemplo profundamente ilustrativo disso ocorre quando o estudioso declara (1979, p. 198) que, imitando o costume da *satura*, Jerônimo atribui pseudônimos a seus rivais para sugerir que fala amplamente, não contra alguém em particular. Seu parecer é coerente nas

---

[395] "Varro's *Menippean Satires* are a literary hybrid of prose and verse in various meters, including dramatic. They were probably narratives with much dialogue, perhaps sometimes even fully dialogic, in the manner of Horace's *Sermones.* We do not know if Varro had a marked preference for Plautus over all other comic writers. However, in the *Menippeans,* his debt to Plautus is certainly relevant. Varro quotes Plautus explicitly as a linguistic source, usually for made-up, inventive vocabulary (*ut ait Plautus,* 522 Astbury). In the satire *Agatho*, set at a symposium, a servant is addressed in iambic senarii: *quid tristiorem uideo te esse quam antidhac, / Lampadio? numquid familiaris filius / amat, nec spes est auxili argentaria, / ideoque scapulae metuunt uirgidemiam?* "Why do I see you so much sadder than you were wont to be, Lampadio? Is it that the young gentleman is in love, with no hope of finding help in money, and therefore your shoulders fear a harvest of flogs?"". Cf. FERRI, 2014, p. 775.

duas direções, mas o exemplo extraído para isso pertence à *Apologia*, especificamente, na oportunidade discutida nesta tese em que seu rival é chamado de Lúscio de Lanúvio. Ora, embora a hipótese de que o nome falso tenha sido atribuído a Lavínio possa ser aceita, trata-se de uma evidente referência ao rival não-nomeado de Terêncio, que se ofende com suas críticas (como as de Jerônimo, posteriormente) indiretas. Se não é possível negar uma influência satírica em espectro amplo sobre as invectivas de Jerônimo contra os vícios mundanos, levar em consideração as possíveis intertextualidades cômicas pode nos oferecer diferentes níveis de compreensão.[396]

Por certo, não desejamos abolir a válida interpretação de considerar traços satíricos na obra de Jerônimo, seja em sentido amplo, seja por retomar tópicas, ou ainda, pela intertextualidade com autores que cultivaram o gênero. Tal postura contrariaria o que apresentamos no Capítulo 1 sobre a riqueza dos processos de recepção e intertextualidade, particularmente em Jerônimo. De fato, as recusas jeronimianas não precisam ser tomadas de forma absoluta: ora, já demonstramos que ele recusou a comédia enquanto espetáculo, Plauto e a sátira como um todo, estes últimos, talvez, pelas mesmas razões ligadas ao excesso linguístico ou moralizante. Mesmo assim, há diversos usos instrumentais de Horácio, Pérsio e Plauto em seu texto, conduzindo a múltiplos efeitos retórico discursivos. A destacar a alusão a Pérsio ocorrida na *Ep.* 40, ao que nos parece, um efeito fortíssimo de ironia, pois, após ridicularizar Onaso perante Marcela, pois este absurdamente dissera que Jerônimo era um satírico, nosso autor dedica zombeteiramente versos à beleza de seu rival, versos tirados, justamente, de um poeta da sátira.

Porém, não negamos também tendências bem-marcadas nas recepções e efeitos intertextuais em Jerônimo em relação à sátira e a Terêncio. Buscamos, nesse sentido, acrescentar a ideia de que há um Jerônimo cômico em suas obras, ou mais especificamente, um Jerônimo que se apropria da comédia conforme entendida e trabalhada por ele. Isso significa dizer que há um São Jerônimo terenciano, também de acordo com sua própria reelaboração do poeta. Assim, um autor que recria a situação cênica e os papéis existentes na comédia de Terêncio em seu próprio tempo. Seria possível pensar, por fim, haver em Jerônimo uma aproximação íntima entre *comicus* e *satiricus*

[396] Também nesse sentido, a despeito do personalismo que adota como critério a "personalidade irascível do autor", cf. “When these traits of character are combined in Jerome with a through acquaintance with the comic and satiric poets, who sharpened his ability to describe with caustic power the faults he perceived, the result was forceful and often brilliant satire". Cf. WIESEN, 1964, p. 12.

em virtude de seu moralismo, com uma particularidade em relação ao primeiro que necessitará de ser detidamente elaborada: a ludicidade, o jogo teatral.

Destarte, interpretamos que Jerônimo exploraria a tópica do *theatrum mundi* ("teatro do mundo") exposta em nosso primeiro capítulo, como se sua época fosse uma representação rediviva dos vícios típicos da comédia, a serem observados e combatidos.[397] Nesse processo despertado por mecanismos de recepção e intertextualidade, ocorreria um embate entre ele e demais autores cristãos pelo local de autoridade que permite observar e repreender o mundo como um *comicus*. Nesse sentido, seus prefácios (tema do Capítulo 7) corresponderiam aos prólogos, e os textos subsequentes seriam como suas comédias em que se tematizam vícios e virtudes.

O jogo cênico seria, então, recriado, seja nos prefácios, seja nos outros gêneros. Defendemos, ainda, que, ao discutir a recepção de Terêncio por Jerônimo e seus eventos intertextuais, ocorreria uma fundamental cisão entre autor e obra, ou, se quisermos, entre criador e criatura, autor e personagens: ao poeta Terêncio, cabe o papel de autoridade artística, intelectual e moral (dentro daquilo que é permitido ao pagão), mas a suas personagens, cabem a baixeza e vileza. Por esse viés, o autor usaria dos exemplos negativos para explicar a humanidade e, concomitantemente, instruí-la. Dessa forma, o cômico surgira como algo que é elevado e rebaixado ao mesmo tempo pela recepção de Terêncio por Jerônimo:[398] como sugerimos, se a comédia é arriscada, mas Terêncio a eleva, Jerônimo fará o mesmo ao recepcionar e estabelecer intertextualidades com os versos do poeta.

Portanto, propomos haver fundamentalmente quatro agentes no jogo cômico evocados: autor, personagens, público e rivais. A Jerônimo, caberia a autoria, posicionar-se como crítico arguto dos costumes e moralizador, de maneira que se legitimasse pela sobreposição de sua *persona* à de Terêncio; as pessoas viciosas de seu tempo, diretamente

[397] Jerônimo sugere algum grau de familiaridade com essa tópica em seus textos, pois, como lembra Wiesen (1964, p. 27), ao criticar a luxuosidade que corrompera Roma, Jerônimo usa os trajes extravagantes como exemplo disso, os quais seriam trocados sem meneios pelas pessoas, tal qual os atores trocam suas vestes ao se revezarem em papéis.

[398] Sobre a fusão entre os contextos oratórios e cômicos, cf.: "Ao envolver sua audiência na encenação de um julgamento, o poeta ao mesmo tempo mantém em seus espectadores a consciência de estarem participando de uma peça de teatro, evidenciando assim, em seu palco, mais uma forma singular de metateatro. Isso porque ele o faz combinando vocabulário dos âmbitos estético e teatral com o legal e político, o que contribui para certo efeito de elevação da dicção em seus prólogos. Tal efeito pode ser pensado como um dos fatores responsáveis pela impressão de seriedade obtida a partir de uma leitura menos atenta aos recursos humorísticos presentes nessas passagens" (BRAGION, 2020, p. 50). A autora ainda afirma que talvez a mera sobreposição dos contextos, mesmo sem indicativos de jogos verbais, já poderia despertar na audiência o riso advindo da inadequação (*Ibidem*).

nomeadas, ou não, seriam as personagens da *fabula*; seus rivais, por sua vez, seriam adversários intelectuais que disputam o papel de autoridade perante o pensamento cristão, tal qual os invejosos poetas que outrora teriam acossado Terêncio; por fim, seus destinatários são o público da comédia, ora observadores dos vícios que o autor traz, a fim de que não sigam pela mesma trilha, ora juízes da contenda intelectual na qual um honesto e bem intencionado tradutor está acossado por rivais invejosos. Em suma, defendemos que, pela interpretação, destes fenômenos intertextuais, Jerônimo pode ser um novo Terêncio-comediógrafo e Terêncio-orador de forma complementar. Por fim, essas funções que compõem o *ludus* cômico terenciano em Jerônimo não ocorrem sempre com a mesma intensidade e simultaneamente, podendo haver a prevalência de um sobre outro, ou mesmo apagamento, a comentarmos pontualmente.

Destarte, analisaremos separadamente, nas próximas seções deste capítulo, os agentes que integram essa reencenação cômica em seu próprio tempo. Iniciaremos pela personalização do homem-poeta-comediógrafo Terêncio, cujo processo de "higienização" e aprimoramento da *persona*, já anunciado na seção anterior, será mais claramente evidenciado por intermédio de distintas estratégias de recepção. Malgrado termos argumentado, no Capítulo 4, que a comédia é retratada de forma questionável por Jerônimo, de forma que acompanhar tais encenações e com elas se comprazer seria repreensível, ironicamente (ou nem tanto) o gênero redivivo pelo autor cristão com finalidades instrutivas poderá ser um poderoso recurso intertextual, apoiado sobre sua *auctoritas* e simultaneamente, constituindo-a.

5.1 *Vox populi – et personarum –, vox Terentii*: a personificação elogiosa de Terêncio como moralista e efeitos intertextuais na obra de Jerônimo.

Assim, nesta primeira seção, interpretaremos como uma das atribuições mais importantes da articulação cômico-teatral se manifesta intertextualmente em Jerônimo: a função de comediógrafo – ou *comicus*. Conforme defendido largamente no capítulo anterior, Terêncio é, para Jerônimo, o *comicus* por excelência, aquele que melhor exerce a função primordial – ao menos na interpretação da recepção jeronimiana – de ser um conhecedor e descritor dos costumes humanos. Demonstraremos, a partir de agora, a forma pela qual Jerônimo, em seu texto, apropria-se de versos das comédias do poeta africano, edita-os e reconstrói-os, de maneira que a leitura de tal passagem sugeriria um caráter de sapiência moral. Como consequência do uso de tais expedientes textuais, propomos haver uma complexa aproximação entre o comediógrafo e o doutor cristão,

demonstrando que, em diversos, mas intrincados aspectos, um pode ser trazido como aliado do outro, legitimando seus *ethé*. Buscaremos demonstrar também que, em múltiplas ocasiões, haveria a tendência a um isolamento do papel de *comicus* em relação às demais funções supracitadas.

Como veremos, um dos ingredientes fundamentais desse processo está na mobilização das *sententiae* e no processo de atribuição destas ao comediógrafo. Nesse sentido, cumpre recorrer a Martin Dinter (2016, p. 128), que, recuperando Sêneca, o Velho, define-as como uma formulação gnômica detentora de um poder de impacto semelhante ao dos epigramas. Ademais, elas seriam formulações genéricas aplicáveis a ações de deuses e de mortais, ambicionando cobrir toda as áreas do saber humano, com uso similar aos modernos provérbios. Embora consagrados na comédia, ainda segundo Dinter (*idem*, p. 129), elas estariam presentes em todos os gêneros dramáticos da tradição greco-romana.

Para o estudioso (*ibidem*), em uma leitura que está em consonância com a nossa proposta interpretativa de Jerônimo e Terêncio, as *sententiae* adequam-se a quaisquer argumentos e contribuem para a *auctoritas* do falante, pois seria difícil argumentar contra sua verdade geral: elas, em suma, teriam o poder de resumir e mesmo encerrar um debate com agudeza. Se sobejam exemplo de tais recursos linguísticos na comédia, em usos mais ou menos irônicos, é curioso observar o processo de isolamento delas, quando recuperadas por Jerônimo. Dessa forma, em muitas vezes, podemos interpretar que o apelo a sua "universalidade" ocorre de complexas maneiras, em geral, permeadas pela figura do *comicus* Terêncio, cuja *auctoritas* incidirá sobre frases que, paradoxalmente, seriam maiores que o próprio poeta.

Nesse sentido, cumpre observar que a prática argumentativa que observamos em Jerônimo, isto é, de interpretar que as máximas cômicas traduziriam o entendimento do criador dos enredos, não é algo exclusivo de nosso autor. Já entre os antigos, segundo Dinter (*idem*, p. 137), a partir do exemplo de Anaxímenes, que debateu Menandro, era possível encontrar testemunhos do entendimento de que tais frases são reflexos das ideias dos autores. Na mesma esteira, Mayer (2003, p. 65-6) declara: "in literary contexts *persona* is used by the Romans to refer both to the 'person' who is imagined as speaking […] and to the writer […]. However disparate the characters of writer and speaker, nonetheless the Romans tended to believe that they could see through the mask […]". Mais uma vez, esse fenômeno jeronimiano estaria atrelado à vivência escolar latina, de maneira que, de certa forma, poderíamos propor que a eventual eficácia desse processo

de alusão e recepção de Terêncio estaria aclimatado em um contexto no qual a prática não seria sem paralelos. Nas detalhadas seções seguintes, veremos mecanismos pontuais mobilizados pelas escolhas singulares em Jerônimo, quer atribuindo-a diretamente ao poeta, quer apresentando-a como verdade maior referendada por Terêncio, entre outros.

5.1.1 Alusões diretas a Terêncio e adaptações de Eun. 732 na *Ep. 54.9* e *Adv. Jov. II.7*.

Seria impossível iniciar esta discussão sem retomar a passagem explicada no capítulo anterior, a que fora eleita por Jerônimo para demonstrar que a finalidade de um *comicus* – ou de Terêncio, especificamente – seria conhecer e descrever os costumes humanos. Ela se localiza na *Ep.* 54.9, cujas palavras reproduzimos abaixo:

> *Unde et Salvator: 'Attendite, inquit, vobis, ne forte graventur corda vestra in crapula et ebrietate, et curis huius vitae'. Et Apostolus: 'Nolite inebriari vino, in quo est luxuria'. Nec mirum hoc figulum sensisse de vasculo, quod ipse fabricatus est,* ***cum etiam Comicus, cuius finis est humanos mores nosse atque describere, dixerit:*** **Sine Cerere et Libero friget Venus.**
>
> Daí diz o Salvador: "Cuidai que vossos corações não endureçam pela gula, pela embriaguez e pelas preocupações desta vida". O Apóstolo também: "Não vos inebrieis com o vinho, no qual reside a luxúria". Não por acaso, o ceramista pensava assim sobre o vaso que ele mesmo fez, **e também o comediógrafo, cuja finalidade é reconhecer e descrever os costumes humanos, declarou: "Sem Ceres e sem Baco, Vênus esfria"** (*Ep.* 54.9. Grifo nosso)[399]

Na *Ep.* 54, Jerônimo retoma a defesa do ascetismo e da recusa aos excessivos prazeres sensoriais. O autor argumenta para a interlocutora Fúria acerca dos riscos da gula, da luxúria e da avareza, convidando-a mesmo a preservar a viuvez. Recorrendo à Bíblia em duas oportunidades (*Luc.* 21.34; *Ef.* 5.18) e ao excerto de Terêncio, cujo nome é aludido juntamente à adaptação de seus versos, constrói-se o argumento de que a entrega aos banquetes repletos de bebida e comida é um estímulo aos impulsos sexuais. Poder-se-ia dizer, em suma, que se estabelece a lógica de que de que pelos excessos estomacais atingem-se os sexuais.

Os efeitos intertextuais acima equilibram-se entre a gradação e homogeneização argumentativa, pois reiterariam o mesmo ponto de vista, embora seus autores tenham naturezas diferentes. Assim, as duas passagens bíblicas gozariam de uma autoridade espiritual, enquanto a de Terêncio estaria no âmbito humano – lembremos das palavras *humanos mores* empregadas por Jerônimo – estabelecendo, assim, uma complementaridade entre a verdade espiritual e a moral, a qual é representada pelo comediógrafo. O *comicus*-Terêncio se descolaria, assim, do gênero baixo ao qual está

[399] Hilberg, I, 476, 5 – 9.

diretamente associado e tornar-se-ia um moralista. Porém, ainda poderíamos reconhecer uma diferenciação entre aquilo que é da esfera mortal e o que é próprio do divino.

Interpretemos, então, como argumentamos anteriormente, o contexto original terenciano, buscando contribuir para camadas de sentido contrastantes ou condizentes em Jerônimo. A *sententia* a respeito da importância do vinho e do alimento para os desejos carnais está em *Eun.* 732, verso que integra uma fala do *adulescens* Cremete. O jovem não é mencionado por Jerônimo, de maneira que o aspecto central do drama, ou seja, a ausência de um narrador e a estruturação pela fala alternada das personagens estão ausentes. Em outras palavras, temos uma personalização da afirmação moral na figura do *comicus*. Ademais, Cremete não reivindicou a autoria da *sententia,* mas a trouxe como um ditado popular aplicável à situação: *verbum hercle hoc verum erit "sine Cerere et Libero friget Venus"* ("Por Hércules, o ditado é mesmo verdadeiro: *Sem Ceres e sem Baco, Vênus esfria*" *Eun.* 732). Dessa forma, um ditado popular incorporado por uma personagem terenciana torna-se, na intertextualidade de Jerônimo, um pensamento próprio do *comicus*.

Aprofundando a interpretação da passagem de *Eun.* poderemos destacar mais aspectos diversos em relação a Jerônimo. De início, pareceria insólito citar, em uma defesa do ascetismo, uma comédia marcada por mencionar uma relação não-consentida fora de cena. Ademais, a fala que surge, em Jerônimo, como um aconselhamento para se manter longe da bebida e de seus afrodisíacos efeitos foi dita por um Cremete já embriagado: *vicit vinum quod bibi* [...] *postquam surrexi neque pes neque mens satis suom officium facit* ("O vinho que bebi me baqueou [...] depois que eu me levantei, nem meus pés nem minha cabeça estavam trabalhando direito" *Eun.* v. 727; 729). Mais adiante, o jovem se sentirá atraído por Pítias, a velha ama de Thaís, comprovando assim, em seu entender, como o álcool desperta o desejo: *quis est? Ehem, Pythias! Vah! Quanto nunc formosior videre mihi quam dudum* ("Quem me chama? Hum, Pítias, olá! Uau, estou achando você bem mais jeitosinha agora do que antes" *Eun.* 731-2).

No contexto da *Ep.* 54.9, a passagem aparece privada da baixeza viciosa e de seu efeito cômico. Mais do que isso, ao ser pareada (em partes) a alusões bíblicas, a *sententia* passaria por uma ressignificação de seu valor, marcada por uma grandeza distinta da original. Assim, no trecho de Jerônimo, o Salvador de sua fé e uma personagem cômica que constata estar ébria e curiosamente atraída por uma ama idosa podem ser porta-vozes de um mesmo aconselhamento moral. Para isso, porém, é preciso revestir a sentença de uma "sabedoria humana" confiada à figura do *comicus* e, como alegamos no Capítulo 3,

expurgada do baixo inerente ao gênero. Podemos propor, assim, que Terêncio ocuparia, nessa recepção, um espaço localizado entre o divino das Escrituras e o baixo da comédia: o hábil observador de costumes humanos.

Logo, o *comicus* consoante Jerônimo e as *sententiae* parecem constituir um espaço infra e supragenérico, de forma que a recepção atenta do doutor cristão, como dito em capítulo anterior da tese, permite redescobrir e gerar efeitos a partir da verdade nelas contida (e escondida). O efeito retórico-argumentativo, assim, aproxima as *personae* dos autores, legitimando as ideias presentes no próprio texto. Podemos nos indagar: quais os efeitos argumentativos oferecidos pela intertextualidade com Terêncio? Não seriam suficientes apenas as palavras de Cristo? Em nossa interpretação, ao se estabelecer uma complementaridade entre divino e humano, entre cristão e pagão, o texto de Jerônimo favorece o entendimento de uma verdade inquestionável, ou "universal". Propomos também que pode haver uma espécie de provocação argumentativa, ao sugerir aos destinatários (em espectro amplo) da carta, que, se uma verdade cristã foi previamente vislumbrada por um moralista "pagão", o mesmo deve ocorrer com os adeptos da "fé verdadeira".

O evento intertextual da *Ep.* 54, de fato, reúne alguns dos princípios mais ilustrativos do diálogo do texto jeronimiano com versos do *comicus* Terêncio, entre eles, a higienização do baixo, a personificação da figura do autor, a reelaboração de sua *persona* como um moralista humano, acima da comédia (viciosa) e abaixo do sagrado (sublime) etc. Como já sugerimos, os outros actantes do jogo teatral cômico não foram evocados neste caso, mas, quando isso se der, tornar-se-á clara nossa proposta de que Jerônimo confia Terêncio tudo o que pode conter potencial edificante em suas comédias, mas relega às suas personagens, quando evocadas, os vícios e maus exemplos. Esse proceder ilustra, enfim, um padrão da recepção de Públio Terêncio Afro por São Jerônimo: a diferença entre o *falar* e o *agir*. Nos eventos intertextuais em Jerônimo, Terêncio fala e não age, enquanto as personagens agem, mas não falam. Terêncio e Jerônimo funcionam, assim, como aliados argumentativos e argutos moralistas no processo receptivo.

O mesmo verso 732 de *Eun.* será aludido em outra obra de Jerônimo, o já debatido *Adv. Jov.* Novamente em uma argumentação acerca do controle sobre apetites mundanos, temos: *Esus carnium, et potus vini, ventrisque saturitas, seminarium libidinis est. Unde comicus:* Sine Cerere, *inquit,* et Libero friget Venus ("A fome carnal, a sede pelo vinho, a saciedade do estômago, tudo isso é a semente da libido. Por isso diz o comediógrafo:

Sem Ceres e sem Baco, Vênus esfria" *Adv. Jov.* II, 7).[400] Não só temos o mesmo verso, mas também mecanismos alusivos muito semelhantes: o comediógrafo é alguém que proclama uma verdade sobre as relações e as paixões humanas, algo bastante adequado ao perfil cristão proposto pelo intelectual dálmata, justificando sua abordagem na recepção. Há diferenças instigantes, naturalmente: nesta ocasião, Terêncio é a única evidência trazida por Jerônimo, do mesmo modo que não se repete a informação de que sua função primordial é descrever os *humanos mores*. O contraste entre essas leituras modifica, em alguma medida, a percepção do evento intertextual, dado que a aproximação com as alusões ao sagrado não se dá, de forma que não temos a verbalização da distinção entre o alcance divino e profano. Ademais, a não verbalização dessa distinção também pode sugerir um desvio no *ethos* de Terêncio, porque a frase parece uma descrição de vícios (como demonstramos ocorrer com Plauto, no capítulo anterior), particularmente, da libido, não do caráter humano como um todo.

Note-se, por fim, as mudanças de destinatários entre as duas ocorrências aqui apontadas: no primeiro caso, temos uma epístola direcionada a uma mulher; no segundo, um tratado-resposta direcionado a um homem: a única coincidência ocorre na proximidade dos anos de escrita, 394 e 396 respectivamente. Seria possível atribuir essa variação à mudança dos destinatários das cartas e funções retóricas oriundas dessa modificação? Ou seja, no gênero epistolar instrutivo para Fúria, conviria suavizar a imagem de Terêncio ainda mais na forma de um sapiente conselheiro, enquanto, na resposta a Joviniano, supostamente um vicioso defensor dos prazeres sensoriais, seria mais efetivo um *comicus* que observa e descreve vícios, muito particularmente, aqueles que seu adversário propaga, para que, assim, seja possível ridicularizá-lo e deslegitimá-lo?

Entretanto, essa dinâmica de recepção e intertextualidade com Terêncio que expusemos aqui, com suas eventuais variações, não são práticas isoladas, ou mesmo dependentes do mesmo verso 732 de *Eun.*, mas serão ressignificadas nas próximas seções que debateremos.

5.1.2 Alusão direta e adaptação de Ad. 43-4 em Adv. Jov. I.48

[400] *PL*, XXIII, 297. Segundo Hagendahl (1958, p. 155), é uma técnica usual de Jerônimo discutir algum elemento recorrendo a uma citação poética e empregando *unde*, *inde* etc. Algumas ocorrências ligadas a Terêncio que trazemos nesta tese confirmam essa leitura do estudioso.

Adv. Jov. parece ser uma das obras jeronimianas em que os intertextos com Terêncio são mais numerosos. Talvez, recorrendo a uma explicação relativa à natureza do debate, isso poderia estar associado ao tema central jeronimiano de que o casamento não pode ser equivalente à virgindade, consoante a corrente ascética. No quadragésimo oitavo parágrafo do primeiro livro, o Terêncio-*comicus*, isto é, moralista, é novamente evocado como aliado argumentativo, de forma que alguns padrões que propusemos para nossos estudos de recepção e intertextualidade podem ser observados. Ainda às voltas no embate sobre a superioridade da virgindade ao matrimônio e a necessidade da recusa aos prazeres mundanos, Jerônimo trará Terêncio como aliado argumentativo: *Scribit Herodotus, quod mulier cum veste deponat et verecundia. Et noster Comicus fortunatum putat, qui uxorem numquam duxerit* ("Heródoto escreve que a mulher, quando despe a roupa, também despe a decência. E nosso comediógrafo julga afortunado aquele que nunca se casou" *Adv. Jov.*, I.48).[401]

Primeiro, temos o pronome possessivo *noster* sugerindo pertencimento ou familiaridade. Esse uso da primeira pessoa do plural pode se referir unicamente ao doutor cristão,[402] de forma que poderíamos depreender o sentido de "meu comediógrafo". Em uma leitura mais literal, suporíamos que "nosso comediógrafo" pode envolver também o interlocutor da obra, contemplando mesmo nacionalidade ou identidade cultural/linguística: em outras palavras *noster comicus* teria um valor semântico de "o nosso comediógrafo latino", interessante paralelo para com o grego Heródoto. Independentemente de qual leitura julgarmos a mais apropriada, estamos diante de uma evidência linguística da proximidade e do pertencimento de Terêncio à retórica jeronimiana.

Como argumentamos, a reelaboração das fronteiras entre personagens e autor não é ocasional, mas um dos alicerces da recepção da comédia de Terêncio por Jerônimo. Mais uma vez, a ideia que pertence a uma personagem é transformada em própria de Terêncio, pois é Micião, o *senex* solteirão de *Ad.*, quem a proclama.[403] Convém olharmos para o verso em questão mais atentamente: *quod fortunatum isti putant,/ uxorem nunquam*

---

[401] *PL,* XXIII, 280.

[402] Registro denominado pela linguística contemporânea como "nós majestático"

[403] É curioso observar que houve uma tendência interpretativa, historicamente, que, buscando decifrar uma suposta moral pedagógica em *Ad.*, encontrou nos discursos de Micião algo próximo da filosofia ideal que poderia ser atribuída ao próprio autor da peça, Terêncio, ou, em última instância, Menandro. Se essa proposta de entendimento chegou a Jerônimo de alguma maneira, influenciando na personalização de sua ideia na figura do autor é algo que nos parece impossível verificar. Ironicamente, Micião, ao final da peça "terá o azar" de entrar em um matrimônio forçado. Sobre isso, cf. GRANT (1972) e LORD (1977).

habui (“Nunca me casei, o que esses daí consideram uma sorte” *Ad.* v. 43-4). Mais uma vez, o contexto passa por reconfigurações significativas, pois não apenas não se pode atribuir a ideia a Terêncio, como tampouco há evidências seguras de que o próprio Micião concorde com esse ponto de vista.

Com efeito, o verso é ambíguo: “ser uma sorte” pode ser um predicativo tanto do casamento, quanto da opção por não fazê-lo. O mais importante, contudo, é o fato de que não há evidências linguísticas de que Micião partilhe dessa opinião geral, afinal, ele se refere ao senso comum como *isti*, pronome demonstrativo que tem uma carga semântica desfavorável. Claro que se considerarmos a tradição cômica, na qual, em geral, os maridos reclamam de suas esposas, dificilmente a ideia do matrimônio como privilégio se sustentaria. Nesse sentido, desprezar o matrimônio é antes uma prerrogativa do gênero cômico do que uma escolha de Terêncio e, dessa forma, estaríamos diante da conversão de um *locus* literário em uma visão individual e crítica de um representante dos costumes humanos. Destaquemos que parece haver coerência adaptativa na intertextualidade jeronimiana novamente, visto que ser um lugar-comum da comédia seria antes motivo de recusa do que de aproximação argumentativa, de maneira que a reputação conferida à ideia cresce ao não ser algo cômico (gênero baixo), mas terenciano (moralizante).

Por fim, note-se que Terêncio é trazido ao lado de outra autoridade argumentativa, de natureza histórica. O jogo entre o *comicus* e o historiador parece-nos ecoar a passagem aristotélica (*Poet.* 1451a 38 – 1451b 10) que os diferencia. Nela, o estagirita propõe que não é o critério métrico que os distingue, pois Heródoto seria ainda um historiador, mesmo que escrevesse em versos. Ao contrário, é a matéria, o *real* da História, e o *possível* da poesia, que deve ser levado em consideração. Nesse sentido, ainda para Aristóteles, a poesia seria mais universal que a História, já que esta se concentraria sobre o particular. Adotando tal interpretação, seria possível propor que Jerônimo estaria indo além de um “consenso geral” – ou “double evidence” –, como mais de uma vez Hagendahl (1958, p. 155 e 303) afirma ocorrer em casos semelhantes a esses. Haveria uma revisitação à distinção aristotélica e a condução de uma gradação argumentativa, na medida em que os diferentes convergem em relação a uma ideia: o casamento é um grande problema. Não se trataria, em suma, apenas de uma reafirmação de uma mesma ideia que se dá pelo sério (história) e pelo jocoso (comédia), mas pelo grego e pelo romano, pelo particular (História) e pelo universal, este último representado tanto pela poética de Terêncio – segundo Aristóteles –, quanto por seu caráter *comicus* de descritor de costumes humanos – segundo Jerônimo –.

Ainda nesse sentido, há que se destacar a particularidade dessa ocorrência em relação aos casos de *Eun.* 732. Temos aqui um posicionamento ainda mais pessoalizado, pois Terêncio, no latim, *putat*, pensa, imagina, concebe internamente um juízo de valor social. Como se vê na recepção jeronimiana até aqui, Terêncio pertence à esfera do *logos* grego: fala e pensa verdades sobre os seres humanos, e é dele que os posicionamentos emanam diretamente. De certa forma, poderíamos vislumbrar o estabelecimento de uma verdade discursiva cristã, como se o poeta falasse aquilo de que seu coração estaria cheio. Fecha-se uma tríade argumentativa, então, com o historiador, o comediógrafo e o cristão, cerceando as possibilidades argumentativas de Joviniano sobre matrimônios e mulheres.

5.1.3 Alusões diretas e transcrições literais de And. 68 em Comm. in Ep. Galat II.15-16 e *Adv. Pelag. 26*.

And. 68, verso no qual se lê *obsequium amicos, veritas odium parit* ("A complacência traz amigos; a verdade, ódio") é *sententia* terenciana aludida por Jerônimo mais de uma vez.[404] Temos registros no *Comm. in Ep. Galat.* II.4:15-16, no qual Terêncio é tratado como *poeta* (raro) e no *Adv. Pelag.* 26, acompanhado pelo usual rótulo de *comicus*. Analisemo-los.

Os versículos 15 e 16 do Capítulo IV das "Epístolas aos Gálatas" fala sobre como a verdade cristã impõe sacrifícios, pois não permite que as falsas e cordiais relações se perpetuem. Diz Paulo: "Onde está então a vossa bem-aventurança? Testemunho-vos que, se [vos] tivesse sido possível arrancar os vossos olhos, mos teríeis dado. Tornei-me [agora] vosso inimigo por vos dizer a verdade?" (Trad. de Frederico Lourenço (2018, p. 316)). Jerônimo explica no comentário que Paulo afirma que não vem para comunicar coisas agradáveis, mas o que é verdadeiro e necessário, mesmo que gere desconforto.[405] Assim:

> *Eleganter autem sententiam terminavit, dicens: Ergo inimicus vobis factum sum veritatem dicens vobis? Ut ostenderet initia praedicationis, non tam veritas fuisse, quam umbram et imaginem veritatis.* ***Similis est huic illa sententia nobilis apud romanos poetae: Obsequium amicos, veritas odium parit.***
>
> Porém, ele encerra elegantemente com uma sentença, dizendo: "Pois então me torno vosso inimigo ao dizer-vos a verdade?". Como explicasse o início da

[404] Para uma lista de autores que recuperaram a *sententia*, entre cristãos e não cristãos, incluindo Cícero, Quintiliano, Lactâncio, Ausônio, Sulpício Severo, Rufino, Prisciano, Isidoro e Agostinho, que se refere a ela como *vulgare proverbium*, e outros cf. OTTO, 1890, p. 368 e TOSI, 1991, p. 289-90.

[405] Uma das principais polêmicas em questão na Carta aos Gálatas e que teriam motivado o movimento de repulsa para com Paulo é sobre a obrigatoriedade (ou não) da circuncisão dos povos gentios que se converteram ao cristianismo. Sobre tal polêmica, cf. a nota introdutória de Frederico Lourenço (2018, p. 299-302).

> formulação, não era a verdade, antes sombra semelhante a ela. **Similar a isso é a célebre sentença do poeta conhecida entre os romanos: "A complacência traz amigos; a verdade, ódio".**
> (*Comm. Gal.* II.4.15-16. Grifo nosso)[406]

Como é usual, Jerônimo atribui seriedade e nobreza ao comediógrafo, que aqui é chamado de *poeta*, embora o uso remeta ao papel moralista majoritariamente associado ao título de *comicus*. A frase é considerada, literalmente, *nobilis* ("nobre", ou "célebre"), conferindo-lhe grandeza e importância, como convém a seu efeito retórico de um outro argumento de autoridade. Ademais, nossa tese segue evidenciada, na medida em que Jerônimo atribui ao poeta a formulação socialmente relevante, auxiliando na legitimação do autor e, consequentemente, de sua própria obra. Afinal, não se trataria da incorporação de algo cômico e possivelmente imoral, mas do verso de um poeta, que, em última análise, tem uma lógica semelhante à do apóstolo Paulo.

A frase pertence a Sósia, personagem escrava que comenta entre sério e jocoso a fala de seu senhor Simão a respeito da maneira como o filho Pânfilo conduzia sua vida: era paciente e tolerante (*facile omnis perferre ac pati* v. 62), dedicado aos amigos (*una eis se dedere* v. 63), nunca se opunha a ninguém (*advorsus nemini* v. 64), nunca se punha acima dos demais (*numquam praeponens se illis* v. 65). Entretanto, Simão louva com sinceridade o comportamento do filho, acreditando que suas atitudes são nascidas de uma natureza benevolente, não do interesse mesquinho em ser benquisto. Sósia, por sua vez, aplaude as atitudes do rapaz, trazendo uma crítica implícita à sociedade, a qual se deixaria levar pela complacência, e não pela verdade. Em outras palavras, o escravo estaria elogiando a astúcia do jovem senhor, bastante pragmático (se quisermos incorrer em anacronismo) e capaz de se adequar à sociedade não propriamente correta.[407]

Novamente, há farta ressignificação e farto recorte do contexto original na alusão jeronimiana. Em primeiro lugar, desaparece o aspecto irônico do elogio, tornando-se uma formulação séria atribuída ao próprio poeta e sua função moralista. Em suma, mais uma vez temos a "descomicização" e desdramatização que percorrem a incorporação de versos

---

[406] *PL,* XXVI, 382.

[407] O diálogo entre Sósia e Simão revelaria, no contexto terenciano, a subserviência do primeiro em relação ao segundo, ao mesmo tempo que traçaria, na opinião de Starks (2013, p. 143), um retrato das relações sociais na sociedade romana. Sósia, em breve, desaparecerá da peça, algo que, consoante Germany (2013, p. 232), intrigou estudiosos desde o mundo antigo. Parece-nos ser, de fato, uma personagem protática, que discursa sobre questões importantes para a peça no começo, mas que, na sequência, não exercerá outras funções. Sendo o escravo em questão alguém cujas funções protáticas parecem permitir a exposição do enredo e gracejar sobre as relações sociais, pode parecer interessante, em um primeiro momento, assumir que a tendência por associar essa ideia a Terêncio fosse mais coerente, pois a personagem poderia ser uma espécie de "porta-voz" do poeta. Contudo, como o cotejo com as outras análises aqui expostas sugerem, esse critério não se demonstrou relevante na recepção personalista de Terêncio por Jerônimo.

terencianos, quando uma formulação moral está em uso. Se para Sósia, a sociedade é como é, e seu jovem senhor faz bem em adaptar-se a ela a fim de colher benesses, para o Terêncio retorica e intertextualmente trabalhado por Jerônimo, trata-se de uma constatação técnica e precisa que é combativa, ou, no mínimo, lamentadora. Todavia, Jerônimo prossegue com sua explicação, de forma que o verso terenciano ainda não cumpriu seu papel integralmente. Vejamos:

> *Sed vide quanto hic melius quam ille; Apostolus enim his quos stultos dixerat, quos parvulos appellarat, hanc sententiam temperavit, et specialem fecit: dum proprie ad personas Galatasque direxit. Ille vero et generalem, et ita se apud omnes habere denuntians, vehementer erravit. Obsequium enim, quo putavit amicos fieri, veritate dempta, non tam obsequium est, quam adulatio, et assentatio: quas clandestinas magis inimicitias, quam amicitias dici debere, perspicuum est.*
>
> Mas vede o quão melhor é a primeira sentença em relação à segunda: o Apóstolo, que os chamara estúpidos e insipientes, pesou e criou essa sentença particular, de maneira que a direcionou apropriadamente aos Gálatas. O poeta, por outro lado, comete um erro grave em sua generalização de acusar a todos. Pois a complacência, pela qual pensava que se faziam amizades, retirada a verdade, não é complacência, mas adulação e bajulação. Está claro que se deve dizer que ela traz mais inimizades ocultas do que amizades. (*Comm. Gal.* II.4: 15-16)[408]

Terêncio deve ser superado, sua formulação é semelhante, mas inferior ao que o Apóstolo pregou, de forma que caberia a Jerônimo corrigi-lo. O erro do poeta teria sido generalizar e não compreender que aquilo que se conquista com a anuência sem sinceridade é falsidade cordial. Terêncio, dessa forma, revela um fragmento de verdade, não a totalidade da compreensão, visto que isso é exclusividade do cristão. Retomamos, assim, a questão acerca dos efeitos intertextuais de incorrer a um pagão após um cristão.

A *sententia* do poeta opera uma explicação ou tradução de uma ideia, que, de tão válida, popularizou-se entre os romanos pagãos: aludir a isso pode funcionar como um reforço dela, garantindo sua "universalidade". Contudo, ao indicar convergências entre Terêncio e Paulo, poderíamos entrever também a hierarquia que debatemos nesta tese, isto é, a superação daquele por este, algo que representa, em última análise, a superação do pagão pelo cristão. Não se aventa a possibilidade de ironia de Terêncio, mas se aponta uma imprecisão que ressalta que, apesar da nobreza do poeta, não há equivalência entre ele e o apóstolo, tão somente similaridade.

Assim, como já apontamos, o poeta aparece como uma *auctoritas sine auctoritate*, ou seja, ao mesmo tempo que evidencia e legitima a verdade das palavras de Paulo, atesta a própria parcialidade, ou insuficiência. Dessa forma, poderíamos propor o seguinte

[408] *PL,* XXVI, 682.

formato argumentativo na retórica de Jerônimo aqui: se até o cômico ou os pagãos, em suas limitações, compreendem a Verdade – ainda que parcialmente – quanto maior é o dever do cristão e do teólogo em aceitá-la. Mesmo em momentos problemáticos, nunca ocorre a recusa a Terêncio, aqui apresentado como um poeta de frases elevadas e próximo ao ideal, mas aquém do sagrado cristão, novamente. Sua popularidade em meio ao povo romano (*nobilis apud Romanos*) pode ser, como já eventualmente debatido nesta tese, útil ferramenta de glosa bíblica e universalização dos conhecimentos, guardadas as proporções propostas por nosso autor.

A segunda ocorrência de *And.* 68 no *corpus* jeronimiano está em *Adv. Pelag.*, uma das últimas obras polêmicas (vide anexos) de Jerônimo. Nela, o autor combate as heresias de Pelágio, as quais Jerônimo associava ao origenismo.[409] Respondendo as acusações do livro de seu rival, o doutor cristão declara:

> *Semper insidiosa, callida, blanda est adulatio. Pulchreque adulator apud philosophos definitur blandus inimicus. Veritas amara est, rugosae frontis ac tristis, offenditque correptos. Unde et Apostolus loquitur: Inimicus vobis factus sum, veritatem dicens vobis?* ***Et Comicus: Obsequium amicos, veritas odium parit.***
>
> A adulação é sempre insidiosa, astuta e lisonjeira. Com razão o adulador é definido pelos filósofos como um inimigo lisonjeiro. A verdade é amarga, de cenho triste ou franzido, e ofende os criticados. Daí dizerem o Apóstolo: "Tornei-me vosso inimigo por dizer-vos a verdade?", **e o comediógrafo: "A complacência traz amigos; a verdade, ódio"**. (*Adv. Pelag.* 26. Grifo nosso)[410]

Evidencia-se que não apenas uma mesma passagem de Terêncio tenha sido trazida duas vezes, mas também que ela venha associada ao mesmo trecho da Epístola aos Gálatas, reforçando o uso do trecho como potencial elucidador da proposição de Paulo. O sentido trazido em ambos os casos é o mesmo: o homem prefere se associar àqueles que dizem coisas agradáveis, àqueles que trazem a verdade. Comentemos, porém, algumas sutis diferenças entre os casos.

---

[409] Pelágio (350 - 418) foi um monge que viveu em Roma por um considerável período e, posteriormente, como Jerônimo, estabeleceu-se em Belém. Refugiou-se um tempo em Cartago, região na qual suas ideias passaram a ser combatidas por Agostinho, em uma polêmica que o unirá a Jerônimo (SOLIMEO e SOLIMEO, 2012, p. 107). Os pontos essenciais de sua doutrina tidos como heréticos são: Adão seria mortal mesmo sem o pecado, e essa falha prejudicou a ele somente, não à humanidade como um todo; as crianças recém-nascidas estariam livres do pecado, pois teriam a condição de Adão pré-queda; nem Adão condenou toda a raça humana, nem Cristo a ressuscita por completo; há equivalência para a vida cristã entre o Decálogo e os Evangelhos; mesmo antes da vida de Cristo, haveria homens sem pecados. Cf. *Idem*, 108. Os conflitos com o Pelagianismo teriam adquirido contornos físicos e violentos, a julgar pelo ataque ao monastério de Jerônimo, em Belém, no ano de 416, como narra Agostinho (*De Gestis Pelagii*, 66). Também a *Ep.* 130 trata da polêmica contra os pelagianos, agora disputando o papel de conselheiro moral de membros da nobreza romana.

[410] *PL,* XXIII, 520.

Em primeiro lugar, Jerônimo não desconstrói a *auctoritas* de Terêncio como fizera no *Comm. in Ep. Galat.*, transmitindo uma sensação de equivalência ainda mais forte do que na outra incorporação. Terêncio não surge como alguém que disse algo "semelhante" embora "imperfeito", mas sim alguém que se alimentou da mesma verdade humana e formulou algo próximo ao Apóstolo. Quase não há o estabelecimento de uma hierarquia aqui, a não ser que assumamos (parece-nos válido) que Terêncio venha depois do Apóstolo, na ordem das informações. Por fim, cabe observar que Terêncio não é referenciado como *poeta*, mas como *comicus*, termo que evocaria, na acepção jeronimiana, simplicidade composicional e a função primordial de representar o caráter humano. Mais uma vez, o Terêncio observador e moralista desempenha importante papel vulgarizador da mensagem cristã, além do reforço contraditório a seus rivais, que se veem superados pelo comediógrafo pagão.

Poderíamos refletir, assim, em que medida o gênero ou a função em que Jerônimo escreve pode influenciar a forma como lida com uma mesma passagem de Terêncio. A primeira ocorrência aqui analisada pertence ao gênero dos *comentarii*, de maneira que a função de Jerônimo é analisar as palavras sagradas e tornar seu significado claro. Quando Jerônimo recorre ao verso de *And.* para ilustrar o pensamento de Paulo, mesmo que se trate de uma instrumentalização (vide a teoria do Capítulo 3), é necessário deixar claro que as palavras de um poeta pagão e as palavras de um apóstolo não têm o mesmo peso, ou ainda, perigosamente sugerir que ler a Epístola aos Gálatas ou a comédia de Terêncio seria a mesma coisa. É preciso hierarquizar a fonte e marcar as diferenças, ainda que se possibilite uma aproximação.

Quanto à segunda ocorrência, temos uma polêmica, uma obra dialogada. Ainda que Paulo e Terêncio sejam aproximados mais uma vez, cabe notar que o que está sendo debatido é o caráter humano de maneira geral e que tanto o apóstolo quanto o comediógrafo podem servir de referência como pessoas que observaram como o ser humano age ou pensa. Embora sutil, a diferença contextual é significativa para compreendermos essa reapropriação: é possível dizer que Paulo e Terêncio têm visões semelhantes sobre a humanidade (ocorrência 2), mas não é permitido imaginar que as palavras bíblicas sejam equivalentes às palavras da poesia pagã (ocorrência 1). No Capítulo 4, de fato, demonstramos que o ato de traduzir, em Jerônimo, ocorre diferentemente na sabedoria secular e nas Escrituras: as palavras pertencentes a esse segundo grupo, portanto, exigem um cuidado maior mesmo em sua mera disposição. Retomamos, em suma, a parte de nossa tese que defende que Jerônimo não pensa em um

retorno aos clássicos e ao seu estudo, mas considera a verdade destes superada, apenas instrumentaliza as possibilidades retóricas de aproximação e legitimação. Em última análise, se sugerisse que a mesma verdade é formulada diferentemente pela Bíblia e pela comédia pagã, poderia estar implícita a possibilidade de que se retome a leitura dos cômicos e que estes integrem a formação cristã.

5.1.4 Transcrição literal de Eun. 41 em Comm. in Eccles. 1.9.

A hipótese da influência do gênero ou da funcionalidade sobre a recepção de Terêncio em Jerônimo[411] ganha força quando colocamos a passagem acima em perspectiva com o caso de *Comm. in Eccles.* Com efeito, é facilmente perceptível que o número de alusões a Terêncio nos comentários é bem inferior às *Epístolas*, por exemplo. Por outro lado, quando esta ocorre, alguns padrões são novamente evidenciados. Assim, discorrendo sobre o Eclesiastes (1.9), veremos o comediógrafo ser evocado, mais uma vez como glosa ao texto bíblico, na passagem em que se lê: "O que aconteceu, de novo acontecerá; e o que se fez, de novo será feito: debaixo do sol não há nenhuma novidade". Jerônimo compara essa declaração ao cotidiano humano:

> [..] *quod nihil sit in natura rerum, quod non ante iam fuerit. Ab initio enim mundi et homines nati et mortui sunt, et terra super aquas librata constitit, et sol ortus occubuit. Et ne plura percurram, et avibus volare, et natare piscibus, et terrestribus ingredi, et serpentibus labi, Deo artifice concessum* ***est. Huic quid simile sententiae et comicus ait: Nihil est dictum, quod non sit dictum prius.*** *Unde praeceptor meus Donatus, cum istum versiculum exponeret: Pereant, inquit, qui ante nos nostra dixerunt. Quod si in sermonibus nihil novum dici potest, quanto magis in administratione mundi, quae ab initio sic perfecta est, ut requiesceret Deus ab operibus suis in die septima!*
>
> [..] pois não há nada na natureza que já não tenha havido antes. De fato, desde o início do mundo, os homens nascem e morrem, a terra tem estado acima da água e o sol se põe em seu lugar. E para não me alongar muito, por meio de Deus, o criador, concedeu-se às aves voar, aos peixes nadar, aos seres terrestres caminhar e às serpentes rastejar. **O comediógrafo diz uma sentença semelhante a isso: "Não há nada dito que não tenha sido dito antes".** Daí, dizia Donato, meu preceptor, ao explicar este pequeno verso: "Que pereçam aqueles que disseram nossas palavras antes de nós". Ora, se não é possível dizer nada de novo na fala, quanto mais na administração do mundo, que tem sido perfeita desde o início, de forma que o próprio Deus descansou de seus trabalhos ao sétimo dia! (*Comm. in Eccles.* 1.9.257 Grifo nosso)[412]

Se o livro do Eclesiastes afirma que não é possível encontrar nada novo sob o sol, se tudo que a humanidade vive e observa nos outros animais está predestinado e é cíclico, ideia semelhante – ao menos para Jerônimo – pode ser encontrada na comédia de

[411] Hagendahl (1958, p. 92) é um dos primeiros estudiosos a defender que há múltiplos processos de referenciação aos autores clássicos (envolvendo, mas não especificando, Terêncio) em Jerônimo, apoiando-se na natureza do destinatário e no gênero de escrita praticado pelo doutor cristão.
[412] San Jerónimo, *Obras completas*, 2004, p. 382.

Terêncio, ao declarar no prólogo de *Eun.* (v. 41) que não há nada a se dizer que não tenha sido declarado antes por outrem.

Mais uma vez, Jerônimo emprega a personificação do verso, pois o atribui ao poeta. Esta ocorrência, particularmente, não soa tão estranha ao texto original, visto que a ideia é verbalizada no prólogo: malgrado haver a figura do *prologus*, encarregada de apresentar o discurso inicial, este se apresenta, como indicamos no Capítulo 2, como um representante do poeta, como responsável por declamar suas palavras e defendê-lo. Entretanto, embora a personificação desta passagem seja relativamente mais coerente, não se pode negar que o *prologus* foi desconsiderado aqui, e a "desdramatização" típica do moralismo terenciano, em Jerônimo, foi novamente posta em prática. Seja o prólogo já parte da ficção dramática, como debatido no Capítulo 2 na esteira de Lazaro-Bragion, seja ele entendido como uma seção que oferece evidências históricas e contextuais, Jerônimo, ao elaborar o *ethos* de *comicus*/moralista para Terêncio, personalizaria as observações presentes em suas obras.

Ademais, como apontamos no capítulo dedicado aos prólogos de Terêncio, o poeta está se defendendo da acusação de ter roubado personagens de outros autores latinos, ao que ele responde que se trata de uma coincidência inerente à codificação da *fabula palliata*. Terêncio, destarte, fala restritamente sobre a questão da impossibilidade de romper completamente com as preceptivas da comédia romana, e não sobre o "discurso", de maneira geral, como declara Jerônimo. Mais uma vez, o aspecto cômico é silenciado, convertendo o poeta em um moralista, ou mais especificamente, um orador ou estudioso do discurso que pode ser aproximado ao texto bíblico.

Outrossim, dentre todos os padrões de recepção de Terêncio aqui confirmados, interessa-nos particularmente aqueles revelados pela ocorrência de uma alusão ao comediógrafo em um comentário. Não parece ser coincidência que os pilares da recepção de Terêncio quando se explica uma passagem bíblica apareçam também aqui, a saber, o estabelecimento de uma equivalência não-absoluta – representada pelo uso do adjetivo *similis* – e a hierarquização das fontes, diferenciando a importância e a gravidade do texto bíblico para o cômico. Em outras palavras, o conceito proposto nesta tese de que Jerônimo confere a Terêncio uma *auctoritas sine auctoritate*, ou seja, a ideia de ser uma "autoridade menor" cuja pequenez atesta uma verdade maior aparece novamente. Se algo é verdade no pequeno, quanto mais o será no grande; ou ainda, retomando o caso particular desta passagem, se aceita-se como verdadeiro quando um cômico pagão diz que não há nada

novo discursivamente, como não aceitar como igualmente válido quando a Bíblia afirma que o mundo compreende uma repetição das mesmas verdades divinas?

Logo, Terêncio pertence, na recepção, ao âmbito das verdades menores e menos universais. Lembremos que no comentário às *Epístolas aos Gálatas*, Terêncio é superado e corrigido pelos cristãos, pois sua verdade não pode ser universalizante, como a sua formulação propusera. Paralelamente, no comentário ao Eclesiastes, Terêncio é unicamente louvado, não precisa ser corrigido por Jerônimo, pois, dessa vez, sua verbalização sobre a impossibilidade de se acrescentar algo novo é circunscrita ao âmbito discursivo, enquanto o universal pertenceria a Deus. Mesmo assim, Jerônimo ainda ressalta a hierarquia entre a administração discursiva e a administração mundial, dizendo, pela intermediação de Donato, que o passado perece. Em suma, a *auctoritas* de Terêncio, no que se refere à glosa bíblica e ao gênero dos comentários é evocada, mas ao mesmo tempo, limitada, ou mesmo circunscrita, perante a magnitude da verdade da fé cristã. Se isso é uma verdade conceitual de Jerônimo ou mesmo da patrística, não é algo que se manifeste tão claramente em outros casos, senão naqueles em que se explicam diretamente as palavras das Escrituras.

Talvez não coincidentemente, em tais situações professorais nas quais um interlocutor solicita o clarear de passagens obscuras, Jerônimo recorrerá ao repertório cômico-moralista de Terêncio, um instrumento pedagógico bastante apropriado àqueles que lhe solicitaram os *comentarii*: são detentores de uma compreensão parcial da verdade, podendo atingir a plenitude por intermédio de Jerônimo.

5.1.5 Adaptação de Heaut. 520-1 em Comm. in Mich. I.I.16.

Em *Comm. in Mich.* (I.I.16), Jerônimo alude a outro verso de Terêncio, novamente tratando-o pela alcunha de *comicus*. No excerto em questão, Jerônimo explica o versículo dezesseis do primeiro capítulo do livro de Miqueias, no qual se lê: “Rapa e corta os teus cabelos para os teus filhos mimados; alarga a tua viuvez como uma águia, porque eles foram levados como cativos, para longe de ti” (Mq. 1:16).[413] O profeta versa sobre a devastação da sua pátria por uma invasão assíria, possivelmente, a de Senequerib em 701 a.C.[414] Jerônimo expõe, então, sua interpretação a respeito da analogia bíblica:

> *Et quomodo aquila quae regina est avium certo tempore amittit pilos, et remanet implumis: sic etiam Israel deponat omnem gloriam suam, qua ante fuerat circumdatus, et plangat filios, hostium subditos potestati. Quod autem aquila certo tempore soleat amittere plumas, et in Psalterio scriptum est:*

[413] Tradução de Frederico Lourenço (2019, p. 129).
[414] Cf. BÍBLIA SAGRADA, 2006, p. 1195.

> *Innovabitur ut aquilae senectus tua.* ***Et Comicus in Heautontimorumeno: Visa est, inquit vere quod dici solet aquilae senectus.***
>
> Da mesma maneira que a águia, que é a rainha das aves, perde suas penas após um tempo e permanece sem elas, assim também Israel se dispa das glórias que antes a circundaram e, em desespero, pranteie os filhos, subjugados pelo poder dos inimigos. Que a águia sói perder suas plumas também se diz nos Salmos: *e sua juventude se renova, como da águia.* **Também o comediógrafo em *Heuatontimorumenos*: *parece mesmo com a águia idosa, como o ditado diz*.** (*Comm. in Mich.* I.1,16)[415]

De acordo com Jerônimo, a metáfora da águia se faz presente em dois livros bíblicos (Mq. 1,16 e Sl. 103, 5) e na comédia de Terêncio, sustentando o mesmo pensamento: na velhice, grande parte dos adornos e da vitalidade mais aparente se esvai, mas uma resiliência permanece, subjacente à crise natural da passagem do tempo, que pode reconquistar o protagonismo. Como de praxe, analisemos o contexto original de *Heaut.* v. 520-1, onde Jerônimo procurou apoio argumentativo.

Em primeiro lugar, essa incorporação por parte de Jerônimo segue o padrão defendido nesta tese de personificar os versos com supostos ensinamentos morais na figura de Terêncio, tornando-o um aliado interessante. Como também já exposto, o deslocamento do ensinamento moral para o poeta implica em eliminar o aspecto dramático e dialógico: as personagens agem, mas não falam. Há uma sutil diferença neste caso, na medida em que a obra de onde a passagem foi extraída é mencionada, mas, ainda assim, os aspectos dialógico e dramático se perdem. Um breve cotejo entre a alusão jeronimiana e o original terenciano revela que o autor cristão eliminou o início do verso 520: *'nil' narras?* ("'Não foi nada' você diz?"). Ora, essas duas palavras são responsáveis por inserir a sentença vindoura em um contexto maior e dialógico.

Ainda sobre o contexto, mais uma vez há o expurgo da imoralidade cômica, usualmente praticada por Jerônimo. Quem faz a analogia com a águia é um escravo que declara estar surpreso com seu patrão, Cremete, ter despertado tão cedo apesar de aparentemente, ter bebido em excesso na noite anterior: *sed te miror, Chreme, tam mane, qui heri tantum biberis* ("É que eu estou admirado, Cremete, com você estar de pé assim cedo depois de ter bebido tanto ontem" v. 518-9). A resposta de Cremete é uma paródia do ensinamento grego do "nada em excesso", eventualmente reapropriado por Jerônimo, como demonstraremos, no sentido em que não havia sido nada demais a quantidade de bebida alcoólica por ele ingerida: *nil nimis* ("Nada demais" v. 519). É essa resposta que causa admiração em Siro, o escravo, sugerindo, numa adaptação moderna pouco distante

[415] San Jerónimo, *Obras completas*, 2000, p. 786

do sentido original, que Cremete "estava velho, mas não morto", com sua capacidade para se embebedar, a despeito da idade avançada.[416] É notável já de partida a distância entre o contexto original da comédia e a discussão bíblica.

Há, porém, outra diferença importante na citação desta passagem em relação ao padrão jeronimiano, pois a autoria é creditada a duas instâncias, a saber, ao poeta e à sabedoria popular. Pela primeira vez, Jerônimo não descarta o trecho em que a personagem alude a um ditado popular, de maneira que Terêncio não aparece como aquele que concebe o pensamento, mas como um porta-voz de uma verdade de amplo domínio, contribuindo para sua veracidade.[417] Em última análise, a verdade sobre a analogia entre a força silenciosa que permanece na velha águia não se apoia em três, mas em quatro autoridades: em Miqueias, em Salmos, em Terêncio e no povo romano. Traçar-se-ia para Terêncio, destarte, uma imagem de representante do conhecimento humano, um consagrador da verdade, não obrigatoriamente tendo de concebê-la.

Poderíamos assumir que a ampliação do número de aliados argumentativos, ou explicativos, tornariam tais ideias mais aceitas e autênticas, além de auxiliar em sua explicação bíblica. Tal hipótese se torna especialmente atraente se pensarmos que há uma predominância do vulgar (no sentido original do termo) nas fontes debatidas pelo autor: Miqueias é um profeta de origem camponesa e humilde, versando sobre guerras e sobre injustiças sociais em seu livro.[418] Ora, parece muito coerente com isso, portanto, que o retrato terenciano aqui o posicione como representante das verdades de sua cultura, visto que era neste sentido que Jerônimo escrevia: os citados livro de Miqueias e o dos Salmos, juntamente com *Jó, Provérbios, Eclesiastes, Cântico dos Cânticos, Sabedoria e Eclesiástico*, formam os "Livros Sapienciais" que traduziriam as "sabedoria e espiritualidade de Israel." [419] Sendo assim, haveria uma isotopia de verdades populares a serem referendadas por porta-vozes intelectualizados nessas obras.

Ademais, segundo Hagendahl (1958, p. 303-4), em todas as alusões de Jerônimo a poetas, em apenas seis ocasiões, a indicação específica da obra é trazida; mais do que

---

[416] Sobre a associação entre a beberagem e a águia, é interessante notar o comentário feito a uma edição espanhola da comédia, por Juan del Col, que apresenta o seguinte: "Según los antiguos, las águilas mueren de hambre, porque, al volverse viejas, la parte superior de su pico crece hasta el punto que ya no pueden abrir; y por lo tanto, solo pueden beber, o chupar a la sangre de las presas (cf. Plinio, Hist. Nat. X, 3.15). Pues bien – disse Siro – Cremete no hizo sino beber, como uma águila vieja" (nota 29, p. 22). Somos imensamente gratos, uma vez mais, ao professor Paulo Vasconcellos, pela generosidade e agudeza dessa informação em nosso exame de qualificação.

[417] De acordo com Barsby (2001, p. 233), trata-se de uma alusão a um provérbio grego que diz: "A velhice da águia é como a juventude da cotovia".

[418] Cf. BÍBLIA SAGRADA, 2006, p. 1194.

[419] BÍBLIA SAGRADA, 2006, p. 638.

isso, desses seis casos, dois pertencem a Terêncio, indicando o quão peculiar e significativa essa alusão específica pode ser. Ser *vox populi* ou *vox Terentii* é um embate cuja solução se apoia unicamente na necessidade retórica de Jerônimo. Embora o recurso da personalização ainda se preserve, aqui ele é inegavelmente menos "subjetivo" do que quando comparamos ao emprego do verbo *puto* "pensar" debatido em 5.1.2.

5.1.6 Alusão direta e adaptação de Hec. 201 em *Comm. in. Mich.*. II.VII.5-7.

Não foi apenas no *Adv. Jov.* que Jerônimo estabeleceu uma intertextualidade com o verso 201 de *Hec.* Veremos, nesta seção, que Jerônimo recupera o mesmo verso no *Comm. in. Mich.* (II.VII.5-7). Este uso difere muito pouco do anterior, pois novamente há a tematização da rivalidade que supostamente há entre uma sogra e sua nora. O tema emerge quando Jerônimo comenta uma passagem do profeta Miqueias sobre a fragilidade das relações familiares: "E vocês, não acreditem no amigo, não confiem no companheiro; conservem a boca fechada, mesmo ao lado daquela que dorme no seu ombro. Pois o filho insulta o próprio pai, a filha se revolta contra a mãe, a nora contra a sogra; e os inimigos de uma pessoa são da sua própria casa. (Mq. VII: 5-7)".

Ora, o profeta do Antigo Testamento traça um retrato pessimista e negativo a respeito da iniquidade de seus tempos, recuperando as tópicas da desvirtuação moral que acompanharia a passagem dos anos. De fato, o trecho que compreende dos versículos 5 ao 7 do sétimo capítulo de seu livro usa o rompimento dos laços familiares como um intensificador da corrupção: Miqueias afirma que o homem justo está sempre só, salvo se direcione a Javé (Mq. VII: 7). Entretanto, Jerônimo parece fazer uma diferenciação entre o vínculo familiar existente entre sogra e nora e os demais elencados pelo profeta:

> *Sed haec expositio nequaquam convenit nurui adversus socrum consurgenti, et homini, cui inimici domestici eius.* ***Terentius in Hecyra: Quid est hoc? omnes socrus oderunt nurus:*** *quod quamquam ambiguum sit, tamen propemodum naturale est: ut nurus socrum, et socrus oderit nurum. Haec de consummatione et fine mundi, qualis adventum Antichristi generatio praecessura sit, propheticus sermo descripserit*
>
> Mas esta explicação não se aplica à nora que se levanta contra a sogra adversária, ou ao homem que tem seu inimigo dentro de casa. **Diz Terêncio em *Hecyra*: Como assim? Todas as sogras odeiam suas noras?** Ainda que ambíguo,[420] é tão natural quanto parece: a nora odeia a sogra; a sogra odeia a nora. Tais coisas sobre a consumação do fim do mundo – a qual precederia o

[420] O professor Paulo Vasconcellos, no exame de qualificação, mostrou-nos a importância de manter na tradução a palavra "ambíguo" (*ambiguum*). Jerônimo teria percebido que, no latim, *omnes socrus oderunt nurus* pode despertar tanto a interpretação: "todas as sogras odeiam as noras", ou "as noras odeiam todas as sogras". Por isso o comentário feito pelo doutor cristão, na sequência, oferecendo a sua interpretação.

> advento do Anticristo – fora descrita em um discurso profético. (*Comm. in Mich.* VII, 5-7. Grifo nosso).[421]

Terêncio e sua comédia são nominalmente evocados como um testemunho antigo a respeito do ódio que noras e sogras nutrem mutuamente. Mais uma vez, o padrão de citação jeronimiano prossegue, visto que a frase é atribuída ao autor da comédia, não a uma personagem, contribuindo para a legitimidade de sua figura como um observador arguto dos costumes humanos e referendando a interpretação de Jerônimo. Em outras palavras, teríamos a sugestão de que o entendimento de Miqueias é que, no estágio de corrupção moral mais absoluto, todas as relações familiares se tornam semelhantes às existentes entre noras e sogras, ou seja, pautadas pelo ódio. Mais uma vez, temos de indicar o processo de ressignificação das fontes, visto que *Hec.* traz a sogra injustiçada, indevidamente acusada com base em estereótipos. Ademais, novamente, a questão da interrogação de um autor e respondida por outro configura outro alicerce da verdade parcial, útil a ser instrumentalizada e superada, marcando a hierarquia.

Por fim, podemos trazer uma última, mas talvez reveladora contribuição sobre a intertextualidade com *Hec.* 201 no *Comm. in Mich.* VII, 5-7: a descrição feita pelo profeta de um mundo desvirtuado, no qual as estruturas e valores familiares se perderam, lembra muito o enredo arquetípico da *fabula palliata*, conforme apresentado pelo próprio Terêncio. Assim, poderíamos entrever um efeito intertextual de similaridade entre Terêncio e Miqueias, observadores do desconcerto do mundo, seja na comédia, seja na realidade pré-apocalíptica. Tanto no prólogo de *Eun.*, analisado no Capítulo 2 desta tese, quanto no trecho bíblico aqui discutido, temos uma síntese dos comportamentos condenáveis que percorrem seus universos: um filho enganando o pai, a sogra e a nora se odiando (o verbo *odi* aparece no prólogo de *Eun.*, como já comentamos oportunamente). Esta hipótese é ainda mais atrativa se lembrarmos da interessante proposição de Hagendahl já mencionada na seção anterior, sobre a raridade de menções à obra específica de um autor: talvez possamos reforçar a importância da associação ao universo torpe da comédia, de maneira que situar o autor como o observador de um mundo familiar e vicioso contribuiria para o efeito intertextual em questão.

Nesse sentido, a imoralidade do fim dos tempos, que torna as relações familiares impuras, também tornaria as pessoas personagens de comédia. Destarte, retornamos a um aspecto central de nossa leitura: em Jerônimo, enquanto ser *comicus* é positivo, ser *cômico* é negativo. Do lado do primeiro, o próprio autor, estão seus leitores e aliados; do lado do

[421] San Jerónimo, *Obras completas*, 2000, p. 906.

segundo, seus rivais e os alvos de suas críticas. A fronteira entre ficção cômica e realidade sempre foi tênue no entendimento jeronimiano, mas se torna praticamente inexistente, ao lermos a citação à *Hec.* em *Comm. in Mich.* (VII, 5-7).

Em suma, por tudo que foi exposto da seção 5.1, Terêncio exerceria, na recepção por Jerônimo, o protagonismo enquanto *comicus*, isto é, a função de moralista e de observador dos costumes humanos. Esse papel, em geral, o trata por aliado argumentativo do doutor cristão e como um instrumento de "tradução para o vulgar" das mensagens bíblicas, aproximando, assim, suas *personae* e funções. Defendemos, ainda, que aproximar não significa equivaler, particularmente, quando se trata de clarear palavras bíblicas, pois ainda existiria uma hierarquia entre a linguagem sagrada e a "pagã", ou mesmo, entre a compreensão plena ou parcial da Verdade. Para que isso ocorra na recepção jeronimiana, demonstramos quantas camadas de sentido foram modificadas, acrescentadas ou removidas em relação ao contexto original, revestindo versos do poeta de uma seriedade ou grandiloquência previamente ausentes. Talvez o mais marcante desses recursos seja, enfim, a personalização, isto é, a remoção do elemento dialógico e dramático da comédia, para que as ideias úteis retoricamente sejam confiadas ao intelecto próprio do *comicus*, o qual é, segundo Jerônimo, observador dos costumes humanos. Se a comédia é o espaço do torpe, Terêncio, autor de comédias, é o nobre observador desses erros, sem com eles se imiscuir, na recepção do doutor cristão.

Como debatemos, os fenômenos de recepção são sempre múltiplos, mesmo em debates acerca de um mesmo escritor. De fato, os padrões que propusemos são verificáveis, o que não significa que não consideramos variações e singularidades a cada estudo de caso. Eventualmente, por exemplo, Terêncio é *poeta*, não *comicus*, mesmo que agindo de forma semelhante; em outras passagens, ele não é alguém que produz verdades, mas que traduz as que circulam em meio às pessoas. Por fim, com exceção desta última passagem analisada, o *comicus* foi separado da *comoedia*, de maneira que ele se aproxima de Jerônimo, mas, até pelas funções retóricas exercidas pelos efeitos intertextuais, os demais actantes do *ludus* teatral não evocados com tanta clareza. Na próxima seção, veremos que a aproximação entre Jerônimo e o Terêncio-moralista continua, mas agora, envolvendo outros elementos. Se, durante a seção 5.1, argumentamos que elementos essenciais do cômico foram retirados, veremos que, pelo *teatro do mundo*, poderemos debater acerca da moralização pela comédia rediviva em Jerônimo.

5.2 Rir ou ser ridículo? As funções de audiência e de personagem viciosa na reencenação cômico-intertextual entre Terêncio e Jerônimo.

> *ATENA: Então o riso mais doce não é rir dos inimigos?*
> *ODISSEU: Eu não conheço ninguém. Contudo compadeço-me dele, [...]*
> *pois vejo que nós nada mais somos do que*
> *fantasmas, quando vivemos, ou sombras leves.*
> Sófocles. *Aias*. Trad. de Flávio Ribeiro de Oliveira.

Nesta seção, defenderemos como Jerônimo, em seus textos não-poéticos e não-dramáticos, estabelece intertextualidades com versos de Terêncio, por meio das quais podemos interpretar a existência de uma reencenação das cenas cômicas originais. Assim, poderíamos associar pessoas da época do doutor cristão às *personae* ridículas e, semelhantemente à forma como o público terenciano zomba de seus vícios e sentem-se superiores, haveria uma provocação aos interlocutores para que escolhessem a quem se assemelhar: àquele que se instrui moralmente pela comédia, ou aos viciosos que a inspiram a ser como é, como tantos casos que debatemos no Capítulo 3.

Além disso, recuperemos o que foi proposto na última seção sobre a cisão autor e obra, ou seja, entre Terêncio e sua comédia na recepção de Jerônimo. Se pudemos sobrepor as figuras de Jerônimo e do comediógrafo enquanto observadores dos costumes humanos, propomos que, na *comédia do mundo*, ele nunca tomará parte dela, apenas convidará à observação: em outras palavras, ele é *comicus*, nunca cômico. Tais intertextualidades sugerem-nos uma oposição que encontra paralelo nos mecanismos típicos da polêmica cristã, pois, conforme Sartorelli (2005, p. 54), o humor é poderoso instrumento da sátira e do discurso panfletário, ao diminuir e ridicularizar posições divergentes das suas, de maneira que o portador do discurso da Verdade pode ridicularizar, mas nunca ser ridicularizado, sob risco de minar a própria autoridade. Temos em consonância, ainda, a constatação de Andrew Cain (2009, p. 130-131) de que um satírico cristão (novamente em sentido amplo) deve adotar uma postura totalmente alheia aos vícios mundanos, pois ele corrige primeiro a si, depois ao mundo,[422] de forma que, ao menos em termos de *ethos* discursivo, o Jerônimo que moraliza pelo riso precisa traçar fronteiras claras entre ele e o mundo vicioso que descreve:[423] é preciso ser

[422] É possível entrever uma relação entre o moralismo textual de Jerônimo e a passagem do evangelho: "E por que reparas tu no argueiro que está no olho do teu irmão, e não vês a trave que está no teu olho? Ou como dirás a teu irmão: Deixa-me tirar o argueiro do teu olho, estando uma trave no teu? Hipócrita, tira primeiro a trave do teu olho, e então cuidarás em tirar o argueiro do olho do teu irmão" (Mt. 7:7-5).

[423] Wiesen (1964, p. 46) também afirma que a postura satírica jeronimiana revela pouca simpatia pelas falhas humanas, reforçando a ideia de descompasso fundamental entre seu *ethos* e as descrições do mundo observáveis em seus textos.

comparável, no máximo, a um *autor* de comédias, não a um *ator* delas. Ademais, se a postura crítica de Jerônimo seria de abominar o pecado, não o pecador (CAIN, 2009, p. 161), a comédia de Terêncio ou a tipificada *fabula palliata* ofereceriam um interessante arcabouço de recursos intertextuais para ilustrar esses pontos sem ataques específicos, necessariamente.

5.2.1 Transcrição literal de Eun. 236 em Com. in Zeph. I.15

Daremos início à nossas leituras intertextuais sobre reencenação de comédias em Jerônimo com uma proposta mais aberta, isto é, sem necessariamente haver a retomada de personagens específicas, mas a possível instauração de uma atmosfera de encenação cômica. Já de início, importantes diretrizes interpretativas poderão ser desveladas. Em *Comm. in Zeph.* 1.15 temos uma das ocorrências da expressão *pannisque annis* obsitus, empregada para caracterizar a maneira como os judeus se reúnem no Templo por ocasião do aniversário de sua destruição. Na opinião de Hagendahl (1958, p. 133), este evento intertextual seria uma "reminiscência de fraseologia", expressão aberta que pouco elucida, mas que sugere coincidência formal. Tentaremos abrir esta seção com uma possibilidade alternativa de interpretação para esse que é, em nosso entender, um evento intertextual com sugestivas camadas interpretativas.

Recorrendo a Donato, Neil Adkin[424] lembra que o verso em que *pannis annisque* aparece funciona como a síntese da razão de ser do *parasita*, justamente o que Gnato, *persona* que profere o verso em apreciação na comédia de Terêncio, é.[425] Na cena de *Eun.*, ele se compadece da vida dura de um conhecido, pois este ainda não dominava as técnicas de bajulação que este desenvolvera. Leiamos:

> *Videas in die quo capta est a Romanis et diruta Ierusalem, venire populum lugubrem, confluere decrepitas mulierculas, et senes* ***pannis annisque obsitos,*** *in corporibus et in habitu suo iram Domini demonstrantes. Congregatur turba miserorum, et patibulo Domini coruscante, ac radiante ἀναστάσει eius, de Oliveti monte quoque crucis fulgente vexillo, plangere ruinas templi sui populum miserum, et tamen non esse miserabilem: adhuc fletus in genis et livida brachia, et sparsi crines, et miles mercedem postulat, ut illis flere plus liceat; et dubitat aliquis, cum haec videat, de die tribulationis et angustiae, de die calamitatis et miseriae, de die tenebrarum et caliginis, de die nebulae et turbinis, de die tubae et clangoris? Habent enim et in luctu tubas, et, iuxta prophetiam, vox solemnitatis versa est in planctum.*
>
> Verás, no dia em que Jerusalém foi tomada e destruída pelos romanos, chegar um povo sofrido, mulherezinhas muito idosas e velhos **cobertos de panos e de anos** reunirem-se demonstrando em seus corpos e trajes a ira do Senhor.

[424] Cf. ADKIN, 1994, p. 190.
[425] Com efeito, Christenson (2013, p. 277-8) afirma que Gnato é o epítome do dissimulador em *Eunuchus*, sendo o pivô de todas as negociações que envolvem o direito sobre Thaís.

> Reúne-se uma multidão de miseráveis brandindo o patíbulo do Senhor, radiando seu *anastásei* e a bandeira fulgurante da cruz do Monte das Oliveiras, chorando as ruínas de seu templo. Um povo miserável..., mas que não é miserável: após as lágrimas nos olhos, os membros lívidos e os cabelos arrancados, o soldado reivindica o pagamento, para que eles possam chorar um pouco mais. E, vendo isso, alguém tem dúvida quanto a ser um dia de tribulações, angústias, calamidades, sofrimentos, trevas e escuridão, de tuba e trombeta? Pois eles têm tuba no luto, e, como diz a profecia, a voz da solenidade se converte em pranto. (*Comm. in Sof.* 1.15-16.673 Grifo nosso)[426]

Jerônimo comenta a passagem do livro do profeta Sofonias em que se narra o dia do Julgamento Divino em que o pecado humano será punido. Estabelece-se, então, uma comparação entre as atitudes dos judeus por ocasião da destruição de seu templo pelos romanos e as palavras da Bíblia, uma vez que o sofrimento é real neste, mas encenado naquele, compondo uma espécie de celebração ritual, litúrgica ou, se quisermos, dramatúrgica.

Como o grifo realizado acima evidencia, novamente, o verso de *Eun.* é trazido em Jerônimo com uma particularidade: pela primeira vez, a construção alude não a alguém em verdadeiro estado de abandono e sofrimento, mas àquele que encena assim ser. Morfológica e sintaticamente, a ocorrência é bastante próxima do original cômico, pois o arranjo da partícula *-que* volta para *annis*, tornando a formulação idêntica ao que Terêncio fez. Todavia, contextualmente, é uma situação diametralmente oposta à ocorrida em *Eun.*, pois, na comédia, alguém incapaz de manejar o jogo social é efetivamente marginalizado; mas no comentário bíblico, aqueles que conhecem o funcionamento do cerimonial optam por tomar parte na institucionalização e espetacularização do luto coletivo.

Todavia, justamente no caráter de encenação do ritual e por diferentes alusões, podemos estar diante de uma reencenação da comédia com sua função moralizante. Expliquemos. Primeiro, o caráter lúdico manifesta-se em mais de um elemento: a existência de uma espécie de roteiro prévio, rigorosamente seguido, a caracterização dos agentes, os quais, ao estilo dos atores, fantasiam-se a fim de desempenhar seus papéis e o ato de observar (verbo *videas*, que abre a citação) ao qual Jerônimo convida o leitor. Ora, ao se expor uma representação e convidar que o espectador extraia ensinamentos dela, parece que recuperamos o discurso clássico sobre a representação da comédia e, mais uma vez, ele e Terêncio são os descritores e moralistas dessa realidade percorrida por vícios, de forma que seus *ethé* se aproximam. A comicidade, por fim, manifesta-se não só na comparação de atores que usam vestes típicas no teatro ao ritual judaico por intermédio de uma transcrição literal de Terêncio, mas também no movimento dramático

[426] San Jerónimo, *Obras completas*, 2003, p. 296.

próprio da comédia: a encenação termina, tudo volta ao normal e o encerramento é, mormente, feliz, pois, como declarou Jerônimo, as lágrimas se enxugam.

Em suma, o evento intertextual disparado pelos trajes pode nos possibilitar o entendimento de uma aproximação paródica – em relação ao próprio tempo – entre o ritual religioso judaico e a encenação de uma comédia. Fiéis seriam como atores, profissão que, usualmente, não evocava uma reputação das mais elevadas, pois ambos representam: dignaram-se a desempenhar, assim, triste e risível papel.[427] O comentário a Sofonias de Jerônimo pode oferecer, logo, uma caracterização intertextual negativa do ritual judaico, num retrato equivalente ao que seria uma "comédia de mau gosto". Analisaremos, nas próximas seções, como elementos específicos que integram o cômico podem ser envolvidos em leituras intertextuais na obra de Jerônimo.

5.2.2 A recusa em ser parte do jogo cômico: adaptação paródica de Heaut. 222 na Ep. 117.

Como anunciado na Introdução, uma das contribuições deste trabalho é debater se as passagens jeronimianas tradicionalmente concebidas pelos estudiosos como recepções de Terêncio mostram-se coerentes. É o caso da *Ep. 117* que traz uma formulação possivelmente extraída do verso 222 de *Heaut.* Hagendahl, por exemplo, no artigo *Jerome and the latin classics* (1974, p. 217), não dá um parecer exato sobre a questão, enquanto Fonseca, no texto *San Jerónimo lector de los cômicos latinos: cristianos y paganos*, de 1998, dá a intertextualidade como certa, embora sem justificar ou mesmo refletir sobre uma eventual polêmica sobre esse aspecto. Analisaremos a questão assumindo que se trata, de fato, de recepção terenciana, tendo em vista dois aspectos basilares deste capítulo: a coerência com a *persona* tradicionalmente criada por Jerônimo para si e seus alvos de crítica, bem como a reencenação do conflito cômico.

A *Ep. 117* apresenta um Jerônimo conselheiro de uma mãe e filha que moravam na Gália, no ano de 405 d.C. O doutor escreve a ambas a pedido de um monge, que desejava que elas se reconciliassem e voltassem a morar juntas, abandonando, assim, os

[427] "In the Roman moral tradition, actors were branded with *infamia,* which carried with it formal public disgrace and forfeiture of certain citizen's rights as penalty for their willingness to display themselves onstage" (CHRISTENSON, 2013, p. 271). Ou ainda: "Acting was seen as the inversion of fighting, its antithesis. Actors accomplished nothing … Actors were dissemblers, people who pretended to be what they were not. They were praised precisely for their ability to deceive. These were not the qualities desirable in a Roman soldier … Actors were neither soldiers nor full citizens. Acting was essentially "unRoman," essentially "other." Cf. EDWARDS, 1993, p. 102.

monges que, à guisa de administradores, seriam, em verdade, seus amantes.[428] No segundo parágrafo, se dá a alusão que suscitou debates quanto a sua origem:

> *Primum vos scire cupio soror et filia, me non idcirco scribere, quia aliquid de vobis sinistrum suspicer; sed ne caeteri suspicentur vestram me orare concordiam. Alioquin (quod absit) si peccatorum vos existimarem glutino cohaesisse, nunquam scriberem; sciremque me* ***surdis narrare fabulam.***
>
> Antes de mais nada, desejo que vós, irmã e filha, saibais que não escrevo, de forma alguma, por suspeitar algo maléfico de vossa parte. Ao contrário, é para suplicar que vivam em harmonia, a fim que os outros não suspeitem de nada. Com efeito, se julgasse que vós viviéis em pecado – longe de vós isso! – não haveria de escrever, sabendo que estava **direcionando minhas palavras a ouvidos tapados.** (*Ep.* 117.2. Grifo nosso)[429]

A semelhança com o encerramento do verso 222 de *Heaut.* é bastante clara, no qual se lê: *surdo mihi narret fabulam.* A questão sobre haver influência terenciana ou não reside no entendimento de que essa formulação é um ditado popular que, como tal, poderia estar presente em ambos os autores, sem uma conexão direta.

A ideia de "falar a um surdo" parece efetivamente formular, e é encontrável, com a oportuna adaptação, na décima Écloga de Virgílio, quando o poeta afirma que não canta para quem não pode ouvir, pois são as matas que o escutam: *Non canimus surdis, respondet omnia silvae* (v. 8). De fato, negar que se fala aos surdos ocorre tanto em Virgílio quanto em Jerônimo, sugerindo que a negação seja uma paródia de formulação popular. Assim, questiona-se: seria possível propor que não haja uma intertextualidade entre Terêncio e Jerônimo, neste caso, mas apenas duas ocorrências independentes (três, se somadas à de Virgílio) de autores que recriam um *dictum* à sua maneira?[430] Buscaremos demonstrar que não. A despeito da existência de uma ideia geral que se serve de termos semelhantes, a maneira como Jerônimo escreve alude a diversos elementos da situação dramática terenciana maior.[431]

Malgrado a ideia estar presente em Jerônimo e em outros autores que o antecederam, a similaridade na formulação do doutor cristão é incomparavelmente maior

---

[428] Wiesen (1964, p. 84) tem a instigante hipótese de que esta carta não tenha sido motivada por uma situação real, em parte devido à estranheza do caso, mas que fosse uma ficção, exercício declamatório ou satírico, pensada para moralizar um público mais amplo. Independentemente de ser uma "situação real", ou não, reafirmamos que as obras de Jerônimo, mesmo concebidas pelos moldes de um gênero privado, são pensadas (ou revisadas) visando a um público leitor bastante mais amplo que seus destinatários imediatos, como a publicação de coletâneas de carta realizadas por ele evidencia.

[429] Hilberg, II, 424, 12 – 16.

[430] Seria possível, ainda, uma associação a Lucrécio, *De Rerum Natura*, V, 1051-2: *nec ratione docere ulla suadereque surdis, quid sit opus facto, facilest.*

[431] Hagendahl (1958, p. 251), por sua vez, não se posiciona sobre esta passagem ser uma intertextualidade terenciana em Jerônimo, ou não.

ao comediógrafo: a presença do termo *fabulam*[432] no encerramento do período atesta essa paridade. Para seguir argumentando em defesa desta hipótese, devemos ampliar a comparação da estrutura frasal de Terêncio e Jerônimo e notar a presença do verbo *scio*, "saber" que aparece em ambos. Recorrendo novamente à comédia original, vemos que Clitifão, o *adulescens*, é a personagem cômica responsável pelo verso 222 em *Heaut*. que diz que *ille haud scit*, "ele não sabe". Jerônimo declara, por sua vez, que *nunquam scriberem sciremque*, como demonstramos acima. Note-se que o cristão não apenas emprega o mesmo verbo "saber", como também torna a frase negativa, a qual é representada pelo advérbio *nunquam*, sugerindo uma recepção paródica do verso. E é justamente neste aspecto que desejamos incidir. Na abertura do segundo ato de *Heaut.*, Clitifão está falando a respeito de seu pai, que o julga de maneira injusta e que adora enchê-lo de ensinamentos sobre a vida, entre eles, o de que convém observar nas falhas e acertos alheios o que é melhor para a própria vida. Trata-se do embate típico geracional entre pai e filho da *fabula palliata*.

Contudo, o que este não sabe é que, como sói ocorrer na comédia, o rapaz ignora seus conselhos, pois a única coisa que lhe interessa é aquilo que sua amante quer.[433] Ora, o paralelo é deveras instigante: na cena cômica de Terêncio e na correspondência de Jerônimo, temos a presença de um conselheiro que se dirige a um interlocutor que está tomado pelo desejo e pela atração, de forma que secundariza todo o resto. A própria relação paternal da comédia é reencenada na carta, visto que Jerônimo trata a mais nova como uma filha espiritual. Mesmo um terceiro elemento, a opinião pública, ou mesmo a sociedade como um todo, também estão presentes nos dois textos, dado que Jerônimo sugere que não deseja que os outros suspeitem (*ne caeteri suspicentur*) da interlocutora, enquanto a personagem de Terêncio não quer se pautar pelo comportamento alheio.

O que interpretamos haver aqui, assim, é uma paródia da situação cômica original, na qual os valores serão invertidos pelo autor cristão. Mãe e filha *não são* como o *adulescens* da comédia e seu *pater*, pois elas são pessoas virtuosas que não estão de ouvidos tapados para os conselhos, como o jovem. Ademais, o próprio Jerônimo não seria

---

[432] Como os trabalhos de Otto e Tosi atestam, a ideia de falar a um surdo ocorre diversas vezes entre gregos e latinos, com variações de forma e conteúdo. Entretanto, apesar de tal pluralidade, *fabulam* aparece tão somente em Terêncio, Jerônimo e Horácio (*Ep.* 2.1.99). Cf. OTTO, 1890, p. 48 e TOSI, 1991, p. 426.

[433] *Nunc ait "periclum ex aliis facito tibi quod ex usu siet"/ astutus! Ne ille haud scit quam mihi nunc surdo narret fabulam. / magis nunc me amicae dicta simulant, "da mihi" atque "affer mihi"* ("Agora ele diz 'aprenda com os erros alheios o que pode ser melhor para você'. Que astuto! Mas ele não sabe que está falando com um surdo. Atualmente, interessa-me muito mais o que minha amante diz: 'me dá isso', 'me traz aquilo'" *Heaut.* 21-23).

como o pai cômico, afinal, este, por definição, desconhece, enquanto o cristão sabe, e é por isso que ele aconselha, por saber que terá quem acolha seus ensinamentos. A inversão paródica de Jerônimo incidirá sobre o próprio ensinamento e sua relação com a sociedade, se assim pudermos chamar. Clitifão afirma que seu pai o convida a olhar para o mundo e nele se inspirar, a fim de escolher os melhores caminhos; Jerônimo, por outro lado, convida as destinatárias de sua carta a não serem observadas pela sociedade. Nesse sentido, a lógica é a mesma em ambos os textos, a saber, a teoria especular, pela qual as pessoas se inspiram umas nas outras.

A interpretação acima reforça nossa leitura de que existe uma cisão entre autor e obra na recepção de Terêncio por Jerônimo. A recepção do verso de Terêncio evoca personagens cômicas, as quais estão, imanentemente, no âmbito do vício e da imperfeição, ou, como propusemos, das más *ações*; enquanto o comediógrafo é alguém de caráter nobre e observador dos costumes, detentor das boas *palavras*. Mas o que aconteceria se uma personagem cômica assumisse a função de observar e instruir, algo que, no entendimento de Donato e de Jerônimo, pertence ao comediógrafo? Surgiria uma figura patética, que se crê sábia, mas é ignorante, ao discursar para ninguém.

A intertextualidade da *Ep.* 117, quando colocada em perspectiva com as demais apropriações de Terêncio, elucida o paradigma exposto até aqui: não seria possível associar Jerônimo a uma personagem cômica, pois ele seria similar ao próprio poeta, aquele que tem o poder moralizante. Ademais, oferecer-se-ia, nesta intertextualidade, uma provocação a suas destinatárias: serão elas as personagens de uma comédia, entregues ao desejo e que servirão de exemplo aos demais, ou serão as espectadoras dos vícios de outrem, firmando um pacto com o Jerônimo terenciano que as convida a aprender com os erros alheios? Por essa leitura intertextual, Jerônimo afasta-se do papel de velho tolo moralista, de maneira que se sugere que suas destinatárias também o façam.[434]

5.2.3 Eun. 251-2 na Ep. 22, adaptação e inserção sobre como não ser personagem cômica.

Comentemos outra leitura envolvendo provocação ao interlocutor sobre como não tomar parte na comédia. Neil Adkin publicou importante artigo, em 1992, a respeito do

[434] Lembrou-nos o professor Beethoven Alvarez, na defesa da tese, que *narrare fabulam* é expressão técnica do teatro, também, de maneira que fortaleceria nossa leitura intertextual da reencenação e da atribuição do papel de *comicus* a ele.

aforismo jeronimiano, que abre a segunda parte da *Ep.* 22, contendo os aconselhamentos sobre a importância e os caminhos para preservar a virgindade: *Oras: loqueris ad sponsum; Legis: ille tibi loquitur* ("Ao rezares, falas com teu esposo; ao estudares, ele fala contigo"). Embora o texto não verse majoritariamente a respeito da recepção de Terêncio por São Jerônimo, há uma curiosa nota de rodapé, de número 44, que menciona duas alusões a Terêncio na própria carta. Para Adkin (1992, p. 49), em *Ep.* 22.24, Jerônimo estaria recuperando *Eun.* 251-2 – trecho em que se declara que a concordância com tudo e todos e a fórmula do sucesso – e combinando-os com Jo. 1:47. Para o estudioso, então, Jerônimo estaria mesclando e "contaminando", no sentido terenciano, o poeta e o evangelista.

Adkin indica sua hipótese de que haja uma citação de Terêncio no trecho em questão, mas não a explica ou interpreta.[435] Iniciemos pelo trecho de *Eun.* que o estudioso analisou: *quidquid dicunt laudo; id rursum si negant, laudo id quoque. / negat quis, nego; ait, aio, postremo imperavi egomet mihi/ omnia assentari.* ("Eu elogio tudo que eles dizem, e se disserem o contrário, eu elogio também. Se dizem "não", eu digo "não", se dizem "sim", eu digo "sim". Ou seja, adotei a resolução de que vou concordar com tudo"). Jerônimo, por sua vez, escreve algo bastante semelhante: *quidquid dixeris, laudant; quid quid negaveris, negant. facetam vocant et sanctam et in qua nullus sit dolus, "ecce vera Christi ancilla" dicentes* ("Elogiam tudo o que disseres, quando disseres 'não', dizem 'não' também. Chamam-te faceira e santa, alguém sem nenhum defeito, proclamam: 'Vede! Uma verdadeira serva de Cristo!'" *Ep.* 22.24).[436]

Jerônimo alerta Eustóquia e Paula sobre os *adulatores* que se comprazem em fazer elogios falsos para conquistar a simpatia e, quiçá, a intimidade de moças virgens. Partindo da proposta alusiva de Adkin, estabelecemos uma leitura intertextual que pode aproximar a "filosofia" do parasita de *Eun.*, Gnato, que proclamou a fórmula do sucesso bajulatório acima, ao retrato crítico e humorado à sociedade do tempo de Jerônimo, novamente, passível de ser entendida nos moldes da tópica do *theatrum mundi*.

A personagem acompanha Trasão, um típico *miles goriosus* que urde narrativas sobre feitos militares para conquistar a cortesã Taís, a qual é também desejada pelo protagonista, Fédria. Como o excerto supracitado revela, o parasita descobriu que o

[435]Adkin escreve (1992, p. 149) que a análise desta passagem seria publicada no artigo *A further unidentified citation of Terence in Jerome: Epist. 22,24,1 and Eunuchus 251f.*, que seria publicado em *Rheinisches Museum*. Entretanto, tal artigo não foi encontrado, em pesquisas pela internet.
[436] Hilberg, I, 176, 11 – 14.

segredo para ser benquisto é a concordância absoluta com aqueles de quem se espera obter algum proveito. Ao recorrermos à alusão aos princípios de Gnato, a intertextualidade revela-se interessante: a sociedade é povoada por bajuladores, por parasitas, que devem ser evitados, visto que suas palavras são vazias e interesseiras.

Tais célebres[437] versos de *Eun.*, se colocados em perspectiva com outras passagens da mesma comédia, podem nos possibilitar um aprofundamento nesse mecanismo intertextual e estarmos diante de outra provocação perante o *ludus* cômico, agora, para Eustóquia. Voltemos aos versos que antecedem *Eun.* 251-3. Neles, Gnato afirma que reencontrou um velho conhecido que estava em uma situação financeira lastimável (*conveni hodie adveniens quendam mei loci hinc arque ordinis,* [...] *video sentum, squalidum, aegrum, pannis annisque obsitum* "Encontrei hoje um cara com a mesma origem e mesmo *status* que os meus [...] ele estava magro, esquálido, pálido e coberto de anos e de panos"[438] v. 234; 236). O parasita se vangloria para seu interlocutor sobre a boa qualidade de vida que levava, causada por um método "revolucionário" que inventara:

> *hoc novomst aucupium; ego adeo hanc primus inveni viam.*
> *est genus hominum qui esse primos se omnium rerum volunt*
> *nec sunt: hos consector; hisce ego non paro me ut rideant,*
> *sed eis ultro adrideo et eorum ingenia admiror simul.* 250
>
> Há uma armadilha nova, agora, que fui eu quem inventou. Há homens que querem ser os melhores em tudo, mas não são. É com esse tipo de gente que eu me junto. Eu não deixo que riam de mim, eu é que gargalho às custas deles, ao mesmo tempo que finjo admirar sua inteligência. (*Eun.* v. 247-50)

Notemos que a receita do sucesso de Gnato depende da natureza de seu interlocutor. Como o tipo do *miles gloriosus* que o parasita acompanha sugere, os mais facilmente manipuláveis são os fracassados ambiciosos, ou mesmo mentirosos, os que almejam a excelência verbal. Talvez esse tipo de homem até desconfie, mas não se importe com os elogios vazios que recebe: sua glória é vã, é apenas discursiva, logo, não há problema em que os elogios também o sejam. Em suma, para "cair no conto do *parasita*", é necessário ser *gloriosus,* é necessário ser também vicioso. Não por acaso,

---

[437] Como Adkin (1994, p. 191-2) bem lembra, os versos 247 a 250 de *Eun.* foram célebres na Roma posterior a Terêncio, como podemos observar a partir do *De Amicitia* ciceroniano, em que a figura do bajulador é tomada de empréstimo ao comediógrafo: *'Negat quis, nego; ait, aio; postremo imperavi egomet mihi omnia adsentari' ut ait idem Terentius, sed ille in Gnathonis persona* ("'Se diz não, eu digo não também; se diz sim, eu digo sim também. Ou seja, determinei para mim que devo concordar com tudo', diz o mesmo Terêncio, mas pela personagem de Gnato" *De Am.* 93). Note-se uma diferença sutil mas profundamente significativa entre a citação a Terêncio conduzida por Cícero e a por Jerônimo: embora o orador dê crédito à personagem, o aspecto cênico e dramático é preservado, em alguma medida, uma vez que a *persona* de Gnato é igualmente responsabilizada por traçar o autorretrato do bajulador.

[438] Adaptamos a tradução acima após a sugestão do professor Beethoven Alvarez em nossa defesa de doutorado.

Adkin (1994, p. 192) lembra que, em ambos os textos, há uma menção ao riso: em Jerônimo, temos *si ad ridicula quaque solvaris* (11)*;* em Terêncio, Gnato diz *hisce ego non paro me ut rideant / sed eis ultro adrideo* (v. 251).

Retornando a Jerônimo, a intertextualidade cômica se torna, agora, mais rica. Pela aproximação ao cenário da *palliata*, podemos interpretar uma provocação aí e a sugestão de que, para ceder aos bajuladores, é preciso ser também superficial, é preciso se deleitar com apologias falsas. Jerônimo chega, ao final do parágrafo, a dizer que é natural que as pessoas se comprazam com tais elogios, mas que não se deve ceder a isso completamente: *adulatoribus nostris libenter favemus* ("Comprazemo-nos alegremente em nossos aduladores" *Ep.* 22.24). Em outras palavras, além de demonstrar que há *parasitas* em sua época, o trecho de Terêncio na *Ep.* 22.24 provocaria as interlocutoras a não serem *milites gloriosae*, a não se deixarem (a construção verbal aqui é de grande relevância) iludir, pois não devem se contentar com a beleza exclusiva do discurso, seu ou alheio.[439] Novamente, o jogo intertextual no qual se provocaria o público a se afastar do vício cômico e a zombar dele em pacto com o Jerônimo terenciano parece-nos em coerente funcionamento.

5.2.4 A recusa em ser parte do jogo cômico pela adaptação paródica de Heaut. 761-762 na Ep. 112.

Guarnieri (2016, p. 333) observa que a *Ep.* 112 traz uma possível alusão a Terêncio, especificamente, ao *Heauton.* 761-2, em que se lê: *non possum pati / quin tibi caput demulceam. Accede huc, Syre* ("Não posso deixar de lhe dar um afago na cabeça. Venha cá, Siro."). Jerônimo, por sua vez, escreve: *Pratermitto salutationis et officia, quibus meum demulces caput: taceo de blanditiis, quibus reprehensionem mei niteris consolari. Ad ipsas causas veniam.* ("Deixo de lado também as devidas saudações, com as quais afagas minha cabeça; passo em silêncio sobre os elogios com os quais tu te esforças para abrandar a repreensão que me diriges. Vou direto às causas". *Ep.* 112.2.[440]

[439] Neil Adkin (1994, p. 193-4) faz, neste ponto, uma leitura que, no nosso entender, não procede, a respeito do processo de recepção do trecho de Terêncio. De acordo com ele, a funcionalidade da passagem foi comprometida quando tirada de seu contexto e ambientada em um novo, dada a disparidade entre eles. Ora, como já demonstramos no capítulo anterior e nos diversos exemplos que trouxemos, adaptação contextual é um processo consciente de Jerônimo e que, ademais, não foi tão necessária neste caso em que se estabelece uma paridade entre bajuladores cômicos e contemporâneos, soldados fanfarrões e damas virtuosas apenas em seus discursos. Parece-nos, se nos for concedido o direito à discordância, que Adkin interpretou incorretamente os verbos jeronimianos, acreditando que ele se referia ao comportamento de Eustóquia e não dos bajuladores que a cercariam. O estudioso ainda propõe duas ideias com as quais não concordamos: a primeira, julgar sobre o excesso retórico de Jerônimo ao propor esta alusão, ou ainda, que a inadequação tenha sido uma estratégia para ocultar a intertextualidade (Cf. Adkin, 1994, p. 195).
[440] Hilberg, II, 369, 18 – 20.

Trad. de Felipe de Medeiros Guarnieri, 2016, p. 317). O afago sobre a cabeça (possível equivalente ao contemporâneo "tapinha nas costas") seria, assim, uma recompensa discreta, ou mesmo insignificante, diante de um contexto de sofrimento maior. Não por acaso, Jerônimo recusa-o. Justamente, o ato de não aceitação parece revelar, paradoxalmente, uma maior proximidade entre esta passagem e o contexto cômico.

Ora, o doutor cristão, na *Ep*. 112, responde ao questionamento agostiniano sobre sua interpretação a Gal. 2:11-4, feito dez anos antes: Jerônimo se sente desafiado e posiciona-se, no nosso entender e no de Guarnieri (2016, p. 298), como um soldado de Cristo a combater Agostinho no campo das Escrituras, apoiado, principalmente, nas autoridades gregas, pois seu interlocutor, já bispo, ocupava uma posição superior à sua (WILLIAMS, 2006, p. 199). Jerônimo se sente injustamente questionado pelo bispo de Hipona, usando assim a metáfora do afago na cabeça para as formalidades respeitosas que Agostinho dirigiu a ele, mas que seriam tentativas vãs de mascarar a agressividade. Haveria uma clara hierarquia situacional, na qual, um superior, em postura condescendente, está em condições de dar pequenos mimos e afagos para consolar a trajetória do inferior constantemente atacado por ele mesmo.

A situação reencenada, ou ainda, em que Jerônimo se recusa a tomar parte parece tirada diretamente da comédia evocada pelo autor cristão. Com efeito, o verso 762 de *Heaut.* corresponde a uma fala de Cremete, personagem idosa que questiona seu escravo se suas artimanhas habituais já haviam surtido o efeito esperado: *videre egisse iam nescioquid cum sene* ("Parece que você já deu um jeito no velho, sei lá como" v. 759). Recebendo a resposta afirmativa de Siro, Cremete manifesta a expressão de contentamento que aqui debatemos. Em última análise, a recusa paródica ao verso de Terêncio, permitir-nos-ia interpretar a leitura de que se nega, aqui, que o envolvimento entre Jerônimo e Agostinho[441] seja semelhante ao existente entre um *dominus* e um *servus*

[441] As polêmicas relações entre Agostinho e Jerônimo sempre foram assunto melindroso para a narrativa católica. É por iniciativa de Agostinho, ainda sacerdote (seria bispo de Hipona no ano seguinte), que a correspondência entre ele e Jerônimo se inicia, com a atual *Ep.* 56 do *corpus* jeronimiano. A reputação de Jerônimo como exegeta chega à Àfrica, mas Agostinho propõe uma interpretação discordante. Para ele, era incorreta a leitura de seu interlocutor de que Pedro e Paulo tivessem combinado uma dissimulação para pregar aos pagãos, visto que semelhante entendimento poderia abrir precedentes para a hipótese de a Bíblia ter espaço para o discurso enganoso (SOLIMEO E SOLIMEO, 2012, p. 78-79). A carta, porém, nunca chegaria a seu destinatário, realizando um desvio de rota da parte do viajante que a levava, de maneira que circulou em Roma, não onde o doutor cristão residia, Belém. Rumores chegaram a Jerônimo, então, de que um livro de Agostinho que o denunciava e dele exigia uma retratação circulava por Roma, dando início a um mal-entendido permeado por diversos ataques mais ou menos sutis de Jerônimo, tanto no campo pessoal, quanto nas diferenças exegéticas, com mais de uma indicação de que nosso autor via Agostinho sob o prisma de um jovem promissor, mas petulante ao discordar de sua visão (*Idem*, p. 80-1). Sobre isso,

da comédia: a quem pequenas regalias e afagos são concedidos como maneira de minimizar a desigualdade. Somam-se camadas de entendimento a essa proposta de reencenação quando lembramos, na esteira de Rebenich (2002, p. 46), que a principal arma (note-se aqui a metáfora bélica) de Agostinho era o tom amigável que empregava nas controvérsias, o que entraria em franca oposição com a intensidade de Jerônimo, "the famous master of polemics" (*ibidem*), que afirmara ter um adversário empunhando *litum melle gladium* ("um gládio revestido com mel" *Ep.* 105.2).[442] A recusa pelo tom amigável agostiniano parece-nos em consonância com o questionamento da cena cômica do *servus* que recebe um afago.

Novamente, nossas interpretações e nossos cotejos de eventos intertextuais entre Terêncio e Jerônimo reforçam o padrão de ser possível sobrepor a figura do doutor cristão, no máximo, à do *comicus*, mas nunca a uma personagem cômica, mau exemplo moralizador. Intertextualmente, ser como um *servus callidus* dos enredos da *palliata* pode sugerir a ideia de marginalização, imoralidade ou de inteligência apta apenas para mobilizar conflitos – aqui, entre Agostinho e Jerônimo – mas que não os solucionará.

5.2.5 Alusão direta à personagem Cremete na Ep. 54: os rivais como personagens de comédia.

A ocasionalmente analisada aqui *Ep.* 54 pode nos trazer mais um importante exemplo da recepção de Terêncio por Jerônimo e do processo de redistribuição de papéis na reencenação do jogo cômico pelo estabelecimento da intertextualidade. A carta em questão é uma satisfeita resposta quanto à postura da moça que lhe escrevera primeiro, solicitando ajuda para manter-se viúva e preservar a castidade após a morte do cônjuge. Jerônimo afirma não ignorar que a maioria dos homens reprovaria o conselho que estava prestes a oferecer:

> *Sciens et videns in flamam mitto manum: adducentur supercilia, extendetur brachium;* **Iratusque Chremes tumido desaeviet ore**. *Consurgent proceres adversus Epistolam meam; turba patritia detonabit, me magum, me sedutorem clamitans, et in terras ultimas deportandum.*

conferir, no *corpus* jeronimiano as *Ep.* 101, 102, 112, 115 e 116. De fato, com o passar do tempo e com o combate ao pelagianismo, Jerônimo e Agostinho terão uma aproximação final maior, frequentemente evocada como evidência de que dois dos maiores autores da patrística uniram-se em torno da Verdade. É bastante ilustrativo, ainda, que a narrativa católica faça alusão a uma suposta aparição do espírito de Jerônimo, no mesmo dia em que falecera, para Agostinho, narrando-lhe como viviam as "almas bem-aventuradas" do paraíso (*Idem*, p. 116). Retoricamente, a história é bastante interessante no esforço para garantir que a aproximação entre os santos superou as diferenças entre eles, além de reforçar a ideia de Agostinho como herdeiro espiritual e intelectual de Jerônimo, a ponto de o primeiro ter aprendido, no mesmo dia e pela chancela do segundo, o mistério da vida pós-morte.

[442] Hilberg, II, 243, 19-20.

> Estou pondo minha mão no fogo deliberadamente e de olhos bem abertos. Arregalar-me-ão os olhos, cerrar-me-ão os punhos em riste: ***e Cremete, iracundo, bradará em alto e bom som***. Os líderes acorrerão contra minha epístola, a turba dos patrícios me destruirá, clamando que sou um feiticeiro, um sedutor que deve ser deportado para ains terras mais longínquas. (*Ep.* 54.2. Grifo nosso)[443]

O trecho destacado na citação acima é uma sutil adaptação do verso 94 da *Arte Poética* de Horácio, pois, morfológica e sintaticamente, Jerônimo apenas substitui o verbo *delitigat* pelo sinônimo *desaeviat*. Por outro lado, contextualmente, muita coisa se modifica. Primeiro, Horácio reflete aí sobre as fronteiras entre os gêneros poéticos, pontuando que, eventualmente, a comédia, gênero menor, pode aproximar-se da elocução trágica, maior (*Interdum tamen et uocem comoedia tollit* "Eventualmente, porém, a comédia ergue a voz" v. 93). Em última análise, Horácio traz um aspecto elogioso a respeito de oportunidades nas quais é possível que a comédia se levante (juntamente à voz da personagem em questão) e atinja outro patamar.

A cena de um Cremete que brada iracundo remete imediatamente ao *corpus* terenciano, dado que é comum a presença de *senes* com este nome, bastante sonoros em seus reproches.[444] Possivelmente, teríamos uma alusão específica a *Heautontimorumenos*, quinto ato e quinta cena. E mais, como apontado, a passagem horaciana alude a Terêncio a fim de discutir questões poéticas, não morais, como no texto cristão. Nesse sentido, é lícito dizer que Jerônimo efetua uma recepção indireta de Terêncio, uma vez que a passagem é intermediada pelo verso horaciano, mas sem deter-se no poeta augustano.

A passagem de Jerônimo recupera o sentido patético (em ambos os sentidos) dos gritos de Cremete, bem como a inutilidade desse proceder. Nesse sentido, o comportamento cômico evocado produziria um rebaixamento e questionamento da fúria ridícula de seus rivais ao se sentirem contrariados por seus aconselhamentos sobre o bom proceder para uma viúva que deseja permanecer casta. Por essa leitura, a intertextualidade em questão rebaixaria, enquanto, na recepção da mesma personagem por Horácio, houve relativa elevação.

Ademais, em muitas comédias, em particular de Terêncio, temos a figura do *senex iratus*, espécie de moralista fracassado, seja porque as outras personagens não lhe dão ouvidos, seja porque seus conhecimentos de mundo (cômico) não são tão argutos quanto

---

[443] Hilberg, I, 467, 7 – 11.

[444] Sobre a tipificação da *palliata* e o quanto o nome Cremete era uma presença constante, facilmente reconhecível como idoso, sendo o que ocorre em *Eun.* uma exceção, ao designar um *adulescens* cf. FONTAINE, 2014, p. 543.

ele supõe, ou ainda, porque seu discurso é desmentido pela própria prática. Também o Dêmea de *Ad.* é bastante ilustrativo, graças a sua exposição dos métodos educacionais que adota enquanto é ironizado pelo escravo Siro, no terceiro ato. Como já amplamente defendido, na intertextualidade com Terêncio, Jerônimo não pode ser personagem, não pode ser como Cremete, da mesma forma, a destinatária da *Ep.* 54 não deve ser como Clitifão, mas seus adversários *são* como o *senex iratus* mencionado.

A posição de crítico do mundo deveria permanecer, logo, a cargo de Jerônimo, neo-Terêncio-*comicus*, e não com os que desejam moralizar e acabam se tornando *senes irati*; quem pertence ao baixo, mas quer ascender, cumpre funções que não lhe cabem e, torna-se, por conseguinte, ridículo. Na recepção da comédia de Terêncio por Jerônimo, contrariamente à *Arte Poética* de Horácio, a comédia não ergue a voz, ou, ao fazê-lo, torna-se absurda. Ilustramos até este ponto, ainda, a nossa leitura de o quanto o papel específico do "velho ranzinza"[445] é amiúde intertextualmente inaplicável a Jerônimo: a despeito de ser um "pai espiritual" em muitas dessas correspondências, ele é um pai ouvido e que nos convida a associações com Terêncio e, consequentemente, sua juventude. Voltaremos a tratar desses critérios no Capítulo 7.

5.2.6 A presença de Eun. 579 nas Ep. 52 e Ep. 128: sobre os falsos eunucos da fé

Para esta seção, seguiremos a interpretação de Andrew Cain (2013, p. 48), o crítico que defende haver uma incorporação de versos de *Eun.* na *Ep.* 52. De acordo com o estudioso, tal carta, composta em meados de 393, seria considerada uma das mais relevantes obras de Jerônimo, postumamente. Como já comentamos, na carta, Jerônimo instrui sobre a vida monástica e, como sói fazer, defende o ascetismo para os membros da igreja, receitando-lhe uma série de conselhos diários e proibições. De acordo com o estudioso (2013, p. 409), em *Ep.* 52.5, Jerônimo faz uma alusão ao verso 579 de *Eun.*, no qual Quéreas narra ao amigo Antifo que Tais, a cortesã, instruiu-lhe, enquanto ele usava as vestes de eunuco, sobre como proteger dos moços sua irmã mais nova, Pânfila. Esta ignorava estar diante de um rapaz que trocara de identidade com Dório, o eunuco, e que planejava, justamente, ter livre acesso ao quarto e ao corpo da moça.[446] Cain (2013, p.

[445] Nesse sentido, é útil recuperar que uma das passagens parodiadas aqui discutidas, a saber, *Heaut.* 222, é a fala de um Clitifão que, pouco antes, apresentara seu pai como um velho que esquecera da própria juventude, e por isso, queria forçar o rapaz a um amadurecimento prematuro (*Heaut*. 213-6). Jerônimo não seria, reforçamos, como tal personagem, especialmente porque o pai do jovem aconselha o rapaz com base em seus próprios vícios, (PACKMAN, 2013, p. 206) outrora cometidos, de maneira que a aproximação entre as figuras poderia não ser das mais interessantes.

[446] Cain (2013, p. 409) argumenta que a construção *solum cum sola* só é encontrável uma vez que não em Terêncio e Jerônimo, tratando-se de um forte indicativo da conexão entre o doutor cristão e o comediógrafo.

410) afirma, ainda, que a cena de *Eun.* em que Quéreas narra suas artimanhas sexuais foi amplamente condenada pelos autores cristãos por seu caráter imoral,[447] de maneira que quase todos rapidamente reconheceriam o uso da passagem e seu contexto vicioso maior. Não por acaso, no Capítulo 4, demonstramos a condenação de Rufino feita por Jerônimo por ter recepcionado este texto em contexto cristão. Leiamos as palavras do dálmata:

> *Si propter officium Clericatus, aut vidua a te visitatur, aut virgo, nunquam domum solus introeas. Tales habeto socios, quorum contubernio non infameris. Si Lector, si Acolytus, si Psaltes, te sequitur, non ornentur veste, sed moribus: nec calamistro crispent comas; sed pudicitiam habitu polliceantur.* ***solus cum sola secreto,*** *et absque arbitro, vel teste, non sedeas.*
>
> Se, em virtude de teu ofício clerical, tiveres de visitar uma moça ou uma viúva, nunca entres sozinho em sua casa. Escolha a companhia daqueles cuja presença não será motivo de desonra. Se te acompanhar um leitor, um acólito, ou um cantor de salmos, que estes enfeitem seus comportamentos, não suas vestes; que tampouco usem utensílios para ondular as madeixas, mas que a pudicícia seja um indício em seu hábito. Não te sentes **sozinho com uma mulher, só os dois, onde ninguém pode ver**: deve sempre estar por perto o juízo de uma testemunha. (*Ep.* 52.5. Grifo nosso)[448]

Cain (2013, p. 410) prossegue notando a semelhança entre os contextos do verso terenciano e da passagem jeronimiana, pois o controle sobre o feminino é tematizado. Contudo, dada a diferença entre a motivação e a natureza das personagens, o estudioso assume que haja uma inversão intencional por parte do cristão, pois seu "pupilo" não deveria imitar o que Quéreas fez, quando teve a chance. A hipótese de Cain (idem, p. 10), por fim, propõe um intertexto com suas outras obras em que, apesar de reconhecer que os monges devam viver como eunucos espirituais, muitos se disfarçam como tal, apenas para obtenção de favores sexuais. Assim, o estudioso afirma que o falso eunuco de Terêncio é trazido como paradigma vicioso do que ocorre entre pseudorreligiosos não castos.[449] A ideia de falsos monges é essencial em sua construção de legitimidade, pois, ao sugerir que havia "infiltrados" na fé – nos moldes do que ocorreu na comédia romana – ele não surge como alguém que combate o cristianismo,[450] mas que o defende dos mal-intencionados que fingem ser parte dele.

---

[447] Agostinho, por exemplo, repreende essa passagem em, ao menos, duas obras diferentes, a saber, *Conf.* 1.16.26 e *De civ. Dei.* 2.7

[448] Hilberg, I, 423-4, 16 – 04.

[449] Segundo Wiesen (1964, p. 71), o próprio Papa Dâmaso detinha uma reputação questionável no século IV, em virtude de sua associação íntima com mulheres. Todavia, Jerônimo passa em silêncio sobre esta questão ao longo de toda a sua obra, não mencionando-a sequer a fim de garantir a própria inocência, tomando o papa como exemplo. No entendimento de Andrew Cain (2009, p. 109), a necessidade de criticar para marcar sua diferença é um dos fatores que regem esse constante ataque aos monges frequentadores de lares romanos, de maneira a se autopromover.

[450] Lembra-nos Wiesen (1964, p. 73) que Rufino atacara os exageros retóricos de Jerônimo, por caracterizar alguns monges como luxuriosos, glutões e beberrões (tópicas que o estudioso associa à sátira, mas, como

A mesma passagem será reaproveitada por Jerônimo em contexto relativamente distinto, ainda de acordo com o artigo de Cain. Na *Ep*. 128.3, posterior em 20 anos, o cristão instrui Gaudêncio sobre a melhor forma de preservar a virgindade de sua filha que fora consagrada ao nascer.[451] Jerônimo lança perguntas retóricas para questionar proximidades desnecessárias entre homens e mulheres:

> *At non habitas in eodem hospitio? In nocte dumtaxat. Caeterum totos dies in huius confabulatione consumis. Quare* ***solus cum sola,*** *et non cum arbitris sedes, ut cum ipse non pecces, aliis peccare videaris: ut exemplo sis miseris, qui nominis tui auctoritate delinquant? Tu quoque virgo, vel vidua, cur tam longo sermone viri retineris? cur cum solo relicta non metuis?*
>
> Não moras na mesma casa que ela? Mas só de noite. De resto, consomes os dias todos em confabulações com ela. Por que **te sentas sozinho com ela, só os dois**, e não acompanhado de testemunhas? Mesmo que não peques, aos outros parecerás que estás pecando, servirás de exemplo aos infelizes que agirão mal sob a autoridade de teu nome. Por que também tu, moça ou viúva, te deténs com tão longa conversação de um homem? Por que não tens medo de seres deixada com ele, sozinho? (*Ep.* 128.3)[452]

A argumentação de Jerônimo recupera o *solus cum sola* de forma interrogativa, questionando as práticas de homens que têm interesse excessivo em belas e jovens escravas e que com elas se reúnem longe das vistas de todos, além das mulheres que permitem visitas masculinas muito longas sem vigilância. Cain não detalha sua leitura, mas é perceptível que, independentemente de a quem a carta seja direcionada, pode-se interpretar que Jerônimo alude à cena cômica da intimidade entre um homem e uma mulher como uma forma de repreensão aos desejos carnais.

Notemos o quanto a análise de Cain converge para a interpretação de nossa tese. Mais uma vez, vemos operar a cisão entre autor e obra, ou seja, entre Terêncio e seus personagens, que propusemos aqui. Quéreas é um exemplo negativo, os destinatários das cartas 52 e 128 devem olhar para suas atitudes e se distanciarem. A provocação rir ou ser risível segue atuante, de forma que é possível, novamente, resgatar a ideia de um pacto de observação entre o doutor cristão e seu destinatário, como o de um comediógrafo e sua audiência, apoiado na superioridade e condenação perante os vícios do mundo.

---

dissemos, também são primordialmente da comédia), e, assim, lutar contra a própria Igreja e favorecer aos inimigos dela, incluindo os pagãos. Curioso retomar a questão de Erasmo de Rotterdã que abriu este capítulo, o qual, por sua postura satírica diante dos eclesiásticos com atitudes inapropriadas, também foi tratado como inimigo da própria Igreja, visto mesmo como aquele que teria lançado as bases de um cenário favorável para a reforma luterana no XVI (cf. SARTORELLI, 2013, p. 9).

[451] Há um embate sobre a quem a carta teria sido direcionada. Tradicionalmente, entendeu-se que ela fora enviada ao pai da moça. Porém, desde a edição crítica de Hilberg, considera-se que ela teria sido direcionada a Pacátula, a filha deste homem sobre o qual praticamente nada se sabe hodiernamente, a recebê-la. Cf. Rebenich, 2002, p. 204.

[452] Labourt, VII, 151, 12 – 18.

No caso da *Ep.* 52, Jerônimo modifica o verso do comediógrafo e, ao acrescentar o advérbio de negação *non*, explicita o que deve ser evitado. Já na *Ep.* 128, o aconselhamento é redirecionado ao pai da moça e a ela, para que vejam os riscos da confiança naqueles que agem como o personagem cômico. Convém observar, ainda, que o trecho supracitado de *Ep.* 128.3 traz literalmente um aconselhamento para *não ser exemplo negativo aos demais*, aspecto constantemente evocado quando a comédia é reencenada e funções opostas são oferecidas aos interlocutores de seus textos, reincidindo nas tópicas do jogo lúdico da comédia e da prática especular.

5.2.7 Alusão direta a Gnato e Formião, personagens de Terêncio na Ep. 50.

Destaquemos, aqui, uma alusão bastante direta a personagens típicas das comédias de Terêncio. Novamente, seguimos Andrew Cain (2013), que nota que, na *Ep.* 50, Jerônimo compara dois rivais, aos quais ele não nomeia, como Gnato e Formião, pois ambos se envolviam amorosamente com moças aristocráticas. O estudioso apenas menciona este exemplo, sem analisar detidamente a ocorrência, como pretendemos fazer agora, mas cujos resultados podem se revelar bastante diferentes.

Jerônimo envia a carta a Domniano, rebatendo os "ignorantes rivais" de suas obras. No quarto parágrafo, lê-se: *ad libros provoco, ad memoriam in posteros transmittendam. Loquamur scriptis, ut de nobis tacitus lector iudicet; ut quomodo ego discipulorum gregem ductito; sic ex huius nomine Gnathonici, vel Phormionici vocentur* ("Eu recorro aos livros, para transmitir meu testemunho aos pósteros. Falaremos por intermédio de nossos escritos, para que o leitor silencioso faça seu julgamento sobre nós. Tal qual eu tenho minha trupe, também ele deve ter a dele, composta por homens que serão chamados, com base no nome dele, de Gnatos e Formiões" *Ep.* 50.4).[453]

Lembremos que, no *corpus* terenciano, temos a ocorrência de *Eun.* 262-4, na qual Gnato declara, orgulhosamente, que ele é tão modelar para a arte do *parasita*, que logo os demais seriam conhecidos como "Gnatistas" (*Gnathonici vocentur*). Trata-se, ademais, consoante teoria de Vincent (2013, p. 78), de uma paródia de escolas filosóficas, algo que seria reforçado pela similaridade sonora com o aforismo do oráculo de Delfos, γνῶθι σεαυτόν. Assim, ao contrário do que propõe Cain (2013, p. 388), a passagem acima não demonstra que Jerônimo atribua os nomes cômicos a duas pessoas em particular, tampouco são exploradas preferências por mulheres aristocráticas. Em verdade, os nomes

[453] Hilberg, I, 393, 1 – 4.

Gnato e Formião operam como categoria ampla, algo no sentido de "um bando de Gnatos e Formiões", isto é, de seguidores da paródica escola filosófica do parasitismo, a qual teria um fundador cujo nome significa, em grego, "mandíbula" (VINCENT, 2013, p. 78), algo que, entendemos, sublinha o efeito intertextual em termos cômicos em relação à procura voraz por benefícios.[454] Ademais, o que é ressaltado aqui é o caráter bajulador dessas personagens, no contexto de partida e no de chegada, sendo, ambas, parasitas, em *Eun.* e em *Phorm.*, respectivamente. Haveria uma comparação, destarte, entre os que seguem Jerônimo e os que seguem seus rivais, pois, em última análise, os que mantêm parasitas ao seu lado – o exemplo de *Eun.* é lapidar quanto a isso – são coniventes com sua improbidade.

A antítese intertextual estaria, pois, entre os cômicos e ridículos seguidores do parasitismo, e o séquito jeronimiano cristão. É útil destacarmos, por fim, que Jerônimo utiliza o substantivo *grex*, o qual pode designar, em latim, a trupe de atores.[455] Mobilizados pelo uso da palavra, poderíamos interpretar que, se nosso autor tem a sua trupe, seu rival também a tem. Dessa maneira, ambos seriam distribuidores de papéis a atores (*theatrum mundi* novamente), em última análise. A diferença fundamental é que seu rival teria entre seus admiradores uma trupe cômica, e pior, composta basicamente por *parasitae*. Reafirmar-se-ia, novamente, nossa tese sobre a estratégia de recepção envolvendo a cisão entre poeta e suas personagens, uma vez que seus detratores passam por um rebaixamento ridículo.

5.2.8 Paródia da situação cômica de Ad. 413 na Ep. 60.10.

A *Ep.* 60 trará uma *adaptação* de *Ad.* 413 com algumas particularidades de sentidos e efeitos por um mecanismo paródico. Em *Ad.* 413, o escravo Siro declara que Ctesifão, seu jovem senhor e filho de Dêmea, não poderia deixar de ser um exemplo de virtude, visto que tinha um grandioso modelo em casa: *domui habuit unde disceret* ("Tem com quem aprender em casa!"). Quanto a Jerônimo, este, para consolar Heliodoro pelo falecimento precoce de seu sobrinho Nepociano, argumenta a respeito da diferença entre o desespero pagão e a fé dos cristãos, elogiando o falecido e vituperando as crises do

[454] Útil destacar, ainda, que Gnato e Formião são os únicos exemplos de *parasitae* nas comédias de Terêncio, sendo personagens que, sustentam os demais enquanto recebem favores em troca, cf. PACKMAN, 2013, p. 209.
[455] Essa constatação nos foi gentilmente concedida pelo professor Paulo Vasconcellos no exame de qualificação. Cf. também CHRISTENSON, 2013, p. 273.

momento presente, às quais o jovem teria escapado. No décimo parágrafo, tecendo seus elogios ao rapaz, Jerônimo destaca uma característica particular:

> *Cumque arderet quotidie, aut ad Egypti monasteria pergere, aut Mesopotamiae invisere choros; vel certe insularum Dalmatiae, quae Altino tantum freto distant, solitudines occupare: avunculum Pontificem deserere non audebat, tot in illo cernens exempla virtutum,* ***domique habens unde disceret.***
>
> Ainda que todos os dias lhe ardesse o desejo de partir para o monastério egípcio, de visitar as comunidades mesopotâmicas, ou, ao menos, de isolar-se nas ilhas da Dalmácia – que estão separadas pelo estreito Altino – mesmo assim, não ousou abandonar seu tio sacerdote, sabendo que ele era um grande exemplo de virtude, **tendo, assim, com quem aprender em casa.** (*Ep.* 60.10. Grifo nosso)[456]

O trecho da epístola acima não indica ironia argumentativa, apresentando Nepociano como virtuoso eclesiástico que, mesmo sendo capaz de renunciar a tudo para seguir Cristo, permaneceu ao lado do tio. A razão para isso, diz o dálmata, é a grande virtude cristã do destinatário da carta, de forma que era possível aprender as virtudes sem deixar o lar.

A similaridade das construções é clara, dado que Jerônimo grafa a mesma ordem das palavras, com pequenas alterações do latim arcaico para o do século IV d.C., e mudando a forma verbal de um pretérito perfeito do subjuntivo (em Terêncio) para um particípio presente. Ademais, a situação comunicativa criada pelo cristão recupera, em grande medida, os agentes do mesmo diálogo em *Ad.*, um homem idoso, seu jovem pupilo ausente e um terceiro que tece elogio ao mais jovem, mas apoiado nas virtudes do mais velho. Nesse sentido, concordamos com a leitura de Fonseca (1998), que enxerga nessa passagem uma reapropriação do verso de nosso comediógrafo.

Os pontos de contato entre a cena cômica e epistolar, contudo, encerram-se aqui. O tom e as informações extratextuais tornam as situações diametralmente opostas, uma vez que o elogio na comédia é irônico, enquanto, na carta de Jerônimo, é sincero. Siro, o escravo terenciano responsável pelo verso em questão, foi enviado por Ctesifão para deliberadamente mentir para Dêmea e convencê-lo de que o rapaz, que se encontrava num quarto com a amante, era de uma virtude inabalável. O *servus* sabe que Dêmea gostaria de ouvir sobre uma suposta perfeição de Ctesifão aprendida com seu pai. Assim, Siro, atuando como bajulador, diz ao *senex* um conjunto de mentiras agradáveis. Ademais, seguindo a hipótese de Karakasis (2013, p, 216), Siro é o mais plautino dos escravos terencianos, ou seja, o que melhor desempenha o papel de debochado e criador de

[456] Hilberg, I, 559, 2 – 7.

enganos. Dessa forma, parece que a associação da personagem com um discurso paródico ou ridicularizador seria bastante sugestiva.

Tamanha oposição entre as situações nos leva a pensar em possibilidades de entendimento. Em primeiro lugar, Jerônimo pode se servir da sintaxe e da semântica do verso terenciano, sem recorrer ao contexto como um todo, algo que será investigado no capítulo seguinte. Tal hipótese exigiria supor que seu destinatário desconhece a origem do verso citado, para que a natureza do paralelo não fosse percebida e questionada. Entretanto, podemos assumir que a recriação da cena com três agentes, mas com um significado radicalmente contrário, permita produzir efeitos interessantes. Ou seja, o emprego das mesmas palavras em sentido oposto pode chamar a atenção para o caráter antagônico, marcar a diferença entre o falso, o cômico e o verdadeiro, o epistolar. Em suma, como se finalmente o que era ironia se tornasse sinceridade. Nesse sentido, retomamos a hipótese de uma caracterização negativa das personagens cômicas, que, quando aproximadas da situação de Jerônimo, servem como exemplo daquilo que ele e seu interlocutor não são. Se na carta à mãe e filha, propusemos uma provocação para que as destinatárias escolhessem não ser como as personagens terencianas, aqui, haveria o pressuposto que Heliodoro e Nepociano não o são. A não-aplicação da lógica que propomos nesta tese apenas reforça o padrão: não convém ser como as personagens viciosas, ser o objeto de estudo do Jerônimo-*comicus*.

Não se trata, contudo, do único caso de inversão, como veremos a seguir.

5.2.9 Paródia da situação cômica de And. 566 em Adv. Jov. I.28.

Também *And.* 566 é alvo de paródia na recepção em Jerônimo. Ainda em campanha contra o matrimônio em detrimento da castidade, em *Adv. Jov.* I.28, Jerônimo escreve a respeito dos males que uma esposa pode trazer, mas adianta uma possível objeção do interlocutor: *Ecce et hic inter malorum magnitudinem uxor ponitur. Quod si responderis, sed uxor odiosa, dicam tibi quod et supra. Atqui hoc periculum in memet fieri grave est* ("Eis o tamanho dos males que uma esposa carrega. Poderias responder-me, 'mas uma esposa ruim', e eu te direi ainda mais. O simples risco de acontecer comigo já é grave" *Adv. Jov.*, I, 28).[457] Embora a temática seja natural à *palliata* e a Terêncio, na passagem de *And*. aludida por Jerônimo, não se encontra a questão sobre os riscos do matrimônio.

[457] *PL,* XXIII, 250.

Jerônimo adaptou o verso 566, substituindo o ablativo *filia*, pelo também ablativo *memet*. No contexto original, Cremete é um *senex*, pai de Filomena, e que confidencia a Simão, pai do noivo da moça, que está preocupado com o que pode acontecer com a filha. Sua desconfiança é questionada por Simão, que afirma que, a menos que aceite correr o risco, não saberá a resposta. Por sua vez, Cremete alega que arriscar a filha é algo muito sério. Jerônimo parodia o verso original trocando a relação familiar, pois, em *Adv. Jov.*, o autor teme pela mera existência de uma união. Poderíamos indicar um efeito humorístico nessa intertextualidade, em uma espécie de intensificação da sentença do comediógrafo, "cortando o mal pela raiz", ao mostrar que o mero risco de um casamento infeliz já justificaria que o evitasse.

Em última análise, é possível também reforçar que a lógica de superação do clássico permanece, já que há uma antecipação da resolução do problema, visto que o próprio matrimônio será evitado antes de gerar os frutos que, por sua vez, como Terêncio demonstrou, são fontes de preocupações. Inverter-se-ia, assim, o mecanismo de referenciação de Terêncio até então, uma vez que, usualmente, os versos cômicos e imorais tornam-se nobres; aqui, por outro lado, a passagem mais sóbria do original é tratada cômica e ironicamente pelo cristão, preservando o riso potencial, não eliminando-o. Parece-nos que, aqui, o riso da situação como um todo pôde ser preservado, pela semelhança agravada entre as situações. Se nunca aproximamos Jerônimo a um *senex iratus*, ao menos nessa passagem, a um pai zeloso que, no contexto original, não proclamou nada exatamente vicioso, já é possível entrever a possibilidade, embora, pela primeira vez, a leitura de associação a Terêncio, propriamente, seja menos funcional.

5.2.10 Adaptação de Eun. 1024 na *Ep. 133 e adaptação de Phorm. 780* em *Ep. 143*.

As cartas às quais nos dedicaremos nesta seção 5.2.10 possuem dois fatores que as interrelacionam e que possibilitaram que o debate se enriquecesse ao agrupá-las aqui. O primeiro deles, naturalmente, é o mecanismo alusivo e a proposta intertextual com a comédia de Terêncio, o segundo é o eixo temático que as aproxima e que podem, em alguma medida, auxiliar na construção de nossa leitura em relação ao comediógrafo.

Em sua dissertação de mestrado dedicada ao estudo e tradução da correspondência trocada entre Jerônimo e Agostinho, Felipe de Medeiros Guarnieri (2016, p. 512), nota que, na *Ep.* 143.2 (última carta de nosso autor ao bispo de Hipona), Jerônimo incorpora uma metáfora criada por Terêncio e que, de acordo com Otto (*ibidem*), havia se tornado

tópica antes do uso do autor cristão. Trata-se da expressão "afundar na lama", que se encontra em *Phorm.* 780, o registro literário mais antigo em latim: *in eodem luto haesitas* ("Você está preso no mesmo lamaçal").[458] Jerônimo cita o verso diretamente, com uma pequena alteração de conjugação verbal, pois, na comédia, *haesitare* é conjugado na segunda pessoa do singular, mas, na epístola, está na terceira: *In eodem enim luto haesitat, et exceptis verbis tinnulis atque emendicatis, nihil aliud loquitur* ("Ora, ele se atola no mesmo lamaçal e, exceto por algumas palavras estridentes e mendicantes, nada diz de novo"[459]. Trad. de Felipe de Medeiros Guarnieri, 2006, p. 514).

A terceira pessoa do singular empregada por Jerônimo se refere a Aniano, tradutor das homilias de São Crisóstomo para o latim e de uma refutação à *Ep.* 133 de Jerônimo, que, nesta carta, faz uma alusão a um possível vínculo dele com o Pelagianismo,[460] doutrina herética amplamente questionada por Agostinho em *De Mendacio*, por exemplo. A argumentação de Jerônimo é que responder às supostas tolices de Aniano era bastante simples. Dessa forma, a metáfora consagrada por Terêncio em *Phorm.* sobre estar atolado no lamaçal de sempre é evocada, de forma que parece ridicularizar um rival que permanece insistindo em erros costumeiros.

Como seria de se esperar, um breve cotejo dos contextos de Terêncio e de Jerônimo revela o processo adaptativo executado pelo doutor cristão, de maneira que, a despeito da proximidade entre os sentidos, há um desvio semântico significativo, no segundo caso. Em primeiro lugar, mais do que uma mudança de conjugação verbal, temos de lembrar que, em *Phorm.*, há um escravo, Geta, falando consigo mesmo, de maneira que temos uma personagem analisando seu comportamento e o que deverá fazer para o futuro, pois as preocupações imediatas não possibilitaram o pensamento a longo prazo:

> *GE. argentum inventumst Phaedriae; de iurgio siletur;*
> *provisumst ne in praesentia haec hinc abeat: quid nunc porro?*
> *quid fiet? in eodem luto haesitas; vorsuram solves,* *780*
> *Geta: praesens quod fuerat malum in diem abiit: plagae crescunt,*
> *nisi prospicis.*
>
> **Geta**: Providenciei o dinheiro para Fédria, não há questão legal em jogo, dei um jeito para que a moça pudesse ficar aqui..., mas e daqui para frente? O que devo fazer? Você está atolado no mesmo lamaçal, Geta, decida como sair daí! Você resolveu os problemas de agora, mas, se não tomar cuidado, as dores só vão se multiplicar. (*Phorm.* 778-81)

[458] De acordo com Barsby (2001, p. 100), a expressão já era proverbial antes de Terêncio.
[459] Labourt, VIII, 99, 1 – 3.
[460] Cf. GUARNIERI, 2016, p. 515.

A passagem reproduzida acima é um breve solilóquio do escravo Geta. O *servus* revela grande proximidade entre suas ações e as funções habituais de um *servus callidus*, o escravo esperto que, em nome de sua diversão e da lealdade familiar para com seu jovem senhor, remove todos os obstáculos possíveis para que o *adulescens* viva seu amor proibido. Assim, "estar preso no mesmo lamaçal" é uma expressão analítica (e não condenatória) da própria situação, uma vez que Geta sente que, a despeito de seus esforços, os problemas persistem.

A leitura em questão parece crescer em camadas de efeitos quando colocada em perspectiva com outra alusão a Terêncio, agora, na *Ep.* 133, enviada a Ctesifão, sobre os vícios do pelagianismo, e que teria motivado a resposta de Aniano. Agora, a alusão se daria especificamente no encerramento do parágrafo 11 da carta, a *Eun.* 1024, uma fala de Parmenão.[461] Como já argumentamos eventualmente, a personagem em questão é mais um exemplar próximo de um *servus callidus*, isto é, de um escravo maquinador. Além dessa primeira semelhança com Geta, nos dois casos, a frase trazida por Jerônimo é metafórica (ou comparativa) e proferida por um criador de enganos a si mesmo, quando se vê em risco. Em seu contexto terenciano, Parmenão é lembrado por Pítias (*Eun.* 1020-2) de que pagará um alto preço por ter sugerido o ardil que Quéreas colocou em prática, disfarçando-se de eunuco. O escravo então é quem constata que sua "boca grande" (adaptando a expressão) o havia deixado em apuros: *egomet meo indicio miser quase sorex hodie perii* ("Coitado de mim, hoje eu mesmo acabei comigo pelas minhas ideias, igual a um ratinho"). Segundo Barsby (2001, p. 432), Donato comenta essa passagem, explicando que o rato seria um animal que faz barulho ao comer, revelando-se aos seus perseguidores mesmo no escuro. A analogia é clara: por falar demais, Parmenão expôs-se ao perigo.[462]

Em Jerônimo, é evidente que a adaptação do verso se refere a Pelágio, fundador da doutrina da qual, segundo nosso autor, Aniano seria seguidor. Lemos, então: *Adversus magistrum perversi dogmatis locuti sumus. Qui si iratus fuerit atque rescripserit, suo quasi mus prodetur indicio, ampliora in vero certamine vulnera suscepturus* ("Falamos contra o mestre desses perversos dogmas. Caso ele fique irado e responda, vai se revelar, como um camundongo, neste verdadeiro embate e se expor a novos ferimentos" *Ep.*

[461] A possível alusão foi notada por Luebeck (1872, p. 113).
[462] Sobre o emprego de expressões equivalentes a essa na literatura greco-romana, destacando-se Ausônio, Jerônimo (caso aqui analisado), Diógenes, Filemão e Aeliano, a citação feita por Agostinho dessa passagem, bem como autores posteriores aos que debatemos na tese, cf. OTTO, p. 1890 e 328-9 e TOSI, 1991 e 751.

133.11).[463] Pelágio seria, destarte, aquele que, ao apresentar suas ideias descabidas, produziria provas contra si mesmo, permitindo que sofresse ataques. Nesse sentido, mais do que apenas a animalização do rival, ocorre também a associação deste com um escravo maquinador e falastrão, mas que não consegue se sustentar intelectualmente e fatalmente será punido.

Poderíamos propor, assim, um padrão em relação aos efeitos intertextuais com Terêncio quando se debate o pelagianismo. Uma vez que suas ideias são insustentáveis, é pouco necessário rebatê-los, pois sua fraqueza transparece facilmente. Tanto em Pelágio quanto em Aniano (seu seguidor), teríamos, por nossa leitura intertextual, *servi callidi* fracassados, cujas artimanhas desonestas só os tornam repetitivos e ineficazes, espécie de criadores de casos trapalhões. De fato, Jerônimo modifica o contexto e agora, não temos mais personagens olhando para si mesmas e analisando o que fazer, mas o olhar para outrem julgando suas atitudes inadequadas. Se argumentamos acerca da recusa em ser um *servus callidus* no debate com Agostinho, aqui, é possível ver o rebaixamento dos rivais a partir da sobreposição de suas figuras a de um escravo esperto fracassado. Contribui com camadas de entendimento dessa leitura, ainda, a observação de que *Phorm*. é uma peça em que a grande função de criador de enredos e soluções foi confiada ao parasita que dá nome à comédia, e não a Geta. Além disso, como já comentamos, Parmenão sugeriu a artimanha a Quéreas de maneira irônica, e este a levou a cabo, secundarizando o impacto de artífice de tramas do escravo. Por esse viés, a hipótese de um "demiurgo da fraude" incapaz torna-se ainda mais interessante quando comparada aos detratores terencianos: dado seus papeis secundários na trama, mesmo o afeto do público estaria mais distante deles.

5.2.11 Tessitura proverbial de Phorm. 419, 780 e 186 em Adv. Pelag. I, 24.

Uma das observações mais argutas de Hagendahl (1958, p. 267) acerca de alusões entre Jerônimo e Terêncio versa sobre um trecho em particular de *Adv. Pelag*. I, 24, no qual, segundo o estudioso, é possível vislumbrar a tessitura de três ditos proverbiais, os quais seriam extraíveis das comédias de Terêncio, a saber, de *Phorm.* e seus versos 186, 419 e 780. Leiamos o trecho do tratado polêmico jeronimiano, no qual o usual embate acerca da possibilidade de o homem nascer ou viver sem pecado é tematizado:

> *C. Non dico hominem esse sine peccato, quod tibi forsitan possibile videtur; sed posse esse si velit. Aliud est enim esse, aliud posse. Esse, quaerit exemplum; posse, ostendit imperii veritatem.*

[463] Labourt. VIII, 66, 23 – 26.

> *A. Nugaris, nec meministi illius proverbii: «**Actum ne agas; et in eodem coeno volutaris, immo laterem lavas.**»*
>
> *C.* Não digo que o homem seja sem pecado, o que talvez te pareça possível, mas que ele pode ser, se assim quiser. Ora, *ser* e *poder ser* são coisas diferentes. *Ser* busca por um exemplo; *poder* demonstra o verdadeiro comando.
> *A.* Tu ages como tolo e te esqueces daquele provérbio "**O que está feito não tem conserto, e no mesmo lodo te revolves... na verdade, estás lavando tijolos**" (*Adv. Pelag.* I, 24. Grifo nosso)[464]

No estabelecimento do diálogo acima, Ático, um agostiniano, é o representante das ideias defendidas pelo bispo de Hipona e por Jerônimo sobre a possibilidade do homem viver sem pecado, como Pelágio afirma. Critobulo é um pelagiano, o qual defende a possibilidade de que, pela graça divina, tal situação seja efetivamente possível. Nesse contexto, Hagendahl (e nós) propõe uma leitura intertextual com os versos de *Phorm.* 419 (*"actum", aiunt, "ne agas"*, "é o que dizem: 'o que está feito está feito'"), 780 (*in eodem luto haesitas*, "estás preso no mesmo lamaçal") e 186 (*loquarne? Incendam. Taceam? Instigem. Purgem me? Laterem lavem,* "devo dizer alguma coisa? Só vou incendiá-lo mais. Devo ficar em silêncio? Só vou instigá-lo mais. Devo me defender? Será como lavar tijolos...").

Com efeito, os versos de Terêncio acima – tal qual as passagens de Jerônimo – têm estruturas, semântica e usos contextuais que sugerem uma natureza proverbial. *Actum ne agas* ("não faças o que está terminado") seria equivalente às noções de "águas passadas não movem moinhos", "não se chora o leite derramado" etc.[465] *In eodem luto haesitas*, construção que foi adaptada no exemplo acima por Jerônimo, mas empregada de forma bastante literal na *Ep.* 143.2, também pode ter sua equivalência estabelecida com "nadar e morrer na praia", "afundar-se sozinho", dentre outros. Por fim, *latere lavem* ("lavar tijolos"), no sentido de dedicar-se a uma tarefa inútil e trabalhosa, parece ecoar o "enxugar gelo" do português brasileiro.

Também a palavra *proverbium* antecedendo a citação pode nos apontar para uma intertextualidade com expressões idiomáticas e populares, não talvez ao contexto terenciano. *Ne actum agas* aparece, já em *Phorm.*, com o verbo *dicendi* "*aiunt*", anunciando, como em outros casos, que a personagem não reivindica a autoria do pensamento a si, apenas interpreta que a situação que vivem adequa-se ao dito em questão. *In luto haesitas*, como já expusemos anteriormente, é tratado pelos estudiosos como um provérbio, mas essa independência textual pode ter ocorrido após a circulação

---

[464] *PL*, XXIII, 518.
[465] Seria similar, ainda, à bela construção do português moçambicano registrado por Mia Couto em *Terra Sonâmbula*: "[...] deixa estar, miúdo, o que está queimado não torna a arder".

dos textos de Terêncio. *Latere lavem*, embora sem indicação de origem proverbial, no texto de Terêncio, é expressão tipicamente grega, ao menos, segundo nota de John Barsby (2001, p. 31).

Nesse sentido, pode-se depreender que o texto de Jerônimo estabelece uma relação com provérbios para demonstrar o fracasso argumentativo do rival pelagiano, o qual tentaria justificar o injustificável, inutilmente. Porém, propomos que o acúmulo de provérbios presentes *todos* em uma mesma comédia de Terêncio, pode sugerir relações intertextuais mais instigantes com *Phorm.* do que apenas recorrer à autoridade popular dos ditos famosos a fim de rebaixar as supostamente fracas ideias do rival. Dessa forma, ao explorarmos a recondução do jogo cômico terenciano, camadas de efeitos ainda mais instigantes podem surgir. Analisemos o contexto original em cada trecho aludido por Jerônimo.

Phorm. 419, ou seja, *actum ne agas*, é proferido por Formião, *parasita* que dá nome à peça. A frase é direcionada a Demifão, um *senex*, pai de Clitifão, que se casara sem a autorização do primeiro com uma moça pobre e órfã, graças às maquinações do *parasita*. Indignado, Demifão quer encontrar um meio de desfazer a união, contando com a ajuda do próprio Formião, o qual declara, entre outras coisas, que era impossível desfazer o que estava feito. *Phorm.* 780, como já tivemos a oportunidade de expor, fica a cargo de Geta, espécie de *servus callidus* que conseguira dinheiro para comprar uma moça para seu jovem senhor. Após tanto maquinar imbróglios típicos de sua personagem, Geta percebe que as opções estão se esgotando, e nada do que faça irá livrá-lo do castigo por suas artimanhas, de forma que estava "se afundando no mesmo lamaçal". Por fim, *Phorm.* 186 também é responsabilidade de Geta, novamente reconhecendo que o castigo seria iminente, e nada do que fizesse poderia salvá-lo da fúria do *senex iratus*.

Notemos a existência de um padrão contextual: as personagens são sempre de um estrato social baixo, ora um *parasita*, ora um *servuus*. Em todos os casos, temos a ideia de que todo esforço seria inútil e, mais do que isso, de que o castigo não tardaria a esses que criaram mentiras ardilosas. Transportando essas reflexões a uma leitura intertextual com *Adv. Pelag.* I, 24, podemos propor camadas de intertextualidade pelas quais, novamente, vislumbraríamos a comparação entre o adversário e uma personagem cômica, ou ainda a reencenação do *ludus* teatral. Nesta interpretação intertextual que aqui propomos, o rival pelagiano sustenta a personagem baixa e ardilosa, que, se desperta simpatia nos espectadores cômicos, não obtém o mesmo efeito no campo teológico. Novamente, o que parece adequado no gênero cômico, não o é em outros âmbitos: as

maquinações de um *servus callidus* ou de um *parasita* tornam-se inaceitáveis e ridículas em uma polêmica religiosa.

Em outras palavras, a intertextualidade nos possibilita o entendimento de que Critobulo (e demais representantes do pensar pelagiano) é uma personagem cômica baixa, tentando, sem sucesso, justificar seus ideais aparentemente injustificáveis. Curiosamente, o retrato atribuído à personagem evoca, em alguns aspectos, a figura do sofista platônico, mas, aceitando a leitura alusiva a Terêncio, o caráter ridículo da personagem cômica reforça a baixeza de suas ideias. Destaquemos, por fim, o efeito de gradação ou intensificação que a articulação de três alusões à obra de Terêncio conferiria à situação: pior que uma personagem cômica, Critobulo é a junção de duas, reunindo o pior, ou o mais risível, de ambas, além de fracassar em suas artimanhas. Se o final feliz cômico tende a atenuar a situação de personagens maquinadoras, o mesmo não pode ser dito neste novo cenário intertextual, similar, mas não idêntico em relação às consequências para quem questiona a autoridade de Jerônimo.

Em suma, de forma semelhante ao que propusemos na seção anterior acerca do mesmo verso de *Phorm*. sobre "afundar no lamaçal", é Jerônimo, ou a personagem favorável a suas ideias quem atribui os comportamentos errôneos aos rivais, como um distribuidor de papeis que lembra à personagem cômica que tentou "erguer a voz" qual seria seu lugar efetivo. Em *Adv. Pelag.*, há uma gradação inédita até então, pelo acúmulo de expressões que deslegitimam ridiculamente seu rival: sua baixeza é tal, que apenas um lugar-comum da comédia não seria suficiente para que o *comicus* jeronimiano o definisse.

5.2.12 Transcrição literal de Phorm. 494 e adaptação contextual na Ep. 119.

Já de início na *Ep.* 119, Jerônimo estaria, de acordo com Fonseca (1998), referenciando o verso 594 de *Phorm.* O estudioso, como de praxe no artigo já eventualmente citado aqui, não explora as eventuais riquezas de sentido oriundas dessa apropriação, tão somente indica uma possível similaridade sintática e lexical. Investigaremos esta questão a partir da redação do primeiro parágrafo:

> *Prudentes estis, et eruditi, et de canina, ut ait Appius, facundia, ad Christi disertitudinem trasmigrastis. Nec magno mihi apud vos labore opus est; quod Philosophum quemdam in suadendo rustico esse perpessum narrant fabulae.* ***Vix dum dimidium, inquit, dixeram, iam intellexerat.*** *Itaque et ego tempore coarctatus, singulorum vobis, qui in sacram Scripturam commentariolos reliquerunt, sententias protuli, et ad verbum pleraque interpretatus sum.*
>
> Sois homens prudentes, eruditos e, como diz Ápio, abandonastes o palavrório canino pela eloquência de Cristo. E não serão necessários grandes esforços convosco, tal como as histórias contam sobre aquele filósofo que suportou bravamente tentando instruir um homem rústico. Diz **"Meia palavra bastou,**

> **e ele já entendeu".** Da mesma forma, eu, pressionado pelo curto tempo e por alguns de vocês, que deixaram comentariozinhos às Sagradas Escrituras, expliquei algumas sentenças, ou em alguns casos, algumas palavras restantes. (*Ep.* 119.1. Grifo nosso)[466]

A carta data de 406 d.C. e é direcionada a Minérvio e Alexandre, dois monges de Toulouse que escreveram a Jerônimo, solicitando-lhe esclarecimentos bíblicos. O primeiro parágrafo da correspondência exercita a persona responsiva e a usual *captatio benevolentiae* de Jerônimo, o qual ressalta que escreve a exegese não por um desejo de glória, mas respondendo a uma demanda alheia por conhecimento e com a mais profunda simplicidade linguística: *sed obsecro ne hoc dictum referatis ad gloriam, quin potius ad plenam necessitudinem, dum ita vobis, quasi mihi loquor* ("Mas peço-vos que não tomem o que aqui digo como busca pela glória, mas antes como um ato de profunda necessidade, e que falo convosco como se falasse a mim mesmo").

Na mesma medida em que se apresenta sob o capuz da humildade, Jerônimo exalta os intelectos e virtudes de seus interlocutores, como podemos ver no excerto acima. Diante de tais qualidades, é fácil a tarefa de pregar a eles. Para ilustrar essa pouca dificuldade, Jerônimo alude aos acontecimentos trazidos por *fabulae*, citando diretamente – fato atestado pelo verbo *inquit* – palavras que parecem literalmente extraídas do verso 494 de *Phorm.*, no qual se lê *vixdum dimidium dixeram, intellexerat*. Além da formulação idêntica, pesa o fato de que, pesquisando nos manuais de *sententiae* latinas, não se encontra essa passagem em nenhum outro autor que não Terêncio.

A problemática da passagem surge quando verificamos que Terêncio não é diretamente mencionado, tampouco o contexto, em uma primeira leitura, permitiria tal aproximação. Expliquemos. Em *Phorm.*, a fala em questão pertence a Geta, escravo que está admirado com a astúcia de Formião, personagem que dá nome à peça. Em seu monólogo, o *servus* declara jamais ter conhecido alguém mais *callidus* que o parasita, que tão logo soube da necessidade de conseguir dinheiro, compreendeu a questão e garantiu que tudo se arranjaria. Ao contrário das outras passagens analisadas, a aproximação dos contextos textuais dificilmente funciona. Em primeiro lugar, a própria menção a um *philosophum* destoa da comédia da qual o verso foi retirado, ainda mais se notarmos que, na situação proposta por Jerônimo e à qual ele se compara, não há uma autoridade intelectual expondo preceitos facilmente compreensíveis por homens rústicos, mas um escravo a dialogar com um parasita.

[466] Hilberg, II, 447, 2 – 9.

Como compreender, então, que Jerônimo se aproprie literalmente dos versos de Terêncio, não de maneira indireta, como já demonstrou fazer, mas deixando claro que se trata da incorporação de um discurso alheio, dada a literalidade das palavras? Uma primeira hipótese, mais simples e mais personalista, envolve um erro da parte do autor, que confundiu suas fontes, lembrando-se do verso em detalhes, mas, tirado de seu contexto. Parece-nos mais interessante, porém, tentar explorar a possibilidade interpretativa de paródia ou ironia.

A figura do filósofo estabeleceria uma equivalência paródica com a do escravo; o homem rústico, com a do parasita e, finalmente, ambos poderiam ser associados aos jovens monges. A associação dos próprios interlocutores explicar-se-ia, então, pela inadequação, por não serem como as personagens cômicas, de forma que se marcasse o inapropriado da situação. A incorporação do verso 494 de *Phorm.* também guarda semelhança com as demais intertextualidades Jerônimo-Terêncio. Com efeito, seria possível afirmar que, na passagem em apreciação, Jerônimo esteja, mais uma vez, alocando Terêncio a uma posição elevada e distante do baixo cômico, enquanto as personagens permanecem com tal mácula identitária. Parodicamente, Jerônimo distancia ao aproximar. Em outras palavras, nega-se o aspecto de baixeza cômica ao mostrar que a situação não é a mesma. Cabe notar, todavia, que se trata da ocorrência na qual o autor cristão mais se distanciou do contexto original até agora, no processo de reencenação cômica das fontes terencianas.

Em suma, o minucioso processo de análise deste capítulo ofereceu leituras intertextuais que produzem efeitos retórico-argumentativos plurais, mas constantes a partir de mecanismos cujas linhas gerais são também bem delimitadas. A partir do cotejo permitido entre as alusões, buscamos interpretar um processo de legitimação e de vitupério relativos à *persona* de Jerônimo, à de seus rivais e à de seus destinatários. Destacamos, assim, o quanto os actantes da comédia de Terêncio são um intertexto interessante: quase sempre elevado, como nosso autor cristão, o comediógrafo africano ora aparece isolado dos outros fatores, personalizado e concentrando questões aparentemente filosóficas, ora como um observador dos vícios do mundo, função à qual também podemos aproximar o próprio Jerônimo.

Tais eventos intertextuais mobilizadores de sentido que exploramos aqui são uma rica faceta da recepção terenciana, porém outros elementos também despertam nosso interesse. Como veremos no próximo capítulo, eventualmente, a distância entre os contextos de partida e de chegada é tão evidente, que podem indicar outros mecanismos

de recepção, apoiados apenas no aspecto formal de Terêncio, por exemplo, ou no uso e empréstimo (se for possível pensar assim) das *callidae iuncturae*, para utilizar a expressão horaciana. Refletiremos também sobre as semelhanças linguísticas que não conseguem sugerir uma conexão direta entre os autores, apontando para uma coincidência, ou para a autonomia da *sententia* em relação aos autores que dela se servem. Embora, em alguns casos, apontar efeitos intertextuais nem sempre seja possível, tal debate não deixa de figurar como um válido ingrediente para a história da recepção destes autores.

6. Investigação de possíveis alusões a Terêncio em São Jerônimo: origens incertas, independência das formulações e usos estilísticos.

Em nosso primeiro capítulo, buscamos apresentar, dentre outros elementos, reflexões teóricas sobre recepção e intertextualidade, bem como oferecer uma contextualização sobre práticas históricas que, em alguma medida, foram adotadas em tais estudos, ou concebidas como representativas de tal. Na mesma parte da tese, especificamos que "recepção" designa um conceito mais amplo que "intertextualidade", de maneira que a segunda (entendida aqui como ocorrida entre autores diferentes) pode ser vista como um fenômeno englobado pela primeira. Admitindo tais pressupostos, neste capítulo, buscamos debater sobre possíveis ocorrências de recepção de Terêncio em Jerônimo, sem que isso envolva eventos intertextuais por nós propostos.

No Capítulo 5, sugerimos leituras nas quais, em momentos oportunos dos textos de Jerônimo, mecanismos cênicos, cômicos e de caracterização de personagens da comédia de Terêncio sobreporiam camadas de sentido, de maneira que seria possível delimitar críticas à sociedade pela aproximação dela aos vícios da *palliata*, Ademais, defendemos que a figura de *comicus* atribuída a Terêncio o situa como um moralista nobre, a despeito de sua tipicamente pagã compreensão parcial da verdade, o que o aproximou do próprio Jerônimo, em seu mecanismo de crítica e reflexão. Agora, entretanto, desejamos contemplar outras facetas de recepção de Terêncio por Jerônimo, discutindo casos nos quais pode ter havido uma incorporação de expressões "criativas" da comédia na prosa do cristão, sem evocar intertextualidades mais profundas, também tratar de ocasiões em que Terêncio poderia ter sido aludido, mas não foi, e quais efeitos podemos discutir a partir de tais ausências. Por fim, não deve ser esquecida a possibilidade de uma coincidência textual, ou independência da formulação, de maneira que seria infrutífero debater não só efeitos intertextuais, mas a mera possibilidade de haver algum vínculo entre nossos autores em virtude de determinada ocorrência.

Podemos elucidar a importância de parte das reflexões deste capítulo estabelecendo um paralelo com o instigante trabalho *Fabíola*, conduzido pelo artista belga Francis Alÿs durante os anos de 2006 e 2009. Conforme reporta Foster (2020, p. 47), uma significativa conclusão desse projeto foi revelar que a existência objetiva de um texto original não é um pré-requisito para suas múltiplas reproduções posteriores. Alÿs conduziu uma exposição de diversas imagens de Santa Fabíola, e todas seguiam um mesmo padrão composicional, mesmo que um original, isto é, uma suposta fonte da qual todos os posteriores emanariam, nunca tenha sido encontrado. Consoante Foster (*idem*,

p. 48), novamente, a experiência em questão reforça um princípio da recepção enquanto fenômeno social: não é necessário que haja um original, visto que uma tipologia pode ser estabelecida pelos próprios processos de recepção e repetida *ad infinitum*. A repetição, destarte, cumpriria a função estrutural de criar uma referência. Em suma, ironicamente, em casos tais, o padrão receptivo "criaria" um original (FOSTER, *idem*, p. 49).

Coloquemos essas reflexões em perspectiva com o tema da tese. Em casos de diversas *sententiae*, ou de expressões em latim que se encontram tanto em Terêncio quanto em Jerônimo, parece-nos ineficaz tentar argumentar sobre a existência de um vínculo estrito entre os autores, ou propor que se trate de uma recepção direta, ignorando seu pertencimento a comunidades culturais que as reproduziram, ressignificaram e que podem ter internalizado padrões de mecanismos alusivos independentes da "origem", se assim quisermos chamar. Em outras palavras: faltar-nos-iam elementos para subsidiar debates que poderiam revelar efeitos intertextuais relevantes específicos entre os dois autores.

Contudo, mesmo em tais casos, discutir sobre versos e construções presentes em ambos é importante em mais de um aspecto para esta tese. Em primeiro lugar, todo estudioso de recepção traça suas linhas, toma como referências seus autores dentro de uma cadeia longa, a qual é, possivelmente, inexaurível. Assim, não precisamos assumir que Jerônimo esteja aludindo diretamente a Terêncio para demonstrar que uma mesma expressão localizada em ambos os autores eleitos para a pesquisa pode, sim, permitir debates sobre recepção, mesmo havendo uma resposta negativa para possíveis efeitos intertextuais. Ademais, as também discutidas pesquisas de "paternidade textual" ofereceram muitos casos de equivalência de expressões entre Jerônimo e Terêncio, apoiando-se tão somente na semelhança dos versos: ora, sob essa ótica na qual não se debatem implicações ou possíveis efeitos, apontar semelhanças textuais oferece uma contribuição bastante parcial sobre haver, ou não alusões aos autores.

Passaremos alguns desses casos em revista nas seções seguintes, argumentando, com poucas exceções, que os efeitos intertextuais estão ali ausentes, de maneira que se poderia falar ou na incorporação estilística de versos, ou, retomando o paralelo com a exposição das imagens de Santa Fabíola, reconhecer que eles seriam exemplares válidos da recepção de Terêncio por Jerônimo, mas como partes de uma cadeia mais ampla e complexa. Dessa forma, argumentar que determinada ocorrência de construções relativamente populares em latim em ambos os escritores seriam exemplos da recepção de um pelo outro pode ser um fator oriundo principalmente do recorte oferecido pelo

pesquisador que elegeu o mais antigo – inclusive apoiando-se nesse critério – como ponto de partida. Naturalmente, não nos propomos a encerrar as possibilidades de interpretação, mas de estabelecer uma linha coerente acerca desses possíveis fenômenos. Em suma, como veremos adiante, argumentar negativamente pode oferecer contribuições (quase) tão ricas quanto argumentar afirmativamente sobre os casos de recepção ou intertextualidade entre Terêncio e Jerônimo.

6.1 Possível adaptação estilística de *Phorm*. 454 em *Comm. in Eccles.* 12:1: *sententia* deslocada.

Daremos início a essas reflexões a partir de uma ocorrência que, julgamos, pode ser entendida como recepção ou alusão a Terêncio, em virtude de padrões da *práxis* jeronimiana em relação ao comediógrafo. Entretanto, tratar-se-ia de um efeito primordialmente estilístico, e não de reencenação, como os do capítulo anterior. Partimos da hipótese de Fonseca exposta em seu artigo de 1998, de que, no comentário a Eclesiastes 12:1, haveria uma reformulação do verso 454 de *Phorm.*, que diz: *Quot homines tot sententiae, suos cuique mos* ("Para cada cabeça uma sentença, cada um com seus costumes"). Justamente, o intelectual dálmata discorria sobre o texto bíblico "Lembre-se do seu Criador, nos dias da mocidade, antes que venham os dias tristes e cheguem os anos em que você dirá: 'Não sinto mais gosto para nada'". Ao argumentar que o trecho em questão suscitou diversos pontos de vista contraditórios, Jerônimo escreve: *In hoc capitulo, diversa omnium explanatio fuit, et tot paene sententiae, quot homines* ("Quanto a este capítulo, todos têm uma explicação diferente, havendo quase que uma sentença para cada cabeça" *Comm. in Eccles.* 12:1.349).[467]

Observemos, como de praxe, o contexto cômico. Cratino, Critão e Hegião são três amigos e conselheiros de Demifão, *senex* que busca orientações sobre o que fazer perante os inapropriados amores do filho, Antifão. Demifão desejava saber como proceder a respeito do casamento que seu filho arranjara com o apoio do maquinador parasita Formião: cancelá-lo, ou aceitá-lo, considerando aspectos morais e legais? O verso 454 compreende o momento em que, após o aconselhamento de Cratino, Demifão consulta Hegião sobre sua opinião, o qual, respeitosamente, discorda do primeiro ponto de vista, mas alega que a discordância é natural. O terceiro, por sua vez, pede mais tempo para pensar (*ego amplius deliberandum censeo. / res magnast "*Eu julgo que devemos pensar nisso um pouco mais, o caso é grande*"* v. 456-7): sim, não e talvez. Assim, Demifão

[467] San Jerónimo, *Obras completas*, 2004, p. 528.

termina o diálogo ainda mais confuso (*fecistis probe / incertior sum multo quam dudum* "Bom trabalho! Estou mais na dúvida agora do que estava antes!" v. 458-9).[468]

Em seu lado, Jerônimo assume que se debruçar sobre tudo o que foi dito a respeito da passagem bíblica seria praticamente impossível e demandaria a realização de um novo trabalho, de maneira que, ao contrário da personagem terenciana, ele opta por não fazer essa sondagem. A expressão foi bastante usada por diversos autores, embora a precisão vocabular de Jerônimo pode nos direcionar a Terêncio, ou a Cícero (*De fin.* I, 5, 15).[469] Curiosamente, Cícero não só parece recuperar literalmente a formulação de Terêncio, mas também recriar um contexto semelhante de tomada de decisão que termina em aberto após a insuficiência de pareceres, o que, muito provavelmente, autorizar-nos-ia a propor uma recepção do orador no comediógrafo. Todavia, nem essa hipótese nem a antiguidade de Terêncio, isoladamente, nos permitiriam, cremos, falar de uma alusão ao poeta em Jerônimo.

Porém, chama-nos atenção que se perpetuou aqui um padrão de recepção de Terêncio em Jerônimo, em particular nos comentários, a saber, o modalizador discursivo que relativiza o valor daquilo que foi trazido. Note-se o *paene* ("quase"), restringindo o sentido e questionando a universalidade que estava presente nos versos originais de *Phorm.*, construção bastante coerente com o que argumentamos previamente: se a formulação terenciana é universalizante demais, cabe ao comentarista bíblico circunscrevê-la, limitar seu alcance. Há que se notar, ainda, a ressignificação de passagens pela omissão de trechos: em Terêncio, o verso prossegue demonstrando que se trata de costumes, de um debate moral; em Jerônimo, por outro lado, são interpretações bíblicas. Diante deste *modus operandi*, refutamos a hipótese de uma casualidade na incorporação dessa passagem, embora devamos falar de uma recepção de outra natureza, seja de efeitos de estilo, seja de síntese na elaboração do pensamento com uma frase de impacto etc. Algo que, em alguma medida, não estaria em desacordo com a reputação da *elocutio* de Terêncio. Dessa forma, adotando tal perspectiva, pode-se assumir um efeito estilístico, mas que ainda detém parte da associação do autor como um moralista, portador de "pílulas de sabedoria" sobre a natureza humana. Porém, não por acaso, parece-nos que, ao propor essa leitura receptiva, as recepções de Plauto e Terêncio em Jerônimo estariam

[468] A zombaria com a profissão de advogado na *palliata* não é sem paralelos. Podemos tomar como exemplo, como propõe Ferri (2014, p. 780), o destaque do tema na *Aul.* de Plauto.

[469] Para uma listagem de ocorrências da expressão em latim, principalmente, e algumas em grego, reforçando que, embora de uso amplo, a ocorrência em Jerônimo é indubitavelmente mais próxima da de Terêncio e da de Cícero, cf. OTTO, 1890, p. 166-7 e TOSI, 1991, p. 506-507.

mais próximas, pois a elocução criativa seria, como argumentamos, mais associada ao primeiro.

6.2 Uso estilístico pela *transcrição literal* de *Eun.* 318 na *Ep.* 10.

Passemos a outro caso. Consoante o posicionamento de Jürgens (*Apud* HAGENDAHL, 1974, p. 217), a *Ep. 10* de Jerônimo traria uma alusão a *Eun.* 318, em seu segundo parágrafo. Escrita em 374 d.C., a carta é direcionada a Paulo da Concórdia, um ancião que dispunha de uma vasta biblioteca teológica. Jerônimo solicita-lhe o empréstimo de alguns comentários, enviando, em troca, sua *Vita Pauli* recente.[470] Elogiando o vigor de seu destinatário, a despeito de já ser um homem centenário, Jerônimo declara o que se segue:

> *Oculi puro lumine vigent; pedes imprimunt certa vestigia; auditus penetrabilis; dentes candidi, vox canora ;* ***corpus solidum, et succi plenum;*** *cani cum rubore discrepant; vires cum aetate dissentiunt. Non memoriae tenacitatem, ut in plerisque cernimus, antiquior senecta dissolvit.*
>
> Teus olhos brilham em pura luz, teus pés marcam o chão com segurança, tens boa audição, brancos dentes e voz sonora, o **corpo é firme e cheio de vigor,** a face rosada desmente os cabelos brancos, bem como tua força, que não é próprio da tua idade. O passar dos anos não dissolveu a solidez de tua memória, como em tantos casos ocorre. (*Ep.* 10.2. Grifo nosso)[471]

A expressão da qual Jerônimo se apropria desperta imediato estranhamento, dado o caráter amatório que contém. Com efeito, como se lê em *Diccionario de Motivos Amatorios em la Literatura Latina*, é uma tópica da poesia erótica que o corpo da amada seja descrito como *solidum* (cf. SOLDEVILLA, 2011, p. 138). Nesse sentido, "corpo sólido e suculento" é uma expressão própria do apaixonado a sua jovem amante, algo que o verso 318 de *Eun.* também atesta. Recorrendo à comédia na qual a expressão aparece exatamente como em Jerônimo, vemos que se trata de um diálogo entre os amplamente discutidos aqui, Parmenão, o *servus,* e Quéreas, o *adulescens* incontinente, no qual este lhe descreve a figura de sua amada de dezesseis anos. Seria a sua juventude que estimularia o comentário sobre a tenacidade de seu corpo; Paulo da Concórdia, por seu turno, também teria um corpo rijo, a despeito da idade.

A semelhança absoluta entre as formulações e a inadaptabilidade imediata do contexto nos sugerem a hipótese de uma alusão ao comediógrafo unicamente pela formulação em si. Ou seja, comparável ao que ocorre na maior parte das vezes com Plauto em Jerônimo, teríamos um processo de ilustração do pensamento que recorreria à força

---

[470] Mais adiante na carta (*Ep.* 10.3), Jerônimo dedicará o livro em questão ao destinatário. Cf. também REBENICH, 2002, p. 26.
[471] Hilberg, I, 36-7, 13 – 4.

imagética da caracterização empregada pelo poeta. Cumpre observar, por fim, que o processo de uso estilístico do latim terenciano reforça a constante manipulação das fontes de nosso autor cristão, visto que o aspecto erótico foi descartado em seu emprego. Podemos assumir, claro, que a transcrição do trecho de Terêncio funcione como alusão brincalhona, numa proposital inadequação entre o verso e o uso que Jerônimo faz dele, porém, essa hipótese contrariaria a *persona* habitualmente construída pelo intelectual dálmata em seus textos: teríamos uma reencenação cômica em que Jerônimo brincaria com a possibilidade de descrever desejosamente seu interlocutor.

6.3 Uso estilístico pela *adaptação* de *Eun.* 236 na *Ep*. 22.

Já apontamos no capítulo anterior a intertextualidade entre *Eun.* 236 e *Com. in Zeph.* I.15, ao discutir os efeitos oriundos da aproximação e contraste entre o cerimonial e a comédia. Não se trata, todavia, da única oportunidade em que Jerônimo fará alusão ao trecho em questão, pois, segundo Neil Adkin (1994, p. 189), no artigo *Terence's Eunuchus and Jerome,* a *Ep.* 22.32 também estabelece esse vínculo.[472] Vejamos a ocorrência:

> *Vidi nuper (nomen taceo, ne Satyram putes) nobilissimam mulierum Romanarum in Basilica Beati Petri, semiviris antecedentibus, propria manu, quo religiosior putaretur, singulos nummos dispertire pauperibus. Interea [ut usu nosse perfacile est] anus quaedam* ***annis pannisque obsita*** *praecucurrit, ut alterum nummum acciperet: ad quam cum ordine pervenisset, pugnus porrigitur pro denario, et tanti criminis reus sanguis effunditur.*
>
> Vi, recentemente uma nobilíssima mulher romana – cujo nome não direi, para não pensares que isso é Sátira - na Basílica de São Pedro, cercada por alguns eunucos, distribuindo moedas aos pobres, para ser considerada mais religiosa. A certa altura, algo nada raro aconteceu: uma velha senhora, **coberta por panos e pelos anos**, voltou buscando mais uma moeda. Quando entrou na fila, em vez de dinheiro, recebeu um soco, e o sangue culpado desse tão grave crime, é vertido. (*Ep.* 22.32 Grifo nossos).[473]

Apesar da construção de Terêncio e Jerônimo serem bem próximas, há uma inversão da ordem dos substantivos e da partícula aditiva *-que*, a qual, no caso do comediógrafo, está com *annis,* e no caso do autor cristão, com *pannis*. A mudança, por si só, não justificaria, em nosso entendimento, invalidar a leitura de Adkin sobre uma possível alusão a Terêncio no passo supracitado, mas parece apontar para um distanciamento maior que na intertextualidade anterior. Ademais, note-se que a expressão em questão não se encontra em outras fontes semelhantes, em coletâneas como as obras

[472] De acordo com o estudioso, a possível intertextualidade entre as passagens também é observada por Luebeck (1872, p. 112), Hagendahl (1958, p. 110) e Jürgens (1972, p. 124).
[473] Hilberg, I, 193-4, 16 – 6.

de Otto e Tosi. Entretanto, há uma diferença relativamente considerável entre ambos os contextos, o que leva a sugerir que esta citação cumpra apenas um efeito sintático e semântico de impacto na caracterização da mulher pobre e idosa. Analisaremos este aspecto, não considerado pelos demais estudiosos.

A expressão "coberto de panos e de anos" foi aplicada por Jerônimo como compadecimento perante a mulher pobre agredida pela patrícia romana, enquanto, embora haja relativa simpatia no olhar do *parasita* Gnato, há também ironia na representação. Em suma, não se recupera a cena cômica aqui, tampouco se efetua a redistribuição de *personae* para os contemporâneos de Jerônimo. Caso isso ocorresse, ele estaria se aproximando a um parasita, algo único e indesejável, e faltaria função específica para a matrona romana que é alvo de crítica por sua falsa cristandade. Em outras palavras, interpretamos que a construção "coberto de panos e de anos" interessaria em si mesma, como recurso textual engenhoso para caracterizar alguém idoso e pobre, não como uma evocação dos comportamentos e vícios humanos cômicos como as ocorrências do último capítulo. Podemos pensar no estabelecimento de um impacto na elaboração da imagem, sem maiores sobreposições de sentido entre as obras.

Nesse sentido, é curiosa a afirmação de Adkin (1994, p. 190) de que a origem da citação era secundária para Jerônimo. Provavelmente, esse posicionamento se origina da mesma leitura que seguimos nesta seção, a saber: de que a retomada do verso de Terêncio não remete diretamente à reencenação dos papéis cômicos, mas à hábil formulação estilística do poeta. Embora tal ideia venha ao encontro de nossa interpretação, não podemos concordar com a hipótese do estudioso, visto que revelamos, nesta tese, tendências e preferências do doutor cristão no processo de incorporação. Ademais, o próprio ato de incorporar uma citação a Terêncio, dissemos, recupera a visão tradicionalista sobre ele como engenhoso poeta em relação à elegante inventividade linguística. Nesse aspecto, parece haver uma aproximação entre a virtude terenciana e plautina, em Jerônimo, como já discutimos.

6.4 Uso estilístico pela *adaptação* de *Eun.* 284 em *Contr. Lucif. 13*.

Como declaramos no início do capítulo, ao se estudar recepções de Terêncio com finalidades unicamente estilísticas, pode-se erigir o debate sobre a possibilidade de demonstrar uma leitura coerente que revele alusões e intertextualidades. Luebeck (1878, p. 112) nota um exemplar desta polêmica sobre a origem diretamente terenciana, ou não, em outra passagem de *Eun.*, citada por Jerônimo em *Contr. Lucif.* 13. A obra foi escrita

por Jerônimo ao redor do ano de 379, contra os seguidores de Lúcifer, bispo que falecera sete anos antes. Atendo-nos ao essencial, a polêmica contra eles girava em torno do perdão e reinserção eclesiástica daqueles que haviam se envolvido com o arianismo de alguma forma. Lúcifer e seus sectários eram contra qualquer perdão concedido aos seguidores do bispo Ário, dado que sua interpretação contrariava o dogma da Santíssima Trindade e passou a ser considerada, consequentemente, herética. Segundo os argumentos do doutor cristão:

> *Sagitta quae contento nervo dirigitur, difficile vitatur. Ante enim ad eum, ad quem iacta est pervenit, quam obice clypei frustretur. E contrario tuae propositiones, quia sine ferri acumine mittuntur, hostem non valent perforare. Hanc igitur hastam quam totis viribus misisti, de qua nobis minitaris,* ***uno****, ut aiunt,* ***digitulo repellam****.*
>
> A flecha que é disparada de um arco rijo é difícil de desviar. Ela atinge aquele a quem foi direcionada antes que possa tentar erguer seu escudo. Tuas afirmações, por outro lado, uma vez que são enviadas sem uma ponta aguda de ferro, não servem para perfurar o inimigo. Este dardo, pois, que arremeteste com tanta força e com o qual me ameaças, eu **desvio com um dedinho**, como falam. (*Contr. Lucif.* 13 Grifo nosso)[474]

A expressão grifada remete a *Eun.* 284, de acordo com o estudioso supracitado. A polêmica sobre a matriz da citação está no fato de que, segundo Hagendahl e Jürgens, trata-se de uma expressão proverbial da língua latina,[475] sem vínculo direto com Terêncio, ideia que poderia ser ratificada pelo acréscimo de *ut aiunt* por parte do doutor cristão. Seguimos, porém, a visão de Luebeck, endossada um século depois por Adkin (1994, p. 191), de que apenas Jerônimo emprega a expressão de maneira idêntica ao comediógrafo (outro registro possível seria o *minimo me digito provocat*, com sentido de "com a maior facilidade", fortalecendo uma hipótese de vínculo direto). Recorramos à comédia.

O trecho pertence ao *servus callidus* Parmenão, em diálogo com o já aqui estudado Gnato, o *parasita*. As personagens discutem, sendo o escravo representante dos interesses amorosos de Quéreas, o *adulescens*, e o parasita representante de Trasão, o *miles gloriosus*. Gnato está em vantagem, pois traz Pânfila pelo braço, a qual será presenteada a Taís e, assim, poderá entrar na casa dela. Parmenão, após testemunhar a superioridade de seu rival, declara que tudo mudará em breve: *Sine biduom hoc praetereat:/ qui mihi nunc <u>uno digitulo</u> fores aperis fortunatus,/ ne tu istas faxo calcibus saepe insultabis frustra.* ("Deixe passar uns dois dias, e essas portas que você todo contente abriu <u>com um dedinho</u>, vou fazer dar um monte de pontapés em vão" v. 283-5).

---

[474] *PL,* XXIII, 167.

[475] Sobre a presença de *uno digitulo*, ou construções similares em Cícero, Marcial, Aristófanes, dentre outros. cf. OTTO, 1890, p. 115 e TOSI, 1991, p. 645.

Adkin tem razão ao afirmar a exatidão com a qual Jerônimo reproduz o verso de Terêncio, preservando inclusive o caso ablativo. Ademais, acrescentamos que, nos dois autores, a expressão integra um contexto de confronto. O sentido da expressão é, evidentemente, o mesmo, mas há um jogo interessante entre literal e metafórico que merece ser explorado. Na cena de *Eun.*, a expressão não perdeu totalmente a literalidade em sua semântica, ao ser possível empurrar facilmente uma porta destrancada. Há, evidentemente, um aspecto metafórico contido na fala de Parmenão, mas este pode ser visto como derivado do primeiro. Em Jerônimo, a expressão é exclusivamente metafórica, apoiada na analogia de que o embate verbal é como um duelo físico em que os argumentos são flechas.

Assim, se por um lado os estudiosos apontam que *uno digitulo* seja expressão proverbial, algo confirmado pela expressão *ut aiunt* de Jerônimo e o registro nos adágios de Erasmo de Roterdã, no século XVI, por outro, na patrística, o único registro da expressão pertence ao Diálogo em questão. Ademais, a exatidão vocabular e a retomada do contexto agonístico também pode sugerir uma compreensão direta da comédia de Terêncio. Haveria, contudo, uma inversão, na medida em que a expressão *uno digitulo* se refere a uma facilidade temporária da parte do adversário a ser derrotado, na comédia, mas é empregada pelo vencedor no diálogo religioso, Ortodoxo.

Assim, a exatidão vocabular e a emulação do contexto de embate indicam a intertextualidade entre Jerônimo e Terêncio, mas a inversão dos papéis aponta para a liberdade de manipulação do autor cristão. Em outras palavras, defendemos novamente uma alusão pelo viés sintático e semântico, mas não contextual. Ou seja, poderia ser um importante fenômeno de recepção no qual se vislumbraria uma independência parcial entre a passagem e sua fonte: talvez, aludir ao verso terenciano efetue um processo de rebaixamento do destinatário, mas sem a recriação da obra em outros níveis, do contrário, Ortodoxo, protagonista do diálogo, seria também tratado como um *servus callidus*. Voltando às reflexões que abriram este capítulo: relacionando a similaridade entre as palavras de Jerônimo e Terêncio ao emprego de *ut aiunt*, até que ponto nos seria lícito pensar sobre a cadeia receptiva que integra os autores e que poderiam, mesmo, prescindir de um texto original?

6.5 Possível independência da construção *lacrimo gaudio* (*Ad.* 409) e os *Comm. in Hier.*, VI, 16, § 2.

Como afirmamos oportunamente, uma das contribuições desta tese é rediscutir propostas de leituras alusivas (ou de “ecos textuais”) entre Jerônimo e Terêncio elencadas pelos estudiosos anteriores a nós. É o caso desta seção, na qual nos propomos a debater a afirmação de Harald Hagendahl (1958, p. 245) de que Jerônimo está citando *Ad.* 409, em seu *Comm. in Hier.* (VI, 16, § 2). Trata-se da expressão *lacrimo gaudio,* traduzível como "chorar de alegria", que se faz presente tanto nos versos do comediógrafo, como nos comentários do cristão ao livro profético. Todavia, pretendemos discutir a falta de qualquer indicativo textual que conecte os autores, bem como a provável incapacidade de explorarmos efeitos intertextuais oriundos dessa aproximação.

Em nossas pesquisas de *corpus*, apenas quatro ocorrências foram localizadas: Terêncio (*Ad.* 409), Lactâncio Plácido (*In Statii Thebaida Commentum*), Jerônimo (*Comm. in Hier.*, VI, 16, § 2) e Sérvio (*In Vergilii Aeneidos Librum Quintum Commentarius* v. 343). Uma rápida observação permite notar alguns fatores interessantes: primeiro, Terêncio é a fonte mais antiga a empregar a expressão; segundo, as outras três ocorrências estão localizadas em comentadores (ou ao menos, em *commentarii* escritos por tais autores) dos séculos III e IV d.C. Talvez o padrão mais significativo, aqui, seja a possível sugestão de que a expressão tenha se popularizado neste período.

Jerônimo é, todavia, exceção em um aspecto intertextual relevante: a menção à fonte. Enquanto os textos de Lactâncio Plácido e Sérvio mencionam *Terentius* como interlocutor desta passagem, o mesmo não ocorre no de nosso autor. É bem verdade que as palavras *iuxta illud*, que antecedem a expressão, conduzem-nos a um intertexto alheio ao texto de Jeremias comentado por Jerônimo. Por outro lado, não há conexão explícita ao autor, algo que, em nosso entendimento, pode sugerir uma autonomia da expressão, a qual poderia ter se tornado um dito popular, ou mesmo, um interesse específico tão somente pela formulação.

De fato, voltando às nossas interpretações tanto do texto de Terêncio quanto de Jerônimo, teremos dificuldades em estabelecer efeitos intertextuais e paralelos mais estreitos. *Lacrumo gaudio*, em *Ad.* 409 é uma expressão empregada em sentido literal – talvez hiperbolicamente, no máximo – pela personagem Dêmea, manifestação de um *senex iratus*. A personagem crê que seu filho é um exemplo de moral inabalável, em grande medida, porque intimidou o rapaz a tal ponto que ele não lhe confia suas desventuras amorosas. Além disso, Siro, o *servus callidus*, tem um papel central nesse processo, pois cria ilusões sobre atitudes extremamente virtuosas do filho de Dêmea.

Justamente em meio a uma dessas mentiras arquitetadas pelo escravo, o *senex* declara ridiculamente que "vai chorar de alegria".

Vindo a Jerônimo e a seus comentários a Jeremias, quase nada conseguimos extrair em termos de efeitos intertextuais, salvo a semântica mais própria da expressão. O autor debate Jr. 31:9, passagem na qual o profeta, falando em nome de Javé, alega que aqueles que vêm chorando serão recebidos em meio a preces e consolos, a depender da versão do texto utilizada: no texto dos comentários, temos *in misericordia*; na Vulgata, temos *in precibus.* Ademais, o próprio Jerônimo aponta para uma mudança verbal entre sua versão e a *Septuaginta*, havendo *venient*, para a primeira, e *egredientur* para a segunda.[476] A explicação de Jerônimo é a seguinte: *Si iuxta Hebraicum legerimus: in fletu uenient — hoc enim indicat 'iabu' —, dicemus, quod interdum et nimii gaudii fletus indicium sit iuxta illud: lacrimo gaudio* ("Se no hebraico lemos 'vir em lágrimas' – pois 'iabu' indica isso – assim dizemos, visto que, algumas vezes, o choro seria um indício de felicidade excessiva, como na frase *chorar de felicidade*", *Com. In Hier.* VI, 16, § 2).[477]

Assim, se assumirmos uma alusão a Terêncio, poderíamos alegar o emprego como elemento esclarecedor de uma passagem bíblica intrincada, novamente, pelo viés estilístico e sintetizador. O choro do povo de Israel, ao ser consolado pelas bênçãos divinas, é uma espécie de catarse das dores passadas, convertidas em lágrimas de felicidade. Em última análise, demonstrar que a expressão "chorar de alegria" existe em outros contextos permite-nos propor um efeito de reforço da interpretação jeronimiana da passagem em questão: ora, não seria esta a primeira vez que sentimentos aparentemente contraditórios seriam mobilizados. Neste caso, parece-nos pouco necessário apontar fontes, ou legitimá-las. Aceitamos, assim, a hipótese de intertextualidade indicada por Hagendahl, entretanto, na direção mais de uma independência da formulação originalmente terenciana, do que para a possibilidade de levantarmos camadas mais complexas de contraste entre o comediógrafo e o autor cristão. Note-se que o padrão explicativo, mas delimitado do emprego da expressão permanece aqui.

6.6 Adágio, Terêncio ou Cícero? Discussão sobre a possibilidade de recepção de *Heaut.* 796 na *Ep.* 01 e no *Comm. in Os.* III, 11, vs. 7-8 por transcrição literal.

[476] Cumpre observar que, segundo Frederico Lourenço (2019, p. 517), o livro de Jeremias é o que apresenta maiores divergências entre a versão hebraica e a grega, inclusive, sendo um dos raros casos em que o texto hebraico seria mais longo que sua contraparte. Com efeito, a numeração dos capítulos e versículos não coincide entre a *Septuaginta* e a Vulgata.
[477] San Jerónimo, *Obras completas*, 2008, p. 502.

Em seu artigo publicado em 1974, Hagendahl defende o critério da temporalidade como determinante para compreender a quantidade de alusões feitas por Jerônimo a Terêncio, pautando-se também em biografismo a respeito do impacto de seu sonho em relação aos clássicos. De fato, em seu entender, há reminiscências muito sutis de Terêncio no *corpus* jeronimiano no período imediatamente posterior ao delírio do doutor cristão, uma delas localizada, justamente, na *Ep.* 01, em que parece haver uma alusão a *Heaut.* v. 796. Os estudiosos discordam, visto que, para Adkin, trata-se, sem dúvidas, de um lugar-comum da língua latina, não de uma alusão ao comediógrafo. Novamente, cumpre analisar as ocorrências de perto e averiguar seus efeitos.

Jerônimo narra a Inocêncio,[478] na carta que é o documento mais antigo de sua autoria (WILLIAMS, 2006, p. 43),[479] a história de uma mulher da igreja que fazia milagres a todos, mas, depois de morta, um oficial quis saber do paradeiro de seu corpo para que vilipendiassem seu cadáver. Ainda mais grave, o oficial recebeu o apoio do clero para que assim o fizesse. Conclui Jerônimo: *Et, o vere Ius summum, summa malitia! post tanta miracula adhuc saeviunt leges* ("E como é verdadeiro que, quanto maior a Justiça, maior a maldade! Após tantos milagres, a lei ainda estava contra ela!", *Ep.* 1.14).[480] O doutor cristão chama a atenção para o fato de que as leis mais intensas podem promover as maiores injustiças.

A formulação jeronimiana sugere, de fato, que um adágio esteja sendo citado e referendado – apesar de não haver o emprego de um verbo *dicendi* – em virtude do *vere* que confirma a veracidade de algo com uma origem distinta. A impressão de que se trata de um ditado popular é forte no próprio Terêncio, uma vez que a personagem a usar destas palavras emprega o verbo *dicunt* (v. 796) e o reforçador de sentido *verum* (v. 795), aspecto que Jerônimo também traz. Com efeito, na edição da Loeb Classical Library, Barsby (2001, p. 267) menciona que este ditado também se faz presente em Cícero (*De off.*

[478] Inocêncio era um dos partidários da filosofia ascética, morava ao norte da Itália. Segundo Rebenich (2002, p. 63-4), a carta em questão revela um Jerônimo novelista, narrador, que se apoiará na narrativa do martírio da mulher em questão para propagar a vitória da fé cristã a despeito de seus perseguidores. Não haveria na história, naturalmente, preocupação para com a veracidade histórica, mas sim no estabelecimento de um relato comovente e instigante: "The significance of the events lays [...] in the courage of the victim and the triumph of the Christian faith". Cf. SCOURFIELD, 1983, p. 47.

[479] A intenção da carta seria, segundo o estudioso (*ibidem*), elogiar Evagrio, o novo patrono em comum e amigo de Jerônimo, de uma maneira mais efusiva que a permitida caso a carta fosse diretamente a ele encaminhada.

[480] Hilberg, I, 8, 15 – 17.

1.33).[481] Como já demonstrado solidamente nesta tese, o fato de uma passagem ser trazida como ditado popular por Terêncio está longe de ser fator determinante para que Jerônimo assim também a considere. Apresentar a passagem com um sabor universal, como ocorre na primeira carta, é antes uma necessidade retórica do que um critério metodológico de Jerônimo. Uma verdade do povo pode trazer um alcance maior para o posicionamento.

Contudo, as diferenças entre os contextos são bastante chamativas, mais uma vez. O ditado tem seu sentido original preservado em *Heaut*., mas o uso dele é enganoso ou paródico. Siro, um *servus callidus,* quer convencer Cremete a entregar dinheiro ao seu filho para que pague Báquide, a cortesã. Para tanto, o escravo provoca o *senex* dizendo que sabe que ele jamais diria que não era problema dele: Siro induz seu interlocutor a concordar com ele e com o ditado popular de que, quanto maiores as leis, maiores as maldades: *verum illuc, Chreme, dicunt: "Ius summum saepe summast malitia"* ("É verdade aquilo que dizem, Cremete 'Muitas vezes, muita lei significa muita maldade'" v. 795-6). Como se vê, o contexto terenciano sugere brincar com o ditado, manter seu sentido original para manipulá-lo.

Considerando, porém, que houve mais uma inversão no sentido original, visto que o emprego na comédia era paródico, mas na epístola era sincero, parece realmente pouco provável que haja alguma alusão ao contexto terenciano. Mesmo assim, é notável que a forma como Jerônimo escreve remete mais à forma de Terêncio do que à de Cícero, por exemplo, visto que o doutor cristão emprega *malitia,* como o primeiro, e não *injuria*, - como o segundo. Ainda seria possível levantar a hipótese da independência parcial, quando Jerônimo faz uma alusão sintática ou semântica, mas sem estabelecer intertextualidade contextual, entretanto, considerando seu papel proverbial e o uso por outros autores, tal interpretação que carece de sustentação e evidências.

Seguindo, não se trata do único uso dessa expressão por Jerônimo. Também no *Comm. in Ose.* III, 11, vs. 7-8 *ius summum summast malitia* marca presença. O curto livro de Oseias possui quatorze capítulos e é resumido, na bíblia católica, com a máxima inaugural: "Deus é amor fiel".[482] De fato, a passagem explicada por Jerônimo versa exatamente sobre a fidelidade divina para com Efraim e Israel, a despeito de sua ira:

> Como poderia eu abandoná-lo, Efraim? Como haveria de entregar você a outros, Israel? Será que eu poderia tratá-lo como a Adama? Eu poderia tratá-

[481] Em seu *Dicionário de Máximas e Expressões em Latim*, Christa Pöppelmann lembra que o registro da expressão é proverbial e que tanto a personagem terenciana quanto Cícero em *De Off.* não reivindicam a autoria da expressão, mas tratam o seu próprio tempo ou exemplo como comprovações da veracidade de um ditado antigo. Cf. PÖPPELMANN, 2015, p. 121.
[482] BÍBLIA SAGRADA, 2005, p. 1166.

> lo como a Seboim? O meu coração salta no meu peito, as minhas entranhas se comovem dentro de mim. Não me deixarei levar pelo ardor de minha ira, não vou destruir Efraim. Eu sou Deus, não um homem. Eu sou o Santo no meio de você, e não um inimigo devastador. (*Os*. 11.8-9)[483]

Comentando o passo acima, Jerônimo propõe que Deus, ao se apresentar como "o Santo", diferencia a si e a sua ira daquela dos homens e de suas paixões mundanas, pois ele pune a fim de corrigir e fazer evoluir, não de trazer mera destruição. Há, destarte, uma diferença perceptível entre a justiça divina e a humana, cujo rigor se confunde com o gosto pela destruição generalizada. Parafraseando as palavras divinas em primeira pessoa, lemos no comentário de São Jerônimo:

> [...] *non enim percutio ut perdam in perpetuum; sed ut emendem. Crudelitas mea poenitentiae et pietatis occasio est: Deus enim ego sum, et non homo. Homo ad hoc punit ut perdat, Deus ad hoc corripit ut emendet. In medio tui sanctus, et non ingrediar civitatem, hoc est, non sum unus de his, qui in urbibus habitant, qui humanis legibus vivunt, qui crudelitatem arbitrantur iustitiam,* ***quibus ius summum summa malitia est;*** *mea autem lex meaque iustitia est salvare correctos.*
>
> [...] pois não ataco para causar destruição perpétua, mas para corrigir. Minha crueldade é a oportunidade para penitência e piedade, afinal, sou Deus, não um homem". O homem castiga para destruir, Deus investe para corrigir. "Sou o santo entre ti, e não atacarei a cidade". "Sou o santo entre vós, e não atacarei a cidade", ou seja, não sou um daqueles que moram nas cidades, que vivem sob as leis humanas, que confundem justiça com crueldade, para os quais, **quanto maior a justiça, maior a maldade**. Ao contrário, minha lei e minha justiça é salvar os bons. (*Comm. in Os.* III, 11, 8-9. Grifo nosso)[484]

A expressão popular/terenciana/ciceroniana é usada para definir o funcionamento da justiça dos homens, em comparação com a divina. Curiosamente, Jerônimo se investe da *persona* de Deus, pois fala em primeira pessoa, trazendo as palavras relativamente cifradas transmitidas pelo profeta de maneira mais direta e acessível. Com efeito, a simplificação do saber divino se dá pelo uso de um provérbio popular que, em última análise, pode ter se originado de uma comédia, gênero igualmente dedicado ao baixo e ao popular. O que se pode depreender da análise é que as ocorrências acima podem, em alguma medida, sugerir uma intertextualidade estilística com Terêncio, em virtude da semelhança lexical e pela presença da expressão quase que unicamente no comediógrafo e em Cícero. Ademais, também podemos associar os autores em virtude do uso do poeta cômico como um mecanismo de democratização do entendimento, de forma que sua frase seria uma explicação hábil e impactante para o tema debatido. Na próxima seção, veremos casos ainda mais trabalhosos em relação à autonomia da expressão X possível recepção terenciana.

---

[483] *Idem*, p. 1173-1174.
[484] San Jerónimo, *Obras completas*, 2000, p. 232.

6.7 *Nequid nimis*: a problemática dos ditos populares e a recepção de Terêncio por Jerônimo.

Nequid nimis, ou "nada em excesso" é um dos ditados mais célebres da Antiguidade, e que gozou de grande popularidade já entre gregos e romanos. O registro mais antigo da expressão é em grego, *méden ágan*, e se localiza no templo de Apolo, em Delfos, segundo Barsby (2001, p. 55). De fato, quando esta expressão aparece em latim em *And.* 61, já se trata de algo historicamente célebre e aludido como tal pelo próprio comediógrafo. Sendo assim, em que medida podemos discutir sobre recepção de Terêncio, especificamente, quando Jerônimo recorre a esse provérbio? Para responder a esse questionamento, precisamos observar cuidadosamente as ocorrências do *nequid nimis* no *corpus* do doutor cristão.

Quando analisamos *nequid nimis* em Terêncio, estamos no início da peça propriamente dita, e o *senex* Simão explica ao escravo liberto Sósia o comportamento de seu filho que o motiva a elaborar um plano de ação. De acordo com Simão, após o retorno do serviço militar obrigatório, Pânfilo levou uma vida bastante típica para um jovem rapaz ateniense, ora interessado em cães e cavalos, ora no estudo da filosofia, mas sempre sem exageros (*mediocriter* v. 59), algo que causava orgulho a seu pai (*gaudebam* v. 60). A essa observação, o escravo compara as atitudes de Pânfilo ao ensinamento que, em sua opinião, é o melhor para a vida: *nequid nimis* (v. 61). Vejamos no *corpus* jeronimiano ocasiões nas quais a expressão aparece e em que medida poderíamos, ou não, estabelecer alusões e efeitos intertextuais.

Partamos da *Ep.* 108. Na carta dedicada a Eustóquia, Jerônimo a consola pela perda da mãe, Paula, aproveitando para exaltar a vida virtuosa que levara. No parágrafo 20, Jerônimo narra que, estando com a compleição física bastante prejudicada, os médicos sugeriram a ela que ingerisse uma pequena quantidade de vinho, para reanimar o corpo, algo que foi recusado pela paciente, persistente em seu jejum. Jerônimo se justifica:

> *Haec refero, non quod inconsideranter, et ultra vires sumpta onera probem monente Scriptura: super te onus ne levaveris; sed quod mentis eius ardorem, et desiderium fidelis animae, ex hac quoque probare velim perseverantia [...] Difficile est modum tenere in omnibus. Et vere iuxta Philosophorum sententiam, reputantur: Quod nos una et brevi sententiola exprimere possumus:* ***Nequid nimis.***
>
> Estou contando isso não porque eu aprove, inconsequentemente, homens que levam pesos maiores que suas forças, pois, como diz a Escritura: *não levarás peso maior que tu.* Mas sim para demonstrar o ardor daquele espírito, o desejo daquela alma fiel e sua força de vontade. [...] É difícil encontrar a medida em

> todas as coisas. E com razão temos a máxima filosófica que podemos exprimir em uma simples sentençazinha: ***nada em excesso.*** (*Ep*. 108.20. Grifo nosso.)[485]

Jerônimo deixa claro a Eustóquia que conta tal história sem a intenção de que as atitudes da mãe sirvam de exemplo. Trata-se apenas de uma exaltação de Paula que mostra como sua virtude superava os limites humanos, de forma que o autor quer para ela admiração, não o papel de modelo. Pelo contrário, o modelo de comportamento humano é mais simples e, principalmente, equilibrado. A virtude estaria em saber conduzir a vida de forma mediana, sem excessos e sem faltas. Jerônimo emprega três exemplos argumentativos para validar seu ponto de vista: um bíblico (*Ecl.* 13, 2), um filosófico (frase atribuída a Aristóteles) e, finalmente, um provérbio encontrável em Terêncio, mas não necessariamente relacionado a ele.

De fato, esta análise revela que, em casos de provérbios, mesmo que haja uma semelhança absoluta entre o trecho dos dois autores, declarar a existência de um processo alusivo, ou intertextual é bastante dificultoso. Mencionar a existência de intertextualidade entre os casos também seria, novamente, difícil. Nesse sentido, não encontramos evidências, neste caso, pelas proximidades contextuais, sintáticas e semânticas para afirmar que haja uma intertextualidade com Terêncio diretamente, mesmo porque, se há alguma autoria creditada por Jerônimo, ela está no âmbito da filosofia.[486] Outros casos, porém, podem se revelar mais interessantes.

Em *Ep.* 60.7, Jerônimo reconhece como naturais o luto e a lágrima derramada pela partida de um ente querido – se até Cristo demonstrara sua face humana chorando por Lázaro –, mas que, mesmo em tal condição, a justa medida é necessária. Assim, aconselha-o: *Sed obsecro, ut modum adhibeas in dolore, memor illius sententiae: nequid nimis* ("Mas peço-te que modules tua dor, lembrando-te daquela sentença: 'nada em excesso'").[487] Não há qualquer indicativo, aqui, de que o *ne quid nimis* seja uma apropriação de Terêncio, dos Sete Sábios Gregos ou de quaisquer outras fontes, tampouco algum indicativo mais profundo de conexão entre essa passagem e os contextos originais. Ao contrário, o trecho da epístola reitera a independência dessa formulação, o que romperia os vínculos com seu contexto original e torna-se adaptável a um número maior de circunstâncias.

---

[485] Hilberg, II, 337, 12 – 20.
[486] Luebeck (1872, p. 111) menciona o *Comm. in Eccles.* (VII, III) como outra alusão ao *nequid nimis*. Todavia, o provérbio não é citado diretamente, tão somente parafraseado e, mais uma vez, sua autoria é creditada ao âmbito filosófico: *Unde et apud philosophos virtutes in meditullio positae sunt, et omnia quod nimis est* [...] *reputatur in vitio* ("Daí também entre os filósofos as virtudes serem situadas no meio, e tudo que é excessivo [...] ser considerado vício" *PL*, XXIII, 1066-1067).
[487] Hilberg, I, 556, 9 – 11.

O caso, entretanto, não se encerra aqui. Também na *Ep.* 130.11, há uma alusão ao *nequid nimis*, a qual guarda semelhanças com o caso acima, mas oferece particularidades interessantes. Observemos atentamente a escrita de Jerônimo:

> *Neque vero immoderata tibi imperamus jejunia, et enormem ciborum abstinentiam, quibus statim corpora delicata franguntur, et ante aegrotare incipiunt, quam sanctae conversationis jacere fundamenta. Philosophorum quoque sententiae est* [...] *quod latinus ita potest sermo resonare* moderatas esse virtutes, excedentes modum atque mensuram, inter vitios reputari. *Unde et unus de septem sapientibus,* **ne quid,** ***ait,*** **nimis.** *Quod tam celebre factum est, utque comico quoque versu expressum sit.*
>
> Tampouco lhe ordenamos, de fato, um jejum absoluto, com uma enorme abstinência de alimentos, sem os quais nossos corpos frágeis se desfazem imediatamente e começam a perecer antes de receberem os fundamentos da santa conversão. Há também uma sentença filosófica [...] que pode ser traduzida para o latim desta maneira "as virtudes são moderadas, os excessos, em forma e medida, são vícios". Daí um dos Sete Sábios declarar "**Nada em excesso**". Isso se tornou tão célebre que foi expresso até em verso cômico (*Ep*. 130.11. Grifo nosso)[488]

Notemos que Jerônimo traça uma genealogia da expressão, que teria nascido no mundo grego, da mente de um dos pré-socráticos agrupados pelo rótulo de Sete Sábios da Grécia, possivelmente Sólon de Atenas. Jerônimo toma literalmente a frase como de autoria de alguém em particular e trata como exemplo da popularização deste saber o fato de haver aparecido em verso cômico. Gera curiosidade, por outro lado, o fato de que não há menção ao nome de Terêncio, apenas a alusão a um "verso cômico". Já demonstramos que Jerônimo não hesita em recorrer ao autor como aliado ideológico. Por qual razão, desta vez, o nome do comediógrafo não é trazido?

Novamente, temos um caso menos comum em que o comediógrafo é o porta-voz de uma sabedoria que não é sua. Mais do que isso, pela primeira vez, a comédia é associada ao pequeno, ao baixo, embora, como sempre, ressignificado a fim de ser aceito na formulação cristã. A referência ao *nequid nimis* está em posição ambígua entre o alto e o baixo, e sempre menor em perspectiva com o texto bíblico. Ao mesmo tempo em que há grandeza na inserção da sentença junto à filosofia e ao testemunho das Escrituras (*Ep.* 108), o autor cristão ressalta que não há uma equiparação absoluta entre ambas. Notemos que, na 108, Jerônimo emprega o mesmo substantivo em graus diferentes: *sententia* e *sententiuncula*. O primeiro, em grau neutro, refere-se ao pensamento filosófico, enquanto o segundo, à frase popular, pois, materialmente falando, a *sententiuncula* é uma forma mais curta de traduzir o sentido da frase filosófica. Entretanto, o diminutivo não poderia

[488] Labourt, VII, 181-2, 23 – 3.

estar associado também ao grau de complexidade da formulação, ou de seu contexto popular?

A *Ep*. 130 reforça este entendimento por outros mecanismos textuais. Aqui, Jerônimo explicita a independência do *nequid nimis* em relação aos textos originais de Terêncio, e que este verbalizou uma ideia antecedente. Notemos a construção sintática jeronimiana, a qual envolve uma oração subordinada adverbial consecutiva (*tam... utque*), ao afirmar que a máxima se tornara tão célebre a ponto de aparecer na comédia (*comico quoque versu*). Ora, a oração consecutiva auxiliada pela palavra "também" (*quoque*) demonstra que a comédia era um local inusitado para o aparecimento da filosofia, ou ainda, distante dessa. A comédia teria, então, um caráter vulgar, no sentido original do termo, entendível como "popular", que se refere ao povo, que se comunica com este pelo caminho da simplicidade.

Dessa maneira, retomamos nosso entendimento de ressignificação do cômico em Jerônimo, inclusive o baixo, não apenas no sentido da imoralidade, mas do simples e do popular, em detrimento do hermetismo filosófico. Assim, a presença das *sententiae morales* na obra de Jerônimo revelaria o cômico como instrumento de tradução e simplificação de um saber maior – algo já debatido nesta tese – e é dessa forma que interpretamos o caminho argumentativo do autor nas duas últimas epístolas analisadas: a verdade mais alta sendo explicada até sua tradução para o simples, para o vulgar, cujo ambiente literário principal é, de fato o cômico.

Efetua-se o seguinte movimento: Sagrado – Filosófico – Cômico. A comédia seria, então, um testemunho da "universalidade" de um saber, visto que a máxima foi capaz de chegar até ela, algo que configura o efeito argumentativo jeronimiano. O desafio da verdade atingir a comédia, contudo, não se dá por este ser apenas um ambiente vicioso (especialmente se associada a Terêncio), mas popular, simples e cotidiano. Recupera-se, assim, a ideia do Terêncio-moralista como recurso pedagógico para elucidar conceitos mais complexos, independentemente da interpretação como autor dos pensamentos, ou porta-voz desses. Nesse sentido, lembremos da proposta desta tese, de que as *sententiae* terencianas são infra e supragenéricas: a verdade das palavras transcende o contexto primário, mas, ao mesmo, tempo, sua localização original tem raízes cômicas, de maneira que está associada ao baixo: é necessário ressignificar, ou expurgar. Em certa medida, a comédia de Terêncio é, na recepção jeronimiana, como as sentenças trazidas em mecanismos intertextuais: no limiar entre algo baixo e algo além.

Todavia, os demais casos desta seção 6.5 contribuem para elucidar que, embora possamos propor a existência de muitos padrões receptivos, os estudos de caso, revelando diferenças e exceções, precisam receber destaque também. Talvez, nesses casos "negativos", possamos discutir sobre a recepção de *nequid nimis* – um outro recorte – envolvendo os dois autores em questão.

6.8 A problemática da possível recepção de *Eun.* 445 em Jerônimo: investigação de sete ocorrências de *par pro pari*.

Nesta seção, investigaremos o mais longo e problemático caso de possível recepção de uma formulação terenciana na obra de São Jerônimo, a expressão *par pro pari*. O já aqui citado estudo de Hagendahl, que traz uma nova lista de alusões de Jerônimo a Terêncio trata dessa questão. Abordaremos esta questão mais de perto, oferecendo também nossa contribuição pela localização de novas ocorrências e pela análise das já apontadas. De fato, as ferramentas de linguística de *corpus* de que dispomos atualmente demonstram que a construção indicada por Hagendahl não é algo isolado no *corpus* jeronimiano, havendo um total de sete casos. Com efeito, tudo leva a crer que *par pro pari* é uma construção popular, um dito, que, inventado ou não por Terêncio, não é, *per se*, evidência de uma recepção do comediógrafo em Jerônimo, salvo em casos específicos a serem comentados. Comentando a *Ep.* 45.5, por exemplo, na qual se encontra o *par pari refertur*, Hagendahl (1974, p. 217) não recusa a hipótese de que a expressão tenha autonomia e, assim, não necessariamente conecte Jerônimo a Terêncio.[489]

Quanto ao uso da construção em Terêncio, *Eun*. 445 traz o encerramento da fala de Gnato, o *parasita* que acompanha o *miles gloriosus* Trasão, que disputa com o jovem Fédria o amor da cortesã Taís. O aconselhamento do parasita é que Trasão imite as atitudes de seu interesse amoroso, de forma que, se ela elogiar seu outro amante, ele faça o mesmo com Pânfila, moça que é irmã de Taís (fato até então ignorado), para despertar ciúmes: *ubi nominabit Phaedriam, tu Pamphilam / continuo. Si quando illa dicet "Phaedriam intromittamus comissatum", Pamphilam / cantatum provocemus. Si laudabit haec / illius formam, tu huius contra* ("Quando ela falar o nome de Fédria, você diz o de Pânfila, na mesma hora. Se ela disser: 'vamos convidar Fédria para nossa festa', você diz: 'vamos chamar Pânfila para cantar'. Se ela ficar elogiando a beleza dele, você

[489] No livro *Latin Fathers and the classics*, Hagendahl (1958, p. 146) afirma que é impossível determinar se, quando Jerônimo empregou a expressão localizável em *Eun.* 445, remete-se a Terêncio.

responde falando da outra!" v. 440-4). Ao final, sintetiza-se o preceito de Gnato: *denique / par pro pari referto quod eam mordeat* ("Pagando na mesma moeda desse jeito, você vai deixá-la mordida!" v. 440-1).

Já em relação aos empregos por parte de Jerônimo, um primeiro aspecto a ser considerado é a padronização da associação de *par pro pari* a verbos de retribuição. *Refero* aparece em cinco ocasiões: *Adv. Jov.*. 36, *Comm. in Ose.* III.3, *Comm. in Zach.* II.VI.8, *Adv. Pelag.* I.13 e a *Ep.* 45.5 (comentada por Hagendahl). *Reddo* aparece em *Comm. in Ezech.* XIV.XLVIII.16. *Repromitto* surge em *Comm. in Malach.* III.7. Dessa maneira, notamos que não há uma exclusividade no emprego dos verbos que acompanham a construção frasal em questão, mas todos eles denotam resposta ou pagamento, algo evidenciado pelo prefixo *re* e pelo radical verbal que o segue, significando concessão. Ademais, é seguro afirmar que, mesmo dentro do mesmo campo semântico, Jerônimo dá preferência ao verbo *refero*, possivelmente a forma consagrada pela tradição, terenciana ou popular. Observaremos cada caso mais atentamente nos próximos tópicos.

6.8.1 Par pro pari em Adv. Jov. 36, em Comm. in Os. I.III.3 e Adv. Pelag. I.13: semelhanças contextuais.

Retornemos ao embate entre Jerônimo e Joviniano. Respondendo sobre a importância da virgindade, Jerônimo não vê sentido na alegação sobre a impossibilidade de serem todos virgens: *At dices: Si omnes virgines fuerint, quomodo stabit humanum genus?* ***Par pari referam.*** *Si omnes viduae fuerint, vel in matrimonio continentes, quomodo stirps mortalium propagabitur?* [...] ("Mas tu dizes que se todas fossem virgens, seria impossível que a espécie humana existisse. **Respondo-te na mesma moeda**: se todas fossem solteiras, ou ficassem presas a seus casamentos, de que forma se propagariam as raízes humanas?" *Adv. Jov.* 36. Grifo nosso).[490] Jerônimo cria uma derivação da pergunta de Joviniano para ilustrar que ela não tem sentido: força-se seu interlocutor, portanto, a ver-se espelhado em outra situação e reconhecer sua inconsistência. Apesar de haver uma adaptação do original, uma vez que na comédia se fazem elogios e aqui se rebate diretamente, a lógica de crítica e de demonstração da inadequação persiste nas duas passagens.

A outra ocorrência de *par pro pari* mais aproximável ao contexto terenciano está no comentário ao livro de Oseias. Aqui, a expressão é utilizada com o sentido de

[490] *PL,* XXIII, 259.

equiparação, de estabelecimento de uma equivalência, quase como uma conjunção adverbial conformativa ou comparativa. Aqui, porém, a equiparação é honesta, ao explicar a passagem sobre a espera da esposa, ex-prostituta, pelo marido e vice-versa:[491] *Hoc est, nec aliis amatoribus turpiter te prostitues, nec mihi, viro a quo conducta es, legitime coniungeris. Ac ne putes factam tibi iniuriam, quia dixi exspectabis me,* ***par pari referam,*** *et ego exspectabo te* ("Ou seja: não te prostituirás torpemente a outros amantes, tampouco te casarás legitimamente com o homem que te conduziu. Mas não penses que te faço uma ofensa ao dizer que tu me aguardarás, **pois farei o mesmo por ti**, esperar-te-ei" *Comm. in Ose.* I.III.3. Grifo nosso).[492]

Notemos, primeiro, que a expressão foi empregada como tradução de Jerônimo para o que a *Septuaginta* oferece naquela passagem, em grego. Assim, ao debatermos as semelhanças e diferenças contextuais, podemos pensar em termos de uma tradução geradora de efeitos. Assim, como dito, quando Jerônimo parafraseia a passagem bíblica, a ideia de igualdade e semelhança de *par pari* é trazida também, mas a equivalência nos leva a pensar em uma aproximação real entre ambos. Ou seja, ela geraria conforto, não incômodo ao destinatário a fim de que repense suas atitudes, diferença importante para com o caso terenciano. Entretanto, a situação comunicativa é profundamente próxima àquela de Terêncio, dada a presença do desejo de exclusividade de um homem perante uma prostituta que, como tal, supõe uma vida sexual ativa com diversos homens. Há, porém, uma seriedade maior, talvez superação do modelo original, visto que, na explicação de Jerônimo a virtude será imposta a ambos da mesma maneira. Lembremos que, nos comentários ao texto bíblico, temos justamente, maior necessidade em marcar a distância entre a fonte clássica e a religiosa, ou seja, superá-la. Em última análise, poderíamos estar diante de uma paródia da situação cômica original, uma comédia ao contrário que, seria, justamente, portadora das virtudes, e não dos vícios. Teríamos uma anti-comédia, cuja aproximação sublinharia diferenças a partir da sobreposição intertextual.

Por fim, em *Adv. Pelag.*, temos a última ocorrência mais aproximável da atmosfera agonística do contexto terenciano original. Aqui, Jerônimo deve rebater as afirmações de seu adversário usando das mesmas ferramentas, ou seja, citando o mesmo

[491] "Por um bom tempo você ficará em sua casa para mim, sem se prostituir, sem relação com homem nenhum, e eu farei a mesma coisa por você" (Oseias, 3:3).
[492] San Jerónimo, *Obras completas*, 2000, p. 68.

evangelista (João), mas oferecendo a interpretação correta (em seu entender) sobre suas passagens.

> *Explodit argumentum ex Evangelio Ioannis. - C. Quid ergo respondebis ad illud exemplum quod ponit Evangelista Ioannes, Scimus quod omnis qui natus est ex Deo, non peccat; sed generatio Dei conservat eum, et malignus non tangit eum? Scimus quoniam ex Deo sumus, et mundus totus in maligno positus est. A.* ***Par pari referam,*** *et parvam Evangelistae Epistolam, secundum sensum tuum docebo sibi esse contrariam.*
>
> Ele arranca, então, um argumento ao Evangelho de João:
> - O que, pois, responderás àquele exemplo que, João, o evangelista, apresentou? Sabemos que todo aquele nascido de Deus não comete pecado, pelo contrário, ter sido gerado por Deus o protege, de forma que o maligno não o atinja. Sabemos, pois, que viemos de Deus e que o mundo todo está entregue ao mal.
> - **Responderei na mesma moeda**, mostrarei uma pequena carta do evangelista que contraria tua ideia. (*Adv. Pelag.* I.13. Grifo nosso)[493]

Como se pode notar, nesta ocorrência, Jerônimo opta também por "pagar na mesma moeda", replicando a atitude de seu rival. Trata-se, destarte, de uma ocorrência relativamente semelhante aos demais casos deste tópico. Contudo, há uma sutil singularidade que indica um distanciamento maior deste caso para com o contexto terenciano original.

Na comédia, Gnato sugere a Trasão que imite eventuais atitudes de Tais para que esta perceba o quão inadequadas são suas ações. Nessa passagem, não poderíamos assumir que Jerônimo considere inadequada a prática de retirar argumentos das palavras bíblicas, o erro está na interpretação equivocada ou mal-intencionada das escrituras, de maneira que caberia a Jerônimo, mostrar o caminho certo de entendimento: *Ignoras rationem, haesitas atque turbaris* ("Ignoras o sentido, hesitas e confundes-te". *Adv. Pelag.* I.13).[494] Em outras palavras, na comédia de Terêncio em questão e no *Adv. Jov.*, o autor deve emular o absurdo, ser igualmente insensato para que o seu rival compreenda sua insensatez ao constatá-la em outrem. Por outro lado, em *Adv. Pelag.*, Jerônimo não recria o absurdo, ele age de forma semelhante ao seu rival, mas corrigindo suas ações, pois o faz da maneira apropriada: o que deslegitima seu rival não é o ato em si, mas a forma como foi conduzido.

Em suma, nas três ocorrências que trouxemos nesta seção 6.8.1, depuramos elementos contextuais ligados à natureza dos agentes envolvidos, ou à situação de conflito que permitem uma aproximação, ora de paródia do cenário cômico original, ora de retomada da expressão mais em seu valor de síntese do raciocínio talvez retomando a

[493] *PL*, XXIII, 505.
[494] *PL*, XXIII, 505.

elocutio terenciana. Porém, nos próximos casos, essas leituras receptivas que conectem nossos autores diretamente serão cada vez menos prováveis.

6.8.2 Adaptações unicamente estilísticas e independência da construção na Ep. 45, Comm. in Malach. III,7, *Comm. in Ezech.* XIV.XLVIII.16, *Comm. in Zach.* II.VII.8

Iniciemos pelo caso posto em dúvida já por Hagendahl: a *Ep*. 45. Nela, usa-se a expressão para ressaltar uma antítese completa entre Jerônimo e o destinatário da carta, de maneira que nada há de semelhante ao contexto cômico, salvo o detalhamento tópico a tópico. Se em *Eun.* temos a imitação de ações, na carta em questão, temos a distinção absoluta entre elas. Jerônimo faz uma listagem de oposições comportamentais não tão breve entre ele e seu rival, que se encerra com a construção linguística arquetípica: [...] *Nobis e contrario tua vita displicet. Bono tuo crassus sis: me macies delectat et pallor. Tu tales miseros arbitraris: nos te miseriorem putamus.* ***Par pari refertur,*** *et invicem nobis videmur insanire.* ("Quanto a mim, muito pelo contrário, tua vida desperta-me ojeriza: podes te fartar com teus bens, a mim me agradam magreza e palor. Tu nos consideras infelizes, nós te consideramos ainda mais infeliz. **Rebatemos cada tópico,** e parecemos loucos aos olhos um do outro" *Ep.* 45.5).[495] Como podemos ver, o uso de *par pari*, aqui, dista em muito do sentido primeiro da comédia de Terêncio, visto que marca uma profunda oposição entre ambos, não uma semelhança. Neste caso, "pagar na mesma moeda" se restringe a devolver o desprezo por aquilo que é do outro, apoiado nas detalhadas diferenças. De fato, mesmo a tradução desta ideia precisou ser adaptada a este contexto, como se vê.

Aqui, *par pari* parece gozar de uma autonomia maior para a qual uma alusão com Terêncio não seria necessária ou ficaria muito distante. Naturalmente, poderíamos alegar em favor do uso manipulativo do trecho para finalidades outras, meramente ilustrativas. Todavia, tal hipótese não nos parece verificável nesta pesquisa, visto que as respostas poderiam ser discordantes e careceriam de evidências. Interessou-nos demonstrar que, se desejarmos enxergar no *corpus* de Jerônimo alguma ocorrência que possa caracterizar uma referenciação a Terêncio com o uso da expressão *par pro pari*, ela seria mais possivelmente determinável em *Adv. Jov.* no *Comm. in Ose.* ou *Adv. Pelag.* – e não na *Ep.* 45, ainda que com as alterações contextuais que soem acontecer em virtude da adaptação do cômico para o retórico ou teológico.

[495] Hilberg, I, 327, 6 – 9.

É difícil, por exemplo, vislumbrar que tenha havido recepção contextual de Terêncio no uso de *par pari* no comentário a Malaquias (III.7). No texto bíblico, lê-se: "Desde o tempo de seus antepassados, vocês se afastam dos meus estatutos e não guardam meus decretos. Voltem para mim, que eu também voltarei para vocês". Explicando que Deus não se afasta dos homens, apenas estes se afastam d'Ele, Jerônimo desenvolve o raciocínio de que há consequências para as ações humanas, ou seja, Deus retribui tais decisões. O doutor cristão ainda assinala que isso também se encontra no evangelho de Mateus (4:1): *Et vide clementiam Domini,* ***par pari*** *repromitti, ut in qua mensura mensi fuerint, rementiatur eis* ("E note a clemência do Senhor, **devolvendo a cada um o que ofereceu**, de forma que cada um seja julgado pela mesma medida de seu julgamento" *Comm. in Malach.* I.III.7).[496] Mesmo que tenha havido uma incorporação do verso de Terêncio, o máximo que poderíamos afirmar é que a lógica inerente à formulação, a saber, retribuir as atitudes, está aqui, mas numa gravidade e justiça muito maior, em um contexto muito diferente, também: tratar-se-ia do momento de referenciação com a mais profunda diferença para com o original, tornando a associação improvável, para dizer o mínimo.

Quanto à ocorrência nos Comentários a Zacarias (II.VII.8.805), vemos, uma vez mais, que a expressão está associada à justiça e coerência divina, dificilmente permitindo uma leitura humana, cômica e de reproche, como nos versos originais de Terêncio.

> *Et quia habuerunt, immo posuerunt cor suum adamantem, propria voluntate cordis duritiam suscipientes, ne audirent verba Domini, quae misit in spiritu suo, id est, in Spiritu sancto per manum prophetarum priorum, Isaiae, Osee, et caeterorum, qui mundas habuerunt manus, quos ante captivitatem fuisse manifestum est: idcirco ad magna peccata, magna facta est indignatio, et Domini verba completa sunt,* ***par pari referentis*** **[...]**
>
> E porque tinham, ou melhor, porque eram donos de um coração de pedra, que era assim mantido por vontade própria para não ouvirem as palavras de Deus, que enviou em seu espírito, isto é, no Espírito Santo pelas mãos dos profetas antigos Isaias, Oseias e outros, que possuíam mãos puras, as quais se manifestaram antes da prisão: dessa maneira, para os maiores pecados, maior a indignação e as palavras do senhor, **retribuindo na mesma medida** [...][497]

Como o passo reproduzido acima ilustra, mais uma vez, a construção padrão *par pari* traduz a ideia de retribuição, mas é aplicada à justiça divina, de maneira que ela é correta e apropriada. Não se trata, como no caso da ocorrência terenciana e de outras passagens já comentadas do próprio Jerônimo, de uma espécie de ironia perante o destinatário.

---

[496] San Jerónimo, *Obras completas*, 2003, p. 802.
[497] San Jerónimo, *Obras completas*, 2003, p. 552.

As outras ocorrências de *par pari* tornam a associação com Terêncio cada vez menos provável. No livro quatorze dos comentários a Ezequiel, Jerônimo explica o versículo dezesseis do capítulo quarenta e oito, no qual lemos os nomes e as configurações das tribos de Israel, em particular, quanto à dimensão territorial na qual se deverá erguer a cidade com o terreno excedente. Para Jerônimo, esse trecho nada mais faz que retomar o que havia sido dito anteriormente no livro do profeta, indicando a existência de uma cidade em meio a tal situação. Em suas palavras: *Rursumque* ***par dedit pari*** ("Ele os **retoma, um a um**" *Comm. in Ezech.* XIV.48.16).[498] Como podemos ver, a expressão *par pari* representa, neste caso, um retorno a cada um dos elementos expostos anteriormente, que estariam sendo retomados e reexplicados pelo profeta, na interpretação de Jerônimo. Tratar-se-ia, tão somente, de um recurso linguístico de coesão, de anáfora.

Assim, analisamos detidamente sete ocorrências da construção *par pari* no *corpus* de São Jerônimo, a fim de discutir sobre a possibilidade de influência de Terêncio sobre o autor. Notamos que se preserva a lógica da retribuição em todos os casos, originada pela própria articulação das palavras, embora haja distinções substanciais em cada contexto. Alguns casos revelam uma proximidade atrativa entre a situação enunciativa da comédia *Eun.*, seja para marcar as semelhanças e ironizar seus adversários – situação típica da recepção de Terêncio por Jerônimo, como defendemos nesta tese –, ou para marcar a diferença e superioridade do cristão moral para o pagão cômico.

Por outro lado, há ocorrências em que os contextos cômicos e moralizantes estão tão distantes quanto seriam possíveis, maiormente por serem casos em que a retribuição aparece como típica da justiça divina, ontologicamente infalível. Destarte, a análise minuciosa de cada ocorrência do *par pari* contribui significativamente para nossa compreensão sobre a complexidade da recepção de Terêncio por Jerônimo: uma mesma formulação textual, em algumas passagens, pode remeter ao comediógrafo e despertar efeitos (como em *Adv. Jov.* 36 e no *Com. in Os.* I.III.3), inclusive, o impacto retórico de recorrer a uma expressão consagrada talvez também pela *elocutio* terenciana.

Em outros casos, porém, a associação se mostra dificultosa, por uma ausência de semelhanças linguísticas mais significativas, pela inaplicabilidade do contexto, pela quebra do padrão jeronimiano de recepção ou intertextualidade em relação a Terêncio, ou pela consagração da expressão em muitos outros autores antigos.[499]

---

[498] San Jerónimo, *Obras completas*, 2006, p. 512.

[499] Para a presença da expressão em demais escritores, como Heródoto, Plauto, Cícero e mesmo Terêncio em *Phorm.* 213, cf. OTTO, 1890, p. 264-5 e TOSI, 1991, p. 1222-3.

6.9 A recepção de *Phorm.* 780 em *Contr. Lucif.* 11, *Comm. in Is.* X, *praef.* e *Contr. Johan. Hieros.* 22: recepção de estruturas e dificuldades de estabelecimento intertextual.

Em *Contr. Lucif.*, Jerônimo tematiza a cisma ocorrido no seio do luciferianismo. Devem ser desconsiderados tanto as ordenações de bispos arianos, quanto seus batismos de leigos, ou apenas um dos dois? O já citado Ortodoxo, protagonista do diálogo, considera inconsistente respeitar o batismo dado por um ariano, mas desconsiderar a ordenação. O Luciferiano não-nomeado, por sua vez, ataca incessantemente as posições da igreja tradicional e sua história vinculada ao arianismo, agora herético, alegando, porém, que um batismo oferecido por um eclesiástico tal deveria ser preservado.

É justamente em uma das falas de Ortodoxo, parágrafo 11, que temos mais uma possível alusão à expressão *in luto haesitare*, já comentada nesta tese. O tema do embate seria, justamente, sobre a aparente incongruência em aceitar como válidas algumas decisões dos arianos e outras não. Referindo-se a essa aporia, lemos: *Arianus baptizat, ergo episcopus est: non baptizat, tu refuta laicum, et ego non recipio sacerdotem. Sequar te quocumque ieris, aut pariter* ***in luto haesitabimus****, aut pariter expediemur* ("Um ariano batiza, logo, ele é um bispo. Se ele não batiza, tu rejeitas o laico, e eu não o aceito como sacerdote. Sigo-te aonde quer que fores: ou juntos, **estaremos presos na lama**, ou juntos dela sairemos" *Contr. Lucif.* 11).[500]

A incongruência reside, segundo Ortodoxo, no fato de que ofertar o batismo era uma prerrogativa dos bispos, de forma que apenas os rituais conduzidos por tais eclesiásticos teriam valor. Ora, nesse sentido, negar a condição de membro da Igreja a um ariano, mas, paralelamente, aceitar como válido o batismo oferecido por um deles seria uma contradição ontológica dos luciferianos nesse texto de Jerônimo. Daí a imposição que Ortodoxo faz a seu interlocutor: após ele finalmente adotar uma posição coerente, isto é, recusando ou aceitando a ambos, seria possível prosseguir com o diálogo. Neste ponto, retomamos a expressão "afundar na lama", que evoca o contexto terenciano.[501] A aproximação intertextual entre os contextos, mesmo por paródia, parece mais distante que nos casos do capítulo anterior. Malgrado a semântica da expressão estar preservada aqui, isto é, alguém estar em situação difícil, parece-nos algo mais atrelado à construção, propriamente, do que algo que possibilite debater efeitos intertextuais.

---

[500] *PL,* XXIII, 166.
[501] A similaridade entre as expressões foi apontada por Luebeck (1872, p. 114).

De fato, aqui temos a personagem de Ortodoxo, defensora dos tópicos que interessam a Jerônimo, como parte do debate. Evocar um contexto cômico seria dificilmente eficaz neste diálogo, visto que poderia ter o efeito de rebaixar a ideia que caberia ser defendida, não ridicularizada. Há que se notar, claro, que aqui se mantém o padrão de dizer que é o rival do autor do texto quem se afunda na lama, sem clareza nas ideias. Contudo, isso, defendemos, deve-se antes a um vínculo com o sentido próprio da *sententia* do que da possibilidade de discutirmos efeitos intertextuais que aproximariam o luciferiano a um *servus callidus*. Com efeito, argumentamos detidamente no Capítulo 5, o quanto, pela sobreposição de contextos ou pela enumeração de expressões tipicamente atreladas a tal personagem, poderíamos propor a deslegitimação de um rival pela associação a um escravo ardiloso, mas trapalhão.

Parte essencial dessa caracterização se apoiava não só nas ideias, mas, primordialmente, na tentativa vã de manipulação das palavras para tornar defensável algo impensável, por isso, a ideia do escravo maquinador tão intertextualmente interessante. Esse elemento nos parece distante, aqui, pois a contradição apontada e questionada em *Contr. Lucif.* é ontológica à fé: não se tematiza fortemente aqui, ao menos no trecho em que o verso terenciano aparece, o caráter rebaixado e manipulador dos rivais. Note-se ainda, que o *servus callidus* cria (sentido ativo no termo) enganos, enquanto o luciferiano em questão perpetua um julgamento filosófico de outrem: é diferente ser um herege e ser um heresiarca.

Algo semelhante pode ser dito sobre a adaptação da expressão no prefácio do décimo livro dos *Comm. in Is.*[502] Aqui a expressão preserva tão somente sua semântica ligada à aporia. Salvo isso, Jerônimo emprega a si mesmo para dizer que passa por diversas dificuldades para cumprir com todas as encomendas exegéticas que lhe chegam:

> [...] *magisque obediendum tibi est, et sancto atque eruditissimo viro fratri tuo Pammachio, qui insatiabili studio me per litteras cogit, expleto Isaia, transire ad Ezechiel, cum ego et aetatis et corporis imbecillitate confectus, notariorumque penuria, qui me possent suis ministeriis adjuvare, in* ***eodem adhuc luto haesitem****, et vix partem Isaiae mediam in hoc volumine finiturum esse me credam.*
>
> [...] e mais obediência devo a ti e a Pamáquio, teu irmão, santo e eruditíssimo homem, que me coage com esforço insaciável em suas cartas a, terminado Isaías, passar para Ezequiel. A despeito de minha idade, da fragilidade de meu corpo tomado pela debilidade, da ausência de taquígrafos que me ajudem com seus ofícios, **eu estaria preso na mesma lama** e acreditaria que com dificuldade terminaria a primeira metade de Isaías neste volume. (*Comm. in Is.* X, *Praef.* Grifo nosso)[503]

[502] Igualmente apontado por Luebeck (*ibidem*).
[503] San Jerónimo, *Obras completas*, 2007, p. 730.

Como defenderemos no próximo capítulo, os prefácios jeronimianos contêm diversos recursos de *captatio benevolentiae*, isto é, a promoção de um *ethos* humilde para granjear a simpatia dos destinatários (em sentido amplo). Todos os elementos acima reforçam sua fragilidade física e financeira – nunca intelectual –, ao mesmo tempo em que reforçam sua lealdade para com o dever exegético e seus destinatários. Como visto, a expressão preso na lama parece-nos preservar tão somente seu sentido mais básico de "estar em ampla dificuldade", a ponto de Jerônimo, pela primeira vez até aqui, empregá-la a si mesmo. O efeito retórico sublinharia todos os esforços contra os quais ele lutaria para superar e, destarte, o caráter manipulatório e ardiloso trapalhão, tão marcadamente comentado por nós nesta tese sobre a passagem em questão parece ainda mais distante.

Seria possível, no máximo, lembrar que Jerônimo parece estar se portando como um servo de seus destinatários, algo que ocorre com frequência em sua relação com o Papa Dâmaso nas traduções da *Vulgata*, a comentar no Capítulo 7. Todavia, entre ser um *servo* e propor um intertexto com um *servus callidus*, criador de casos e que pode se complicar pelas próprias palavras e ideias, há uma diferença substancial. Nesse sentido, parece-nos, mais uma vez, difícil propor relações intertextuais mais elaboradas entre essas obras com base na alusão a *Phorm.* 780.

Um último caso de possível alusão a Terêncio envolvendo a expressão *in luto haesitas* merece algumas considerações, agora, na obra *Contr. Johan. Hieros.* A carta data do período entre 398 e 399, sendo permeada pela controversa Origenista. Epifânio, bispo de Salamina, pregou em Jerusalém contra Orígenes, algo que foi tomado como uma indireta a João, que chegou a enviar batedores para intimidá-lo, gerando outra cisão entre bispos. O tratado de Jerônimo pode ser também considerado uma carta a Pamáquio, que vinha sofrendo constante represálias contra si e contra nosso autor. A resposta do doutor cristão, além de "proteger a própria honra", debate questões teológicas. No parágrafo 22, refletindo sobre a origem das almas, Jerônimo cobra João de Jerusalém por ter proposto tema tão dificultoso para, na sequência, abandoná-lo de súbito, por falta de conhecimento ou por má intenção: *Qui ergo de anima semel dicere coeperas, et de re tanta ab exordio conditionis humanae repetere: cur, disputatione pendente, ad Angelos et ad dispensationem Dominici corporis repente transcendis: et tam grandi in medio praetermissa salebra, dubios nos* ***in luto haerere*** *pateris?* ("Tendo, pois, começado a falar sobre a alma e a argumentar sobre temas de tal magnitude, como a primeira criação do Homem, por que se suspendeu a discussão e, de repente, passaste a falar dos anjos e

as condições sob as quais existiu o corpo de Nosso Senhor? Por que passar por cima desse terreno perigoso e **deixar-nos preso nesse lamaçal?**". *Contr. Johan. Hieros.* 22).[504]

De todas as ocorrências aqui analisadas, esta parece a mais distante de um cenário apropriado à *palliata*, o qual poderia nos incitar ao estabelecimento de eventos intertextuais.[505] A "lama" em questão é, ao contrário, bastante elevada, pois se trata da natureza da alma humana: o emprego da expressão se justificaria, portanto, apenas em relação à dificuldade do tema. Cabe observar, ainda, que, em comum a todos os casos desta seção na qual é bastante dificultoso estabelecer alguma intertextualidade com as comédias de Terêncio, existe um vínculo entre a expressão e Jerônimo ou algum representante de seus ideais. Parece-nos que os casos em que a intertextualidade com o cômico é menos possível evidenciam os critérios pelos quais propusemos enxergar tais relações: Jerônimo é aproximável ao *comicus*, não à *comoedia*. Retomando uma questão importante que abre nosso capítulo, é possível assumir que se trate de um caso relevante para os estudos da recepção de Terêncio em Jerônimo, possivelmente pela incorporação do recurso estilístico, embora discutir efeitos intertextuais entre a comédia e o tratado seja algo mais distante. Mesmo assim, alguns padrões de recepção, permaneceram.

6.10 O lobo proverbial: sobre a possibilidade de intertextualidade entre *Contr. Ioh.* I,6 e *Phorm.* 506.

Ao discutir *Contr. Ioh.* I, 6, Hagendahl (1958, p. 168) alega haver, como na seção anterior do capítulo, "reminiscências textuais" para indicar que a passagem do tratado polêmico em questão ecoa *Phorm.* 506. Neste caso, estamos de acordo com a interpretação do estudioso, mas desejamos estabelecer alguns critérios analíticos e comparativos a fim de justificar porque a suposta intertextualidade com Terêncio talvez não se deva a outros critérios, salvo à antiguidade do texto do poeta. De fato, uma breve pesquisa pelo compêndio de Otto revela que não apenas o ato de "segurar o lobo pela orelha" é proverbial, como o canídeo é uma figura proeminente na sabedoria popular.[506] Lembremos ainda, como fez Tosi (1991, p. 1427), que expressão muito próxima se encontra no Velho Testamento, talvez não coincidentemente, no livro dos Provérbios (26:17): "Agarra um cão pelas orelhas quem se mete em briga alheia", embora o sentido

[504] *PL,* XXIII, 372.
[505] Cf. novamente Luebeck (*ibidem*).
[506] Sobre a presença da expressão com pontuais variações, em autores como Terêncio, Cecílio, Suetônio (que atribui a autoria a Tibério), Jerônimo, cf. OTTO, 1890, p. 199. O próprio Donato (*apud* OTTO, 1890, p. 199) alega que a expressão é oriunda de um provérbio grego registrado nas comédias de Apolodoro de Caristo.

tenha pontos diferentes em relação à passagem Jeronimiana.[507] Vejamos, então, o trecho do tratado questionando João de Jerusalém, dedicado a Pamáquio:

> *Octo tibi (ut statim probabo) de spe fidei Christianae quaestionum capita objecta sunt. Tria tantum tangis, et praeteris. In caeteris grande silentium est. Si ad septem absolutissime respondisses, haererem tamen in uno crimine: et quod tacueras, hoc tenerem. Nunc vero quasi* ***auribus lupum apprehenderis, nec tenere potes, nec audes dimittere****.*
>
> As questões que lhe foram propostas (como pretendo demonstrar logo) sobre a esperança da fé cristã estavam dispostas em oito frentes. Você tocou em apenas três, e seguiu adiante. Quanto às demais, um silêncio enorme imperou. Se tivesses respondido a sete questões com perfeição, ainda assim, eu me teria me detido em seu único erro. Aquilo sobre o que te calaste, considerarei como sendo a verdade. Agora, de fato, é como se tivesses **agarrado um lobo pelas orelhas: não podes segurá-lo, mas não ousarias soltá-lo** (*Contr. Johan. Hieros.* 16. Grifo nosso).[508]

O texto de Jerônimo acusa João de Jerusalém de não responder às indagações sobre a fé Cristã que lhe foram postas. Mais, nosso autor declara, no estabelecimento de uma identidade de representante da Verdade, que não perdoará o mínimo erro na lida com esse tema. Em virtude disso, anuncia-se a aporia em que se encontra o rival: todos terão certeza de que ele está errado, quer se recuse a responder aos questionamentos, quer se manifeste perante eles e, consequentemente, evidenciando sua incapacidade e má-intenção. Como em diversos casos neste Capítulo 6, a *sententia* encerra com "chave de ouro" a argumentação, de maneira criativa e incisiva: João de Jerusalém está como quem segura um lobo pelas orelhas, pois sofrerá péssimas consequências independentemente da decisão que tomar, quer sustenha o animal preso perto de si, quer o solte e tente, em vão, escapar.

"Segurar lobo pelas orelhas", de aparência efetivamente proverbial, encontra-se em *Phorm.* 506. Contexto no qual, ademais, encontramos mais uma vez construções que revelam um ditado original: *immo, id quod aiunt, auribus teneo lupum. / nam neque quo pacto a me amittam neque uti retineam scio* ("[...] na verdade, estou, como dizem, segurando o lobo pelas orelhas, pois não sei de que forma liberá-la ou prendê-la" *Phorm.* 505-6). A fala é de Antifão, *adulescens* que rebate seu amigo, Fédria, que alegara que o primeiro tinha sorte, pois estava com sua amada em casa, ao contrário dele. Ocorre, porém, como já eventualmente debatido nesta tese, que Antifão se casara com a moça pobre durante a ausência do pai e sem sua anuência. Com o retorno do *senex,* um clima de conflito se instaura, com ameaças da parte do velho pai de expulsar a moça de casa. A

[507] Na Vulgata, temos o mesmo verbo da carta-resposta contra João de Jerusalém, *aprehendo*, embora o animal trazido, seja, de fato, menos ameaçador, o *canem* (Hier. *Vulg.* Prv. 26, 17, 2007, p. 981).
[508] *PL,* XXIII, 360.

ironia da situação está no fato de que Fédria nem desconfia que o grande problema de seu amigo é, justamente, ter a moça em casa e não saber como mantê-la perto de si.

Mais uma vez, a semelhança contextual não pareceu nos oferecer possibilidades intertextuais que revelariam diferentes camadas de sentido. Há, naturalmente, uma proximidade semântica, no sentido de uma situação em que aquele a quem se aplica o adágio, fatalmente, sofrerá algum revés. Porém, o emprego de uma mesma expressão cristalizada justificaria esse paralelismo.

Note-se, ainda, que a ideia de "segurar" foi dita de formas diferentes, *teneo* e *aprehenderis*, além da posição trocada do objeto direto *lupum*, posposto, no primeiro caso, e preposto ao verbo, no segundo. Embora esses fatores morfológicos e sintáticos, isoladamente, não desabonem a hipótese de uma alusão, aliado à incapacidade do estabelecimento de uma intertextualidade, as evidências para sustentar a hipótese parecem se fragilizar. Embora não possamos provar que não se trata de uma recepção do comediógrafo, afirmar o contrário também nos pareceria bastante incerto. Poderíamos, enfim, como já propusemos, discutir a questão como um capítulo da recepção de Terêncio, ou de uma expressão presente em sua obra – afinal, este seria um recorte possível – sem necessariamente explorar a seara da intertextualidade ou da alusão específica.

6.11 Transcrição literal de *Heaut.* 805-6 *sem* alusão direta ao poeta em *Comm. in Ezech*. (VII, *praef.*): possíveis efeitos intertextuais pelo ocultamento de autoria.

Na primeira linha do prefácio ao sétimo livro dos *Comm. in Ezech*., Jerônimo faz uma alusão a *Heaut.* 805-6, como recurso de *captatio benevolentiae* acerca das dificuldades que encontra para lidar com as demandas exegéticas que lhe chegam. No contexto terenciano, a frase é dita por Clitifão, o *adulescens* amiúde mencionado nas análises desta tese. Curiosamente, trata-se de um caso no qual a personagem não alude à presença dessa ideia em outra fonte, ou seja, um ditado, mas elabora o pensamento tomando por base a própria experiência (*Heaut.* 806-9): vivendo um relacionamento secreto com Báquide e tendo de arcar com seus gostos luxuosos, recorre a Siro para criar uma série de intrincados enganos que contornem os problemas. Para que eles se concretizem, porém, é necessário que o jovem siga o roteiro e faça coisas ditadas pelo escravo que lhe desagradam.

Em Jerônimo, temos:

> *Olim pueri legimus:* ***Nihil tam facile est, quin difficile fiat, quod invitus facias****. Fateor me explanationes in Ezechiel multo ante tempore promisisse, et*

> *occupatione de toto huc orbe venientium, implere non posse: dum nulla hora, nullumque momentum est, in quo non fratrum occurramus turbis, et monasterii solitudinem, hospitum frequentia commutamus: intantum ut aut claudendum sit nobis ostium, aut Scripturarum, per quas aperiendae sunt fores, studia relinquenda.*
>
> Antigamente, quando éramos garotos, lemos que ***nada é tão fácil que não se torne difícil, se fizeres contra a tua vontade***. Devo confessar que há muito tempo prometi explicações sobre Ezequiel, mas não consegui cumprir, diante das ocupações que vieram de todos os cantos do mundo até aqui. Não há nenhuma hora, nenhum momento em que não socorramos multidões de irmãos, ou que não troquemos a solidão dos monastérios pelas grandes reuniões de anfitriões: em meio a isso, ou teremos de trancar as portas, ou abandonar os estudos das escrituras, pelas quais as portas se devem abrir (*Comm. in Ezech.* VII, *praef.* Grifo nosso)[509]

De pronto, nota-se que a semântica da frase permanece nos dois contextos, com a habitual descontextualização. Jerônimo afirma ter passado por severas dificuldades para cumprir a promessa de entregar comentários ao livro de Ezequiel, o que justificaria sua demora. Não se trata, naturalmente, de uma indiferença para com a palavra dada, mas de uma sobrecarga de trabalhos piedosos que o fazem estar constantemente a serviço dos demais. Chama a atenção, todavia, uma aparente inadequação entre a alusão à *sententia* terenciana e o sentido estabelecido no prefácio: ora, em nenhum momento, Jerônimo alega que é contra sua vontade que escreve explicações sobre Ezequiel, ou mesmo que não deseja se dedicar a outras funções religiosas, visto que isso seria uma imposição dos próprios ensinamentos das Escrituras, tão estudadas por ele.

Poderíamos interpretar, claro, uma lógica de superação da frase, considerando uma tópica que já exploramos eventualmente: a infância superada pela fase adulta, os clássicos superados pela cristandade. Por esse viés, se era verdadeira aquela ideia de que algo que se faz contra a vontade se torna difícil, ainda mais complicado seria desempenhar uma tarefa difícil, em problemáticas condições, mesmo com boa vontade. A leitura paródica em relação à frase parece coerente, quando assumimos que há uma inversão quase completa de todos os elementos: infância – vida adulta, ler – escrever, clássicos – cristianismo, tarefa simples e falta de vontade – tarefa difícil com boa intenção. Um mecanismo intertextual que consegue reafirmar a validade do passado, ao mesmo tempo em que supera.

Notemos que parte dos mecanismos de intertextualidade a Terêncio permaneceram, como a descontextualização dramática e dialogal. Porém, curiosamente, temos uma indicação a Terêncio feita da maneira mais indireta até aqui (menção à leitura

[509] San Jerónimo, *Obras completas*, 2005, p. 448.

escolar), sem seu nome, sem funções específicas como *poeta*, ou, mais coerente ainda, *comicus*. Afinal, a frase em questão partilha do caráter comum das *sententiae* terencianas, pois parece encapsular verdades sobre a natureza humana, mesmo assim, não há menção ao comediógrafo, enquanto agente ressignificado por Jerônimo. Outra diferença interessante é que o emprego da frase de impacto abre a argumentação, e não a encerra como *clavis aurea*, e, mais do que isso, não se segue uma explicação sobre a sentença.

Talvez possamos compreender esse silenciamento no sentido de conferir um destaque maior à *sententia* em si, sem incorrer na busca pela legitimação escorada na *auctoritas* de Terêncio enquanto *comicus*. Autoridade esta eventualmente desconstruída, mas nunca numa fronteira tão tênue com a inversão e a paródia de um ensinamento, como vimos aqui. Ainda nesse sentido, é possível interpretar que, com a retirada do nome do autor e da função de *comicus*, a oposição entre os momentos da vida do autor e suas dificuldades seriam mais ressaltadas. Independentemente de encontrarmos uma resposta específica a tais questionamentos, trata-se de mais um fenômeno de recepção e intertextualidade singular entre Terêncio e Jerônimo e que, apesar de sua peculiaridade, recupera importantes padrões: o *comicus*-moralista não foi trazido, talvez por não ser essa faceta a mais explorada no texto do cristão.

6.12 Discussões acerca da não-recepção de Terêncio na *Apologia*: *adaptação* de *And.* 920, *Ad.* 803-4 e *Eun.* 41.

Nesta penúltima seção do capítulo, investigaremos três ocorrências – todas localizadas na *Apologia* – nas quais Jerônimo promove intertextualidades com passagens que são encontráveis em Terêncio, mas não são creditadas ao poeta. Diferentemente do que apresentamos anteriormente, no debate sobre *Comm. in Ezech.*, em que é possível propor com bastante segurança uma alusão específica a Terêncio, malgrado seu nome não ter sido mencionado, veremos casos em que Terêncio não foi utilizado para referendar uma sentença presente em seus textos e em outras fontes. Em suma, propomos pensar se estas análises poderiam revelar efeitos intertextuais interessantes ou reforçar padrões da recepção de Terêncio por Jerônimo.

O primeiro caso é notado por Carpinetti (2013, p. 198), que observa que Jerônimo incorpora na *Apologia* um ditado popular cujo registro mais antigo em latim está em *And.* 920, a saber, *si mihi perget quae volt dicere, ea quae non volt audiet* ("Se continuar a me dizer o que quer, vai ouvir o que não quer"). Contudo, o comediógrafo não é mencionado

ou aludido por nenhuma das alcunhas que vemos o doutor cristão empregar amiúde. Diz ele, sobre seu direito de se defender das "maledicências" de Rufino:

> *Nec necesse est, ut in ecclesiasticis tractatibus rem tribunalium ventilemus; nihilque super hoc amplius audies, nisi illud e trivio: « Cum dixeris quod vis, audies quod non vis. » Aut si tibi vile videtur vulgare proverbium, et homo sapientissimus magis philosophorum ac poetarum sententiis delectari, lege illud Homericum: Ὁποῖον κ' εἴπησθα ἔπος, τοῖον κ' ἐπακούσαις.*
>
> Nem há necessidade de que tratemos, em obras eclesiásticas, de um assunto de tribunais; assim, não ouvirás nada mais sobre isto, que não seja aquele ditado das ruas: "Quando disseres o que queres, ouvirás o que não queres". Ou se a ti parece vil ou vulgar o provérbio e, como homem sapientíssimo, tu te deleitas com as sentenças dos poetas e dos filósofos, lê aquele verso de Homero: "Qualquer palavra que tu digas é uma palavra muito semelhante que ouvirás dizer". (*Apologia.* III.42.568-9)[510]

De fato, o registro mais antigo em latim do ditado pertence a Terêncio, e é historicamente confiado a ele, o que sugeriria uma associação bastante possível. Porém, em vez de confiar ao *comicus* a *sententia* localizada em *And.* 920, Jerônimo concede ao povo, à sapiência geral, a autoridade sobre ela. Ora, Terêncio já foi aludido de formas mais ou menos específicas na mesma *Apologia*, de maneira que a hipótese trazida em alguns trabalhos sobre "ocultar a fonte problemática" não parece contribuir para nossa discussão. Ademais, dentre tantas possibilidades de autores que também escreveram princípios semelhantes,[511] não recorrer a nenhum em particular pode estimular reflexões sobre alusão e intertextualidade.

A argumentação isola Rufino e seu posicionamento injusto de querer atacar sem receber a devida resposta. Isso se sugere com clareza pelo fato de o autor explorar a mesma verdade presente em dois extremos: o povo (*trivio*) e o erudito, representado aqui por Homero, épico. Assim, para estabelecer a antítese entre o erudito e o popular e assim sublinhar o isolamento de Rufino é muito mais funcional atribuir o pensamento ao povo e a um poeta do que a dois escritores, ainda que um deles esteja associado ao cômico. Por essa perspectiva, Terêncio estaria acima do vulgo e abaixo do épico. Ademais, pensando unicamente em termos numéricos, uma multidão parece mais impactante em termos de oposição do que um único poeta cômico. Quanto mais os opostos convergem, quanto mais a mesma verdade é atestada por perfis tão distintos, mais legítima ela se torna. Em última análise, recuperemos, então, nossa leitura de que, para Jerônimo, Terêncio é *auctoritas sine auctoritate*, especialmente trabalhada na medida em que, por mais que um

---

[510] P. Lardet, *Saint Jérôme. Apologie Contre Rufin, SC* 303, 1983, p. 324B. Cf. tradução em CARPINETTI e MELLO, 2013, p. 194.

[511] Sobre ser este um dos *topoi* mais frequentes entre gregos e romanos, recomendam-se, novamente, OTTO, 1890, p. 45 – 6 e TOSI, 1991, p. 84.

poeta cômico seja baixo e próximo ao vulgo, ele ainda é erudito demais para as finalidades retóricas do autor cristão, neste caso, demonstrando, assim, o espaço ambíguo ocupado por Terêncio.

É possível que a *sententia* da comédia de Terêncio tenha se tornado efetivamente um ditado popular caro aos cidadãos romanos. Ainda mais provável é que tenha ocorrido o processo inverso, isto é, que tenha sido um ditado antigo registrado pelo poeta. Cabe a lembrança, porém, que tais hipóteses não são determinantes para levar Jerônimo a aludir a ela como um ditado popular, visto que já conferiu ao *comicus* frases de suas personagens, e, mais, que as próprias alegavam que vinham da cultura geral. Direcionando nossos esforços interpretativos, porém, interessa-nos, maiormente, destacar que outros efeitos intertextuais seriam mobilizados pelo vínculo com o comediógrafo (e mesmo com tantos outros autores) que não os possibilitados por evocar "as ruas" contra Rufino, talvez não somente no campo das ideias.

Mais dois casos da *Apologia* contra Rufino ilustram com propriedade ocasiões em que Jerônimo teve à mão a oportunidade de citar Terêncio, mas não o faz. Mais especificamente, confia-se a informação a outra fonte que também reproduz o trecho, possibilitando efeitos retóricos particulares. Também no terceiro livro, Jerônimo passara a afirmar que, em sua juventude, lera Pitágoras e seus ensinamentos, fornecendo uma lista de preceitos encontráveis nas obras deste (*Apologia* III.39.566)[512]. Ocorre que um deles é enunciado por Micião em *Ad.* ao se defender das acusações do irmão Dêmea por ter se envolvido na educação de seu filho: *non aequom dicis* [...] *nam vetus verbum hoc quidemst, / communia esse amicorum inter se omnia* ("Você não está sendo justo [...] pois há um velho ditado que diz que entre amigos tudo é comum" v. 803-4). De acordo com John Barsby (1999, p. 344-5), tal preceito foi atribuído a Pitágoras por Donato e outros, sendo citado por Platão (*Leis*, 739C e *Fedro*, 279c) e Aristóteles (*Ética*, 8.9.1).

É bastante provável, então, que a passagem seja mais comumente associada à escola pitagórica do que ao comediógrafo,[513] algo que não obstaria a referência ao cômico, como já alegamos oportunamente. Aqui, evidenciar os preceitos pitagóricos é o

[512] P. Lardet, *Saint Jérôme. Apologie Contre Rufin, SC* 303, 1983, p. 316B.

[513] De fato, a relação entre a ideia de "entre amigos tudo ser comum" e a escola pitagórica será retomada no humanismo por Erasmo de Rotterdam. Em passagem do *Elogio da Loucura*, a encarnação da irracionalidade elogia ironicamente, em sua declamação, os rapinadores de posses alheias, zombeteiramente considerando-os verdadeiros pitagóricos: "Em outras partes, poderás ver certos pitagóricos aos quais tudo parece ser de propriedade comum, de modo que, se encontrarem algo mal vigiado, eles o tomarão para si com absoluta tranquilidade, como se aquilo lhes tivesse sido legado por herança". Cf. ROTTERDAM, 2013, p. 116. Tradução de Elaine Cristine Sartorelli.

direcionamento do texto, se Terêncio se apropriou também dessa passagem, isto não cumpre os efeitos retóricos almejados na oportunidade em particular.[514]

Por fim, a *Apologia* traz mais um caso de possível alusão a Terêncio não concretizada. Tal ocorrência merece destaque, visto que o doutor cristão já recorrera a uma frase muito semelhante em seu *Comm. in Eccles.*, mas, nele, ela é confiada a Terêncio, não a Pitágoras. Seguindo com a exposição dos preceitos dos filósofos gregos que analisamos no parágrafo acima, Jerônimo atribui a Pitágoras também a sentença "nada há, no mundo, de novo a ser visto" (*Apologia* III. 40.566).[515] A ideia de que é difícil testemunhar algo novo também marca presença no *Eclesiastes*, porém, como já apontamos, o texto escolhido para parafrasear a bíblia foi de Terêncio, ao dizer que os textos já estavam todos escritos.

Como também demonstramos, Jerônimo marcou a distinção entre a Bíblia e o poeta, visto que uma falava sobre o mundo e outro sobre o discurso, hierarquizando os textos. Agora, porém, o preceito pitagórico estaria bem mais próximo do Eclesiastes, sem necessidade de hierarquização. Todavia, seria problemática equalizar textos pagãos e sagrados, de maneira que a verdade das palavras de Terêncio circunscritas em um âmbito menor eram mais interessantes naquela ocasião, do que um filósofo que discursava em âmbito mais geral. Aqui, falando sobre seres humanos, essa pretensão universalizante de Pitágoras é mais aceitável. No caso dos comentários, a grande distância entre divino e cômico só fazia reforçar a verdade daquelas ideias presentes em ambos.

Em suma, reiteramos: há momentos em que as vantagens retóricas pedem pela legitimidade total ou parcial de Terêncio; há outros, nos quais caminhos argumentativos diferentes não seriam possibilitados a julgar pelo padrão de entendimento e de recepção criado pelo nosso autor. Nesse sentido, a história da recepção de Terêncio por São Jerônimo não envolve apenas as presenças, mas também as ausências ou mesmo os silenciamentos. A análise dessas três ocorrências e o contraste com os casos em que Terêncio é recuperado convergem no sentido em que reiteram padrões: o comediógrafo ocupa uma posição medial entre o desconhecimento pagão e a verdade cristã, da mesma

[514] Retomemos o exemplo de *Adv. Jov.* para ilustrar a metodologia de citações de Terêncio por Jerônimo, a qual, curiosamente, envolve a *contaminatio*. Em *Adv. Jov.*, Terêncio aparece quatro vezes, pois duas passagens são retiradas de *And.*, uma de *Eun.* e uma de *Ad.* O que percorre essa junção? Além da já debatida *auctoritas* do comediógrafo, a organização temática de Jerônimo, que permite mesclar suas fontes sob o critério de seu próprio interesse. Falando sobre os riscos do desejo e do pecado, Jerônimo retira as quatro referências de Terêncio de seus contextos, pois enxerga semelhanças entre elas, bem como a possibilidade de adequação a seus interesses. O autor cristão reordena e reorganiza a comédia de acordo com sua leitura de mundo, reforçando nossa ideia da instrumentalização de suas fontes.

[515] P. Lardet, *Saint Jérôme. Apologie Contre Rufin, SC* 303, 1983, p. 318B.

forma que se eleva do vulgo, mas tampouco é um épico ou filósofo. Pelas diferenças, ou seja, por aquilo que Terêncio não sói fazer enquanto fonte intertextual, delimitamos os mecanismos jeronimianos ao lidar com sua comédia. Por fim, propomos a seguinte ideia: se é possível não aludir a Terêncio diretamente, quão significativos são os casos em que ele é explicitamente evocado como aliado retórico e ideológico por Jerônimo?

6.13 Pseudo-Jerônimo e a recepção de *Heaut.* 805-806 por *adaptação*.

Não podemos encerrar este capítulo acerca de casos questionáveis ou independentes de passagens terencianas sem mencionar uma alusão ao comediógrafo apontada no artigo de Fonseca (1998) na *Ep. Praes.* 01, ou *Ep.* 18, tratada como de autoria de Pseudo-Jerônimo. Logo na abertura do documento, *Heaut*. 805-6 seriam aludidos, juntamente com a referência a seu autor pela alcunha de *comicus*. Coincidentemente, ou não, os versos em questão já foram citados por Jerônimo, e discutidos na seção 6.11. Com efeito, esse fator aliado a outras similaridades entre o passo da obra em questão e o padrão jeronimiano podem contribuir para a hipótese de uma perceptibilidade no estilo do autor real.

Recorramos ao texto: *Nulla res, vetus inquit comicus, tam facilis est quin difficilis fiat, si invitus facias. Quod si ille rem facilem difficulter fieri invito animo putavit, quid me facere posse existimas in re maxima* [...] (“Diz o antigo comediógrafo que nada é tão fácil que não se torne difícil, se fizeres contra tua vontade. Pois que, se ele pensou que algo fácil se torna difícil quando feito contra a vontade, que pensas que posso eu fazer em assunto tão grandioso [...]).[516] O estilo do Pseudo-Jerônimo é mais repetitivo do que do autor original, mas é profunda a semelhança em alguns aspectos entre suas abordagens diante dos versos de Terêncio. Um primeiro ponto que merece destaque é a presença do comediógrafo como estratégia argumentativa. Ademais, o fato de tratá-lo por *comicus*, sem maiores explicações sobre a autoria demonstra o quanto a abordagem jeronimiana era uma particularidade reconhecível. Note-se, porém, uma diferença relevante no uso do adjetivo *vetus*, algo que é intencionalmente evitado por Jerônimo para se referir a Terêncio, mas empregado pelo autor que o emula. Talvez outra similaridade digna de menção seja o fato de que Jerônimo (nosso habitual) quando referenciou este mesmo verso, também empregou palavra que indicasse a localização do autor mencionado no passado, além da menção explícita ao “tempo de garoto” *olim pueri*. Há que se notar que este autor não reproduz literalmente o verso, mas faz pequenas adaptações, como se

[516] *PL*, XXX, 182.

desconhecesse o verso em sua integralidade, ou mesmo como se fizesse uma paráfrase: a palavra *res* é deslocada para o início do verso, troca-se *quam* por *si*, e o verbo *siet* por *fiet.*

A incorporação de uma *sententia* fora de contexto revela também o quanto essa prática era identificável no *corpus* de Jerônimo, bem como a prática que orienta o entendimento desta tese, a saber, a personalização das frases que transformam o autor num arguto observador dos costumes humanos, quer negativos, quer positivos, ou mesmo neutros. A sentença é proferida por Clitifão, um *adulescens* que toma atitudes que contrariam seus interesses particulares. Dessa vez, Terêncio confere ao rapaz a autoria do raciocínio, mas no processo de reapropriação, vemos que o aspecto dramático está descartado. Em suma, a escrita de Pseudo-Jerônimo poderia nos sugerir que dentre os diversos traços de estilo reconhecíveis em Jerônimo, a sua relação com o *comicus* e uma abordagem intertextual metodológica bem delineada seriam relativamente consagradas.

Assim, como foi debatido no Capítulo 1 a respeito do que definiria um autor, vimos que Jerônimo estabelece alguns critérios para identificá-lo, a partir de marcas de estilo, por exemplo. Ademais, consoante Foucault, Barthes e reflexões de Prata e Vasconcellos, um autor não seria um elemento externo ao texto e dele criador, mas uma construção feita a partir da obra, invertendo-se assim a relação criador-criatura. Nesse sentido, os textos de Jerônimo criam o autor, algo cujas linhas gerais, incluindo aí a recepção e o estabelecimento de efeitos intertextuais, serviriam de molde para os apócrifos. Talvez, Pseudo-Jerônimo, ao emular Jerônimo, reforce, justamente, quem nosso autor – no sentido textual – é, replicando práticas que propusemos debater na recepção de Terêncio.

Em suma, neste capítulo, propusemos revelar outras facetas do processo de recepção de Terêncio por São Jerônimo. Discutimos interpretações do fenômeno pela apropriação estilística e retórica de *sententiae* de Terêncio, um mecanismo que pode demonstrar erudição, além de promover encerramentos impactantes para suas ideias. Nesse sentido, Jerônimo repercutiria o parecer da recepção que lhe antecede, sobre a *elocutio* criativa e elegante do comediógrafo, mesmo que não tenhamos conseguido sobrepor efeitos intertextuais mais profundos. Em outros casos, contudo, revisitamos declarações de importantes estudos que identificavam "reminiscências textuais" de Terêncio em Jerônimo, mas argumentamos que havia escassas evidências para debater a efetiva hipótese de recepção entre os autores, com base na ausência de padrões metodológicos, na menor similaridade morfológico-sintática, na presença reiterada da

expressão em outros autores, e pela impossibilidade de efeitos intertextuais. Lembremos, porém, que essas obras possuem importância para a história dos estudos de recepção de Terêncio e Jerônimo, se assumirmos os autores como parte de uma cadeia maior (como todos são, em última análise), envolvendo, quiçá, as próprias expressões cristalizadas.

Este capítulo fornece, ainda, importantes reflexões sobre ausências e silêncios no processo de recepção de Terêncio por Jerônimo. Em primeiro lugar, note-se que em nenhum momento aludiu-se ao autor diretamente, de maneira que o precioso rótulo de *comicus*, abordado nos capítulos antecedentes, segue como quase exclusivo para reestabelecer a função moralista, observadora e questionadora do autor. De fato, houve uma exceção em nossa proposta de padrão receptivo do emprego do *comicus*, novamente, no tema da não menção específica, quando *Phorm.* 805-6 apareceram em *In Ezech*. A *sententia* em questão causa um outro efeito intertextual ao ser confiada a algo na infância do autor, quando lia, pois se mostra válida ainda nos tempos de adulto, agora escrevendo.

Ainda sobre o tema do silenciamento, buscamos sublinhar o quanto as necessidades retóricas de Jerônimo pautam a maneira como aborda a fonte terenciana, gerando uma coerência em si mesmo. Se uma frase é *vox populi* ou *vox Terentii*, é o interesse argumentativo que determinará. Em comum a todos estes casos, o fato de que as expressões cristalizadas que não nos permitiram propor coerentemente o estabelecimento de intertextualidades estão originalmente alocadas em versos da comédia propriamente dita, não em seus prólogos, trechos marcadamente mais próximos da retórica defensiva e que são mais facilmente associáveis a Terêncio, como argumentaremos a seguir.

7. *Terentii aliquid sustinens*: efeitos intertextuais pela incorporação dos prólogos terencianos na obra de Jerônimo.

No quinto capítulo de nossa tese, demonstramos efeitos intertextuais a partir de alusões a tetos de Terêncio na obra de Jerônimo. Como visto, todos os versos aludidos pelo autor cristão pertenciam aos atos das comédias propriamente ditas, de maneira que o discurso tópico do *theatrum mundi* nos permitiram propor leituras que aproximavam os alvos de críticas de Jerônimo a personagens da comédia, ridículas e repreensíveis. Da mesma forma, demonstramos que o título de *comicus* é ressignificado, em Jerônimo, na função de arguto observador dos costumes humanos, de maneira que interpretamos haver a construção de uma legitimidade crítica, ou eventualmente filosófica para nosso autor.

Neste capítulo, por outro lado, buscaremos argumentar acerca de efeitos intertextuais despertados por meio de alusões aos prólogos terencianos em diferentes circunstâncias das obras de Jerônimo. Dessa maneira, defenderemos que também a apresentação de um conflito literário nas seções iniciais das peças de Terêncio (vide Capítulo 2) pode ser aproximada a embates propostos pelos rivais de Jerônimo a ele, de maneira que seria possível entrever a legitimação de sua imagem por "trazer um quê de Terêncio" (*Terentii aliquid sustinens*), consoante o próprio autor. Ora, se nessa proposta intertextual de reencenação, Jerônimo seria como o comediógrafo, a alguém deve caber o papel de invejosos rivais.

Assim, na primeira parte do capítulo, exploraremos os efeitos intertextuais despertados pela alusão a versos dos prólogos de Terêncio em epístolas e em um texto polêmico de Jerônimo. Na sequência, abordaremos alguns prefácios do autor que contêm alusões a Terêncio, as quais possibilitariam entrever uma ampla similaridade entre a linha argumentativa dessas seções e os prólogos do comediógrafo. Por fim, debateremos especificamente os prólogos da Vulgata, um conjunto de textos que formam um *corpus* coerente que, mesmo não possuindo intertextualidade marcada com textos terencianos específicos, revelariam um discurso compositivo que recupera detalhadamente a retórica terenciana, esquematizada em nosso segundo capítulo.

Para iniciar semelhante discussão, recorremos novamente à conceituação exposta no primeiro capítulo sobre as intertextualidades explícitas e implícitas, bem como sobre alusões marcadas e não marcadas. Propomos que, nas intertextualidades com o prólogo terenciano, a obra de Jerônimo manifestaria intertextualidade explícita (ao mencionar o nome de Terêncio como *auctoritas* inspiradora), da intertextualidade implícita marcada (ao não trazer o nome de Terêncio, mas incorporar versos possivelmente consagrados de

sua autoria em uma sequência bastante significativa) e da implícita não marcada (ao manipular expedientes retóricos e situações da mesma maneira que Terêncio, concebendo um projeto semelhante ao deste, mas sem aludir diretamente).

Como se verá na sequência, as alusões não marcadas a Terêncio são especialmente utilizadas nos prefácios criados por Jerônimo para argumentar em defesa de suas novas versões dos textos bíblicos.[517] Objeto constante de polêmica, tais textos despertaram problemas éticos e intelectuais no seio do cristianismo. Criando uma argumentação favorável a si mesmo e a seu trabalho de filologia e de tradução, os prefácios de Jerônimo exploram lugares-comuns e os manipulam seguindo os moldes terencianos, estabelecendo um projeto quase absoluto de negar a função expositiva essencial de um prefácio, em nome da necessidade de autodefesa, teoricamente imposta por rivais ignorantes e/ou mal-intencionados. Tal prática, como as análises da seção 7.2 poderão demonstrar, remete-nos a Terêncio, primeiro nome elencado pelo texto do cristão (o *incipit*, destacado por Gian Biagio Conte em sua importância para a memória poética (2019b, p. 71-2))[518] para meditar acerca da conversão de um prefácio expositivo em um cenário polêmico.

Levantamos, ainda, a questão sobre as razões pelas quais, justamente ao lidar com um discurso coletivo sobre suas traduções perseguidas, encontremos a predominância da intertextualidade implícita sem alusão marcada. Poder-se-ia argumentar em defesa do gênero no qual o autor escreve: uma vez que tais prefácios compreendem versões de textos bíblicos que, em grande parte, integrariam a Vulgata, não conviria aludir excessivamente aos clássicos pagãos.[519] Ademais, poderíamos pensar também que aludir marcadamente em muitas oportunidades poderia se tornar redundante e excessivo. Voltaremos a tais hipóteses adiante, mas interessa-nos principalmente, aqui, destacar dois aspectos: em primeiro lugar, a nossa já exposta leitura de que o silenciamento pode ser um interessante recurso intertextual; em segundo, que, se aceitamos (como Don Fowler (2019, p. 99)) a leitura de Oliver Lyne de que *personagens* aludem, desejamos propor que *personae, ethé* também o fazem, quando pudermos entrever e argumentar que se aproximam sobremaneira.

---

[517] De acordo com Harald Hagendahl (1958, p. 132), os prefácios são a modalidade de escrita jeronimiana em que menos abundam alusões ao mundo clássico, especialmente os da Vulgata. A ideia do autor é bastante válida se levarmos em consideração as alusões não-marcadas. Todavia, como buscamos demonstrar, é possível estabelecer vínculos entre o projeto discursivo dos prólogos terencianos e dos prefácios jeronimianos a suas versões das Escrituras.

[518] Discutiremos detidamente esse aspecto e seus efeitos adiante.

[519] Como já foi devidamente destacado nos capítulos anteriores desta tese, há uma hierarquia intelectual e mesmo metodológica muito claramente estabelecida entre o cristianismo e Terêncio, bem como com os clássicos de maneira geral.

7.1 Nós contra eles: recepção dos prólogos de Terêncio na epistolografia jeronimiana e em texto polêmico.

7.1.1 Intertextualidade implícita e marcada na Apologia I.30.

Iniciemos o estudo dos efeitos intertextuais de Terêncio em contexto de autodefesa por uma das ocorrências mais claras do *corpus* de Jerônimo, a *Apologia*. O evento, já discutido brevemente no Capítulo 3, é um dos mais ilustrativos quanto à redistribuição e reencenação de papéis do paródico *ágon* dos prólogos de Terêncio. Recordemos o passo:

> *Sin autem contra invidos loquor, et* ***Luscium Lanuvinum****, vel Asinium Pollionem de genere Corneliorum, styli mei mulcro convulnerat, si histriculae et lividae mentis hominem a me submoveo, et ad unum stipitem cuncta iacula dirigo, quid vulnera sua partitur in multos? Quid ex impatientia respondendi, ostendit se esse qui petitur?*
>
> Mas se eu falo contra invejosos e a ponta de meu estilete fere mortalmente a um **Lúscio de Lanúvio** ou a um Asínio Polião da família dos Cornélios; se afasto de mim alguém de pensamento dissimulado e cheio de inveja e dirijo meus dardos todos para um único alvo, por que ele divide suas feridas com tantos? Logo ele que, graças à sua impaciência por responder, mostrou que era ele mesmo o procurado. (*Apologia* 1.30.485 Grifo nosso)[520]

Atentemos para o vocabulário jeronimiano e veremos, de imediato, a semântica dos invejosos (*invidos*), profundamente marcante nos prólogos de Terêncio. Alusão ainda mais clara, contudo, encontra-se no nome de Lanúvio, tido como a verdadeira identidade do *vetus poeta* ao qual Terêncio alega rebater. O efeito intertextual que aqui propomos com base nessa sobreposição de *personae* configura-se assim: Jerônimo aproxima-se do comediógrafo, da mesma maneira que Rufino seria similar a Lanuvino, o velho e invejosos poeta. Configura-se, assim, um paralelo entre os dois tempos, ou, se quisermos, uma "ameaça pela reputação": as gerações futuras tomarão a relação entre Rufino e Jerônimo nos mesmos moldes que usualmente se toma a entre Terêncio e Lanuvino.[521]

Entretanto, nem só de semelhanças constrói-se esse evento intertextual. Notemos que Terêncio é celebre por não indicar o nome daqueles que o perseguem, pois tão somente menciona homens invejosos que desejam sabotar sua carreira por razões mesquinhas. Jerônimo seria, todavia, um Terêncio diferente, visto que ele ataca frontalmente Rufino e mais ninguém, mas não o faz em público. É este, por sua vez, que pulveriza os ataques, tentando sugerir que, ao ser atacado, toda a verdadeira fé também está sendo. Porém, ao se mostrar pessoalmente ofendido, revela sua identidade e assume

---

[520] P. Lardet, *Saint Jérôme. Apologie Contre Rufin*, *SC* 303, 1983, p. 80B. Cf. tradução em CARPINETTI e MELLO, 2013, p. 72-3.

[521] Também Andrew Cain (2013, p. 394) defende que Jerônimo ameaça a seus rivais com a eternidade, com uma consagração negativa de sua reputação.

sua falha. Se, como defendemos, haveria uma apresentação de Jerônimo como alguém que se inspira em Terêncio, mas o supera, aqui ele sugere que Rufino supera Lanuvino, ou seja, é ainda mais vicioso e incapaz que sua contraparte pagã original, pois fez questão de revelar seu nome ao se indignar. Ao tentar ser uma metonímia da cristandade, Rufino falharia (esse privilégio é jeronimiano) e se exporia.

7.1.2 Intertextualidade implícita e marcada a And. 17 na Ep. 57.5.

Voltemos à *Ep.* 57 e notaremos que a reencenação do *ágon* terenciano também ocorre aqui, a partir da *transcrição literal* de um verso seu. Observemos: *Nunc vero cum ipsa Epistula doceat nihil mutatum esse de sensu, nec res additas, nec aliquod dogma confictum '**faciuntne intelligendo, ut nihil intelligant**': et dum alienam imperitiam volunt coarguere, suam produnt* ("E mais, que a própria epístola seja a defensora de que eu não modifiquei nada no significado, não adicionei coisas nem forjei alguma doutrina, '**fazendo-se de entendedores, mostram que nada entendem**': querendo acusar o despreparo de outro, revelam o próprio" *Ep.* 57.5. Grifo nosso).[522]

A passagem citada entre aspas é tirada ao prólogo de *And.* 17. Nela, Terêncio se defende dos acusadores que repudiam a *contaminatio*, exposta pelo autor como mistura de fontes. O comediógrafo mostra que, em sua iniciativa desesperada por apontar erros nas comédias dele, seus rivais caem em contradição, afinal, a prática condenada também era própria a Plauto, Névio e Ênio, e estes gozavam de vasto prestígio entre autores e público. Jerônimo repete o argumento terenciano sem atribuir a passagem nominalmente ao poeta, reinstaurando o contexto agonístico do prólogo, no qual se vê diante de um rival acusador. Nesse sentido, haveria a reencenação dos papéis do prólogo de Terêncio, associando Jerônimo ao poeta e a seus rivais aos adversários não-nomeados por este. Os detratores, em ambos os casos, perseguem o autor com tanto ímpeto, que não percebem que os argumentos não são suficientes para justificar o ataque, algo que revela, unicamente, as próprias falhas.

Por fim, ainda sobre a apropriação da cena de *And.*, podemos retomar a liberdade que Jerônimo dá para o trabalho com a fonte terenciana. A interpretação da passagem permite uma comparação negativa entre os acusadores do século II a.C. e do século IV

[522] Hilberg, I, 508, 5 – 9. A tradução por "entendedores" e seu respectivo trecho foi empregada para esta versão após sugestão do professor Paulo Vasconcellos, no exame de qualificação. Também por observação do professor, empregamos "ser defensor", considerando que o verbo *docere* pode ter uma semântica jurídica também, no sentido (OLD) de instruir um advogado sobre a melhor maneira de fazer uma defesa. O emprego de terminologia jurídica, aqui, seria mais uma camada de intertextualidade com os prólogos terencianos, que amiúde fazem o mesmo?

d.C., apoiada na visão de que estão cegos à razão e guiados apenas pelo desejo de atacar. Entretanto, a origem da acusação é diferente no prólogo de *And.* e na Epístola 57: no primeiro, temos o poeta acusado de misturar fontes; na segunda, o autor é rejeitado por ter realizado uma tradução não-literal. Neste caso, a falha que os rivais expõem a todos é sua incapacidade de compreender os critérios fundamentais da boa tradução, a qual se pauta pelo sentido, não pela literalidade.

Em última análise, poderíamos supor uma conexão que justifique um paralelo entre as acusações, afinal, o critério da liberdade no manejo das fontes percorre tanto a acusação de *contaminatio* quanto da tradução *sensu e sensu*, ideia por ideia. Assumindo essa leitura, é lícito propor uma abstração a partir de critérios semelhantes entre a situação de Jerônimo e a do passado. Por fim, o breve cotejo dos dois eventos intertextuais aqui discutidos revela padrões interessantes não só no tocante à atribuição de papéis e na reputação que será legada, mas no critério da publicidade: Terêncio e Jerônimo sempre aconselhariam o silêncio e a reclusão, pois tomar do discurso sem preparo e sem base intelectual é simplesmente expor-se ao ridículo, é mostrar-se um Lúscio de Lanúvio, ou um rival invejoso qualquer. Dessa forma, teríamos o embate sobre o "direito ao discurso" tanto em Terêncio quanto na cristandade, pela proposta intertextual.

7.1.3 Obscuram diligentiam: alusões a And. 20-1 nas Ep. 28.7 e Ep. 48.15.

Os versos 20 e 21 de *And.* trazem, como demonstramos no Capítulo 2, as argumentações de Terêncio perante seus rivais sobre preferir estar ao lado das grandes autoridades do gênero que usaram de certa liberdade, em vez de associar-se aos tecnicistas profundamente atentos aos detalhes, mas que geram obras incompreensíveis. Esse argumento e essa faceta do *ethos* argumentativo pôde ser retrabalhada em mais de uma ocasião em Jerônimo, a partir de nossa leitura intertextual.

Na *Ep.* 28, por exemplo, Jerônimo escreve a Marcela sobre a palavra hebraica *selah*, cujo significado ou possível tradução era debatida. Nosso autor decide seguir a proposta de Orígenes de que o termo tem o sentido de "para sempre", discordando da tradução habitual da *Septuaginta*. Diz Jerônimo: *Hucusque Origines, cujus nos maluimus in hac disputatione dumtaxat imperitiam sequi, quam stultam habere scientiam nescientum* ("Estamos até aqui com Orígenes, cuja imperícia preferimos seguir nesta disputa, do que ter a estulta ciência dos ignorantes" *Ep.* 28.7).[523] Note-se que há mais adaptações lexicais nesta alusão, embora a lógica tenha permanecido a mesma, com

[523] Hilberg, I, 232, 1 – 3.

destaque para a saída de *neglegentiam* e a entrada de *imperitiam*, substantivo tratado, naturalmente, de maneira irônica. Em suma, o embate da carta recupera a questão já aqui mencionada acerca dos melhores caminhos tradutórios e, neste contexto, Jerônimo a encerra (posição bastante simbólica) tomando de empréstimo a autoridade de Orígenes, mas, também, a de Terêncio, novamente assumindo um papel semelhante ao dele, que operou procedimento semelhante com a tradição da *palliata*. Por essa perspectiva, nosso autor seria espécie de herdeiro espiritual de Orígenes e técnico/moral de Terêncio.

O efeito intertextual da incorporação desses versos não se modifica tanto quando passamos à *Ep.* 48.15, autodefesa direcionada a Pamáquio acerca dos "excessos" de *Adv. Jov.*: *Ex quibus universis perspicuum est, me nihil novi de virginis nuptisque dixisse; sed maiorum in omnibus secutum est sententiam, tam huius videlicet, quam reliquorum, qui de Ecclesiasticis dogmatibus dispurarunt:* ***quorum aemulari exopto negligentiam potius, quam aliorum obscuram diligentiam*** ("É perceptível, com base nisso tudo, que eu não declarei nada de novo quanto ao matrimônio ou à virgindade, mas que segui, em todos os casos, os pareceres das maiores autoridades que debateram os dogmas da Igreja, neste aspecto e em outros: **homens cuja negligência prefiro emular, à obscura diligência de outros**" *Ep.* 48.15. Grifo nosso).[524]

De fato, o efeito argumentativo é bastante semelhante ao que comentamos anteriormente, talvez com uma carga irônica maior. Expliquemos: Jerônimo usa do argumento de autoridade ao afirmar que suas ideias não são originais, mas que remetem aos fundadores da Igreja. Se esse argumento, por si só, já nos remete à prática terenciana, mais claro isso se torna quando vemos que o verso terenciano foi incorporado e adaptado na sequência. A dose de ironia que há em Terêncio e em todas as intertextualidades com *And.* 20 é especialmente forte aqui, afinal, esses "negligentes" são aqueles que orientaram a consolidação dos dogmas do cristianismo. Por que não são eles os atacados? O texto sugeriria que seus adversários, como os de Terêncio, são ignorantes ou confiam na ignorância do povo, pois são motivados por rixas pessoais, mas creem que isso não será observado.

7.1.4 Intertextualidade implícita e marcada pela alusão à And. 22-3 na Ep. 52.17.

Também na *Ep.* 52.17 propomos um evento intertextual conectado aos versos 22 e 23 da *And.* de Terêncio, nos quais o *prologus* declara: *dehinc ut quiescant porro moneo et desinant / maledicere, malefacta ne noscant sua* ("Daí, então, aconselho que se

[524] Hilberg, I, 375-6, 21 – 4.

aquietem e desistam de maldizer, para que seus malfeitos não fiquem famosos"). Esses versos são evocados por Jerônimo também em outra situação que interpretaremos neste capítulo: o prefácio ao segundo livro a Miqueias, no qual há a mais explícita incorporação da *persona* terenciana pelo doutor cristão.[525]

Como já expusemos, a carta é uma espécie de tratado sobre as virtudes de um monge. Os versos terencianos sintetizam aspectos centrais de uma *persona* discursiva que é dele e de Jerônimo: a responsividade que os faz tanto querer agradar ao público, quanto ter de se defender da maledicência que os cerca. Mas, para estes, Jerônimo tem um conselho terenciano para dar: ***Quos obsecro ut quiescant et desinant maledicere;*** *non enim ut adversariis, sed ut amicis scripsimus; nec invecti sumus in eos qui peccant, sed ne peccent, monuimus* ("**Aos quais peço que se aquietem e desistam de maldizer**, pois não escrevi como que para adversários, mas para amigos; tampouco invectivei aqueles que pecam, apenas aconselhei que não pecassem mais" *Ep.* 52.17. Grifo nosso).[526]

As semelhanças entre as palavras dos autores são evidentes em *quiescant et desinant maledicere*. Por outro lado, há sutis adaptações e substituições de Jerônimo que indicam diferenciações entre ele e o poeta. Possivelmente, a ocorrência mais importante é a substituição do verbo *moneo* por *obsecro*, ou seja, a substituição de um aconselhamento por um pedido, traduzindo, assim, uma alteração de postura entre os autores. Terêncio aparece como alguém que, malgrado apenas se defender, tem acusações para lançar, as quais não serão nada agradáveis, caso os adversários não se intimidem. Jerônimo se apresenta – nesta circunstância, lembremos – como um aliado daqueles que quiseram ser seus rivais, alguém que repreende os pecados, mas crê na possibilidade de redenção de seus destinatários.

Ora, olhando por essa perspectiva, Jerônimo está mais próximo de Terêncio do que parecia à primeira vista, pois a situação de superioridade permanece, evidenciada pelo verbo também terenciano *moneo*, que virá ao final da sentença: ambos aconselham a seus adversários que não errem mais. O paralelo se estabelece na diferença entre os tempos verbais: Terêncio fala sobre o presente e consequências futuras, enquanto Jerônimo fala sobre o passado, sobre a repreensão que já foi feita, embora não seja tarde para mudar. Ambos são corregedores do comportamento inadequado de opositores mal-intencionados, mas Jerônimo complementa o anterior. Jerônimo é Terêncio, e seus rivais

[525] Como já indicamos neste capítulo, a Epístola 52 também é objeto de análise de Cain em uma outra passagem incorporada de Terêncio.
[526] Hilberg, I, 440, 13 – 16.

são os perseguidores do poeta. Novamente, em seu trabalho com a recepção do comediógrafo, o doutor cristão ameaça a seus detratores com recepção também. Além disso, teríamos a sugestão de silêncio e recolhimento para não haver autoconstrangimento.

7.1.5 Intertextualidade implícita e marcada a Eun. 8 no Pref. Did. De Spir. Sancto

Nesta seção 7.1.5, analisaremos a ocorrência de um efeito intertextual entre *Eun. 8* de Terêncio e o prefácio da tradução de Jerônimo ao livro de Dídimo,[527] *De Spiritu Sancto*. Como se verá no tópico 7.2, Jerônimo tem prefácios em que claramente a linha de argumentação e a construção da autoimagem seguem padrões terencianos, envolvendo ainda alusões mais pontuais. Por outro lado, no caso da tradução da obra de Dídimo, que aqui interpretaremos, o prefácio não segue a postura retórica dos prólogos de Terêncio, de maneira que optamos por investigar o efeito intertextual em seu contexto mais restrito, tal qual fizemos nos demais tópicos do capítulo 7.1.

O verso 8 de *Eun.* equilibra dois aspectos do *ethos* de Terêncio: o tradutor e o apologista. Isso se dá porque o poeta refuta os rivais que questionam sua liberdade na abordagem com as fontes, alegando que estes têm uma fidelidade tal às palavras que traduzirão, que não conseguem produzir um texto coerente em um contexto diverso do original: como visto no Capítulo 2, fazem de boas peças gregas, latinas ruins. É justamente em um prefácio no qual Jerônimo explicita a importância de sua tradução da obra de Dídimo de Alexandria, que estes versos serão ressignificados para seu destinatário imediato, Pauliniano, irmão de Jerônimo, e para os demais leitores.

Jerônimo abre o prefácio com críticas a Roma, tratada por "Babilônia", terra de pecado e perdição, a qual teria aguçado seu interesse por refugiar-se em uma obra voltada ao Espírito Santo. Passa-se então à apologia de seus incentivadores, incluindo Pauliniano, o Papa Dâmaso, que já falecera, e Paula e Eustóquia, para, na sequência, alegar que preferiu traduzir uma obra respeitável sobre o tema, a propagar como suas ideias que não foram por ele concebidas. Argumentando a favor da empreitada tradutória, Jerônimo declara: *Legi dudum cujiusdam libellos de Spiritu Sancto: et iuxta Comici sententiam ex* ***Graecis bonis, Latina vidi non bona*** ("Li, então, aquela tradução dos livrinhos sobre O

[527] Também em relação aos tratados teológicos de Didímio, há um estímulo vindo da parte de Dâmaso, financiando os copistas e demais necessidades materiais, cf. *Ep.* 46.1.4 e 87.7.4. Didímio fora também mestre pessoal de Rufino, quando este se estabelecera no Egito a fim de estudar com os monges, algo que viria a acontecer com o próprio Jerônimo após sua fuga de Roma, em 385, cf. WILLIAMS, 2006, p. 30 e 63. Os comentários de Didímio são amiúde mencionados como valioso manancial para as exegeses próprias jeronimianas.

Espírito Santo e, como na sentença do comediógrafo, **não vi boas latinas a partir de boas gregas**". *Liber Did. De Spir. Sanc. Praef.* Grifo nosso).[528]

Como expusemos, Jerônimo não adequa este prefácio ao padrão terenciano, algo que em muitas outras vezes (mas nem sempre) ocorrerá. Todavia, novamente, tomamos o trecho do prólogo como um convite para sobreposição – ou reencenação – da situação terenciana, em que seu *ethos* legitima-se, retorica a tradutoriamente, pela associação a Terêncio, enquanto seus rivais na tradução ou na exegese cristã são como os adversários do comediógrafo. Algumas particularidades, contudo, são dignas de nota.

Primeiramente, Jerônimo não adota a responsividade que lhe é habitual nos prólogos mais evidentemente terencianos, no sentido de *responder*, mas não *atacar*. Ao contrário, essa tradução não atribuída (mas entendida como executada por Ambrósio) é alvo de críticas como etapa inicial de sua autolegitimação: com efeito, essa escolha diferencia a passagem em questão não só de Terêncio, mas da própria prática jeronimiana. Ademais, ainda mais chamativo é o fato de que o título *comicus*¸aqui, não foi empregado no sentido de moralista, como na imensa maioria das ocasiões, mas nessa híbrida função de tradutor e orador.

Caso singular, que, se quiséssemos adequar ao padrão proposto (não julgamos efetivamente necessário), teria de ser entendido como se Terêncio observasse seus rivais tradutores e sobre eles moralizasse. Há que se notar, ainda, que Jerônimo emprega juízo de valor sobre uma base diferente daquela de Terêncio. Se o poeta defende liberdade manipulativa de suas fontes, a pauta jeronimiana é o parco domínio do idioma e do estilo original do outro tradutor, pois a versão não teria contemplado a força e dureza do dialeto original (numa curiosa retomada inversa das acusações ao comediógrafo ocorridas em *Phorm.*), empregando adornos desnecessários – um *fucus* ("maquiagem") como se lerá em Erasmo, séculos depois –que corromperam o material ([...] *sed totum flaccidum, molle, nitidum, atque formosum et exquisitis hinc inde odoribus pigmentatibus*).

Como exploraremos no restante deste capítulo, a ideia da nova tradução capaz de recuperar as virtudes originais, ou seja, a "novidade tradicional" é um dos alicerces de seu *ethos* em seu projeto de prefácios apologéticos.

7.1.6 Alusão direta e não marcada a Lúscio de Lanúvio em Comm. in Is. 12, Praef.

Pela terceira vez nas ocorrências de alusão nesta tese, debateremos os efeitos intertextuais pela menção ao mais célebre (justa ou injustamente) rival de Terêncio.

[528] San Jerónimo, *Obras completas*, 2002, p. 532.

Encerraremos a seção 7.1 com esse evento, porque, como em 7.1.5, o mecanismo alusivo é mais pontual do que nos casos das próximas seções, nos quais teremos um projeto de prefácio que recupera preceitos terencianos importantes. Agora, é no breve prefácio do décimo segundo livro dos *Comm. in Is.*, que temos Lúscio de Lanúvio mencionado uma vez mais, afinal, segundo o próprio Jerônimo, nenhum escritor é tão incompetente que não encontre um leitor para chamar de seu (*Nullus tam imperitus scriptor est, qui lectorem non inveniat similem sui*). Ademais, a preferência geral incidiria, ainda conforme Jerônimo, pelas coisas leves e fáceis. Pelo texto de Jerônimo, então, instaura-se o rival, e pela leitura intertextual, podemos sobrepor efeitos de sentido em tal embate: *Igitur et noster* ***Luscius Lanuinus*** *fruatur testibus, immo fautoribus suis; vincatque multitudine, quia forsitan vincit ingenio. Mihi sufficit paucorum testimonium, et amicorum laude contentus sum* [...] ("Portanto, que nosso **Lúscio de Lanúvio** aqui faça bom uso de suas testemunhas, ou melhor, de seus comparsas: vencerá com uma multidão, talvez porque tenha vencido com a capacidade. A mim me bastam uns poucos testemunhos, já me contento com o louvor dos amigos [...]". *Comm. in Is.* 12, *Praef.* Grifo nosso).[529]

Estabelece-se, novamente, a oposição entre nosso autor e o rival convocado no texto. Jerônimo seria aliado da verdade e dos poucos e virtuosos homens, enquanto o adversário, evidenciando a frase que abre o prefácio, buscaria se aliar a uma multidão de ignorantes que espelhariam a incapacidade daquele a quem seguem. A alusão ao contexto terenciano, novamente, possibilitou-nos debater efeitos intertextuais pela sobreposição de suas *personae*. O rival jeronimiano teria, então, sua imagem comparada ao rival de Terêncio, o invejoso e sem talentos *vetus poeta*. Ademais, se recuperarmos ideias importantes do Capítulo 2, poderemos interpretar que essa reencenação traz outros elementos importantes da relação Terêncio-Lanuvino: Terêncio vem associado aos bons, como aquele que deseja agradar a estes, não obrigatoriamente a todos, da mesma forma que ocorre com este que, defendemos, seria seu *alter ego* intertextual. O rival do doutor cristão, por sua vez, tem diversos seguidores que não são obrigatoriamente os melhores, semelhantemente ao poeta que fora líder, segundo a tradição, da associação de comediógrafos romanos. Nesse sentido, se números não representam qualidade, a intertextualidade sugere que a multidão acompanhe o tolo, e que os melhores seguiram o Jerônimo terenciano.

[529] San Jerónimo, *Obras completas*, 2007, p. 858 e 860.

Assim, respeitadas as diferenças e singularidades dos estudos de caso que trouxemos aqui, é possível notar padrões de recepção e no estabelecimento de intertextualidades entre a obra de Jerônimo e a de Terêncio. Novamente, as leituras intertextuais e seus efeitos indicam uma sobreposição entre as *personae* do doutor cristão e do comediógrafo, mas agora, por um viés de autodefesa, contemplando sua forma de traduzir (em detrimento da alheia), sua liberdade ao lidar com suas fontes, sua confiança nas autoridades prévias do gênero etc. Nesta unidade, porém, há que se destacar a reiterada aproximação intertextual entre os detratores de Jerônimo aos que teriam feito o mesmo com Terêncio, em especial, com constante menção a Lúscio de Lanúvio. De fato, parece-nos digno de observação que, nesse confronto entre *auctoritates* de Jerônimo e seus rivais, a intertextualidade pode ser interpretada por um polo inverso. Expliquemos: se é o autor de um texto polêmico que instaura seu rival, intertextualmente, aqui, ocorre o mesmo, uma vez que Lanuvino é convocado antes de Terêncio, de maneira que a aproximação entre as *personae* dos rivais vem antes das dos autores propriamente ditos.

Esse mecanismo, interpretamos, contribui para a construção e legitimação de um recurso argumentativo importante nos prólogos de Terêncio e nas passagens analisadas de Jerônimo: a responsividade. Se é retoricamente útil apresentar-se como acossado por rivais invejosos, pode ser interessante mostrar-se depois de apresentar o acusador, em especial, se a reputação deste vem historicamente marcada como injusta. Na próxima seção deste capítulo, serão discutidas ocorrências nas quais as alusões a Terêncio-orador (recuperando aspectos centrais que propusemos em 7.1) podem ser interpretadas cada vez menos como pontuais, dando lugar à ideia de emulação de um projeto de introdução polêmico similar.

7.2 A ruptura do padrão expositivo nos prefácios de Jerônimo e a recepção de Terêncio.

7.2.1 A filiação ao modelo Terenciano no prefácio do Livro das Questões Hebraicas ao Gênesis.

Escrito em 388 d.C., o *Livro das questões hebraicas ao Gênesis* apresenta reflexões de Jerônimo a respeito da língua e da cultura hebraica relativas ao livro do livro bíblico. Naquele ano, Jerônimo estava em Israel, sob a tutela de professores judeus, dedicando-se aos estudos hebraicos e adquirindo diversos manuscritos que se voltavam para a exegese bíblica. De acordo com Hayward (1995, p. 1), Jerônimo foi um dos raros pensadores da patrística a dominar o hebraico, conhecimento que lhe possibilitou

desenvolver uma ampla pesquisa sobre tal cultura, inclusive em parceria com autoridades judaicas, algo que contribuiu para a marginalização de sua figura, como apontamos eventualmente. Nesse sentido, compreender o *Livro das questões* envolve assumir quão singular foi a atitude do exegeta em levar à Igreja a escolástica judaica, a qual serviria de base para sua futura tradução do Velho Testamento diretamente do hebraico para o latim (*ibidem*). Ainda segundo Hayward (1995, p. 7), o *Livro dos questionamentos* seria uma espécie de consequência de seus trabalhos de pesquisa, no qual, de acordo com Jerônimo, encontravam-se reunidos os saberes hebraicos sobre o assunto.[530]

Imediatamente, torna-se claro que Jerônimo precisará justificar sua atitude, a qual contrariava tanto a abordagem eclesiástica usual, quanto a legislação do Império Romano.[531] Nas palavras de Hayward (1995, p. 14), a obra e seu prefácio desempenham um papel de defesa de si e de suas fontes hebraicas negligenciadas pela tradição cristã dos últimos pouco mais de três séculos:

> His purpose seems to be nothing less than an attempt to justify his dealings whit Judaism and the Jews, when the ecclesiastical and civil authorities were intent to push on pushing that nation to the margins of Christian Society. It is well known that Jerome's leading with the Jews and their scholars led some of his contemporaries to regard him with the very deepest suspicion; and it is to disarm this suspicion of his work that he composed *QHG*. As if this were not enough, *QHG* aims to show his detractors that Jewish understanding of the Scriptures is often correct. The staggering originality of this thesis demanded that Jerome defend, from first principles, his dealing with the Jews and their teachings, and his acceptance of the latter.

Ora, se a necessidade de defesa permeia a obra como um todo e especialmente o prefácio, parece-nos tentador iniciarmos algumas associações aos prólogos de Terêncio. Com efeito, o autor começa destacando essa proximidade:

> *Qui in principiis librorum debebam secuturi operis argumenta proponere, cogor prius respondere maledictis, Terentii quippiam sustinens, qui commoediarum prologos in defensionem sui scenis dabat. Urgebat enim eum Luscius Lanuvinus, nostro Luscio similis, et quasi publici aerarii poetam furem criminabatur.*

---

[530] De acordo com Kamesar (*apud* HAYWARD, 1995, p. 8), há uma relação profunda entre o livro em questão e a Vulgata, na medida em que aquele defende um novo sistema filológico e de estudos do hebraico que possibilitaria a nova versão bíblica concebida por Jerônimo. Contudo, Hayward (1995, p. 12) questiona, com base nas muitas diferenças entre as traduções de passagens propostas neste livro e na Vulgata, a noção de que o primeiro é apenas um estágio intermediário para o segundo: o estudioso defende que, embora haja conexões entre as obras, não podemos apenas instrumentalizar uma em relação à outra. O crítico ainda prossegue (1995, p. 13) afirmando que diversas passagens na qual o critério filológico seria essencial são ignoradas, pondo em dúvida a afirmação de Kamesar de que esse seria o intuito primordial do *Livro de questões hebraicas ao Gênesis*. Rebenich (2002, p. 93) também apresenta uma leitura instrumental deste livro em relação à Vulgata.

[531] Com efeito, Hayward (1995, p.1) nos lembra também que, nos séculos III e IV d.C., diversas leis foram promulgadas marginalizando e excluindo a população judia, tais como a de 315 d.C., a cargo de Constantino I, que proibia sua conversão. Três anos depois, o mesmo imperador decretou que homens judeus que tivessem se casado com mulheres cristãs trabalhadoras das indústrias da tecelagem deveriam se divorciar, sob pena de morte caso se recusassem.

> Eu, que deveria apresentar no início do livro o argumento do trabalho que se segue, sou forçado, primeiro, a responder a maledicências, preservando um quê de Terêncio, o qual oferecia os prólogos de suas comédias como uma defesa de suas cenas. De fato, acossava-o Lúscio de Lanúvio, muito parecido com o nosso próprio Lúscio, e incriminava o poeta como se ele fosse um ladrão do erário público. (*Libr. Hebr. Quaes.* 1.1.301-302)[532]

A passagem acima sugere uma familiaridade profunda com o texto de Terêncio. Além da associação mais imediata, ou seja, da intertextualidade explícita, notemos, em poucas palavras, a retomada da linguagem típica dos prólogos de Terêncio, conforme demonstramos no capítulo a eles dedicados: o pensador cristão abre o prefácio da mesma maneira que Terêncio abre *And.* (v. 1-7), afirmando que estava se desviando da função primordial de um prólogo e de uma peça, a qual deveria agradar ao público e narrar o enredo daquilo que se seguiria. A lógica e o vocabulário terenciano são especialmente claros ao afirmar que fora coagido (*cogor*) a se defender (*respondere*) de maledicências (*maledictis*).

Ademais, não bastasse a associação que propomos do autor a Terêncio, Lúscio de Lanúvio reaparece nesta tese pela quarta vez. Note-se quão mais específica parece ser a retomada desse rival de Terêncio, que acusou o poeta de ser um ladrão (*furem*), como amplamente analisado em *Eun.* (v. 19-24). Com efeito, Jerônimo escreve lado a lado *poetam furem*, dois termos tratados como antitéticos no já mencionado prólogo de Terêncio, nas acusações de Lanuvino. Jerônimo recupera essa oposição de pensamentos e brinca com outro elemento do prólogo de *Eun.*, ao dizer que seu rival pouco compreende sobre o peso das acusações, pois tratava Terêncio como um ladrão do erário público. Justamente, se voltarmos ao prólogo de *Eun.* debatido, veremos que o comediógrafo, rebatendo as críticas, questiona a qualidade de uma peça de seu rival chamada, justamente, *Thesaurus*, que foi posta a perder pela má adaptação (*Eun.* 10-4).

Assim, a leitura de Hayward (1995, p. 13) é a de que a abertura do prefácio busca explicitar que a intenção de seu trabalho é refutar acusações de plágio, ou, mais especificamente, de *furtum*. Ademais, Jerônimo também retomaria a ideia da *contaminatio* (cf. Capítulo 2, no qual exploramos a hipótese de que não havia diferença prática entre *furtum* e *contaminatio*), que, de acordo com Hayward (1995, p. 88-9), aplica-se ao comediógrafo e ao pensador cristão, na medida em que ambos estariam misturando fontes: diferentes comédias ou diferentes tradições em relação ao Velho Testamento. O crítico deixa de explorar a relação entre Jerônimo e Terêncio neste ponto, porém,

[532] *PL,* XXIII, 935.

buscamos demonstrar que as semelhanças entre ambos não são verificadas apenas na natureza (injusta) das acusações, mas na articulação da própria *persona* e em sua defesa, ao longo do prefácio inteiro.[533]

Com efeito, propomos que a autoridade retórica dos prólogos de Terêncio, serviriam para legitimar Jerônimo no nível textual e ideológico. Atentemos para o verbo *sustineo*, empregado pelo pensador cristão para representar sua relação com as atitudes de Terêncio: Jerônimo se definiria como um perpetuador daquilo que o comediógrafo fazia, legitimando sua inocência com base no autor latino e, ao mesmo tempo, justificando a quebra de expectativa ocorrida no prefácio de seu livro. Entretanto, convém lembrarmos que Jerônimo seria, assim, semelhante a Terêncio (*Terentii quippiam*), mas em outra situação comunicativa: ele não é o comediógrafo, mas alguém que recupera diversos aspectos com as devidas diferenças.

Ademais, o verbo em questão também tem um intrigante emprego teatral que reforça nossa proposta interpretativa de reencenação.[534] De acordo com o OLD, s.v. 5b, o verbo pode significar "to sustain (a character, role, or sim.); also to play the part of". Ainda de acordo com a obra, em Juvenal (III, 93) é exatamente nesse sentido que o verbo é utilizado. Assim, ao empregar *Terentii quippiam sustinens*, Jerônimo pode estar, de fato, alegando que "fará o papel do poeta" nesse novo confronto que parece evocar a situação vivenciada pelo comediógrafo outrora. Jerônimo prossegue, demonstrando outros autores virtuosos injustamente acusados, escrevendo numa gradação em relação a gêneros e autoridades, à qual convém que nos atentemos:

> *Hoc idem passus est ab aemulis et Mantuanus vates, ut cum quosdam versus Homeri transtulisset ad verbum, compilator veterum diceretur, Quibus ille respondit, magnarum esse virium, clavam Herculi extorquere de manu. Sed et Tullius, qui in arce eloquentiae Romanae stetit, rex oratorum, et Latinae linguae Illustrator, repetudarum accusatur a Graecis.*
>
> O mesmo aconteceu com o vate de Mântua da parte de outros êmulos, quando traduziu literalmente alguns versos de Homero e foi chamado "compilador" de coisas antigas. A estes respondeu que nada mais corajoso que tomar a clava de Hércules de sua mão. Entretanto, Túlio também, que fixou seu lugar no castelo da eloquência romana, o rei da oratória, luz da língua latina, mas que foi acusado pelos gregos de peculato. (*Libr. Hebr. Quaes.* 1.1.301-302)[535]

---

[533] Também discordamos do posicionamento do crítico quando afirma que a defesa de Terêncio é mais evidente no prólogo de *And.* Como demonstramos, o discurso de defesa do comediógrafo é bastante homogêneo em seus prólogos, embora, de fato, alguns critérios surjam mais em um prólogo do que em outro. Hayward (1995, p. 89) busca valorizar a acusação de *contaminatio* e esta, sim, é mais forte em *And.*, mas também recebe destaque em *Heaut.*

[534] Essa interessantíssima e importante observação foi-nos generosamente ofertada no exame de qualificação pelo professor Paulo Vasconcellos.

[535] *PL,* XXIII, 935.

Cabe aqui recorrermos, como anunciamos anteriormente, ao conceito de *incipit* ("início") conforme trabalhado por Conte. Segundo ele: "já se viu como justamente no *incipit* encontram seu lugar natural todos os traços que, por um lado, indicam que a obra é nova e, por outro, situam-na dentro de uma série literária" (2019b, p. 71). O autor italiano argumenta acerca da poesia, mas sua reflexão sobre esse "verso inaugural" também tem validade ao refletirmos sobre a prosa do prefácio jeronimiano, como aquilo que se lê em: "[...] o primeiro verso vale não só como título para a obra inteira, mas também para a relação que se deve estabelecer com a própria qualidade da operação literária que é inaugurada nessa relação" (*ibidem*). Ou ainda, como argumentamos ocorrer no caso do prefácio do *Libr. Hebr. Quaes.*, quando Conte afirma, sobre o *incipit*, que: "[...] muito mais frequentemente se deve reconhecer o sinal de algo mais simples, por exemplo, a relação de pertencimento que certa composição estabelece com o próprio gênero literário" (*ibidem*).

Por essa perspectiva, o *incipit* do prefácio de Jerônimo mobilizaria dois aspectos muito instigantes: primeiro, a possibilidade de vislumbrar a codificação do prefácio com tal clareza, que o concebesse como um gênero, mas não apenas dentro das preceptivas tradicionais, mas também que o próprio "desvio da norma" configurasse um novo padrão retórico-literário que seria próprio do prefácio polêmico. Segundo, tal gênero do prefácio-polêmico-desviante teria em Terêncio seu primeiro alicerce. Citando Conte mais uma vez, que interpreta o *incipit* de uma sátira de Pérsio que aludia a Lucílio: "[...] a memória incipitária cumpre nesse caso a função de dar *status* jurídico *per commendationem* ["por recomendação"] a uma nova experiência, reportando-a ao âmbito daquela norma que Lucílio havia codificado [...]" (*idem*, p. 75).

Assim, é simbólica a ordem da exposição deste catálogo de referências, bem como os efeitos que ele mobiliza, especialmente se recordarmos da afirmação de Janson (1964, p. 157) de que não é exatamente comum que os autores da Antiguidade tardia façam comparações entre si e seus predecessores. Embora, na passagem acima, Cícero seja amplamente exaltado como o maior orador e quem mais abrilhantou a língua latina, ele é mencionado depois de Terêncio, de forma que o que ocorreu com ele seria uma variação do que se passou com o comediógrafo, ao menos nessa leitura. Mas como compreender, nesta passagem, a predominância de Terêncio sobre os demais autores que tiveram rivais invejosos em língua latina? Um primeiro critério a ser destacado, como fizemos no Capítulo 2, é a impressão de verdade que os prólogos de Terêncio geram sobre o leitor, uma vez que formam um discurso único que percorre todas as suas peças.

O prefácio de Jerônimo contraria a preceptiva de um gênero, a saber, de utilizar o prefácio para outra finalidade que não a exposição daquilo que se seguiria. Os prólogos Terêncio, poeta eleito como uma das maiores autoridades da poesia latina, funcionariam como uma legitimação, de maneira que temos o argumento de autoridade. Porém, o restante do prefácio pode contribuir para o esclarecimento da primazia terenciana:

> *Non mirum ergo si contra me parvum homunculum immundae sues grunniant, et pedibus margaritas conculcent, cum adversus doctissimos viros, et qui gloriam invidiam superare debuerant, livor exarserit. Verum hoc merito illis accidit, quorum in theatris, curia concione pro rostris eloquentia pertonabat. Semper enim in propatulo fortitudo aemulos habet. Feriuntque summos fulmina montes.*
>
> Não é de se espantar, então, que porcos imundos atirem seus grunhidos contra mim, um homenzinho qualquer, e que pisoteiem pérolas com seus pés, quando a maldade se levantou contra homens muito mais doutos, os quais precisaram superar a inveja por sua glória. Na verdade, não sem razão isso aconteceu a homens como estes, cuja eloquência ressonava dos lábios pelo teatro, pela cúria e por assembleias. Pois sempre, quando se destaca, a bravura tem seus invejosos. *Os raios atingem os montes mais altos.*[536] (*Libr. Hebr. Quaes.* 1.1.301-302)[537]

Jerônimo emprega a *captatio belevolentiae*, apresentando-se como um pensador insignificante. Com efeito, é natural que a grandeza desperte inveja, como ocorre com seus antecessores latinos que passam por situação semelhante à sua; incompreensível, por outro lado, é que alguém ínfimo como ele[538] seja acossado por rivais. Ora, uma vez que o pensador opta por montar uma *persona* que manifeste humildade e pequenez, a figura de Terêncio, autor cômico, atenderia mais precisamente a esse interesse. Ademais, pensemos que Cícero, amplamente elogiado como nome mais importante da língua latina, tinha como função primordial o trabalho com a oratória; Terêncio, por sua vez é obrigado a usar da retórica, não por interesse (ele nos diz em seus prólogos), mas encena uma necessidade real e sincera. A impressão de verdade trazida pelo comediógrafo que se vê obrigado a agir diferentemente daquilo que se espera, em virtude da inveja alheia, legitimá-lo-ia, assim, muito mais do que a aproximação ao consagrado advogado romano.

Em suma, Jerônimo não seria como Cícero, mestre das palavras, mas Terêncio, humilde, habilidoso, injustamente invejado e que precisa romper com a tradição, mas não por interesse retórico. Ademais, reforcemos o quanto o recurso de personificação, largamente debatido por nós, retorna aqui: Jerônimo alega que era dos lábios de Terêncio

---

[536] Cf. Horácio, *Ode* II, X, 11-2: *Saepius ventis agitatur ingens / pinus et celsae graviore casu / decidunt turres feriuntque summos fulgura montis* ("Mais amiúde o ingente pinheiro é agitado pelos ventos e as altas torres tombam com a mais grave queda e raios atingem as montanhas mais altas"). O início desta tradução nos foi sugerida pelo professor Paulo Vasconcellos, na data da defesa da tese.

[537] *PL,* XXIII, 935.

[538] Tópica da autodepreciação, segundo Janson (1964, p. 145).

que as palavras eloquentes tomavam o teatro, de maneira que, nesse processo de recepção do autor, o *prologus* é descartado e o próprio poeta parece se defender perante multidões. Dessa forma, a imagem do "coagido a se defender" se fortaleceria, e, consequentemente, a associação à *persona* de Jerônimo também.

Como podemos ver na continuação do prefácio, embora outros autores tenham sua autoridade evocada para auxiliar na defesa de Jerônimo, aquilo que fora anunciado no início, a saber, que a situação do autor era bastante próxima à de Terêncio, percorrerá toda a construção da *persona* e de sua defesa, mesmo que pela intertextualidade implícita não marcada. Prossigamos:

> *Me vero procul ab urbibus, foro, litibus, turbis remotum, sic quoque (ut Quintilianus ait) latentem invenit invidia. Unde lectorem obsecro, ... si quis tamen haec quoque, si quis Captus amore leget ... Ut in libris* Hebraicorum Quaestionum, *quos in omnem Scripturam sanctam disposui scribere, non quaerat eloquentiam, non oratorum leporem; sed magis inimicis pro nobis ipse respondeat. Novo operi veniam concedendam.*
>
> Mas eu, na verdade, estou longe dos centros urbanos, do foro, dos litígios, das multidões, e aqui também (como diz Quintiliano) a inveja encontra aquele que se oculta. Daí, peço ao leitor, "se alguém também tomado de vontade ler isso": não busque por eloquência, tampouco graça oratória nestes livros das Questões Hebraicas, os quais escrevi sobre toda a Sagrada Escritura. O próprio trabalho responderá a meus inimigos por mim que alguma indulgência deve ser dada a uma obra nova. (*Libr. Hebr. Quaes.* 1.1.301-302)[539]

Jerônimo retoma a construção de uma *persona* humilde e simples. Recorrendo a uma frase atribuída a Quintiliano, o pensador mostra que ninguém está a salvo da inveja, desenvolvendo mais intensamente a ideia que percorre os prólogos de Terêncio. Notemos, ainda, o verbo *respondeat* – presença hegemônica nos prólogos de Terêncio – que aparece já pela segunda vez. Ademais, outro ponto de contato entre sua obra e o comediógrafo reside na interação com o público e na confiança sobre suas obras: assim como Terêncio ocasionalmente não se dignava a responder acusações de seus rivais, preferindo deixar que o público avaliasse a qualidade daquilo que seria apresentado, Jerônimo faz o mesmo.

Ademais, note-se que Jerônimo reitera o discurso antirretórico – também terenciano, vide Capítulo 2 –, de sinceridade e simplicidade na exposição, como se, ao promover uma divisão entre forma e conteúdo, optasse por este, negligenciado o cuidado excessivo com aquela. Por fim, destacamos que Jerônimo apela a outro elemento central da articulação dos prólogos de Terêncio, a juventude. Como destacamos, o critério da novidade de uma obra é bastante positivo para o comediógrafo e, mais do que isso, o campo semântico do *novus* engloba também frescor, irresponsabilidade e possibilidade

[539] *PL,* XXIII, 935-6.

de falha. É justamente nesse sentido que Jerônimo propõe a aceitação de seu texto, bem como solicita a indulgência do público, dessa vez não para si mesmo, mas para a obra por ele criada, a qual, como podemos julgar pelo contexto, suscitaria diversas críticas.[540]

Curiosamente, nas linhas iniciais do prefácio de Jerônimo, todas as autoridades teóricas e retóricas por ele invocadas são do universo latino "pagão", como Cícero, Horácio, Quintiliano e, principalmente, Terêncio. O padrão jeronimiano de recepção dos clássicos, isto é, envolvendo a instrumentalização das fontes, bem como a cessão de uma autoridade parcial a eles, a qual pode funcionar como provocação à superação (*auctoritas sine auctoritate*) continua em funcionamento, alegamos, no prefácio em questão. De fato, a partir deste ponto, apenas, a autoridade de Cristo será evocada pelo pensador, mas ainda na esfera da humildade, ou seja, no mesmo âmbito que vinha sendo desenvolvido desde a abertura e permeado pela figura de Terêncio:

> *Ut enim nos humilles atque pauperculi, nec habemus divitias, nec oblatas dignamur accipere: ita et illi noverint, non posse se notitiam Scripturarum, id est, divitias Christi, cum mundi pariter habere divitiis*.
>
> Pois eu sou humilde, pobre e desamparado, não tenho riquezas, nem me disponho a receber o que me é oferecido. E que eles aprendam que não é possível ter conhecimento sobre as Escrituras, isto é, a riqueza de Cristo, ao mesmo tempo em que se tem as riquezas do mundo. (*Libr. Hebr. Quaes.* 1.1.301-304)[541]

Jerônimo propõe uma espécie de voto de pobreza e de humildade que é condição *sine qua non* para a compreensão efetiva dos ensinamentos bíblicos. Contrapondo as riquezas espirituais e materiais, o exegeta privilegia aquelas que foram recomendadas pela autoridade máxima de sua religião e cria uma contraposição entre si e seus rivais apoiada na ausência *versus* abundância de recursos. Pela primeira vez, a persona de Jerônimo parece se afastar da criação terenciana habitual, dado que o orgulho pela pobreza e a contraposição entre si e os homens da nobreza são marcas mais cristãs do que do comediógrafo. É o que se observa em passagens bíblicas narradas por Mateus, na qual Jesus prega a multidões sobre a escolha primordial entre Deus e as riquezas materiais.[542]

---

[540] De acordo com Hayward (1995, p. 6), no caso do *Livro dos questionamentos hebreus ao Gênesis*, enfatizar a novidade do trabalho que ali estava era especialmente importante não apenas em relação ao *corpus* dos demais autores sobre o tema, mas também em relação àquilo que Jerônimo vinha escrevendo, uma vez que esta obra era o primeiro livro autoral em meio a diversas traduções, como as *Trinta e nove homilias sobre São Lucas*, de Orígenes, dentre outras. O mesmo pensador ainda propõe que o destaque para a *novitas* do trabalho era uma maneira de se defender também das acusações de plágio, na medida em que ele poderia ser visto como um mero tradutor de pensamentos alheios (Hayward, 1995, p. 7).

[541] *PL,* XXIII, 936.

[542] Cf. a já citada passagem de Mateus (6:19), ou ainda, "Ninguém pode ser escravo de dois senhores. Ou odiará um e amará o outro, ou dedicar-se-á a um e desprezará o outro. Não podeis servir como escravos a Deus e ao dinheiro." (*Mt.* 6:24. Tadução de Frederico Lourenço, 2017, p. 80).

Não propomos, neste caso, que a referência de Jerônimo para a humildade seja Terêncio e não o verbalmente mencionado Cristo. Entretanto, o que podemos notar é que a justificativa ideológica cristã não surge gratuitamente ou como primeiro argumento, mas após um contexto criado previamente, com autoridades intelectuais pagãs, em uma curiosa situação, na qual Terêncio surge antes de Cristo.

Aqui não se trataria, contudo, de uma questão de importância, mas de uma divisão entre as esferas que legitimam o discurso de Jerônimo: o autor parece encaminhar uma progressão que parte da legitimação intelectual, retórica e moral do ponto de vista humano, e, posteriormente, a justificativa ideológica e religiosa fica a cargo de Cristo. Se o livro todo é voltado, como aceitamos, para a defesa de Jerônimo, vemos no prefácio uma recriação e aprofundamento das estratégias retóricas de Terêncio, e no livro propriamente dito, o conteúdo das reflexões judaicas sobre o Gênesis tendo também o valor retórico. Parece haver então uma proposta de relativa independência entre prefácio e restante da obra, de certa maneira remetendo a Terêncio de novo.

Voltemos ao prefácio em análise. Como mencionamos acima, embora pareça haver uma progressão de Jerônimo que parte do retórico-intelectual em direção à legitimidade da fé cristã, na sequência, ele retornará a falar sobre a atividade exegética e, mais uma vez, a *persona* terenciana parecerá ter sido apropriada pelo autor:

> *Studii ergo nostri erit vel eorum, qui de libris Hebraicis varia suspicantur, errores refellere: vel ea quae in Latinis et Graecis codicibus scatere videntur, auctoritati suae reddere; etymologias quoque rerum, nominum atque regionum, quae in nostro sermone non resonant, vernaculae linguae explanare ratione. Et quo facilius emendatio cognoscatur, ipsa primum, ut nos apud sunt, testimonia proponemus et ex collatione eorum quae sequuntur, quod in illis aut minus, aut plus, aut aliter sit, indicabimus.*
>
> Nosso esforço, então, será refutar os erros daqueles que colocam sob suspeita diversas passagens dos livros dos Hebreus: e mais, restituir a autoridade àqueles problemas que parecem brotar nos códices em grego e em latim. Ademais, queremos explicar a etimologia de palavras de nomes e regiões, as quais não têm equivalentes em virtude de nossa língua vernácula. E para que as correções sejam mais facilmente identificadas, primeiramente, oferecemos o texto em si – agora entre nós – diferente da compilação daqueles que vieram depois, indicando o que foi retirado, acrescentado ou modificado. (*Libr. Hebr. Quaes.* 1.1.303-304)[543]

Jerônimo será, de acordo com suas palavras, um elemento de reconexão entre as ideias e reflexões do povo judeu ao Gênesis, apresentando um novo texto que se afastará das adaptações que modificaram o original. Essa *persona* restauradora, que apresenta um texto novo marcado pela reconexão à tradição original, é um dos pontos centrais da

[543] *PL,* XXIII, 936.

imagem terenciana em seus prólogos, nos quais suas atitudes inovadoras ou questionadoras são apresentadas por ele, simplesmente, como um retorno à verdadeira prática da *fabula palliata*. Terêncio e Jerônimo agem como tradutores conscientes numa realidade que carece de fontes precisas da tradição.

Há que se destacar, por outro lado, uma importante diferença. Enquanto Terêncio não demonstra respeitar a *auctoritas* dos poetas mais velhos que o acusam, Jerônimo precisa demonstrar reverência por outros nomes importantes da tradução das questões presentes no Gênesis. Podemos compreender, claro, que Terêncio respondia diretamente aos seus detratores, enquanto Jerônimo precisa questionar o trabalho realizado na *Septuaginta*,[544] cuja autoridade entre os cristãos ainda era bastante valorizada: afinal, entrar em contato com os textos hebraicos novamente era visto como desnecessário, diante do já mencionado contexto histórico de desvalorização do povo judeu à época de Jerônimo.

Curioso notar que Jerônimo resolve este impasse recorrendo a um artifício similar ao que o comediógrafo pratica em seus prólogos: em relação aos rivais, ele é um corretor, em relação às autoridades da tradição, ele é um prolongador, um autor complementar. Com efeito, quando Terêncio se defende da acusação de ter se servido da peça de Plauto (*Ad.* 6-14) para compor sua comédia, o poeta alega que se serviu apenas de uma passagem do original grego que fora deixada de lado por seu antecessor. Dessa forma, Terêncio não corrige Plauto ou questiona sua *auctoritas*, mas mostra como seu trabalho é um complemento respeitoso, pois apresentará o que era até então inédito (*eam nos acturis sumus novam / locum reprehensium qui prateritus neglegentiast*). As palavras de Jerônimo argumentam de forma bastante semelhante: *Neque vero Septuaginta Interpretum, ut invidi latrant, errores arguimus: nec nostrum laborem illorum reprehensionem putamus* (“Eu, na verdade não sou o que os invejosos esbravejam, um corretor da *Septuaginta*, indicando seus erros, tampouco penso no meu trabalho como uma depreciação a eles” *Libr. Hebr. Quaes.* 1.1.303-304).[545] De fato, prossegue Jerônimo, uma vez que a tradução fora solicitada por Ptolomeu, os setenta sábios foram levados a não realizar uma tradução completa e ignoraram, em especial, os mistérios ligados à anunciação de um messias, pois, do contrário, o povo hebreu, que era visto como

[544] De acordo com Hinnels (1984, p. 245), *Septuaginta* é a versão escrita em grego *koiné* do velho testamento, originalmente registrado em hebraico. A tarefa foi desempenhada em Alexandria, paulatinamente, entre os séculos III e I a.C., a cargo de setenta e dois rabinos que, segundo a tradição, teriam terminado a tarefa em 72 dias.
[545] *PL,* XXIII, 936.

monoteísta, poderia ser visto como alguém que cultuasse um segundo deus, na figura de Cristo.[546]

Inocentados os sábios da *Septuaginta* pela tradução incompleta, Jerônimo ainda precisa justificar a existência de sua nova tradução e, para isso, recorre à autoridade máxima do cristianismo:

> *Sed et Evangelistae, et Dominus quoque noster atque Salvator, necnon et Paulus Apostolus, multa quasi de Veteri Testamento proferunt, quae in nostris codicibus non habentur. Super quibus in suis locis plenius disseremus. Ex quo perspicium est, illa magis vera esse exemplaria, quae cum Novi Testamenti auctoritate concordant.*
>
> Porém, os evangelistas, bem como o Senhor e nosso Salvador, ou ainda, o apóstolo Paulo, proclamam muitas coisas como fossem do Velho Testamento, as quais não se encontram em nossos códices. Sobre elas, falaremos com mais propriedade quando surgirem. Por causa disso, é notório que estes são os exemplares mais verdadeiros, uma vez que coincidem com a autoridade do Novo Testamento. (*Libr. Hebr. Quaes.* 1.1.303-304)[547]

Terencianamente, Jerônimo oferece novidade e tradição ao mesmo tempo. A tradução, até então inédita, irá possibilitar a reconexão do cristianismo com seus documentos mais verdadeiros, uma vez que o próprio Cristo recorre a saberes dos quais os textos à mão naquela época não dispunham. Em última análise, recusar a nova tradução que reconecta é fazer com que as lacunas persistam e o saber cristão permaneça incompleto. Habilmente, o Novo Testamento legitimaria o Velho. Em última análise, reiteramos, há uma postura similar à de Terêncio, ao propor que a novidade permite a preservação do tradicional: não é ruptura, mas reconexão com a verdade.[548]

Não será, contudo, com a reflexão religiosa que o prefácio de Jerônimo se encerrará, mas sim retornando à polêmica interpessoal. Curiosamente, suas últimas palavras no prefácio não são de ordem teológica, mas profanas, de forma que a abertura do livro possui uma estrutura circular, iniciando-se com Terêncio e a necessidade de

---

[546] *Cum illi Ptolomaeo regi Alexandriae mystica quaeque in Scripturis sanctis prodere noluerint, et maxime e aquae Christi adventum pollicebantur. Ne viderentur Judadei et Alderum Deum colere* [...] ("Pois eles estavam relutantes em dar a conhecer a Ptolomeu, rei de Alexandria, ensinamentos espirituais sobre as Sagradas Escrituras, em particular quanto ao que anunciava a vinda do Cristo, para que não parecesse que os judeus cultuavam um segundo deus [...]" *Libr. Hebr. Quaes.* 1.1.303-304. *PL,* XXIII, 937.).

[547] *PL,* XXIII, 937.

[548] Jerônimo ainda prossegue comentando sobre o escopo tradutório da *Septuaginta*, voltada para o Pentateuco e para a língua e cultura hebraica, bem como as demais traduções posteriores que não trataram do Velho Testamento completamente, de forma que sua nova versão se justificaria: *Accedit ad hoc, quod Josephus, qui Septuaginta interpretum ponit historiam quinque tantum ab eis libros Moysy translatos refert: quos non quoque confitemur, plus quam caeteros cum Hebraicis consonare. Sed et hi qui postea interpretes exstiterunt, Aquilam loquor, et Symmachum, et Theodotionem, longe aliter habent quam nos legimus.* ("Some-se a isso que Josefo, o qual apresentou a história da *Septuaginta*, reporta que apenas cinco dos Livros de Moisés foram traduzidos por eles, livros que estão em maior acordo com os hebreus. Mas mesmo os tradutores que viveram depois, falo de Áquila, Símaco e Teodósio, tinham algo bastante diferente daquilo que lemos" *Libr. Hebr. Quaes.* 1.1).

defesa, e encerrando-se com ela. De fato, ao dizer que pretende encerrar com uma última informação que deve sossegar seus detratores (*quod etiam obtrectatores nostros placere potest*), Jerônimo parece subordinar toda a argumentação ideológica apresentada anteriormente à necessidade da defesa, produzindo uma analogia entre seu entendimento e uma relação comercial: só se deve trazer de outras terras aquilo pelo que se tem demanda (*peregrinae merces tantum volentibus navigent*). Assim, haveria uma defesa metafórica, ao afirmar que não se fartará dos estudos e saberes hebraicos, mas antes que foi até lá buscar aquilo de que a fé carecia, nada mais. De fato, a novidade causa estranheza, ou parece exótica, algo que, segundo Hayward (1995, p. 6), Jerônimo se apressa por negar.

O encerramento se dá por um último procedimento retórico, que, mais uma vez, evoca a prática terenciana: demonstrar como outras autoridades passam pela mesma perseguição. Como visto na defesa apresentada nos prólogos de *Hec.*, para proteger a imagem do poeta e de sua peça da opinião popular que já a rejeitara uma primeira vez, Terêncio recorre à *auctoritas* de Ambívio Turpião, fazendo com que o chefe de companhia mencione como Cecílio Estácio, grande nome da *palliata*, antecessor a Plauto e Terêncio, também experimentou rejeição semelhante, mais pela ignorância do público do que por falta de capacidade artística. *Mutatis mutandis,* Jerônimo se servirá dessa estratégia, mostrando que Orígenes, que detém sabedoria sobre as escrituras muito mais vasta que a sua, passou por algo dessa natureza:

> *De Origene autem sileo, cuius nomen, si parva licet componere magnis, meo nomine invidiosius est, quod cum in homilis suis, quas ad vulgum loquitur, communem editionem sequatur: in tomis, id est, in disputatione maiori. Hebraica veritate superatus, et suorum circumdatus adminibus, interdum linguae peregrinae quaerit auxilia. Hoc unum dico, quod vellem cum invidia nominis eius habere etiam scientiam Scripturarum, flocci pendens imagines umbrasque larvarum, quarum natura esse dicitur terrere parvulos, et in angulis garrire tenebrosis.*
>
> Quanto a Orígenes, contudo, não digo nada: este cujo nome – se é lícito aproximar o que é pequeno ao que é grande – é ainda mais invejado que o meu, porque, em suas homilias pregadas ao povo, seguia a edição comum. Já em seus tomos, ou seja, na discussão mais longa, embora tenha superado a verdade hebraica e estivesse rodeado por suas próprias forças, mesmo assim, pedia auxílio à língua estrangeira. Digo apenas isto: gostaria de ter seu conhecimento sobre as Escrituras, mesmo que viesse acompanhado da inveja que seu nome recebe, pensando que tais fantasmas e sombras de espectros não são nada para mim, estes cuja natureza é, sabe-se, amedrontar criancinhas e praguejar em becos escuros *(Libr. Hebr. Quaes.* 1.1.303-304).[549]

Como podemos observar, o encerramento do prefácio se dá com um deslocamento de acusação, não mais falando sobre o próprio Jerônimo, mas sobre a autoridade

[549] *PL,* XXIII, 938.

intelectual de Orígenes. Ora, o autor de língua grega também se utilizou de saberes e da língua hebraica para compor seus tomos e, dada a grandiosidade de seu trabalho, foi também combatido por rivais invejosos. Jerônimo, assim, define seu trabalho como complementar ao de Orígenes, mas ainda exercitando a retórica de pequenez e humildade que marcou a abertura do prefácio, como se soubesse da disparidade presente na comparação entre sua condição e das autoridades do gênero. Sua *captatio benevolentiae*, contudo, opera a seu favor, pois demonstra que, se as grandes autoridades são perseguidas, que chance ele teria? Nesse sentido, é fácil constatar que abertura e encerramento trazem a mesma ideia, embora as autoridades evocadas sejam de origens distintas: na abertura, a autoridade moral e intelectual dos pagãos, no encerramento, a autoridade de um intelectual das Escrituras. A mesma gradação que ocorre ao longo do prefácio, como já apontamos, atinge o ponto máximo no encerramento: o início ocorre com os pagãos, mas culmina numa autoridade cristã. Os rivais são, por fim, menosprezados, reduzidos, não no sentido da humildade que Jerônimo atribuiu a si, mas na baixeza vil e sombria, mas que não surte efeito sobre homens adultos e instruídos.

Assim, defendemos, nesta seção, o estabelecimento de uma *persona* prefacial em Jerônimo que recepciona diversos aspectos da composição retórica dos prólogos de Terêncio. Com efeito, o *incipit* do prefácio não apenas é marcado por uma intertextualidade explícita, mas também por diversas alusões argumentativas marcadas que, em poucas linhas, operam uma detalhada aproximação entre ambos. Com efeito, a ideia mais importante deste prefácio seria, justamente, a necessidade de defesa da própria honra, justificativa fornecida tanto por Terêncio quanto por Jerônimo. A aproximação de suas autoridades pode, em nosso entender, vir associada aos padrões explorados na tese, principalmente, a ideia de que nosso autor cristão interpretaria (*sustinet*) algo similar a Terêncio, legitimando a própria imagem pelo estabelecimento de um paralelo com o comediógrafo. Essa relação, como também já dito neste Capítulo 7, é particularmente antitética, pois imediatamente instaura o papel do rival, Lúscio de Lanúvio, que o perseguiria injustamente. Nesse sentido, ainda mais efetivo que ser similar, mas superior (cristão) a Terêncio, seria ser pior que seu antigo rival.

Ademais, no estabelecimento de uma linhagem de autores em âmbito de elocução, Terêncio é a *auctoritas* que precede o próprio Cícero, o qual será, logo na sequência, apresentado como maior autoridade dos discursos em latim. De fato, a primazia por Terêncio, neste caso, seria entendida, como demonstramos, pela noção de ruptura genérica, algo que não está presente em Cícero, dado que o discursar, o atacar e o defender

são suas tarefas primordiais. O pensador cristão privilegia os efeitos de uma aproximação com alguém que teria sido levado por circunstâncias reais a se defender da inveja e ignorância alheias. Além da situação geral de ruptura que expusemos acima, Terêncio e Jerônimo adotam uma retórica de humildade e simplicidade, e de confiança na sua capacidade e na qualidade daquilo que apresentam ao público.

Outro ponto de contato está na *persona* jovem, que espera acolhimento do público. Porém, a novidade de suas obras, de acordo com Jerônimo e Terêncio, não configura uma ruptura desrespeitosa, mas uma complementaridade e reconexão ao mais tradicional: no caso do primeiro, a escrita original hebraica, no do segundo, as fontes gregas e as autoridades prévias da *fabula palliata*. Ademais, ambos os autores manipulam um artifício retórico de deslocamento de acusação, afirmando que, ao serem atacados, outras autoridades de seu campo também o são: para Terêncio, o consagrado Cecílio Estácio, por exemplo; para Jerônimo, Orígenes e seu vasto conhecimento sobre as Escrituras.

Dessa forma, aspectos como a humildade e a antirretórica, além de serem pragmaticamente úteis, encontraram consonâncias com a ideologia cristã, conforme apontamos acima. Entretanto, o prefácio recupera, em grande medida, a cisão entre forma e conteúdo, entre conhecimento intelectual e ideológico que separa a verdade cristã do artifício genérico e de escrita. Há, assim, a instrumentalização retórica do comediógrafo e de demais fontes pagãs. Se estabelecermos um paralelo entre a *contaminatio* de comédias e a *contaminatio* de tradições sobre o Velho Testamento, Jerônimo estaria aproximando o profano do sagrado, o cômico do sério, o pagão do cristão, mas delimitando as fronteiras de alcance para cada âmbito.

Cabe a reflexão final sobre a apropriação do *ethos* terenciano por Jerônimo, para a qual poderá não haver uma resposta definitiva: em que medida podemos afirmar que todo o prefácio do *Livro dos questionamentos hebreus ao Gênesis* foi apoiado nos prólogos de Terêncio? Em primeiro lugar, a grande quantidade de pontos de contato entre prólogos e o prefácio autoriza, em grande medida, uma aproximação entre os dois autores. Ademais, a figura de Terêncio é evocada pelo próprio autor como sua principal referência de *persona* a ser emulada, abrindo seu texto. Isso não significa que outras referências e práticas retóricas não possam ter sido absorvidas pelo autor na composição deste prefácio, afinal, analisando os prólogos do comediógrafo, constatamos que muitos recursos por ele explorados eram práticas das aulas e dos manuais de retórica, e não invenções de Terêncio. Todavia, tomando este prefácio em perspectiva com outros escritos por Jerônimo, podemos fortalecer a tese de que a apropriação da *persona* terenciana em

contexto polêmicos e apologéticos é mais que uma referência superficial, mas um projeto intertextual constante e que revela um discurso semelhante ao de Terêncio e quase tão hegemônico quanto.

7.2.2 Camadas de apropriação da persona de Terêncio no prefácio ao segundo livro dos comentários a Miqueias: intertextualidade implícita e marcada.

Dentre os prefácios apologéticos nos quais Jerônimo apresenta a necessidade de se defender, poucos demonstram com tanta profundidade a mescla entre sua persona e a de Terêncio quanto o prefácio ao segundo livro a Miqueias. Embora, neste momento, o nome do poeta não seja trazido, Jerônimo se apropriará quase *verbo de verbo* das palavras dos prólogos do comediógrafo para apresentar sua defesa, convertendo-se, nas palavras de Cain (2013, p. 394), na versão cristã de Terêncio.

Hagendahl (1958, p. 301) tem uma visão desfavorável a este prefácio, considerando-o "exagerado" retoricamente. Tal juízo de valor estético provavelmente pode ser entendido pela sua explicação de que esse conjunto de alusões tem, em seu entender, um papel unicamente estilístico e ligado ao *pathos*, visto que visaria apenas ao prazer da descoberta do leitor, convidado a encontrar pistas e referências em meio a essa tessitura entre versos do comediógrafo e linhas da prosa de Jerônimo (*idem*, p. 300). Curioso notar que, mesmo comentando em mais de uma oportunidade sobre tal prefácio, Hagendahl nunca explora eventuais efeitos intertextuais e retóricos desse processo, a não ser supor uma ostentação de repertório para intimidar seus adversários, eventualmente incorrendo em excessos.[550] Não negamos que a exibição de erudição seja importante para a elaboração do *ethos* jeronimiano e para a determinação de seu estilo de escrita, todavia, defendemos que outros efeitos intertextuais precisam ser levados em consideração por intermédio do contraste entre o prefácio de Jerônimo e os prólogos de Terêncio.

Observemos, então, seu início:

> *Semper invidis respondemus, quia non cessat invidia: et librorum nostrorum exordia, aemulorum maledicta confutant: qui vulgo jactant, me sterilis jejunique sermonis quasdam ineptias scribere, et cum loqui nesciam, tacere non posse.*
>
> Sempre respondemos a acusações invejosas, uma vez que a inveja não tem fim. Também os prefácios de nossos livros refutam as maledicências de outros que

[550] Indiretamente, Hagendahl parece recorrer em juízo de valor semelhante ao de Rufino, o qual alega que toda a suposta erudição de Jerônimo é uma espécie de "cortina de fumaça", prestidigitação para mascarar a falta de conteúdo de seus textos, contrariando o dever do *sermo humilis* já eventualmente comentado aqui. Cf. HAGENDAHL, 1958, p. 308-9. Note-se ainda seu posicionamento de que este prefácio é um exemplo, em palavras suas, de *furtum* inescrupuloso voltado para a dicção elaborada (*idem*, p. 138). Estaria o estudioso, ironicamente, ou não, acusando Jerônimo daquilo que Terêncio também fora?

> disseminam pelo povo que eu escrevi alguns discursos sem sentido e sem força, mas, embora não saiba como me pronunciar, não poderia me calar. (*Comm. in Mich. Praef.* 2.1)[551]

A abertura do prefácio ao segundo livro retoma o *argumentum* essencial já explorado em nossa análise do início do *Livro das questões hebraicas ao Gênesis*, a saber, a necessidade de assumir um discurso de defesa causada pela inveja e maledicência de rivais.[552] Notemos, ainda, que as também discutidas tópicas da antirretórica e a postura de humildade aqui aparecem novamente, na medida em que Jerônimo alega que não tem talento discursivo o suficiente para tirar vantagens de uma situação de defesa. Terencianamente (vide Capítulo 2), nega-se a possibilidade de extrair vantagens retóricas das acusações que recebe: mesmo assim, ele deve tomar da palavra para garantir que a justiça prevaleça.

Como já demonstramos, existe um discurso apologético geral que percorre diversos prefácios de Jerônimo (atestado pelo advérbio *semper*) e, de fato, não é difícil constatar tal homogeneidade, a partir do contraste entre os casos. Ademais, que tal *persona* contempla reapropriações daquela criada por Terêncio em seus prólogos, já defendemos na análise anterior, desde a camada mais literal, até a articulação mais implícita. Aqui, novamente o *incipit* recupera Terêncio, mas de maneira implícita: não só por afirmar que precisa se defender, mas por evocar o prólogo de *Phorm.* v. 4-5 (coincidência estar também no início?), quando o comediógrafo afirma ser vítima de acusações sobre falta de vitalidade em seu texto.

Se a abertura do prefácio sugere um vínculo com a discursividade dos prólogos terencianos, o encerramento também opera semelhantemente:

> *Itaque obsecro vos, o Paula et Eustochium, ut ad hujuscemodi latratus claudatis aures, et infantiam, ut dicunt, meam orationibus adjuvantes, impetretis mihi juxta Apostolum adapertionem oris mei, ut de Scripturis loquenti adaptari possit: Dominus dabit verbum evangelizantibus virtute multa (Ps. LXVII, 12).*
>
> E assim vos peço, Paula e Eustóquia, que fechem seus ouvidos para latidos de tal natureza e para minha inabilidade para discursar (como dizem), e sendo apoio a minhas palavras, concedam-me abrir minha boca junto ao Apóstolo

[551] San Jerónimo, *Obras completas*, 2000, p. 840.

[552] Alocar a polêmica poética no prefácio a um segundo livro de uma mesma obra é ainda mais disruptivo, se considerarmos que este era um espaço usualmente dedicado, apenas, a questões de organização textual. Cf.: "In works provided with prefaces to several of the books, the preface to Book One is nearly always the most important. It normally contains both the dedication and a presentation of the entire work. The prefaces of the subsequent books often deal only with problems of arrangement, as in *Rhetorica ad Herennium*, or contain, for instance, short presentations of new sections of the subject. Even when the following prefaces are of about the same size and type as the first one, as they are in *De Oratore*, there are seldom any completely new themes in the later ones. It is only natural that authors should prefer to touch on the essential facts concerning their approach already at the very beginning of the work. If they return to problems of the same kind later on, it is often just to expand and vary the themes already dealt with" (JANSON, 1964, p. 33).

> para que possa adaptar a fala das Escrituras: "O senhor dará a palavra ao pregador de grande virtude" (Sl. LXVII, 12). (*Comm. in Mich. Praef.* 2.1) [553]

O pedido de atenção e cooperação da audiência, tão formular nos prólogos da *fabula palliata* e especialmente elaborado por Terêncio, surge também em Jerônimo, aliando desprezo pelos rivais (animaliza suas acusações como "latidos") e humildade perante a audiência. Jerônimo recorre, ainda, ao salmo como evidência de que, sendo um homem virtuoso, receberá o saber divino necessário para realizar sua pregação, justificando sua decisão de se pronunciar, mesmo sem o talento necessário. Como podemos ver, o comentarista instrumentaliza o conhecimento, de forma que a comédia e o texto sagrado são utilizados como argumentação a seu favor. Os prefácios, com efeito, são espaços majoritariamente retóricos, de forma que tudo que nele se convoca, sagrado ou profano, está sujeito à lógica de argumentação. Curiosamente, a predominância, nessa seção, é terenciana; não ciceroniana, tampouco bíblica, citada apenas uma vez.

De fato, a primazia de Terêncio sobre o próprio texto bíblico, ao menos quando se discute o prefácio, se torna mais evidente quando ele for absorvido pela persona terenciana: *Moneo autem tauros pingues, qui circumdederunt me, ut quiescant et desinant maledicere, malefacta ne noscant sua, quae proferentur post, si pergent laedere* ("Aconselho, porém, aos fortes touros que me rodeiam, que se acalmem e deixem de ofender, para que suas falhas não sejam conhecidas, as quais apresentarei depois, se continuarem ofendendo" *Comm. in Mich. Praef.* 2.1).[554] O trecho bíblico no qual o salmista se vê rodeado de animais perigosos é incorporado a um discurso terenciano, mais longamente e literalmente reproduzido, como podemos ver em: "*ut quiescant porro moneo et desinant maledicere, malefacta ne noscant sua*" (*And.* 22-3). Ora, Jerônimo reproduz quase literalmente a passagem de Terêncio, com três modificações: substitui a conjunção conclusiva *porro* pela adversativa *autem*; desloca o verbo principal *moneo* para o início do período e insere, após ele, um objeto direto, ou seja, um sujeito explícito (estava implícito no original terenciano) para as ações de bom comportamento. Ao final da citação, Jerônimo combina as fontes de Terêncio, citando *Eun.* (*quae proferentur post si perget laedere* v. 18) literalmente.

Como entender essa sujeição do texto bíblico ao texto cômico? Em primeiro lugar, podemos retomar a hipótese do discurso homogêneo entre os prefácios e sua relativa independência em relação à obra que se segue. Nesta seção, a função primordial seria a

[553] San Jerónimo, *Obras completas*, 2000, p. 840.
[554] *Ibidem*.

retórica, a autodefesa, de maneira que os prólogos de Terêncio teriam um papel central a desempenhar. Dessa forma, o texto bíblico é uma referência e um argumento importante, mas não é retórico por excelência: ambos são instrumentalizados, mas o conteúdo religioso surge de forma mais importante nos livros, não em seus prefácios. A predominância de Terêncio no prefácio se torna ainda mais marcada em:

> *Nam quod dicunt, Origenis me volumina compilare, et contaminari non decere veterum scripta: quod illi maledictum vehemens esse existimant, eamdem laudem ego maximam duco, cum illum imitari volo, quem cunctis prudentibus, et vobis placere non dubito. Si enim criminis est Graecorum benedicta transferre, accusetur Ennius et Maro, Plautus, Caecilius et Terentius, Tullius quoque et caeteri eloquentes viri, qui non solum versus, sed multa capita et longissimos libros ac fabulas integras transtulerunt. Sed et Hilarius noster furti reus sit, quod in psalmos quadraginta ferme millia versuum supradicti Origenis ad sensum* ***verterit****. Quorum omnium aemulari exopto negligentiam, potius quam istorum obscuram diligentiam.*
>
> Agora, quanto ao que andam dizendo, que eu compilei diversos volumes de Orígenes e que não se deve contaminar textos antigos: isso que eles veementemente creem ser uma ofensa, eu tomo como o maior dos elogios, uma vez que quero imitá-lo, este que, não tenho dúvidas, a vós e a todos os homens prudentes agrada. Então, se é um crime traduzir os belos escritos dos gregos, que se acuse Ênio, Marão, Plauto, Cecílio e Terêncio, ou o próprio Túlio, e tantos homens eloquentes que não traduziram apenas versos, mas muitos capítulos, longuíssimos livros e histórias completas. E que nosso Hilário seja réu por crime de furto, uma vez que em quarenta salmos traduziu aproximadamente mil versos do supracitado Orígenes, orientado pelo seu sentido. Prefiro emular a negligência daqueles do que a obscura diligência destes aí. (*Comm. in Mich. Praef.* 2.1)[555]

Jerônimo constrói um emaranhado de referências a Terêncio, absorvendo e recriando seu discurso e sua *persona*. Notemos o *nam quod* (*Ad.* v. 15), o *contaminare non decere* (*And.* v. 16) que funcionam como estruturas prévias às quais se acrescentará outros elementos retirados de seu próprio contexto cultural, como as referências a Orígenes e aos textos antigos do cristianismo. Estabelecer-se-ia, assim, um paralelo situacional entre Terêncio e Jerônimo, este que agora experiencia numa perspectiva cristã, aquilo que o poeta vivenciava em outro contexto. De certa maneira, temos a estrutura (forma) emulada à retórica terenciana; e o conteúdo trabalhado por Jerônimo em sua vivência religiosa e intelectual.

Na sequência, Jerônimo dá início à maior referenciação a um prólogo de Terêncio, novamente, ligado à *Ad.* O paralelo por ele estabelecido incide sobre a acusação de não ser o único responsável pelas ideias presentes em uma obra: Terêncio foi acusado de ter recebido ajuda de homens da nobreza na composição de suas comédias (*Ad.* v. 15-22), enquanto Jerônimo era acusado de estar apresentando, meramente, um compilado dos

[555] San Jerónimo, *Obras completas*, 2000, p. 840.

trabalhos de Orígenes, como vimos na citação acima. A longa referenciação a esta defesa particular de Terêncio em *Ad.* ocorrerá de múltiplas formas, começando com uma transcrição literal (*quod illi maledictum vehemens esse existimant* v. 17), passando por uma adaptação bastante próxima do que fora escrito no latim arcaico (*eam laudem hic ducit maxumam* v. 18) – trocando aspectos morfológicos e a conjugação verbal, que sai da terceira para a primeira pessoa do singular – para um distanciamento maior da forma, mas ainda bastante conectada ao conteúdo, como na ocasião em que Jerônimo repete a ideia de Terêncio que é um privilégio estar associado a homens importantes que fizeram bem ao público (*Ad.* 18-21).

Jerônimo ainda parafraseia *Eun.* (*si id est peccatum* v. 27) mais uma vez, antes de retornar a *And.* (v. 18-9), passagem na qual o exegeta trata com uma liberdade até então apenas sugerida a fonte tirada de Terêncio. Estando em outro momento histórico e munido de diversas referências que o comediógrafo não detinha, Jerônimo aumenta a lista fornecida pelo poeta, inserindo até o nome deste na lista. Dessa forma, o texto nos sugere que Jerônimo, o novo Terêncio, fala sobre o antigo, mais uma vez reforçando a conexão entre ambos. Similar ao que propusemos no Capítulo 4, Terêncio é evocado como tradutor que assume liberdades em relação às palavras de um texto original, para que se preserve o sentido. Legitimaria a Jerônimo, e este a ele também.

Notemos, ainda, alguns aspectos da lista de *auctoritates* tradutórias apresentada pelo cristão. Dos sete nomes mencionados, apenas um partilha da religião de Jerônimo (ideia evidenciada por *noster*), os demais, pertencem aos chamados "pagãos", demonstrando que a legitimidade deles, sobretudo enquanto tradutores, era mais facilmente aferível do que de membros da religião nascida há dois ou três séculos. Ademais, essa listagem de Jerônimo pode operar como uma interessante evidência da prioridade que Terêncio exerce sobre a construção de seus textos de defesa, mesmo que seu nome seja citado em meio a tantos outros. Apontamos, na análise do prefácio ao *Livro das questões hebraicas ao Gênesis*, que, mesmo quando trazido em meio a outras figuras proeminentes do universo romano, Terêncio é tratado com destaque, e que isso ocorre não só no nível da coesão, mas também na elaboração profunda de uma *persona* condizente com a do comediógrafo, a qual é construída paulatinamente ao longo de todo o texto. Aceitando a hipótese de que há um discurso homogêneo e padronizado nas defesas de Jerônimo, poderíamos enxergar a mesma construção retórica nos dois prefácios até aqui analisados: Terêncio percorre todos os níveis textuais, de forma que

mesmo quando não diretamente mencionado, é parte da construção da imagem do autor cristão.

Por fim, os versos de *And.* (*quorum aemulari exoptat neglegentiam potius quam istorum obscuram diligentiam* v. 20-1) serão evocados por Jerônimo. Ocorreria um efeito de filiação a Terêncio na passagem em questão, reforçando a ideia de alguém mais afeito à liberdade com as fontes a fim de produzir um resultado melhor, do que alguém estritamente preso a um texto original ou a uma tradição em particular. Com exceção da já notada mudança de conjugação verbal e a troca dos pronomes demonstrativos, Jerônimo faz uma transliteração dos versos de Terêncio.

O encerramento de seu prefácio igualmente remete ao comediógrafo, mas de maneira ainda mais sutil do que o que ocorrera no início. Com efeito, os prólogos de Terêncio sempre se encerram, conforme expusemos no Capítulo 2, anunciando que a seção daria lugar à peça propriamente dita, atitude que é, antes, uma prerrogativa da *fabula palliata* como um todo, do que uma particularidade de nosso comediógrafo. Entretanto, uma vez que mesmo o encerramento se dá recapitulando a imagem dos inimigos – agora comparados à Hidra, besta de diversas cabeças – e que Terêncio foi amplamente a figura que percorreu o prefácio, seria possível vislumbrar a presença do comediógrafo também: *Verum iam tempus est alterum in Michaeam librum cudere, et renascentia hydrae capita ῥοπάλῳ contundere prophetali* ("Na verdade, já é hora de atacar outro livro de Miqueias e decepar, como um profeta, as cabeças que sempre renascem da Hidra". *Comm. in Mich. Praef.* 2.1).[556]

Uma última reflexão sobre o processo de *contaminatio* pode ser feita. De acordo com Cain (2013, p. 393), Jerônimo ironizaria literariamente seus rivais ao se defender de uma acusação de plágio utilizando textos escritos por outra pessoa. A interessante e acertada observação de Cain não explora, porém, razões mais profundas para tal aproximação, dando a entender que se trata de algo possibilitado simplesmente pela mesma situação acusatória encontrável no exegeta e no comediógrafo. Defendemos, em contrapartida, que essa atitude de Jerônimo pode integrar um processo intertextual mais amplo de incorporação da *persona* do comediógrafo nos prólogos. Voltemos ao prólogo de *Heaut.* (v. 18-9), no qual Ambívio Turpião declara que o poeta não nega ter praticado a contaminação e que, mais, voltará a fazê-lo: em grande medida, podermos propor que Jerônimo estaria exercendo particularmente o que Terêncio trata de maneira geral, ou

[556] San Jerónimo, *Obras completas*, 2000, p. 840.

seja, estaria exercitando seu orgulho pela ação de misturar fontes. E mais, não haveria aí uma recriação mais longa do efeito de contestação e humor que os versos iniciais de Terêncio já continham?

Ainda nesse âmbito de discussão, não pode ser menos digno de nota o fato de que, quando Jerônimo se torna Terêncio, ele não se prenda a uma comédia em particular, mas faça um apanhado de diversos versos presentes em diferentes peças. Mais do que isso, Jerônimo consegue, em algumas passagens, conectar os trechos de maneira tão profunda, que soam naturais passagens formadas por versos distintos, tais como *ut quiescant et desinant maledicere, malefacta ne noscant sua, quae proferentur post, si pergent laedere*, nascida da já analisada junção entre um passo de *And.* e de *Eun.* O efeito de ironia pela composição híbrida (ou contaminada) pode ser disparado ao lembrar que em *And.*, comédia cujos versos são citados no início do prefácio, o poeta afirma que Menandro, sua fonte, tinha duas comédias tão parecidas que ele se permitiu mesclá-las em sua versão sem causar maiores impactos. Em certa medida, é o que Jerônimo teria feito aqui, sobretudo, para rebater justamente a perseguição por misturar fontes na produção de seus comentários a Miqueias.

Como podemos notar, a *persona* de Terêncio criada em seus prólogos é uma *auctoritas* frequentemente explorada por Jerônimo, que não apenas o cita como referência, mas, propomos, assume seu lugar, como herdeiro ou continuador, ou ainda, reproduzindo a situação de conflito típica dos prólogos. De fato, o prefácio ao segundo livro a Miqueias revela um conhecimento profundo do pensador cristão sobre o texto do comediógrafo, no nível linguístico e do conteúdo. Mesmo assim, caso o prefácio fosse um ponto isolado, poderia surgir a conjectura de que a referenciação foi uma decisão tomada para uma necessidade retórica particular, irônica ou séria.[557]

Entretanto, notemos que existe uma homogeneidade em seus prefácios, marcada pela necessidade de defesa, o recebimento de acusações injustas, a antirretórica e sinceridade, bem como a humildade e a simplicidade discursiva, a capacidade de devolver uma acusação, a associação a uma tradição de autores, bem como o deslocamento da acusação recebida a autoridades, a imagem de alguém que trabalha as fontes com liberdade (e, por isso, recebe a acusação de *contaminatio*) e, ainda, alguém que se defende

[557] Talvez justamente por interpretar Terêncio como acessório retórico e estilístico apenas, Hagendahl (1958, p. 321) propõe que os dois prefácios aqui analisados são oriundos de uma necessidade pontual de autodefesa. Como ficará evidente, não podemos concordar com essa leitura, dada o quão constante é o caráter apologético dos prefácios jeronimianos e a frequência com a qual o esquema argumentativo do autor cristão e de Terêncio coincidem.

da acusação da mistura de fontes com uma mistura delas. Evidentemente, existem particularidades, como a noção da novidade, que é mais forte no *Livro das Questões Hebraicas ao Gênesis*, enquanto a falta de vigor no texto predomina em *Comentário a Miqueias*. Entretanto, se o próprio Terêncio segue linhas gerais, mas concede alguma particularidade para cada prólogo, o mesmo pode ser observado em Jerônimo, que, no prefácio antes analisado, dizia "ter um quê de Terêncio" [558] e agora mescla sua *persona* à dele de forma bastante profunda.

Ademais, se retomarmos o fato de que Jerônimo manipula excertos terencianos na composição de sua defesa, isso justificaria, em grande medida, uma leitura de homogeneidade tanto em relação a prólogos quanto em prefácios. Havendo essa similaridade e constante aproximação a Terêncio, até que ponto não podemos aplicar essa mesma forma de interpretação sobre seus prefácios apologéticos como um todo? Ou seja, até que ponto é possível propor a recepção do projeto terenciano de prólogo nos prefácios de Jerônimo, pelas alusões apoiadas nas *personae* criadas por cada um?

Convém notar, ainda, a riqueza de formas pela qual Jerônimo, neste prefácio, se serve da obra de Terêncio, algo que ocorre de distintas maneiras, a ponto de podermos pensar que a abertura do segundo livro a Miqueias nos sirva como uma espécie de resumo dos procedimentos de Jerônimo em relação à obra do comediógrafo latino: temos a citação direta (quando Jerônimo transporta versos ou palavras completas *ipsis litteris* do original); a paráfrase (Jerônimo transmite a mesma ideia com palavras equivalentes e de significados próximos), a recriação (Jerônimo transmite as mesmas ideias centrais do texto original, sem levar em consideração a forma, apenas o conteúdo) e a alusão marcada ao nome do comediógrafo, enquanto orador. Essas estratégias possibilitam depreender duas atitudes textuais importantes: a primeira, que, quando se faz necessária a recriação, usualmente Jerônimo recorre a uma abstração de ideias, prendendo-se à essência; a segunda, que, quando ocorre a paráfrase, a troca da terceira pessoa para a primeira faz-se presente, talvez unicamente pelo fato de que, no original, era o *prologus* quem falava, mas nos prefácios, é o próprio Jerônimo. Contudo, o *ille* que se torna *ego* pode ser emblemático da transformação da *persona* de Terêncio na de Jerônimo.

[558] É inevitável não recorrer a Conte, mais uma vez, debatendo a questão do *incipit* e da relação norma-desvio: "Mas remissão à norma, obviamente, não significa submissão a ela: antes, delimita (já se disse outras vezes) o espaço comum em que pode atuar a diferenciação emulativa de uma nova poética" e "[...] deve-se pensar que a operação estilística, para que sinta seu efeito, consiste, antes, na manifestação simultânea entre desvio e norma [...]" Cf. CONTE, 219b, p. 75 e 76.

7.2.3 Más pessoas e maus tradutores: a alusão a Eun. 8 no prefácio terenciano ao segundo livro dos comentários a Oseias.

A abertura do prefácio ao segundo livro dos comentários a Oseias também recupera a mais significativa das tópicas terencianas: o ataque de rivais invejosos, motivados por rixas pessoais. Note-se, ainda, o uso de uma linguagem mais metafórica, diferente do habitual tanto no comediógrafo quanto no autor cristão:

> *Qui saepe navigat, aliquando patitur tempestatem: qui viam frequenter ingreditur, aut sustinet latronum impetus, aut certe metuit, omnique in arte, tam gloria quam obtrectatio, secundis adversisque ventis oritur, dum aut amici plus merito laudant, aut inimici plus iusto detrahunt: rarumque invenias qui in utramque partem non favore, aut odio, sed rerum aequitate ducatur. Quod mihi in Scripturarum explanatione sudanti accidere video. Alii enim quasi parva contemnunt, et quidquid dixerimus, contracta nare despiciunt: alii odio nominis nostri, non res, sed personas considerant: magisque aliorum silentium, quam nostrum studium probant.*
>
> Quem navega amiúde, vez ou outra passa por tempestades; quem frequentemente vai pela rua, ou desperta o ímpeto dos ladrões, ou, por certo, teme por isso. Em toda forma de arte, tanto a glória quanto a repreensão são lançadas a ventos favoráveis ou adversos, pois os amigos louvam além do que é merecido, e os inimigos atacam mais do que seria justo. Raramente encontrarias alguém pertencente a um desses dois grupos que não se pautasse pela estima ou pelo ódio, mas pela justiça do caso. E eis que me vejo, a debruçar-me, banhado em suor, sobre a explicação das escrituras... uns, quase como se desprezassem coisas pequenas, assentem de nariz empinado diante de tudo que dissermos; outros, pelo ódio que têm ao meu nome, não julgam o texto, mas a pessoa. Eles dão mais aprovação ao silêncio dos outros do que ao meu trabalho. (*Comm. in Os. II Praef.* 54-55)[559]

A prática leva à perseguição, segundo Jerônimo, de forma que é impossível navegar, sair às ruas ou produzir textos com frequência sem contratempos. Todavia, se os terencianos rivais que não buscam julgar seu trabalho, mas atacam sua pessoa, ameaçam a qualidade do que ele faz, ironicamente, os amigos que lançam elogios vazios também oferecem um risco ao escritor. Jerônimo, em nova prática terenciana, firma um pacto com o público e com o destinatário, Pamáquio, especificamente, modelo de justiça no julgar. Não por acaso, é a ele que Jerônimo direciona o verso terenciano: *Tu autem, Pammachi, qui nos facere praecepisti hoc, necesse est ut fautor sis imperii tui, et Amafionios ac Rabirios nostri temporis , **qui de Graecis bonis, Latina faciunt non bona*** [...] *elingues* [...] ("Mas tu, Pamáquio, que determinaste que eu deveria realizar essa tarefa, deves oferecer proteção ao teu pedido, cortar a língua aos Amafânios e Rabírios de nosso tempo, **os quais, de bons materiais gregos, fazem latinos ruins**;" *Comm. in Os. II Praef.* Grifo nosso).

[559] San Jerónimo, *Obras completas*, 2000, p. 106.

Explicitando a necessidade de parceria para com seu destinatário, Jerônimo novamente investe na defesa contra rivais. Todavia, interessa-nos aqui sobremaneira que alguns desses rivais apresentam o mesmo defeito que os dos adversários de Terêncio mencionados no *Eun.* 8: inspiram-se em boas fontes, mas geram materiais ruins. Curiosamente, porém, não se trata aqui de um embate tradutório, como no contexto terenciano, mas no âmbito dos comentários. Ou seja, Jerônimo versa sobre o ato de escrever nesse gênero, ou seja, elucidar passagens cifradas ou alegóricas de textos sagrados, algo que ele consegue fazer, mas seus rivais não. Haveria, destarte, um novo processo de reencenação da relação Terêncio-rivais, com a técnica do agravamento, pois o contexto jeronimiano é mais intenso que o terenciano: se tais homens são ainda piores que os rivais de Terêncio, nada mais justo que serem destruídos com a ajuda de Pamáquio. Ora, se a tradição literária condena os rivais de Terêncio por não produzirem boas traduções de comédia estragando o que era bom originalmente, quanto mais condenável será tornar mais difíceis, por meio de um livro de comentários ruins, as herméticas, mas divinas palavras de um profeta bíblico?

Não nos deteremos demasiadamente na interpretação do curto trecho que encerra o prefácio, na medida em que reafirma a mesma questão já longamente debatida aqui: exaltar Pamáquio como o mais nobre entre os apoiadores, tanto em sentido político, quanto em virtude religiosa. Importa-nos primordialmente destacar que, se em diversos momentos deste prefácio temos uma argumentação que segue a linha terenciana, Jerônimo ainda destaca verbalmente que seus rivais são como os detratores do comediógrafo. Em sua incapacidade – e, ao contrário de Pamáquio – preferem atacar o autor verdadeiramente talentoso, apoiados em inveja pessoal, não em critérios técnicos.

7.3 O projeto retórico de Jerônimo nos prefácios da Vulgata e a recepção de Terêncio.

- E belo porque o novo
todo o velho contagia
- Belo porque corrompe
Com sangue novo a anemia
- Infecciona a miséria
com vida nova e sadia.
(João Cabral de Melo Neto. *Morte e Vida Severina*).

Em 382, o Papa Dâmaso (304 d.C. – 384 d.C.)[560] convocou um sínodo em Roma, sob a justificativa de combater as doutrinas heréticas que circulavam principalmente no oriente. Segundo Jerônimo narra, o Papa ficara impressionado com sua erudição, pois ele fora chamado para ser secretário do evento (segundo Solimeo e Solimeo, 2012, p. 32),[561] e logo se tornaria secretário papal.[562] Ademais, Dâmaso teria lhe encomendado diversos trabalhos exegéticos, como o confronto da versão bíblica grega de Áquila com o texto hebreu, a tradução das homilias de Orígenes, o tratado *Contra Helvidio* (sobre a perpétua virgindade de Maria), a revisão da antiga versão latina do velho testamento, a atualização do saltério de Roma etc. (*idem*, p. 35).[563]

Todavia, de todas as "encomendas" do Papa Dâmaso, nenhuma seria responsável por conferir tanta polêmica e tanta celebridade a Jerônimo quanto a Vulgata. Antes da obra, os cristãos do ocidente dispunham da *Septuaginta* – já mencionada tradução grega da bíblia – e de inúmeras versões latinas existentes, mas que tomavam essa edição como base (SOLIMEO e SOLIMEO, 2012, p. 36-7), não havendo versões diretas das escrituras do hebraico para o latim. Seu trabalho se inicia, então, pela revisão das versões existentes, já em 382, e, com a anuência papal, prossegue para uma nova tradução dos salmos e outros livros do Velho Testamento (*ibidem*).

Apresentar uma nova versão da Bíblia foi uma atitude disruptiva em razões de ordem técnica e religiosa. *Septuaginta* é palavra latina que significa "setenta" e foi aplicada ao livro porque, segundo a tradição, setenta e dois rabinos teriam trabalhado nele por setenta e dois dias, e, mesmo sem contato entre si, teriam produzido um texto coerente (*idem*, p. 37). Nesse sentido, com a Vulgata, Jerônimo não estaria somente propondo modificações nas práticas cerimoniais, mas, como nos lembra Andrew Cain (2009, p. 65),

---

[560] O pontificado de Dâmaso se iniciou em 366, de modo que foi o mais longo do século IV d.C. Ele produziu diversas reformas litúrgicas e arquitetônicas, destacou-se pela centralização do poder papal e, por meio de seus próprios poemas concebidos em hexâmetros virgilianos, estimulou o culto aos mártires. Cf. CAIN, 2009, p. 44. As *Ep.* 20, 21 e 26 do *corpus* jeronimiano são do doutor cristão a Dâmaso, enquanto as *Ep.* 19 e 35 foram enviadas a ele pelo Papa. As cartas concentram diversas tópicas tradicionais da epistolografia, como a *captatio benevolentiae*, a cobrança por manter a correspondência ativa etc.; no plano do conteúdo destacam-se os pedidos do Papa por exegeses bíblicas e esclarecimentos, bem como a constante lembrança da parte de Jerônimo de que, se ele demora para responder, é porque está sempre ocupado com seus estudos do hebraico. Cf. CAIN, 2009, p. 58.

[561] O relato de Cain (2009, p. 44 e 45), embora reafirme a suposta admiração de Dâmaso pelos talentos intelectuais de Jerônimo, afirma que não se tratou de um ato espontâneo da parte do sumo pontífice, visto que Jerônimo já o havia procurado por algumas vezes em busca de apoio material e intelectual para suas traduções do grego para o latim, majoritariamente das exegeses de Orígenes, sobre o qual, juntamente a si, desejava imprimir um selo de profunda ortodoxia (cf. CAIN, 2009, p. 48 e 49). O papa, todavia, tê-lo-ia ignorado até o sínodo em questão.

[562] *Ep.* 123.10. Cf. também HAGENDAHL, 1958, p. 107.

[563] Dâmaso, segundo Cain (2009, p. 56), esforça-se por apresentar-se como um *vir litteratus*, como se verifica na *Ep.* 35 para Jerônimo.

questionando a inspiração divina sobre a *Septuaginta*, ou, no mínimo, propondo falibilidade na interpretação dos antigos sábios sobre as orientações do Espírito Santo.[564]

É útil ementar que Jerônimo não era o único, em IV d.C., buscando construir uma imagem de autoridade eclesiástica e exegética. A aposta de Jerônimo, nesse sentido, e contrapondo-se a nomes como de Ambrosiastro,[565] foi investir na sua polivalência linguística e na *hebraica veritas*, o critério filológico de que a leitura de um texto das Escrituras em seu idioma original é o que permite seu entendimento pleno (CAIN, 2009, p. 62).[566] Todavia, no tocante ao hebraico, esse aspecto não soava tão atraente em seu tempo, questão que pode ser entendida, em grande medida, pelos aspectos históricos e políticos de natureza antissemita comentados neste Capítulo 7 (*idem*, p. 66). Em outras palavras, essa tentativa de ser "o Orígenes latino", aquele que faria a restauração dos textos hebraicos, só que para o latim, foi aspecto controverso (*idem*, p. 64).

O próprio Agostinho, outro pilar da patrística no período, teria permanecido fiel à versão do Velho Testamento da *Septuaginta*, em detrimento da Vulgata (CAIN, 2009, P. 62), mesmo que posteriormente tenha lhe tecido elogiosos comentários sobre suas qualidades filológicas elevadas a tal ponto que tornariam aceitáveis os pequenos deslizes observáveis no texto, segundo Solimeo (2012, p. 38). Sintetizando tais dificuldades de autolegitimação:

> Jerome faced an uphill battle every step of the way as he tried to convince western Christians, beginning with those in Rome, of the relevance and legitimacy of the innovative work on which he had staked much of his identity as a biblical scholar and more specifically as an Old Testament specialist. An endorsement from a reigning pope, especially one known for his progressive policies, increased the likelihood, at least in principle, that this novel work would receive instant visibility and credibility among an audience otherwise predisposed to being skeptical about it (CAIN, 2009, p. 66).

Assim, uma das estratégias que Jerônimo adota para buscar subverter essa má recepção de suas traduções bíblicas é confiar na autoridade do Papa que lhe encomendou tal tarefa. É por isso, por exemplo, que Jerônimo, segundo hipótese de Cain (*idem*, p. 63-4), põe em circulação sua correspondência com Dâmaso. Escorar-se ao sumo pontífice também seria uma oportunidade de reconstruir sua imagem, após a polêmica de *Adv. Jov.*, embora seu interlocutor também tivesse enfrentado acusações de libertinagens das mais

[564] Cain (2009, p. 66) recorda que Cantério, descendente de Asínio Polião, acusou Jerônimo de sacrilégio por suas opções de tradução discordantes das presentes na *Septuaginta*.
[565] Autor eclesiástico mais antigo que Jerônimo e que, na década de 380, publicara um livro de questões ao Novo Testamento. Cf. CAIN, 2009, p. 59-60.
[566] Jerônimo apresenta-se como aquele que vai à fonte, como se a origem hebraica dos textos fosse capaz de eliminar os pontos de vista discordantes que circulavam na patrística. Cf. CAIN, 2009, p. 55

diversas, sobre as quais o doutor cristão não direcionou suas usuais críticas ascéticas (Cain, 2009, p. 45).[567]

Não é apenas pela circulação de suas correspondências que Jerônimo se ancora na autoridade de Dâmaso, mas também nos prefácios. Prefácios estes que o definem, nas palavras de Cain (*idem*, p. 52), como um *servo* a serviço de seu mestre papal. Todavia, essa forma particular de epistolografia não se contentará com esse expediente, mas servir-se-á de distintos mecanismos de argumentação que se apoiam em critérios tradutórios, na sua própria *persona* e na de seus adversários, sempre descritos na esfera da malignidade. Nosso intuito é demonstrar, neste capítulo, os diversos pontos de contato entre seu discurso de prefácio com aquele presente nos prólogos de Terêncio, compondo um projeto defensivo que pode revelar uma profunda intertextualidade entre os autores ao lidarem com as tópicas retóricas tradicionais.

Discutamos brevemente, ainda, um último aspecto: o recorte de análise e interpretação proposto por nós, necessário ao lidar com qualquer autor, mas especialmente válido em se tratando do volumoso *corpus* de Jerônimo. Primeiramente, optamos por incluir apenas os prefácios que fossem assim chamados por seu autor, desconsiderando seções iniciais de texto sem divisão explícita, mesmo que tal abertura pudesse ter uma função semelhante ao de um prefácio tradicional. A razão disso é que o prefácio entendido e nomeado como tal nos conduziria mais especificamente para uma codificação genérica. Ademais, os prefácios, como apontamos no Capítulo 3, tinham uma codificação também material, sendo entendidos como uma modalidade epistológráfica peculiar que poderia circular independentemente[568] do texto a que ele antecedia. A independência do prefácio, além de tudo, faz estudiosos levantarem a hipótese de que alguns foram escritos posteriormente à obra efetiva que a ele se seguia. Como se nota, há uma similaridade bastante atraente entre o prefácio enquanto gênero, em Jerônimo, e os estudos sobre os prólogos de Terêncio.

---

[567] Cf. também: "[...] the pope was dogged by rumors that he was a panderer to Rome's affluent Christian widows, an 'ear-tickler of matrons' (*matronarum auriscalpius*). Damasus also had a reputation for living in obscene luxury. The pagan senator and prefect of Rome Vettius Agorius Praetextatus, no poor man himself, eyed the extravagance of the papal court with envy and is said to have joked often with Damasus that he gladly would become a Christian right away if only he were elected pope. Additionally, Ammianus Marcellinus may have had Damasus in mind when he drew a searing contrast between the upscale lifestyles of Roman bishops and the modest living of provincial bishops.". *Idem*, p. 47-48.

[568] Tomemos como exemplo a afirmação de L. Schade (*apud* Hayward, 1995, p. 8) sobre o prefácio do *Livro das questões hebraicas ao Gênesis*, de que este teria sido escrito antes e separadamente do restante da obra, dada a necessidade de defender o livro da acusação de seus detratores. Embora os estudiosos recusem essa leitura, atualmente, por falta de evidências para tanto, o fato de que seu prefácio despertou sobre parte da crítica a sensação de sinceridade e autonomia, demonstra a primazia da retórica em tal seção.

Excluída a epistolografia como um todo, bem como os textos que têm seções introdutórias não independentes e não nomeadas como prefácio, restaram ainda diversas opções de trabalho. Como já anunciado algumas vezes, optamos pelo estudo dos prefácios às traduções bíblicas da Vulgata, por ser um conjunto der textos que reúne um maior número de pontos de contato com a *persona* e com a argumentação de Terêncio em seus prólogos. Simplificando, o texto jeronimiano pode nos permitir o debate intertextual ao defender sua função como tradutor, sua responsividade ao ser acusado por invejosos ignorantes (embora recuse o ataque gratuito), o discurso da antirretórica e da humildade, sua dependência para com a aprovação do público para que suas obras pudessem circular, a impressão de pessoalidade e verdade em seus prólogos e nos seus prefácios, a mistura de fontes para compor sua obra final e, um dos aspectos que mais nos interessa aqui, o paradoxo da defesa de sua novidade textual como um retorno à verdadeira tradição. Ademais, conforme Berger (1902, p. 8 e 13) e Tkacz (1996, p. 43), a simples presença dos prefácios na Vulgata, por exemplo, atestaria uma influência das letras clássicas,[569] algo que também sugeriria, especificamente segundo a estudiosa, que o autor concebia as Escrituras como obras de natureza literária, não só religiosa.

Mesmo assim, cumpre realizar outros esclarecimentos sobre o porquê de não realizarmos um trabalho com toda a Vulgata. Embora usualmente definido como "o tradutor" da Bíblia, Jerônimo nunca produziu uma versão completa das Escrituras cristãs, de forma que nem todos os livros sagrados existentes em latim foram feitos por ele, ou sequer receberam prefácios apologéticos de sua autoria (CAIN, 2009, p. 168).[570] Além disso, ainda que o prefácio de autodefesa contra a "malignidade do mundo" seja um discurso constante, homogêneo e, por que não, hegemônico, quando colocamos seus prefácios às traduções em perspectiva, vemos que, ao contrário de Terêncio, há sim prefácios que retomam o padrão tradicional e deixam o tom agonístico de lado. Em suma, se a apologia dos prólogos é, em Terêncio, a regra sem exceção, ela é, em Jerônimo, a regra eventualmente rompida.[571] Concentrar-nos-emos, destarte, nos prefácios que contemplam a reiteração da imagem e a argumentação dos prólogos do poeta, propondo

[569] "L'usage des préfaces était la règle dans la littérature classique des Latins". Cf BERGER, 1902, p. 8.
[570] Ainda de acordo com o estudioso, uma nova versão completa da Bíblia estava longe de ser a principal intenção de Jerônimo, que ambicionava primeiro pela reputação de ser um grande *scholar* (ou exegeta) do Velho Testamento, rótulo que também o credenciaria como guia espiritual para aqueles, em particular da nobreza, que buscavam contato com sua sabedoria (*Idem*, 2009, p. 50 e 168).
[571] A título de ilustração, note-se o estudo comparativo da tese de Aline Lazaro Bragion que demonstra semelhanças importantes na relativização da importância da exposição de enredos tanto em Aristófanes quanto em Terêncio, mesmo que não ocorra de maneira absoluta; cf. LAZARO-BRAGION, 2020, p. 97.

uma organização temático-argumentativa nas próximas seções. Em virtude disso, o prefácio ao *Eclesiástico,* aos *12 Profetas* e às *Epístolas de Paulo* não foram aqui considerados: seus conteúdos são tão somente narrativos e técnicos em relação a práticas de tradução, ou do idioma original em que o livro se encontrara. Some-se a isso, ainda, o fato de que a correspondência do apóstolo não foi traduzida por Jerônimo e tampouco o prefácio ao livro bíblico é de sua autoria.[572] Todavia, os demais prefácios foram estudados por nós (quantidade considerável) e reiteram aspectos essenciais de seu discurso, que segundo propomos, constroem uma *persona* a qual nos permitiria debater intertextualidades em relação a Terêncio. Dividimos as próximas seções com base na presença das tópicas discursivas em seus prefácios que discutimos no Capítulo 2 sobre os prólogos de Terêncio.[573]

7.3.1 Os rivais detratores, a necessidade de defesa e o deslocamento das acusações.

Como visto, talvez o ponto fulcral da ruptura do padrão dos prólogos de Terêncio seja a alegada necessidade de se defender de rivais invejosos, de maneira que os demais argumentos seriam consequência da boa aceitação desse. Isso posto, não é de espantar que o comediógrafo latino mencione esse aspecto tantas vezes, e que Jerônimo também se apoie fortemente neste expediente retórico. Convém que se note, porém, que, enquanto Terêncio recusa quase absolutamente a exposição do conteúdo da obra, em Jerônimo, esse artifício pode conviver com a parte expositiva, em mesmos prefácios.

Com efeito, a tópica do bom autor acossado por rivais invejosos é a mais constante e homogeneamente utilizada, como uma rápida análise vocabular pode ilustrar. Temos *maledicus* ("maldizente" *Vulg. Praef. Evang.* 11),[574] o*btrectatorum latratibus patens* ("aberta aos latidos dos detratores" *Vulg. Pent. Praef.* 4)[575] *inperitorum animos concitas, invidos* ("estimulas os ânimos adversos dos ignorantes" *Idem,* 42 e 47)[576] *aemule et obtractor* ("rival e detrator" *Idem,* 39)[577] ou *scorpius venenata lingua; calumniandi*

[572] Para a multiplicidades de estabelecimentos textuais da Vulgata, bem como sobre as dificuldades e problemáticas em relação ao tema, cf. BERGER, 1902. É instigante destacar, porém, que, talvez por seu interesse versar quase exclusivamente sobre cronologias e estabelecimentos textuais, o estudioso francês desconsidere quase completamente o tema da autodefesa, algo que, como buscaremos demonstrar, é bastante significativo no coletivo dos prefácios à Vulgata.
[573] Para informações cronológicas sobre a produção de cada tradução dos livros bíblicos, bem como do prefácio que os antecede, recomenda-se a leitura dos anexos ao final da tese.
[574] Weber, 2007, p. 1515.
[575] *Idem*, p. 3.
[576] *Idem*, p. 4.
[577] *Ibidem.*

("escorpião de língua venenosa", "de um caluniador" *Vulg. Jos. Praef.* 13-4).[578] Tal breve apanhado demonstra algumas tendências, como a maledicência, a inveja e a animalização dos rivais, aspectos que propomos observar mais detidamente nesta seção, em casos particulares.[579]

No prefácio a *Josué, Juízes e Rute*, por exemplo, encontramos um dos casos mais detalhados de sua argumentação contra os rivais, algo que nos conduz a pensar sobre recepção de nosso comediógrafo e intertextualidades com ele. Recorrendo à animalização de seus detratores, Jerônimo revela, terencianamente, a pessoalidade das críticas de seus rivais, apesar do mascaramento por trás da defesa de uma suposta tradição e de critérios filológicos:

> *Unde cesset arcuato vulnere contra nos insurgere scorpius et sanctum opus venenata carpere lingua desistat* [...] *Quod si vetus eis tantum interpretatio placet, quae et mihi non displicet, et nihil extra recipiendum putant, cur ea quae sub asteriscis et obelis vel addita sunt vel amputata, legunt et non legunt?*
>
> Daí, que o escorpião cesse de apontar a cauda em riste contra mim e desista de arremeter sua língua venenosa contra um trabalho santo [...] Pois que, se a interpretação antiga agrada-lhes tanto (tampouco me desagrada) e pensam que nada além dela merece ser acolhido, por que leem ou não leem o que foi acrescentado ou retirado sob asteriscos e obelos? (*Vulg. Jos. Praef.* 13-23)[580]

Jerônimo já sugerira, na linha 7, pelo emprego do verbo *crimino*, que vinha sendo perseguido. Agora, porém, o escorpião, representante do comportamento traiçoeiro e da peçonha, foi eleito para representar o rival sempre à espreita para atacar. Note-se, ainda, uma imprecisão biológica – sacrifício em nome do efeito retórico – ao mencionar a língua venenosa, ausente no artrópode, mas muito útil para a apresentação de alguém maledicente. A animalização é ausente em Terêncio, mas muito profícua nas polêmicas religiosas tanto da patrística quanto no vindouro século XVI. Porém, esse ingrediente não-terenciano parece ser mesclado a um conselho bastante próprio do comediógrafo,

---

[578] *Idem*, p. 285.

[579] Sobre a prática de desumanização nas polêmicas cristãs do século XVI, mas já coerentes com o que se lê em Jerônimo e na patrística como um todo, cf. "Um linguajar tão pouco reverente não era incomum no século XVI; era, ao contrário, a regra nessas disputas em que se praticava, sem muita cerimônia, tanto a *contentio dignitatis* (o elogio daquele a quem se defende) quanto a *reprehensio vitae* (censura daquele a quem se ataca). A isso deve-se também o recurso de 'desumanizar' o adversário, atribuindo-lhe as características animalescas do burro, do porco, do lobo ou da ave de rapina" (SARTORELLI, 2005, p. 60). Interessante também a relação estabelecida por Andrew Cain (2009, p. 22) entre o discurso do deserto e a escolha pela animalização dos rivais, visto que estes, ao circundá-lo e atacá-lo verbalmente, remetem aos bichos de peçonha que rondam o monge no deserto, espécie de bravo herói civilizador em meio a um ambiente inóspito. Por fim, Wiesen destaca dois aspectos sobre a animalização (1964, p. 88 e 187) em Jerônimo: primeiro, que os animais são presença constante na sátira e, especialmente, na menipeia, com a metamorfose do homem em animal; segundo, que Jerônimo incorre no "paradoxo dos hereges", visto que são, simultaneamente, burros como animais, portanto, incapazes de um raciocínio articulado, mas, paradoxalmente, gênios da manipulação, de maneira que alastram suas interpretações mentirosas a todos.

[580] Weber, 2007, p. 285.

como já oportunamente trazido neste capítulo: o aconselhamento para parar de ofender. Por fim, destacamos que ainda mais terenciano é o deslocamento da acusação de um eixo técnico e tradicional para uma pessoalidade: se o que incomoda é a nova versão, por que não se contentar com a antiga, ou ler as variações oferecidas sob asteriscos e obelos?

Prosseguindo nessa direção, Jerônimo perguntará: se a Igreja já aceitou versões e publicações diferentes daquela da *Septuaginta*, e seus rivais nunca se queixaram, por que o fazem agora? A resposta está subentendida, a saber, que a causa é pessoal, não técnica ou religiosa: *Quare Danihelem iuxta Theodotionis translationem ecclesiae susceperunt? Cur Originem mirantur et Eusebium Pamphili cunctas editiones similiter disserentes?* [...] *Haec dicimus, ne omnino calumniantibus tacere videamur* ("Por que as Igrejas aceitaram a tradução de Daniel por Teodósio? Por que Orígenes e Eusébio Pânfilo são admirados por terem tratados edições inteiras similarmente? Isso dizemos para que não pareçamos nos calar perante os caluniadores" *Vulg. Jos. Praef.* 23-28).[581] Jerônimo reivindica para si o privilégio concedido a outras intelectualidades eclesiásticas que agiram semelhantemente, ao mesmo tempo em que sugere terencianamente que, se suas atitudes são incorretas, acusá-lo significa acusar outros pilares da Igreja.

O primeiro prefácio publicado por Jerônimo é o que antecede as traduções – posteriormente incorporadas à Vulgata – dos livros de *Samuel e Reis*. Nele, veremos que é no encerramento que Jerônimo retomará a figura de seus detratores.[582] Ele pedirá, de fato, apoio às servas de Cristo para que façam orações que o defendam dos cães raivosos (novamente a animalização) a seu redor: *Sed vos famulas Christi rogo* [...] *ut contra latrantes canes, qui adversum me rabido ore desaeviunt et circumeunt civitatem atque in eo se doctos arbitrantur, si aliis detrahant, orationum vestrarum clypeos oponatis* ("Mas peço-vos, donzelas de Cristo [...] que posicioneis os escudos de vossas preces contra os cães que ladram em minha direção com a boca espumosa rodeando a cidade, de forma que se julgam eruditos se atacam os demais" *Vulg. Reg. Praef.* 74-78).[583] Terencianamente, Jerônimo, mais uma vez, pede pela cumplicidade do público[584] contra seus detratores mal-intencionados, mas sem responder-lhes diretamente. Por fim, o autor

---

[581] *Ibidem*.
[582] De acordo com Arns (2018, p. 110), "o fim de uma carta, exatamente porque é mais sincero, também pode fazer ricochetear o furor do polemista"; ou ainda, o *finis epistulae* abrigará a nota mais pessoal (*Ibidem*). Deixando de lado as noções de pessoalidade e sinceridade, convém observar que Evaristo Arns destaca que o final de uma epístola (e, acrescentamos, de um prefácio) é um espaço usualmente explorado por Jerônimo para versar sobre aqueles que buscam atacá-lo.
[583] Weber, 2007, p. 366,
[584] Aspecto a ser explorado com mais detalhes na próxima seção deste capítulo.

evoca o Salmo 38, que fala sobre o sábio silêncio, em lugar da resposta igualmente exacerbada, tal qual o comediógrafo que optou por ignorar acusações pontuais.

Discutindo agora o prefácio a *Jeremias*, temos a imagem dos detratores invejosos recuperada mais uma vez, mas por uma razão relativamente diferente, pois Jerônimo afirma, nele, que será atacado por não tratar como canônico o livro de Baruc: *Librum autem Baruch, notarii eius, qui apud Hebraeos nec legitur nec habetur, praetemisimus, pro his omnibus maledicta ab aemulis praestolantes, quibus me necesse est per singula opuscula respondere* ("Mas o livro de Baruc, seu escriba, que os hebreus não o consideram ou não o têm, nós não incluímos e, por isso, já estamos a postos contra aqueles perseguidores a cujas maledicências devo responder em toda e qualquer obrazinha". *Vulg. Hier. Praef.* 12-15).[585] Destacamos o reforço hiperbólico de sua necessidade de autodefesa, ao declarar que se isso se impõe em "toda e qualquer obrazinha": mesmo que o prefácio jeronimiano seja essencialmente apologético, há um número considerável de exceções.

Jerônimo, porém, no mesmo prefácio, não terminou de responder a seus detratores e usará uma tática terenciana em mais de um nível: *ceterum ad conpendium mali rectius fuerat modum furori eorum silentio meo ponere, quam cotidie novi aliquid scriptitantem invidorum insaniam provocare* ("De resto, seria mais proveitoso aos malvados aplacar sua fúria com meu silêncio, do que cotidianamente provocar sua insânia escrevendo outras coisas" *Vulg. Hier. Praef.* 15-17).[586] Se Terêncio opta pelo silêncio diante de acusações de seus rivais (em particular quando se refere a ter recebido ajuda de homens nobres), Jerônimo faz o mesmo. Mais do que isso, suas palavras ecoam Micião, em *Ad.* 145-7, em que a personagem afirma que prefere não estimular a *insaniam* de seu interlocutor. O uso é irônico em Terêncio,[587] mas mobiliza efeitos de seriedade em Jerônimo.

[585] Weber, 2007, p. 1166.
[586] *Ibidem.*
[587] A personagem fala para o público as razões pelas quais ocultou sua preocupação com as atitudes do filho diante do irmão, argumentando que a placidez (ou indiferença) foi a maneira que encontrou para impedir que Dêmea entrasse em desespero. Como defendemos em nossa dissertação de mestrado, Micião mascara para o público que suas atitudes tiveram uma intenção primordial de ocultamento de seu orgulho ferido. A passagem diz: *verum si augeam / aut etiam adiutor sim eius iracundiae, / insaniam profecto cum illo* ("Na verdade, se eu o incentivo ou me junto à sua fúria, enlouqueço com ele!" *Ad.* 145-6).

Ainda sobre pequenas variações na temática da perseguição que Jerônimo sofre, é curioso notar o que ele declara no encerramento (novamente)[588] do prefácio ao livro de *Ezequiel*. Desta vez, Jerônimo, além de caracterizar ironicamente seus rivais com a alcunha de "amigos", opta por desafiá-los a lançar suas próprias versões, se aquilo que ele apresenta não os satisfaz: *si autem amici mei et hunc subsannaverint, dicite eis quod nemo eos conpellat ut scribant* ("Porém, se meus amigos vierem a escarnecer disso, dizei a eles que ninguém os impede de escrever também" *Vulg. Hiez. Praef.* 13-14).[589] Variando a temática terenciana, Jerônimo chama aos rivais incapazes, pois não escrevem; o comediógrafo, por sua vez, faz críticas àquilo que já fora apresentado e, no seu entender, não detinha qualidades.

Jerônimo investe, por fim, em sua poliglossia para ridicularizar seus detratores mais uma vez e encerrar o prefácio: *Sed vereor ne illud eis eveniat, quod graece significantius dicitur, ut vocentur fagoloidoroi* ("Mas receio que não lhes aconteça aquilo que em grego se diz de forma mais significativa em grego, os *fagoloidoroi*, 'devoradores de ofensas'" *Vulg. Hiez. Praef.* 14-15).[590] Além de ostentar sua pluralidade linguística, Jerônimo trata seus rivais por engolidores de ofensas, numa hábil inversão em que eles que tanto disparam declarações aviltantes são os que as recebem, pois o doutor cristão, terencianamente, lhes responde.

Retomando a prática habitual de mencionar seus detratores no encerramento do prefácio, na introdução a *Crônicas*, Jerônimo destaca os rivais animalescos que o perseguem pelos cantos, sem critérios coerentes, exclusivamente por maledicência:

> *Haec pace veterum loquar et obtrectatoribus meis tantum respondeo, qui canino dente me rodunt, in publico detrahens, legentes in angulis, idem et accusatores et defensores, cum in aliis probent quod in me reprobant, quasi virtus et vitium non in rebus sit, sed cum auctore mutetur.*
>
> Diria isso com a permissão dos antigos, respondo apenas a meus detratores, que me rodeiam com os caninos à mostra, maldizendo-me em público, enquanto me leem pelos cantos. São, ao mesmo tempo, acusadores e

[588] No prefácio à *Crônica de Eusébio*, por exemplo, a imagem de seus detratores também é uma das últimas coisas a ser mencionada: *Nec ignoro multos fore, qui solita libidine omnibus detrahendi, huic volumini genuinum infigant, quod vitare non potest, nisi qui omnino nil scribit: calumniabuntur tempora, convertent ordinem, res arguent, syllabas eventilabunt, et, quod accidere plerumque solet, negligentiam librariorum ad auctores referent* ("E eu bem sei que muitos haverá, com seu habitual desejo por falar mal de todos, que lançarão suas presas contra este livro, algo de que ninguém pode fugir, a menos que não escreva nada a ninguém. Fraudarão as datas, confundirão a ordem, argumentarão contra os acontecimentos, vão espalhar sílabas aos quatro ventos, como costuma acontecer, vão imputar ao escritor a negligência dos copistas" *Chron. Eus., Praef.* PL, XXVII, 11). Notemos a imagem das presas, retomando a lógica de animalização, mas com a curiosa diferenciação de que o doutor cristão fala aqui sobre o futuro, projetando as ações dos detratores com base naquilo que costumam fazer.

[589] Weber, 2007, p. 1266.

[590] *Ibidem*.

> defensores, uma vez que aprovam nos outros o que reprovam em mim, como se virtude e vício não fossem inerentes à matéria, mas mudassem conforme quem escreve. (*Vulg. Chron. Praef.*, 31-5)[591]

Tais homens, diz o doutor cristão, não estão preocupados com a efetiva qualidade da obra em questão, mas com aquele que a escreveu, uma vez que as mesmas práticas são permitidas a outros nomes. Mesmo assim, ao final do prefácio, ele prosseguirá com suas atividades, mesmo que, diante de orelhas surdas, ele pareça cantar sozinho: *'mihimet psi et meis' iuxta Hismenium 'canens', si aures surdae sunt ceterum* (*Vulg. Chron. Praef.*, 40-1).[592] Convém notar que, na reflexão final do prefácio, Jerônimo mescle duas referências do universo pagão: Cícero (*Brut.* 187) e Hismênio (*Val. Max.* 3.7). Ao afirmar que não teme os anciões, Jerônimo explicita seu esquema retórico sob influência terenciana, o qual exploraremos adiante.

Cabe notar, ainda no prefácio a *Crônicas,* que Jerônimo vai se aproveitar de outra estratégia terenciana já comentada no excerto anterior: a filiação à tradição e a transferência da acusação a esta. O nome trazido é o de Orígenes:

> *Et certe Origenes non solum exemplo conposuit quattor editionum e regione singula verba describens, ut unus dissentiens statim ceteris inter se consentientibus arguatur, sed quod maioris audaciae est, in editionem Septuaginta Theodotionis editionem miscuit, asteriscis designans quae minus fuerint, et virgulis quae ex superfluo videantur adposita. Si igitur aliis licuit non tenere quod semel susceperant, et post Septuaginta cellulas, quae vulgo sine auctore iactantur, singulas celullulas aperuere, hocque in ecclesiis legitur quod Septuaginta nescierunt, cur me non sucipiant Latini mei, qui inviolata editione veteri ita novam condidi, ut laborem meum Hebraeis et, quod his maius est, Apostolis auctoribus probem?*
>
> E, por certo, Orígenes não apenas combinou os textos de quatro edições, descrevendo as palavras de cada região – de forma que algo diferente pudesse ser comparado ao que é padrão – mas também, o que é ainda mais audacioso, misturou a edição de Teodósio à *Septuaginta*, marcando com asteriscos o que estava ausente, e com óbelos o que parecia ser supérfluo. Portanto, se é permitido a outros que não se prendam àquilo que uma vez aceitaram, e que após as setenta celas, comumente louvadas por não terem um autor, abriram cômodos individuais, e nas igrejas lê-se isso que a *Septuaginta* desconhecia, por que meus conterrâneos latinos não me acolhem, a mim, que reuni uma edição não violada à antiga, como nova, de forma que meu trabalho seja digno dos hebreus e, o que é mais importante, dos autores Apostólicos? (*Vulg. Chron. Praef.* 12-21)[593]

Orígenes continua como exemplo de prática filológica comparativa, uma vez que coletou edições diferentes e produziu um único texto marcado por sinais gráficos que representavam pedaços ausentes ou eventuais superfluidades. Jerônimo se define como alguém que trabalha semelhantemente, com o diferencial de não ter usado quatro versões,

---

[591] *Idem,* p. 547.
[592] *Ibidem.*
[593] *Idem*, p. 546.

mas apenas as duas que já gozavam de autoridade: a *Septuaginta* e o original hebraico. Vemos que o público é mais uma vez chamado a assumir um papel na recepção e divulgação de seus textos e, para isso, ele é levado a pensar que outras autoridades foram bem aceitas ao desempenhar, aos seus conterrâneos, um papel parecido.

No prefácio a *Esdras*, Jerônimo insiste em repudiar os detratores, que escrevem obras cheias de inveja, que desejam criticar tudo que ele faz, mas, mesmo assim, o leem às escondidas: *Accedunt ad hoc invidiorum studia, qui omne quod scribimus reprehendendum putant et, interdum contra se conscientia repugnante, publice lacerant quae occulte legunt* [...] ("a isso acrescem os textos dos invejosos que buscam criticar tudo que escrevo, mas, na verdade, repugnando a própria consciência, estão rasgando em público o que leem no privado" [...] *Vulg. Ezr. Praef.* 4-6). Para encerrar o prefácio, em uma nova animalização,[594] seus rivais são serpentes que sibilam à sua volta, mas podem fazer o que bem desejarem com seu trabalho, pois não o intimidarão: *Itaque licet exetra sibilet* [...] *eventilent apices, litteras calumnientur, magis vestra caritate provocabor ad studium, quam illorum detractione et odio deterrebor* ("Assim, deixemos a serpente sibilar [...], que joguem fora meus escritos, caluniem minhas cartas, sou antes incitado ao estudo por vossa caridade, do que intimidado pelo ódio e pelos ataques desses detratores". *Vulg. Ezr. Praef.* 44-48).[595]

Curiosamente, no prefácio a *Tobias*, Jerônimo se refere a críticas vindas de outros povos, a saber, dos estudiosos hebreus que o censuravam por traduzir para o latim um livro tido como apócrifo: *arguunt enim nos Hebraeorum studia et inputant nobis, contra suum canonem latinis auribus ista transferre* ("usam contra nós, pois, os estudos hebraicos e nos acusam de traduzir aos ouvidos latinos algo contrário ao cânone" *Vulg. Tob. Praef.* 6–7).[596] Note-se que, na passagem anterior, o autor compara seus críticos hebreus aos fariseus, deslegitimando seu posicionamento e assumindo uma ideia presente

[594] Caso bastante curioso ocorre no prefácio à tradução das homilias de Orígenes, em uma nova associação aos animais, desta vez, com um corvo: *praesertim cum a sinistro oscinem corvum audiam crocitantem, et mirum in medium de cunctarum avium ridere coloribus, cum ipse totus tenebrosus sit* ("Principalmente porque ouço, à minha esquerda, um corvo crocitando e seguramente, em meio a outras aves, zombando de suas cores, embora ele mesmo não tenha nenhuma" *Comm. in Luc. Praef. PL*, XXVI, 219). Jerônimo associa seus rivais às aves agoureiras, que não trazem luz, apenas escuridão e se comprazem em zombar dos esforços alheios, embora não possam, por si, apresentar algo. A associação com sombras e recantos, usual em Jerônimo para se referir a seus detratores, ganha a forma de um corvo ou mesmo abutre, o qual apenas leva sofrimento aos demais. Como Terêncio, Jerônimo se apresenta como vítima de críticos que não gastam seu tempo e seus supostos critérios em suas próprias obras, mas os transformam em maledicências direcionadas a outrem.

[595] Weber, 2007, p. 639.

[596] *Idem*, p. 676.

em outros prefácios e no *Eun.* 1-5 de Terêncio: se não é possível agradar a todos, que os bons e corretos estejam a seu lado.

De fato, agora no prefácio a *Ester*, recuperamos uma ideia importante na caracterização de uma *persona* humilde, embora maior que seus rivais: *Nec affectamur laudes hominum nec vituperationes expavecimus. Deo enim placere curantes minas hominum penitus non timemus* [...] ("Não nos afetamos pelos elogios dos homens nem nos intimidamos pelos seus vitupérios. Preocupados em agradar a Deus, não tememos os que trazem ameaças mundanas [...]" *Vulg. Praef. Est.* 11-13).[597] Jerônimo não apenas não se preocupa com seus detratores, mas também afirma que, se não o faz, isso não se deve a uma busca pela aprovação de outros, mas pela verdade da fé. Em última análise, é a Deus quem busca agradar, e, uma vez com ele, a humildade o torna grande e distante das ameaças mundanas. O livro dos Salmos (52,6) e Gálatas (1,10) são parafraseados[598] como testemunhos de que aquele que busca, acima de tudo, estar bem com os homens, distanciar-se-á da verdade religiosa.

Também o livro de *Jó* reforça a noção de que os detratores de sua tradução escolheram atacá-lo arbitrariamente, sem motivação técnica ou religiosa:

> *Quasi non et apud Graecos Aquila, Symmachus, et Theodotion vel verbum e verbo, vel sensum de sensu, vel ex utroque commixtum et medie temperatum genus translationis expresserint, et omnia Veteris Instrumenti volumina Origenes obelis asteriscisque distinxerint, quos vel additos vel de Theodotione sumptos translationi antiquae inseruit, probans defuisse quod additum est.*
>
> Como se, entre os gregos, Áquila, Símaco e Teodósio não tivessem traduzido, o primeiro, palavra por palavra, o segundo pelo sentido, e o terceiro misturando os dois e equacionando os gêneros tradutórios. Ou ainda, como se Orígenes não tivesse marcado todos os volumes do Velho Instrumento com óbelos e asteriscos, que, ou foram acrescentados, ou tirados da tradução antiga de Teodósio, provando que completou o que faltava. (*Vulg. Lib. Jo. Praef.* 3-7)[599]

Jerônimo argumenta, como podemos ver, que as ações que praticou foram perpetuadas por autores cuja autoridade religiosa seus detratores não ousam questionar. O próprio Orígenes é apresentado como alguém que mistura fontes, acrescenta trabalhos, isto é, outro autor apresentado como alguém a operar a *contaminatio*. O autor cristão recuperaria, dessa forma, dois procedimentos retóricos importantes de Terêncio em seus prólogos: primeiro, associar a crítica direcionada a si a autoridades não questionadas,

---

[597] *Idem*, p. 712.
[598] Jerônimo diz: *Dissipat Deus ossa eorum qui hominibus placere desiderant,* ou seja, "Deus torna pó os ossos daqueles que desejam agradar os homens". A passagem é reapropriada do Salmo 52,6, em que se lê que "Deus espalha os ossos do agressor". Quanto ao trecho de Gálatas (1,10), Jerônimo preserva o sentido original: *si adhuc hominibus placerem Christi servus non essem*, ou seja, "Se estivesse buscando agradar aos homens, eu já não seria servo de Cristo".
[599] Weber, 2007, p. 731.

filiando-se a tais autores; segundo, solicitar aos mais novos (a si, principalmente) os privilégios concedidos aos mais antigos. Jerônimo conclui sua defesa sobre a falta de critérios de seus acusadores, os quais devem aceitar o que ele faz, ou descartar sua tradução junto a todo o resto que a tradição da Igreja já consagrou:

> *Discant igitur obtrectatores mei recipere in toto quod in partibus susceperunt aut interpretationem meam cum asteriscis suis radere. Neque enim fieri potest, ut quos plura intermisisse susceperint, non eosdem etiam in quibusdam errasse fateantur, praecipue in Iob, cui si ea quae sub asteriscis addita sunt subtraxeris, pars maxima detruncabitur. Et hoc dumtaxat apud Graecos. Ceterum apud Latinos ante eam translationem quam sub asteriscis et obelis nuper eddidimus, septingenti ferme aut octigenti versus sunt, ut decurtatus et laceratus conrosusque liber foeditate sui publice legentibus praebeat.*
>
> Assim, que meus detratores aprendam a aceitar completamente o que só acolhem em partes, ou a apagar minha tradução com seus asteriscos. Pois, não é possível que estes outros que eles decidiram acolher também não tenham cometido erros em algumas passagens, principalmente no livro de Jó, do qual, se retirares o que foi colocado com asteriscos, cortarás a maior parte. E isso apenas entre os gregos. E mais, entre os latinos, antes da tradução que publicamos recentemente na qual há aproximadamente setecentos ou oitocentos versos sob óbolos e asteriscos, o livro cortado, enxugado e mutilado dessa forma tornará pública a sua má qualidade. (*Vulg. Lib. Jo. Praef.* 7-14).[600]

Jerônimo mostra como o trabalho de comentador, de reconstrução do texto original, é essencial para a existência da obra, de forma que questionar os acréscimos sobre o livro de Jó, por exemplo, feitos por ele e por outros exegetas e tradutores é mutilar o texto e apresentar algo insatisfatório para o público. Ainda nessa direção argumentativa, Jerônimo é bastante explícito:

> *Quod si apud Graecos, post Septuaginta editionem, iam Christi Evangelio coruscante, iudaeus Aquila, et Symmachus ac Theodotion iudaizantes heretici sunt recepti, qui multa mysteria Salvatoris subdola interpretatione celarunt et tamen εξαπλοις habentur apud ecclesias et explanamtur ab ecclesiasticis viris, quanto magis ego christianus, de parentibus christianis et vexillum crucis in mea fronte portans, cuius studium fuit omissa repetere, depravata corrigere sacramenta Ecclesiae puro et fideli aperire sermone, vel a fastidiosis vel malignis lectoribus non debeo reprobari.*
>
> Pois que, se entre os gregos, após a edição da *Septuaginta*, já no luzir do Evangelho de Cristo, o judeu Áquila, Símaco e Teodósio, judaizantes heréticos, foram aceitos, eles que muitos mistérios do Salvador esconderam sob traduções enganosas e, mesmo assim, se encontram na *Hexapla* e são lidos e debatidos nas Igrejas por eclesiásticos, eu, cristão e filho de cristãos, trazendo o estandarte da cruz em minha testa, eu, cujo estudo consiste em apresentar o que se perdeu, corrigir o que foi corrompido, abrir pelo texto fiel o puro sacramento da Igreja, é que devo ser reprovado por leitores desdenhosos ou maliciosos? (*Vulg. Job. Praef.* 41-48)[601]

Como já expusemos nesta tese, Jerônimo julgava compreensível que a *Septuaginta* não anunciasse diversos pontos sobre Cristo, levando em consideração sua

---

[600] *Ibidem*.
[601] *Idem,* p. 732.

condição de produção e momento histórico. Entretanto, as traduções judaizantes posteriores continuaram a deixar o cristianismo escondido da versão original e eram erroneamente reproduzidas por Orígenes nos *Hexapla*,[602] bem como nas homilias cristãs. Ironicamente, Jerônimo revela que seus rivais preferem se associar às versões judaizantes presentes nas outras traduções do que respeitar seu trabalho de restauração cristã, o qual teria se pautado, principalmente, na filologia do hebraico. O autor se defende com base na sua *persona* (detalhadamente descrita como cristã de nascimento) e na qualidade de seu trabalho para mostrar que seus rivais não são cristãos, mas simplesmente invejosos que preferem seguir cegamente a tradição, mesmo quando esta não se justifica totalmente perante um novo (embora tradicional) discurso.

Por fim, convém notar que o prefácio a *Jó* segue o padrão jeronimiano de dedicar o encerramento à polémica intelectual, retomando a figura de seus detratores. Se a abertura do prefácio situou a contenda, o encerramento a responderá diretamente: *audiant quapropter canes mei idcirco me in hoc volume laborasse non ut interpretationem antiquam reprehenderem* ("Que ouçam, então, os cães que me cercam, que não trabalhei com este livro para repreender a tradução antiga" *Vulg. Jo. Praef.* 37-8).[603] Note-se que Jerônimo trabalha com duas frentes: o ataque *ad hominem* (chamá-los "cães") e a argumentação. Esta envolve o fato de que seu trabalho é um complemento à *Septuaginta*, e quando a correção se faz necessária, ela ocorre pontualmente: [...] *sed ut ea quae in illa aut obscura sunt aut omissa aut certe scriptorum vitio depratava, manifestiora mostra interpretatione fierent* [...] ("[...] mas para que aquilo que tivesse apagado, que não estivesse claro, ou certamente estragado pelo erro de escritores, seja destacado pela nossa tradução" *Vulg. Job. Praef.* 38-41).[604]

Prosseguindo, no livro de *Jó*, o caráter responsivo e combativo de Jerônimo manifesta-se na primeira palavra e percorre boa parte do parágrafo inicial: *Cogor per singulos Scripturae divinae livros adversariorum respondere maledictis, qui interpretationem meam reprehensionem Septuaginta interpretum criminantur* ("Sou forçado, em cada um dos livros das Sagradas Escrituras, a responder as maledicências de

[602] A *Hexapla* de Orígenes compreende uma edição da Bíblia envolvendo seis versões em grego e em hebraico, colocando colunas em paralelos com os textos nos diferentes idiomas. Esse trabalho, repleto dos asteriscos e obelos apontados por Jerônimo, indicava divergências entre suas fontes, incluindo aí a *Septuaginta* e traduções mais recentes, chamadas *recentiores*. Cf. WILLIAMS, 2006, p. 72 e 94. O estudioso (*idem*, p. 73) ainda defende a hipótese de que Jerônimo tivera acesso a esse material completo, bem como a edições menores contendo fragmentos e que circularam em seu tempo.
[603] Weber, 2007, p. 732.
[604] *Ibidem.*

adversários, que acusam minha tradução de ser uma repreensão à tradução da *Septuaginta*" *Vulg., Iob, Praef.* 1-3).[605] Se quisermos buscar alguma particularidade na já largamente explorada defesa de que sua tradução não é um ato de questionamento da *Septuaginta*, poderíamos destacar que Jerônimo reconhece que estaria se afastando da prática usual de prefácios, especialmente por se tratar de traduções de obras sagradas para o cristianismo, mas que tem seus prólogos voltados para articulações humanas. Essa ruptura, entretanto, não é responsabilidade do autor, mas uma imposição feita a ele pela necessidade de defesa, como a palavra *cogor*, que inicia o prefácio, indica. Como apontado na seção anterior a esta, Jerônimo reconhece quão insólita é essa prática e o quanto a ruptura evoca o padrão dos prólogos de Terêncio.

Já nas últimas três linhas do prefácio a *Jó*, Jerônimo ressalta sua valorização da *Septuaginta*, como estratégia de defesa: *utraque editio, et Septuaginta iuxta Graecos et mea iuxta Hebraeos, in latinum meo labore translata est. Eligat unusquisque quod vult et studiosum se magis quam malivolum probet* ("As duas edições, a *Septuaginta* do grego e a minha, do hebraico, foram traduzidas ao latim com meu esforço. Escolha a que preferir e mostre que é um estudioso, não um maledicente" *Vulg. Job. Praef.* 51-3).[606] Jerônimo propõe o fim do embate com seus rivais, desde que eles se voltem para critérios técnicos e intelectuais, não para questões pessoais mesquinhas. Jerônimo ironiza e se apresenta em condescendente superioridade, ao afirmar que seus rivais podem ficar com qualquer edição: haverá uma tradução de Jerônimo sempre à mão, em qualquer um dos casos.

A *contaminatio* é, como exposto no Capítulo 2, um dos elementos mais criticados na prática terenciana segundo seus prólogos. O conceito é ambiguamente valorado, visto que, se, por um lado, é motivo de acusação, por outro, causa-lhe orgulho por ser um traço distintivo e revelar sua capacidade de manipulação das fontes. Em muitos prefácios que Jerônimo escreve aos seus comentários, vemos essa mesma tematização.[607] Todavia,

---

[605] *Idem,* p. 731.
[606] *Idem*, p. 732.
[607] Na *Crônica de Eusébio*, por exemplo, Jerônimo trata com orgulho o fato de não ser apenas tradutor, mas também autor do livro que apresentava ali, ao acrescentar dados históricos. Aí temos nomeadas três fontes – Eusébio, Suetônio e o próprio Jerônimo – bem como a indicação vaga de "respeitáveis historiadores": *Itaque a Nino et ab Abraham usque ad Troiae captivitatem pura Graeca translatio est: a Troia usque ad vicesimum Constantini annum nunc addita, nunc mixta sunt plurima, quae de Tranquillo, et caeteris Illustribus historicis curiosissime excerpsi[mus]: a Constantini autem supra dicto anno usque ad consulatum Augustorum Valentis VI et Valentiniani iterum, totum meum est* ("E assim, desde Nino e Abraão até a queda de Troia, o texto é unicamente tradução do grego. De Troia até o vigésimo ano de Constantino, há muitas inserções misturadas, que retiramos com grande curiosidade de Tranquilo [i.e. Suetônio] e de outros renomados historiadores. Porém, depois do ano de Constantino supracitado e até o consulado dos imperadores Valêncio VI e de Valenciano, foi tudo feito por mim" *Chron. Eus., Praef.,* PL, XXVII, 11-

embora mais raro na Vulgata, o prefácio aos *Salmos* seguirá nessa mesma direção. Vejamos seu texto:

> *Notet sibi unusquisque vel iacentem lineam vel signa radiantia, id est vel obelos et asteriscos, et ubicumque virgulam viderit praecedentem, ab ea usque ad duo puncta quae inpressimus sciat in Septuaginta translatoribus plus haberi; ubi autem stellae similitudinem perspexerit, de hebraeis voluminibus additum noverit, aeque usque ad duo puncta, iuxta Theodotionis dumtaxat editionem qui simplicitate sermonis a Septuaginta interpretibus non discordat.*
>
> Notem-se linhas horizontais e símbolos radiantes, ou seja, os óbelos e os asteriscos, e leia de onde houver uma vírgula precedente até o local em que colocamos os dois pontos: saberá que há mais na tradução da *Septuaginta*. Por outro lado, onde perceber a imagem de uma estrela, reconhecerá uma adição vinda dos livros hebreus. Da mesma forma, nos dois pontos, segue-se Teodósio, o qual não difere da tradução da *Septuaginta* na simplicidade do discurso. (*Vulg. Psalm. Praef.* 9-14)[608]

Jerônimo fornece instruções de leitura e de reprodução em relação a seus sinais de pontuação, os quais representam três fontes a que o autor recorreu: *Septuaginta*, hebreus e Teodósio. Dessa forma, o resultado de seu estabelecimento textual, torna os *Salmos* uma versão composta por mananciais diferentes, compilados pelo entendimento de Jerônimo

---

12). O mesmo discurso permanece na tradução de Eusébio, com o *Livro dos nomes e localizações dos ambientes hebreus*: *Semel enim et in Temporum libro praefatus sum, me vel interpretem esse, vel novi operis conditiorem* "Pois apresentei a mesma coisa no livro das *Crônicas*: que eu era, ora um tradutor, ora o autor de uma nova obra" *Lib. Sit. Nom. Loc. Heb., Praef.*). Tal caminho argumentativo poderia ser suficiente, mas estaria em desacordo com a imagem humilde constantemente elaborada por Jerônimo. Como vimos ao final da citação acima, ele nega que esteja reivindicando para si a imagem de ser capaz de fazer o que seu mestre não fez. Como Terêncio fez em *Ad.*, o doutor cristão recorrerá à *contaminatio*, como justificativa para a qualidade de sua obra: se ele, sozinho, não possui a *auctoritas* necessária, ao compilar autoridades do gênero, o trabalho se sustenta aliado à legitimidade de outrem: *Quin potius in eo, ut mihi videor, cautior atque timidior, quod imbecillitatem virium mearum sentiens, Origenis commentarios sum secutus. 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 possint sufficere, composuit. Praetermitto Didymum, videntem meum, et Laodicenum (Apollinarem) de Ecclesia nuper egressum, et Alexandrum veterem hereticum, Eusebium quoque Emesenum et Theodorum Heracleoten, qui et ipsi nonnullos super hac re Commentariolos reliquerunt. E quibus si vel pauca decerperem, fieret aliquid quod non penitus contemnetur. Itaque ut simpliciter fatear, legi haec omnia, et in mente mea plurima coacervans, accito notario, vel mea, vel aliena dictavi* [...] ("Em vez dele, eu segui, com maior cautela e timidez – uma vez percebendo a fraqueza de minhas forças – os comentários de Orígenes. Com efeito, o célebre varão escreveu cinco volumes sobre a epístola de Paulo aos Gálatas, e completou o a divisão do décimo livro sobre Estromácio com uma explicação sobre sua fala: compôs também diversos tratados e compilações que, se fossem suas únicas obras, já seriam suficientes. Deixo de lado Didímio, meu profeta, o Laodiceno (Apolinário) saído há pouco da Igreja, Alexandre, o velho herege, Eusébio Emeseno e Teodoro de Heracleia, do qual restaram não poucos comentários sobre este assunto. Se colhi algumas coisinhas deles, que seja algo que não se despreze profundamente. E assim, devo simplesmente confessar que li tudo isso e reunindo em minha mente tantas coisas, após chamar o taquígrafo, ditei ideias minhas e não minhas [...]" *Comm. in Gal. I. Praef.*) Orígenes surge como maior autoridade entre aqueles que escreveram sobre o tema, seguido de uma lista de autores mencionados *en passant*. Destes, Jerônimo afirma ter absorvido coisas de qualidade pontuais, em meio a obras que podem ser até mesmo heréticas. Sua mente, prossegue o autor, é o espaço de confluência desses conhecimentos, os quais, de tão diversos, confundem-se com os seus próprios. Tal afirmação nos permitiria depreender, então, que a autoria do trabalho é compartilhada entre Orígenes e ele, mas também de autores que souberam demonstrar, ocasionalmente, qualidade. Em suma, o comentário a Gálatas de Jerônimo, diz este, é um trabalho coletivo ordenado por ele, embora sem clareza entre as fronteiras de pensamento.

[608] Weber, 2007, p. 767.

sobre quais informações apareciam de maneira mais apropriada em cada um deles. Essa mistura de fontes não é tratada de forma neutra, pois ele afirma saber que isso renderá críticas a seu trabalho: *Haec ego et vobis et studioso cuique fecisse me sciens, non ambigo multos fore qui vel invidia vel supercilio "malint contemnere videri praeclara quam discere", et e turbulento magis rivo quam de purrisimo fonte potare* ("Mesmo sabendo que fiz isso para vós e para quem deseje estudar, não tenho dúvidas de que haverá muitos que, por inveja ou arrogância, 'prefiram ser vistos desprezando coisas excelentes a aprender' e beber do rio turbulento que da fonte mais pura" *Vulg. Psalm. Praef.* 14-17).[609] Assim, Jerônimo demonstraria saber que seus rivais o atacarão por ter misturado fontes e versões, mas não por haver algo de inapropriado na ação *per se*, mas por inveja e arrogância: de acordo com ele, os detratores estão presos ao erro de tal maneira, que preferem defendê-lo até o fim. Recriando o esquema terenciano, Jerônimo apresenta como virtude (a mescla de fontes) o que a inveja faz parecer vício.

No prefácio a *Isaías,* temos o retorno da ideia de que todo ato de escrita é acompanhado por críticas injustas, de forma que Jerônimo sabe que, ao escrever, fatalmente será exposto a elas: *nec ignoro* [...] *nosque patere morsibus plurimorum, qui stimulante invidia quod consequi non valent despiciunt* ("tampouco ignoro que nos expusemos às presas de muita gente, que, incitada pela inveja, despreza o que não consegue entender" *Vulg. Is. Praef,* 16).[610] O dálmata reforça a ideia de limitação de seus rivais, bem como de sua ignorância, conceito central na caracterização dos invejosos mencionados nos prólogos terencianos. Mesmo assim, Jerônimo busca estabelecer sua superioridade fazendo um convite aos leitores mesquinhos (*fastidiosis lectoribus*):

> *ut quomodo Graeci post Septuaginta translatores Aquilam et Symmachum et Theodotionem legunt vel ob studium doctrinae suae vel ut Septuaginta magis ex conlatione eorum intellegant, sic et isti saltem unum post priores habere dignentur interpretem. Legant prius, et postea dispiciant, ne videantur non ex iudicio, sed ex odii praesumptione ignorata damnare.*
>
> Que, assim como os gregos, após a *Septuaginta*, leram os tradutores Áquila, Símaco e Teodósio, seja em virtude de sua doutrina, seja para entender melhor seu cotejo sobre a obra, que estes aí, da mesma forma, se dignem a receber ao menos um tradutor mais recente. Leiam primeiro, maldigam depois, para que não pareçam estar condenando o que ignoram não por julgamento, mas pela presunção do ódio. (*Vulg. Is. Praef,* 19-23)[611]

Jerônimo convida seus rivais (pejorativamente tratados pelo pronome demonstrativo *isti*, presença forte nos prólogos de Terêncio) a agirem como os gregos,

---

[609] *Ibidem*.
[610] Weber, 2007, p. 1096.
[611] *Ibidem*.

que deram liberdade a tradutores posteriores, sob diferentes perspectivas e interesses. Jerônimo retorna a um ponto essencial em seus rivais: a pressa acusatória que revela uma maledicência independente do valor das obras. Mais uma vez, o doutor cristão se defende com base no apoio de Cristo, razão pela qual se expõe às maledicências do mundo:

> *Quem quanto plus amatis, o Paula et Eustochium, tanto magis ab eo petite, ut pro obtrectatione praesenti, qua me indesinenter aemili laniant, ipse mihi mercedem restituat in futurum, qui scit me ob hoc in peregrinae linguae eruditione sudasse, ne Iudaei de falsitate scripturarum ecclesiis eius diuitius insultarent.*
>
> A Quem quanto mais vós amais, Paula e Eustóquia, mais pedi a Ele que as ofensas que agora recebo, pelas quais os invejosos me dilaceram, Ele próprio me recompensará no futuro, Ele que sabe que suei no aprendizado dessa língua estrangeira para que os judeus não atacassem com falsidades por mais tempo escrituras de sua igreja. (*Vulg. Is. Praef*, 28-31)[612]

Se Jerônimo tem uma lealdade para com seu público, que o faz atender a seus pedidos e enfrentar as maledicências dos invejosos, maior ainda é a lealdade para com sua fé, diz ele. Confiando na divindade, sabe que a recompensa será dada, pois aquele que padece pela fé é recompensado abertamente. Jerônimo, dessa forma, diminui seus rivais perante seu ideal. Sugere-se, ainda, que todo seu esforço intelectual não é dado por um interesse humano egoísta, mas por ser um instrumento para estabelecer a cristandade ao longo dos tempos.

Raciocínio muito semelhante ocorre no prefácio a *Daniel*, no qual os detratores e o público de sua época são menosprezados por falta de senso crítico e, de certa forma, pequenos diante da missão a ele atribuída: *Praesentium quippe iudiciis non satis moveor, qui in utramque partem aut amore labuntur aut odio* ("Assim, as opiniões atuais não são estímulo o suficiente, pois se equivocam por amor ou por ódio" *Vulg. Dan. Praef.* 53-4).[613] Jerônimo reincide sobre o paradoxo menosprezo-tematização, uma vez que dá espaço aos seus rivais – neste caso, também aos apoiadores sem critério – apenas para ressaltar sua insignificância. Convém notar que Jerônimo exalta a si mesmo mostrando que a confiança em seu trabalho o faz querer a admiração sincera, não de bajuladores. Em última análise, se o critério de seus adversários é emocional e personalista, o seu é lógico.

É significativo o expediente retórico de Jerônimo nesse prefácio a *Daniel*, novamente em campanha – diz ele, respeitosa – contra a edição da *Septuaginta*. Para tal recusa, o doutor cristão se escora na autoridade da instituição eclesiástica, que já não lê o livro de *Daniel* como está na *Septuaginta*. Diz Jerônimo: *Danihelem profetam iuxta*

---

[612] *Ibidem*.
[613] Weber, 2007, p. 1342.

Septuaginta interpretes Domini Salvatoris ecclesiae non legunt, utentes Theodotionis editione, et hoc cur accederit nescio ("As igrejas do Senhor, nosso Salvador, não leem o profeta Daniel conforme a versão da *Septuaginta*, utilizando a versão de Teodósio, mas o porquê disso eu não sei" *Vulg. Dan. Praef.* 1-3).[614] Ora, se a própria Igreja se outorga o direito de não seguir a *Septuaginta* completamente, por que exigir de Jerônimo dependência absoluta? Note-se, por outro lado, que o autor não ousa explicar o motivo de tal fenômeno, apenas tem a firmeza de declarar que tal tradução é distante da verdade e é, acertadamente, desconsiderada: [...] *hoc unum adfirmare possum quod multum a veritate discordet et recto iudicio repudiatus sit* ("[...] só posso afirmar isto: que diverge muito da versão verdadeira e é com razão repudiada". *Vulg. Dan. Praef.* 6-7).[615]

Em suma, como as análises acima nos sugerem, Jerônimo manipula fartamente a tópica do autor acossado pela inveja e maledicência dos rivais. Parte essencial de seu argumento é que não há critérios técnicos ou religiosos embasando suas críticas, o que ele demonstra pelo afã dos ataques de homens que não estudam o tema nem sua tradução, antes de disparar ofensas. Em grande medida, a animalização destes detratores é um recurso importante: considerando que o *lógos* é negado ao animal, e que seus rivais são como eles, sua ferocidade e falta de entendimento reafirmam o quanto é impossível tomar tecnicamente suas críticas.

Ademais, terencianamente, ele transfere a acusação e se filia a uma linhagem de autores que também ousaram divergir do estabelecimento textual original. Curiosamente, os rivais nunca se manifestaram contra eles, provando o personalismo das acusações. Destacamos também que, ainda como Terêncio, Jerônimo reivindica a si, então, o direito de inovar a tradição. Curioso notar, por fim, que seus rivais podem guardar outra particularidade com a retórica dos prólogos de Terêncio: ao perderem tempo demasiado atacando os textos dos autores, são incapazes de estudar o tema que propuseram debater, ou de produzirem comédias sem falhas, como apontamos no Capítulo 2. Porém, se há um discurso homogêneo percorrendo seus prólogos acerca de romper com a tradição genérica e escrever textos apologéticos, se as presas do mundo tanto o perseguem, por que insistir na Vulgata? A resposta está em outra tópica dos prólogos terencianos já aqui anunciada: o pacto com a audiência e o desejo por agradar.

7.3.2 A retórica de humildade, o pacto com o público e o desejo por agradar

[614] *Idem*, p. 1341.
[615] Weber, 2007, p. 1341.

Jerônimo sempre se mostrará, tal qual Terêncio, em uma posição servil perante seus destinatários, cujas vontades e encomendas serão priorizadas. O tradicional recurso da *captatio benevolentiae* fará de Jerônimo um humilde cristão, fraco e ignorante, mas esforçado, como forma de despertar simpatia a seu favor, bem como uma leniência ocasional para com seus erros. Ademais, como exploraremos nesta seção, temos, em linhas gerais, uma elaboração de uma *persona responsiva*, que, entre os efeitos retóricos mobilizados, retira de si o impulso motivador da polêmica iniciativa de revisar as versões latinas das escrituras e propor novas traduções. Nas palavras de Janson (1964, p. 42) sobre a *captatio benevolentia* diante da dificuldade de uma tarefa:

> Even if the modesty is affected and not real, it will seem ridiculous unless the author adds something to make his action seem reasonable. Consequently, these two themes have to be modified by a statement to the effect that the author is compelled to write the work. This compulsion, for Cicero as for his innumerable successors, is embodied in the request from the dedicatee. [616]

De fato, se a empreitada era arriscada e questionável, demonstrar que sabe disso, mas persistir em sua realização revelaria seu compromisso com a verdade e com aqueles que a cultivam.[617] Assim, o dálmata posiciona-se como alguém a serviço do público e que deseja simplesmente agradar, âmbito retórico primordial dos prólogos de Terêncio.[618]

É o que se lê, por exemplo, nos *praefatiuncula* (palavras de Jerônimo),[619] aos quatro evangelhos da Vulgata, nos quais Jerônimo recorre à autoridade do Papa Dâmaso, ao recordar que reestabelecer o texto grego dos evangelistas era uma tarefa que não fora assumida por si, mas imposta como dever religioso. O doutor cristão relembra, como

---

[616] Ainda recorrendo a Janson (*idem*, p. 48), ao menos em Cícero, essa tópica da lealdade para com o *amicus* envolve um senso de dever cívico, ou seja, de demonstrar *gratia* e desempenhar *officia*.

[617] Em texto da década de 20, Kitchin reflete sobre o impacto das obras de Jerônimo para os estudiosos futuros. O artigo é datado em vários aspectos, sobretudo pela abordagem elogiosa e personalista de um suposto "espírito jeronimiano", o qual seria perceptivo em suas obras, bem como sobre a capacidade do autor, teoricamente imputada pela providência divina. Kitchin (1921, p. 169), por exemplo, toma como verdade histórica as afirmações dos prefácios jeronimianos de que muitas das versões feitas pelo dálmata se originaram de pedidos de seus interlocutores em Roma: "He also made the acquaintance of St. Paula, her daughters and other members of her family. The lives of these great ladies and great saints were thenceforward inextricably interwoven with his own, and many of his subsequent literary labors-his translations of various books of the Bible, his commentaries on difficult and disputed passages were undertaken at their instance and prosecuted owning to their incessant prompting". Não encontramos, textualmente, razões para negar a possível veracidade histórica por trás das traduções encomendadas a Jerônimo. Contudo, destacamos que há um caráter profundamente convencional e retórico nos prefácios nos quais o doutor cristão realiza tais declarações, convenções estas que são epistolográficas e dramáticas. Nosso intuito é observar que, independentemente de as encomendas a Jerônimo terem realmente ocorrido, este faz uso do fato para construção de sua persona e para a legitimação de sua obra. Terenciamente, sua finalidade é apenas agradar aos bons.

[618] A dedicatória de uma obra, em seu prefácio, a algum autor em particular é tópica presente em diversos autores e que, na hipótese de Janson (1964, p. 16), remete à poesia hesiódica, especificamente, a *Os trabalhos e os dias.*

[619] *Vulg. Praef. Evangel.* 28. Segundo Janson (1964, p. 145-6), o uso de diminutivos é tópico na constituição de uma identidade humilde nos prefácios cristãos.

Terêncio faz em *Ad.* 15-21 e *Eun.* 1-3, que "vive para servir" aos homens de valor: *Novum opus facere me cogis ex veteri, ut post exemplaria Scripturarum toto orbe dispersa quasi quidam arbiter sedeam et, quia inter se variant, quae sint illa quae cum graeca consentiant veritate decernam. Pius labor, sed periculosa praesumptio* [...] ("Ordenas-me que eu apresente um novo trabalho a partir de um antigo, ou seja, que eu, sentado como um juiz, determine, em meio a tantos exemplares das Escrituras dispersos pelo mundo, quais estariam de acordo com a verdade grega. Um pio trabalho, mas uma perigosa presunção [...]" *Vulg. Praef. Evangel.* 1-4).[620] Notemos o emprego de *cogis*, que já comentamos aqui, de semântica intensa, sugerindo coação pela autoridade papal.

Jerônimo não hesita em confessar (e, ao mesmo tempo, incensar) que, se a tarefa é polêmica, uma das razões para empreendê-la é ter a autoridade papal a seu lado: [...] *et tu qui summus sacerdos es fieri iubes* ("Pois tu, que és o sumo sacerdote, ordenas-me executar" *Vulg. Praef. Evangel.* 10-11).[621] Além disso, se os prólogos de Terêncio se encerram com um pedido formular pela *fides* de seu público, vemos que Jerônimo também pede para ser lembrado (e protegido): *Opto ut in Christo valeas et memineris mei, papa beatissime* ("Desejo que com Cristo estejas e que de mim te recordes, ó mais beato dentre os Papas" *Vulg. Praef. Evangel.* 59).[622]

Todavia, se Jerônimo confia em sua subserviência ao papa para resguardar sua autoridade, vemos que também o respeito ao público leitor o norteia. No mesmo prefácio, lemos que, mesmo que sua missão seja ater-se à verdade original das palavras, se os erros das edições consagradas não são muito comprometedores, ele não os modifica, preservando o hábito geral: *quae ne multum a lectionis latinae consuetudine discreparent, ita calamo imperavimus ut, his tantum quae sensum videbantur mutare correctis, reliqua manere pateremus ut fuerant* ("Para que não divergissem muito das versões latinas estabelecidas, determinamos à pena que, excetuando o que parecia modificar o sentido original, deixássemos o restante ficar como estava" *Vulg. Praef. Evang.* 30-32).[623] Mais uma vez, o autor apresenta-se de forma bastante semelhante a Terêncio, no sentido de alguém que, apesar de muito criterioso, prioriza o gosto popular.

Paralelamente, o prefácio ao Pentateuco também mostra que Jerônimo se dedicou à tradução destes cinco livros que abrem o Velho Testamento porque Desidério solicitara-

[620] Weber, 2007, p. 1515.
[621] *Ibidem*.
[622] *Idem*, p. 1516.
[623] *Idem*, p. 1515-6.

lhe uma versão direta do hebraico para o latim: *Desiderii mei desideratas accepi epistulas* [...] *obsecrantis ut translatum in latinam linguam de hebraeo sermone Pentateuchum nostrorum auribus traderem* ("Recebi as desejadas cartas de meu caro Desidério [...] solicitando que apresentasse aos ouvidos dos nossos uma tradução do Pentateuco, da língua hebraica para o latim" *Vulg. Pent. Praef.* 1-3).[624] A semelhança com o caso anterior é evidente também pelo fato de que, na sequência, Jerônimo escreve *periculosum opus certe* ("Tarefa perigosa, por certo" *Vulg. Pent. Praef.* 4).[625] Por fim, cumpre notar que a simplicidade da *persona* construída por Jerônimo no prefácio é tal que, ao final, ele pede a inspiração do Espírito para conduzir sua tradução, mas o faz por intermédio de Desidério, sequer se atrevendo a se direcionar à divindade: *Nunc te precor, Desideri carissime, ut qui tantum opus me subire fecisti et a Genesi exordium capere, orationibus iuves, quo possim eodem spiritu quo scripti sunt libri, in latinum eos transfere sermonem* ("Peço agora a ti, meu tão caro Desidério, que confiou a mim uma obra desta magnitude e que começa pelo Gênesis, que, por tuas orações, seja-me permitido traduzir para o latim, sob a égide do mesmo espírito que produziu estes livros" *Vulg. Pent. Praef.* 47-49).[626]

Adiante, acerca da relação entre Jerônimo e o público, notemos como é curiosa a caracterização deste no prefácio a *Josué, Juízes e Rute*, no qual o autor reafirma o pacto com aquele que o lê em nome da potencialidade de seu trabalho. Em vista disso, Jerônimo supõe um leitor que tivesse à mão seus escritos anteriores sobre a cultura hebraica para uma melhor compreensão: *Monemusque lectorem, ut silvam hebraicorum nominum et distinctiones per membra divisas diligens scriptura conservet, ne et noster labor et illius studium pereat* ("Aconselhamos ao leitor que, valorizando as escrituras, conserve a selva de nomes hebreus e suas separações em partes, para que nosso trabalho e o estudo deles não seja destruído" *Vulg. Jos. Praef.* 4-6).[627] Se o sucesso de qualquer trabalho depende da anuência de seus destinatários, incorporar essa atitude no discurso é jeronimiano e terenciano também.

No encerramento desse mesmo prefácio, Jerônimo relembra que tal tradução fora realizada a pedido de uma cara amiga que já falecera, Paula. Mais do que isso, ele declara que mesmo seus futuros projetos também são encomendas de Pamáquio, homem cuja

[624] *Idem,* p. 3.
[625] *Ibidem*.
[626] *Idem,* p. 4.
[627] *Idem,* p. 285.

virtude e santidade são evocadas e emprestadas ao próprio Jerônimo.[628] Para ressaltar sua dedicação, Jerônimo encerrará seu prefácio aludindo, uma vez mais, aos riscos de suas empreitadas intelectuais. A alusão agora é mitológica e retoma, talvez especificamente, a *Odisseia* de Homero, nos versos sobre a passagem de Odisseu, com as orelhas destampadas, mas amarrado a um mastro, pelo habitat das sereias: [...] *et nos ad patriam festinantes mortiferos sirenarum cantus surda debeamus aure transire* ("[...] e nós, apressando-nos rumo à pátria, devemos cruzar de orelhas tapadas pelo mortífero canto das sereias" *Vulg. Jos. Praef.* 32-34).[629] Não seria muito coerente fazer uma associação das sereias com os rivais, visto que, enquanto aquelas usam da arma do canto aprazível, estes são destrutivos em sua expressão. Parece-nos mais eficaz, assim, assumir uma referência generalizada aos riscos de outros prazeres ou atividades intelectuais que o distanciaram da missão imposta pelos nobres interlocutores. Jerônimo é o anti-Odisseu, pois não quer conhecer o canto, mas mergulhar no que lhe foi imposto: mesmo que homericamente, Jerônimo lembra, terencianamente, que vive para seus bons interlocutores.

Passando agora ao prefácio ao livro de *Samuel e Reis*, vemos que, após longa exposição sobre o alfabeto hebraico e sobre o cânone ortodoxo do Velho Testamento, Jerônimo reforça seu pacto com o leitor por meio do forte verbo "implorar". Novamente, explora-se a posição de simplicidade perante o público, cuja cooperação é essencial para compreender que suas obras não almejam corrigir as autoridades cristãs antigas, pelas quais nutre humilde respeito:

> *Quae cum ita se habeant, obsecro te lector, ne laborem meum reprehensionem aestimes antiquorum. In tabernaculum Dei offert unusquisque quod potest: alii aurum et argentum et lapides pretiosos, alii byssum et purpuram, coccum offerunt et hyacinthum; nobiscum bene agetur, si obtulerimus pelles et caprarum pilos. Et tamen Apostolus contemptibiliora nostra magis necessaria iudicat. Unde et tota illa tabernaculi pulchritudo et per singulas species Ecclesiae praesentis futuraque distinctio pellibus tegitur et cilicis, ardoremque solis et iniuriam imbrium ea quae viliora sunt prohibent.*
>
> Isso posto, imploro a ti, leitor, que não julgues que meu trabalho é uma reprimenda aos antigos. Ao tabernáculo de Deus, cada um oferece o que pode: uns, ouro, prata e pedras preciosas; outros, linhas púrpuras, vermelhas e azuis;

---

[628] *Ceterum, post sanctae Paula dormitionem, cuius vita virtutis exemplum est, et hos libros, quos Eustochiae negare nom potui, decrevimus "dum spiritus hoc regit artus" prophetarum explanationi incumbere, et omissum iam diu opus quodam postliminio repetere, preaesertim cum et admirabilis sanctusque vir Pammachius hoc idem litteres flagitet* [...] ("De qualquer forma, após o repouso de Santa Paula, cuja vida é um modelo de virtude, e estes livros, os quais não pude negar a Eustóquia, decidimos 'enquanto houver vida nestes membros' assumir a explicação dos Profetas, e tomar novamente um trabalho há muito abandonado, especialmente porque um homem admirável e santo como Pamáquio também solicita com insistência em suas cartas, a fazê-lo..." *Vulg. Jos. Praef.* 29-32. Cf. Weber, 2007, p. 285-6).
[629] Weber, 2007, p. 286.

> quanto a nós, faremos muito se oferecermos peles e lãs de carneiros. E mesmo assim, o Apóstolo julga que nossas coisas tão desprezíveis são as mais necessárias. Daí que toda a beleza do tabernáculo e cada parte da Igreja, hoje e amanhã, cobrem-se de peles e lãs, essas coisas baratas que protegem do calor do sol e das pancadas de chuva. (*Vulg. Reg. Praef.* 58-65)[630]

Como podemos ver, servindo-se da analogia entre trabalho tradutório-filológico e ofertas ao tabernáculo, Jerônimo demonstra a pequenez de quem traz peles de carneiro (referência à cultura hebraica?), numa realidade na qual se oferecem ouro e prata. Porém, segundo Paulo,[631] as coisas mais simples têm o valor maior, pois são tecidos, não metais preciosos, que protegem alguém das intempéries. Jerônimo, dessa forma, equilibra simplicidade e valor em sua retórica: da mesma forma que a lã abriga o tabernáculo, ele protege, com seu *sermo humilis* a verdade das palavras da fé.[632]

A humildade discursiva retorna na abertura das *Crônicas,* no qual se anuncia que o pedido parte do bispo Cromácio e de um entendimento de ambos de que o texto da *Septuaginta* fora comprometido pelas múltiplas versões que circulavam: *Si Septuaginta interpretum pura et ut ab eis in graecum versa est editio permaneret, superflue me, mi Cromati, episcoporum sanctissime atque doctissime, inpelleres, ut hebraea volumina latino sermone transferrem* ("Se a versão da *Septuaginta* traduzida do grego permanecesse pura, teria sido em vão, meu caro Cromácio, bispo mais santo e mais douto de todos, que me pediste para traduzir os livros hebraicos para o latim" *Vulg. Chron. Praef.* 1-3).[633] Jerônimo não fala sozinho, de fato, sobre a necessidade de uma nova tradução, mas partilha a responsabilidade sobre essa decisão, convocando a uma nova aliança. Aliança esta que, justamente, seria estendida ao restante do público leitor, ou destinatários secundários, se quisermos.

Tal construção de uma responsividade adquire especificidades no prefácio a *Esdras e Neemias*. Novamente, Jerônimo indica que cumprirá o trabalho de tradução a pedido de outrem: *Utrum difficilius sit facere quod poscitis an negare necdum statui; nam neque vobis aliquid imperantibus abnuere sententiae est, et magnitudo oneris inposit ita cervices premit* [...] ("Ainda não decidi o que seria mais difícil: cumprir ou não o que me solicitastes. Pois não é minha intenção negar o que ordenastes, mas o peso colocao por

---

[630] *Idem*, p. 365.
[631] Referência a I Cor, 12,22.
[632] Janson (1964, p. 121) considera outra tópica prefacial que o autor se apresente como fraco e humilde, mas, subitamente, receba alguma inspiração humana (ou divina) que o torna capaz e valoroso. Em suas palavras, é o lugar-comum do *"*impossible made possible".
[633] Weber, 2007, p. 546.

cima a tal ponto pressiona minha cerviz [...]" *Vulg. Ezr. Praef.* 1-3).[634] Hiperbolicamente, o autor equipara os riscos de sua missão à gravidade de não atender o que fora solicitado, visto que, por três anos, fora cobrado insistentemente para que fizesse a tradução: *tertius annus est quod semper scribitis atque rescribitis, ut Ezrae librum vobis de hebraeo transferam, quasi non habeatis graeca et latina volumina* [...] ("Há três anos que sempre me escreveis e reescreveis para que eu vos traduza o livro de Esdras do hebraico, como se não tivesses à disposição os volumes gregos e latinos [...]" *Vulg. Ezr. Praef.* 7-9).[635]

Jerônimo ainda confia intensamente nos destinatários do prefácio a Esdras e os promove, como sói fazer, a guardiões de sua reputação. Ele implora que Domniano e Rogácio permitam que o texto circule apenas entre amigos e pessoas de confiança, ou seja, bem-intencionadas para com sua versão: *Itaque obsecro vos, mi Domnion et Rogatiane carissime, ut privata lectione contenti librum non efferatis in publicum nec fastidiosis ingeratis cibos vitetisque eorum supercilium qui iudicare tantum de aliis et ipsi facere nil noverunt* ("E assim eu vos imploro, meus caríssimos Domniano e Rogácio, que, restringindo o livro a seções privadas, não o leveis a público, não arremesseis alimentos aos famintos e eviteis aqueles que, com sobrancelhas arqueadas, tanto julgam os outros, mesmo que eles mesmos não façam nada" *Vulg. Ezr. Praef.* 11-14).[636] Vemos que seus interlocutores, neste momento, não são apenas incitadores de escrita, mas protetores da obra e da *dignitas* do próprio autor, ao guardar seus textos, sobretudo dos rivais que, como comentado na seção anterior, por gastarem tanto tempo criticando Terêncio, nada produzem.

Nada muito diferente marca o prefácio a *Tobias*. Aqui, a responsabilidade pela tradução é partilhada por Jerônimo e os interlocutores, Cromácio e Heliodoro, os quais lhe ordenaram (*iubere*) a tarefa. Mais do que isso, a insistência de ambos chega a impressionar nosso autor, consoante a abertura do prefácio: *mirari non desino exactionis vestrae instantiam* ("Não deixo de me admirar com a insistência de vossos pedidos" *Vulg. Tob. Praef.* 2).[637] Porém, Jerônimo ainda estabelece uma relativa distinção entre o que

---

[634] *Idem,* p. 638. O início parece remeter diretamente ao prefácio do *Orat.* de Cícero, direcionado a Bruto: *Vtrum difficilius aut maius esset negare tibi saepius idem roganti an efficere id quod rogares diu multumque, Brute, dubitaui* ("Não sei se seria mais difícil negar aquilo que tanto me pedes, ou realizar aquilo que sempre me reivindicas, Bruto"). Jerônimo parece ter trazido a formulação ciceroniana da tópica de fidelidade ao pedido dos amigos a um novo contexto: para o orador romano, o risco da tarefa estava ligado à complexidade da empreitada, para o cristão, a produzir novidades que questionassem a tradição estabelecida. De certa forma, Jerônimo usa o argumento de Cícero para compor sua imagem terenciana.
[635] Weber, 2007, p. 638.
[636] *Ibidem*.
[637] *Idem*, p. 676.

basta para seus interlocutores e o que seria suficiente para ele (*feci satis desiderio vestro, non tamen meo studio,* "Fiz o suficiente para atender ao vosso desejo, mas não aos meus estudos". *Vulg. Tob. Praef.* 5),[638] de forma que ainda seria necessário se aprofundar.

Na mesma toada de humildade talentosa (e tipicamente terenciana), Jerônimo destaca que encontrou alguém versado na língua hebraica e no caldeu – no qual estaria escrito o livro de Tobias –, que lhe instruiu e possibilitou que executasse toda a tradução em um único dia, ditando ao taquígrafo (*quia vicina est Chaldeorum lingua sermoni hebraico, utriusque linguae peritissimum loquacem repperiens, unius diei laborem arripuim et quicquid ille mihi hebraicis verbis expressit, haec ego accito notario, sermonibus latinis exposui*, "Pois a língua dos Caldeus é semelhante ao idioma hebraico, e, encontrando um especialista em ambas, em um único dia, mandei chamar o taquígrafo e expressei em latim o que ele me comunicou em hebraico" *Vulg. Tob. Praef.* 8-10).[639] A humildade se torna maior ainda quando declara que os únicos pagamentos que busca são as orações de seus interlocutores e compreender, ele mesmo, a nobreza da tarefa que lhe foi confiada: *Orationibus veteris mercedem huius operis conpensabo, cum gratus vobis didicero me quod iubere estis dignati complesse* ("Terei por pago este serviço pela mercê de vossas orações, quando vos ofertar dignamente completada a tarefa que me confiastes" *Vulg. Tob. Praef.* 12).[640]

Prosseguindo, quanto ao livro de *Judite*, parece haver complicações próprias. De acordo com seu prefácio, as tradições judaicas consideram a obra apócrifa: *apud Hebraeos liber Iudith inter Agiografa legitur* ("Entre os hebreus, o livro de Judite é lido entre as hagiografias" *Vulg. Jud. Praef.* 1).[641] Contudo, uma vez que a autoridade destes seria questionável sobre tal embate canônico ([...] *cuius auctoritas ad roboranda illa quae in contentione veniunt, minus idonea iudicatur* "[...] sua autoridade para corroborar o embate não é a mais idônea". *Vulg. Jud. Praef.* 1-2)[642] e que o livro foi declarado como parte integrante da bíblia pelo Sínodo (*sed quia hunc librum sinodus nicena in numero Sanctarum Scripturarum legitur computasse* [...], "Mas, porque o sínodo de Niceia determinou que fosse lido como parte das Sagradas Escrituras [...]" *Vulg. Jud. Praef.* 3-4),[643] Jerônimo cede ao pedido de seus interlocutores e se dedica à tradução. Tal tarefa é

[638] *Ibidem.*
[639] *Ibidem*.
[640] *Ibidem.*
[641] *Ibidem.*
[642] *Ibidem.*
[643] *Ibidem.*

tratada com um diminutivo, ligado, possivelmente, ao tempo noturno que o livro exigiu para ser traduzido (*lucubratiunculam Vulg. Jud. Praef.* 6).[644] Para destacar sua servidão àqueles a que escreve, o autor ainda declara que privilegiou sobre as demais tarefas 'o interesse dos destinatários: *sepositis occupationibus quibus vehementer artabar* [...] ("[...] deixei de lado todas as ocupações às quais ardentemente me dedicava [...]" *Vulg. Jud. Praef.* 6)).[645]

No prefácio a *Jó*, a humildade de Jerônimo é também construída pela alegação da dificuldade de executar o trabalho que recebeu. De acordo com ele, o livro de Jó é confuso já em sua língua original (*Obliquus enim etiam apud Hebraeos totus liber fertur et lubricus,* "Também entre os hebreus o livro como um todo é considerado oblíquo e escorregadio" *Vulg. Jo. Praef.* 19),[646] de forma que a compreensão completa é tão difícil quanto segurar um peixe deslizante nas mãos, pois, quanto maior a força empregada para detê-lo, maior a chance de o animal escapar por entre os dedos: *[...]ut si velis anguillam aut murenulam strictis tenere manibus, quanto fortius presseris, tanto citius elabitur* ("[...] como se quisesses segurar com firmeza entre as mãos uma enguia ou moreia: quanto mais forte pressionares, mais facilmente escapará" *Vulg. Jo. Praef.* 18-20).[647] Mesmo assim, sublinha-se seu esforço em capacitar-se para a tradução e explicação do livro, ao contratar uma renomada autoridade sobre o assunto: *quemdam praeceptorem qui apud Hebraeos primas habere putabatur, non parvis redemisse nummis* ("um certo preceptor que pensava ser autoridade máxima entre os hebreus e que não me saiu barato" *Vulg. Jo. Praef.* 20-1).[648] A responsabilidade por um eventual fracasso é, então, dividida entre ambos, visto que o professor tinha apenas fama; o tempo de estudo rendeu a Jerônimo, ironicamente, a capacidade de entender aquilo que já sabia: *cuius doctrina an aliquid profecerim nescio, hoc unum scio non potuisse me interpretari nisi quod ante intellexeram* ("não sei se aprendi algo de útil com sua doutrina, só sei que não fui capaz de interpretar nada que já não soubesse" *Vulg. Jo. Praef.* 21-3).[649]

Entretanto, ainda no prefácio a *Jó*, seu principal recurso de construção da humildade é apresentar sua simplicidade, em detrimento à opulência dos rivais: *habeant qui volunt veteres livros vel in membranis purpureis auro argentoque descriptos, vel*

[644] *Ibidem.*
[645] *Ibidem.*
[646] *Idem*, p. 731.
[647] *Ibidem.*
[648] *Ibidem*.
[649] *Ibidem*.

uncialibus, ut vulgo aiunt, litteris onera magis exarata quam codices, dum mihi meisque permittant pauperes habere scidulas et non tam pulchors codices quam emendatos ("Os que quiserem, que fiquem com os livros antigos, compostos por páginas púrpuras em ouro e prata, ou mais trabalhos esparsos do que livros em letras unciais, como se diz, desde que permitam a mim e aos meus ter minhas páginas pobres e livros mais corretos do que belos" *Vulg. Job. Praef.* 48-51).[650] Jerônimo mostra um discurso de humildade virtuosa, uma vez que o valor de seu trabalho não ocorre por um aspecto material, mas pela verdade de seu estabelecimento textual. Em suma, o autor sugere que a beleza excessiva conferida ao material no qual se escrevem as edições apreciadas por seus rivais é, em verdade, um disfarce para a falta de valor de seu conteúdo, enquanto seus trabalhos são uma antítese, pois são simples na forma, mas ricos no que encerram.[651]

Como já exaustivamente exposto nesta seção, a responsividade da *persona* jeronimiana percorre um volume significativo de seus prefácios. Quanto ao livro dos *Salmos*, lembremos que Jerônimo publicou duas traduções, a primeira, uma revisão da *Septuaginta* e uma segunda, diretamente do hebraico. Discutamos o primeiro caso, agora. Diz Jerônimo que já havia publicado aquela versão, mas ela teria sido largamente prejudicada pela ineficiência dos copistas, de forma que era mais comum valorizar o texto original errado da *Septuaginta* do que sua versão mais recente: [...] *quod quia rursum videtis, o Paula et Eustochium, scriptorum vitio depravatum plusque antiquuum errorem*

---

[650] *Idem,* p. 732.

[651] No prefácio ao terceiro livro dos *Comentários aos Gálatas*, lê-se também uma apologia da humildade discursiva e sua associação à verdade cristã: *Tertium ad Galatas, o Paula et Eustochium, volumen hoc cudimus: non ignari imbecilllitatis nostrae, et exilis ingenii rivulum, vix parvo strepentem murmure sentientes. Jam enim et in Ecclesiis ista quaeruntur: omissaque apostolicorum simplicitate et puritate verborum, quasi ad Athenaeum, et auditoria convenitur, ut plausus circunstantium suscitentur*. ("Chegamos a este terceiro volume sobre Gálatas, Paula e Eustóquia. Nossa fraqueza não nos é estranha, estamos cientes de que o riacho que é nosso talento produz, quando muito, o som de um singelo murmúrio. De fato, é isto que se procura nas Igrejas atualmente: depois de abandonar a simplicidade e a pureza das palavras apostólicas, conquista-se o auditório, como se estivesse no Ateneu, para que se elevem os aplausos dos espectadores". *Comm. in Gal. III, Praef. PL,* XXVI, 399) Jerônimo associa sua postura de humildade e simplicidade à postura cristã ideal, tomando os apóstolos como seu modelo. Evocando o preceito cristão da antirretórica, Jerônimo afirma que a verdade está na simplicidade e que o excesso de elaboração apenas mascara o conteúdo (ou a falta deste). Na sequência, o autor cristão critica a espetacularização que ocorria nos templos em sua época, uma vez que a exuberância elocutiva, de acordo com ele, tinha tomado o lugar da verdade: agradar ao público se torna mais importante que o instruir. Convém notarmos a postura antitética do intelectual dálmata em relação ao público, uma vez que ele, como demonstramos até o momento, mostra lealdade e interesse em agradar seus interlocutores também. A diferença, de acordo com ele, está na qualidade e na verdade inerente em cada discurso: os que leem Jerônimo terão o prazer do desvelo da verdade outrora oculta, da passagem do desconhecer para o conhecer; os que ouvem os pregadores de seu tempo sentem o prazer artificial de ouvir palavras belas, mas vazias, ou ainda, direcionadas para aquilo que o público espera ouvir. Em suma, Jerônimo não quer toda e qualquer audiência, mas aquela que se compraz com a verdade: terencianamente, deseja "agradar ao máximo aos bons".

quam novam emendationem valere ("[...] pois quando a veem novamente, ó Paula e Eustóquia, ela vem deturpada pelos vícios de copistas, e os erros antigos têm mais valor que a correção recente" *Vulg. Psalm. Praef.* 2-4).[652] Assim, Paula e Eustóquia teriam pedido que Jerônimo fizesse uma nova versão de seu trabalho: *cogitis ut veluti quodam novali scissum iam arvum exerceam et obliquis sulcis renascentes spinas eradicem, aequum esse dicentes, ut quod crebro male pullulat, crebrius succidatur* ("quereis que eu trabalhe novamente a terra já arada, limpando os espinhos que renascem: dizeis que é justo cortar com ainda mais rapidez o que prolifera rapidamente". *Vulg. Psalm. Praef.* 4-6).[653] A responsividade de Jerônimo, dessa forma, age sobre dois elementos, uma vez que é levado a refazer seu trabalho não só pelo pedido de suas interlocutoras habituais, mas pelos caminhos inapropriados que a divulgação de seu trabalho tomou, graças aos escribas.

Jerônimo, ciente da importância de firmar um pacto com o público para a correta divulgação de seu trabalho, pede que aqueles que o leem sejam seus cúmplices, empregando na reprodução o mesmo esforço e cuidado contidos na composição: *unde consueta praefatione commoneo tam vos quibus forte labor iste desudat, quam eos qui exemplaria istiusmodi habere voluerint, ut quae diligenter emmendavi, cum cura et diligentia transcrbantur* ("Então, por meio de meu prefácio usual, lembro a vós, aos quais este trabalho fez suar, e aos que quiserem possuir exemplares da obra que corrigi com tanto cuidado, que sejam transcritos com cuidado e dedicação" *Vulg. Psalm. Praef.* 6-9).[654] Notemos a curiosa construção "prefácio usual" (*consueta praefatione*), empregada pelo autor. Ela pode indicar o gênero como um todo, e, assim, Jerônimo estaria se referindo ao fato de que todos os seus livros são antecedidos por um prefácio. Porém, também seria possível que ela indique não só o gênero, mas sua finalidade, de forma que o autor estaria destacando que a prática habitual de seu prefácio seria firmar um pacto com o público sobre recepção e divulgação das obras, além da autodefesa. Ademais, destaquemos novamente, a retomada de um princípio que abre esta tese: a preocupação com a própria recepção, algo que envolve a reprodução apropriada de seus escritos.

O prefácio a outra versão dos *Salmos* é uma carta a Sofrônio que reforça a ideia da "tradução por encomenda", pois o destinatário se envolvera em um embate com uma autoridade judaica a respeito do texto conter indicações sobre a vinda de Cristo:

---

[652] Weber, 2007, p. 767.
[653] *Ibidem*.
[654] *Ibidem*.

> *quia igitur nuper cum Hebraeo disputans quaedam pro Domino Salvatore de Psalmis testimonia protulisti, volensque ille te eludere, per sermones paene singulos adserebat non ita haberi in hebraeo ut tu de Septuaginta interpretibus opponebas, studiosissime postulasti ut post Aquilam, Symmachum et Theodotionem novam editionem latino sermone transferrem.*
>
> Pois então, recentemente, ao discutires com um hebreu, afirmaste que os Salmos traziam um testemunho do Nosso Senhor Salvador, mas ele, querendo iludir-te, sempre proclamava a cada fala que não era dessa forma no hebraico, de forma que tu te opunhas à *Septuaginta* e pediste com máxima avidez que, após Áquila, Símaco e Teodósio, traduzisse uma nova edição para o latim. (*Psalm. Praef.* 18-22).[655]

Note-se que Jerônimo emprega um intensificador ao pedido de Sofrônio, *studiossime* ("com máxima avidez"). Destacamos ainda, uma possível implicação para a situação quase anedótica referida pelo doutor: verdadeira ou não, a narrativa apresentada pode ser, metonimicamente, uma exposição sobre a importância de suas traduções criteriosas para uma compreensão profunda e verdadeira da fé. Jerônimo consegue destacar a contribuição dos textos em hebraico sem necessariamente deixar o cristianismo em segundo plano, uma vez que dominar os textos judaicos era uma maneira, de acordo com o autor, de argumentar com propriedade contra aqueles não seguiam o cristianismo, ou seja, de vencê-los em seu próprio terreno. Acrescente-se, ainda, que Sofrônio era um monge que falava grego nativamente, de maneira que, na hipótese de Williams (2006, p. 87), ele poderia ler a *Septuaginta* ou as *recentiores*, mas sua suposta opção pela versão de Jerônimo para o latim tem um efeito retórico forte para nosso autor.

Jerônimo prossegue demonstrando sua lealdade para com o interlocutor, bem como partilhando a responsabilidade pela gênese da tradução, que é tratada, majoritariamente, como controversa:

> *Aiebas enim te magis interpretum varietate turbari et amore quo laberis vel translatione vel iudicio meo esse contentum. Unde impulsus a te, cui et quae non possum negare non possum, rursum me obtrectatorum latratibus tradidi, maluique te vires potius meas quam voluntatem in amicitia quaerere.*
>
> De fato, dizias que ficavas confuso com a variedade de tradutores e que, levado pelo amor, ficaria satisfeito ou com minha tradução, ou com meu julgamento. Daí, movido por ti, a quem não posso negar nem o que não consigo fazer, ofereci-me aos latidos dos detratores e preferi que tu questionasses minhas forças, mas não minha amizade. (*Psalm. Praef.* 22-5).[656]

Jerônimo indica, mais uma vez, priorizar a vontade dos amigos à sua capacidade. Exercendo a retórica da humildade, ele mostra que prefere apresentar um trabalho abaixo daquilo que se esperava, a ver um amigo suspeitando de sua importância perante ele. O doutor estabelece, ademais, um contraponto interessante entre o leitor e seus detratores:

---

[655] *Idem*, p. 768.
[656] *Ibidem*.

é movido pelo interesse em agradar ao primeiro, que se submete à ignorância destes últimos. Note-se que Jerônimo, além de ressaltar o desejo por agradar aos bons, parece descartar a possibilidade de utilizar as polêmicas como artifício argumentativo, retomando a lógica terenciana da sinceridade retórica, ambas exploradas por nós no Capítulo 2.

Ainda no mesmo prefácio, a humildade da *persona* de Jerônimo aparece ao comentar sobre o interesse de Sofrônio em publicar uma obra sua traduzida para o grego, a que o doutor chama *opusculum* ("obrazinha"). O discurso de humildade e pequenez é constante (*imperitiae meae doctissimos quoque viros testes facere volueris,* "Se quiseres tornar os mais eruditos homens testemunhas do meu despreparo". *Psalm. Praef.* 37-8),[657] afirmando que levar a cabo tal iniciativa significa expor autor e tradutor às intempéries da opinião pública: *si in labore communi intellegam mihi et laudem et vituperationem tecum esse communem* ("se eu compreender que este trabalho em conjunto será causa de elogio e vitupério em comum" *Psalm. Praef.* 39-40).[658] Jerônimo traz um verso de Horácio (*Sat.* 1,10,34) para demonstrar a inutilidade daquela tradução: *Oratianum "In silvam ne ligna feras"* ("Não se leva lenha para a floresta" *Psalm. Praef.* 38).[659] Note-se, porém, que parece estarmos diante, antes, de uma estratégia de humildade discursiva do que de um desinteresse pela veiculação do livro, efetivamente, dado que sua tradução será, de fato, publicada.

Adiante, todo o primeiro parágrafo do prefácio aos *Livros de Salomão*, ou seja, *Provérbios*, *Eclesiastes* e *Cântico dos Cânticos*, retoma a já amplamente analisada humildade e servidão de Jerônimo a seu interlocutor. Nesta ocasião, contudo, algumas particularidades merecem nota:

> *Commentarios in Osee Amos Zachariam Malachiamque poscitis; scripsissem, si licuisset per valitudinem. Mittitis solacia sumptuum, notarios nostros et livrarios sustentatis, ut vobis potissimum nostrum sudet ingenium. Et ecce ex latere frequens turba diversa poscentium, quasi aut aequum sit me vobis esurientibus aliis laborare aut in ratione dati et accepti cuiquam praeter vobis obnoxius sim.*
>
> Solicitastes comentários sobre Oseias, Amós, Zacarias e Malaquias, e eu os teria escrito, se a saúde me permitisse. Providenciastes o suporte dos nossos gastos, bancastes nossos secretários e livreiros, para que nosso intelecto desse o máximo por ti. Mas eis uma multidão de solicitações por todos os lados, o tempo inteiro, como se para mim fosse a mesma coisa trabalhar por vós com

[657] *Idem*, p. 769.
[658] *Ibidem*.
[659] *Ibidem*.

> outros também precisando, ou se eu tivesse me encarregado de outro além de ti, hábil em dar e receber. (*Vulg. Libr. Salom., Praef.* 3-8)[660]

Jerônimo insere um novo elemento ao recurso retórico da servidão ao interlocutor: a doença que lhe sustou o ritmo de trabalho. A moléstia seria justificativa para o atraso de entrega dos textos encomendados, eximindo o autor da responsabilidade.[661] Sua enfermidade é também um mecanismo de superação e ressalte de sua fidelidade, afinal, Jerônimo lembra, na sequência, que mesmo quando esteve mais fraco pela doença ("quebrado" por ela), não deixou de trabalhar na medida de suas forças e dedicar esses objetivos "menores" – a saber, a tradução dos "livros de Salomão", cujo prefácio é este analisado – aos amigos Cromátio e Heliodoro: *itaque longa aegratione fractus, ne penitus hoc anno reticerem et apud vos mutus essem, tridui opus vestro nomini consecravi* [...] ("E assim, alquebrado por longa enfermidade, não foi em vão que silenciei os nossos contatos, para não passar o ano todo em silêncio e ficasse mudo em meio a vós, consagrei aos vossos nomes os frutos de um trabalho de três dias [...]" *Vulg. Libr. Salom., Praef.* 8-9).[662]

Seguindo ao prefácio a *Daniel*, vemos a construção de uma humildade e simplicidade, mencionando a dificuldade da tarefa de compreender a linguagem do livro,

---

[660] *Idem*, p. 957.

[661] Como já apontado em nota, a homog*Eneida*de retórica dos discursos de Jerônimo em seus prefácios polêmicos transcende a Vulgata e se manifesta também nas seções iniciais de trabalhos em outros gêneros. No seu *Comentário a Mateus*, vemos o doutor cristão empregar uma construção bastante semelhante àquilo que já expusemos nesta tese, com algumas particularidades: *At tu in duabus hebdomadibus, imminente jam Pascha, et spirantibus ventis, dictare me cogis: ut quando notarii excipiant, quando scribantur schedulae, quando emendentur, quo spatio digerantur ad purum, maxime cum scias me ita tribus mensibus languisse, ut vix nunc ingredi incipiam; nec possim laboris magnitudinem brevitate temporis compensare* ("Tu, porém, ordenas que, em duas semanas, estando a Páscoa já próxima e com a brisa a soprar, eu realize meu ditado. Embora saibas quando os taquígrafos vão embora e quando escrevem as páginas, quando corrigem e quanto tempo demora para reproduzir corretamente; e mais, sabias que eu estive tão doente nos últimos três meses que mal podia andar e nem poderia, em tão pouco tempo, honrar a magnitude deste trabalho." *Comm. in Matt. Praef.* Cf. *PL*, XXVI, 20) Curiosamente, Jerônimo parece mesclar sua lealdade para com o interlocutor com uma espécie de censura, tratando Eusébio de Cremona quase como um irresponsável que desconsidera as dificuldades que foram impostas a nosso autor. Contudo, a execução do trabalho em circunstâncias tão adversas ainda é um fator que ressalta a humildade servil de Jerônimo e sua responsividade para com seus interlocutores. Outra peculiaridade deve ser observada na palavra *at*, conjunção adversativa que abre o período supracitado. Ela é responsável por fazer uma oposição entre autores que também se debruçaram a escrever comentários sobre o evangelho de Mateus e que produziram vasta obra, mas para isso, tiveram um tempo que Eusébio de Cremona não concedeu a Jerônimo. Nesse sentido, a velocidade do trabalho e a má condição de saúde seriam justificativas para não ter congregado, em seus comentários, os posicionamentos de antecessores ou contemporâneos que se dedicaram à mesma empresa. Em suas palavras: *Igitur, omissa auctoritate Veterum, quos nec legendi, nec sequendi mihi facultas data est historicam interpretationem quam praecipue postulastis, digressi breviter* ("Portanto, ignorando a autoridade dos antigos, pois não me foi dada a oportunidade de ler ou seguir, escrevi brevemente a interpretação histórica que veementemente me solicitaste" *Comm. in Matt. Praef.* Cf. *PL*, XXVI, 20). Nesta ocasião, a lealdade para com seu interlocutor não apenas motiva a gênese do texto, mas também a não-abordagem dos textos da tradição.

[662] Weber, 2007, p. 957.

o caldeu. Um primeiro ponto interessante sobre isso é recorrer à infância e afirmar que mesmo os ávidos estudos da retórica não o prepararam para a dificuldade de compreensão da obra que ali traduzia: *inpegi novissime in Danihelem et tanto taedio affectus sum, ut desperatione subita omnem veterem laborem voluerim contemnere* ("Atirei-me, tão inexperiente, ao livro de Daniel e logo fui atingido por um desgosto tão grande, que, num ímpeto de desespero, quis menosprezar todo meu antigo trabalho" *Vulg. Dan. Praef.* 14-5).[663]

Ainda sobre o prefácio a *Daniel*, talvez a mais terenciana das estratégias seja alçar seu destinatário à condição de júri em uma contenda intelectual. Sem entrar profundamente no mérito da questão, ele recorda que, entre os hebreus, o livro de Daniel não está alocado entre os profetas, mas na hagiografia: *super qua re lectoris arbitrio iudicium derelinquens illud admoneo non haberi Danihelem apud Hebraeos inter Prophetas, sed inter eos qui Agiografa conscripserunt* ("Deixando a questão ao arbítrio do leitor, advirto que, entre os hebreus, o livro de Daniel não está entre os profetas, mas entre aqueles intitulados hagiográficos" *Vulg. Dan. Praef.* 45-46).[664] Ainda que o *ágon* terenciano verse sobre poesia, e o jeronimiano trate de ortodoxia canônica, a estratégia retórica permanece combinada com demais recursos semelhantes.

O pacto com a audiência prossegue, na medida em que Jerônimo parece sintetizar a responsividade de sua *persona*, a serviço de três instâncias: *Unde obsecro vos, o Paula et Eustochium, fundatis pro me ad Dominum preces, ut quamdiu in hoc corpusculo sum, scribam aliquid gratum vobis, utile Ecclesiae, dignum posteris* ("Daí peço-vos, Paula e Eustóquia, que encomendeis ao Senhor preces por mim, para que, enquanto estiver neste pobre corpo, escreva algo que a vós agrade, que seja útil à Igreja e digno da posteridade" *Vulg. Dan. Praef.* 51-3).[665] A argumentação do texto de Jerônimo apoia-se em três frentes: o desejo por agradar ao público, por ser útil à Igreja e digno da fé posterior, novamente no âmbito da própria recepção, no sentido de apresentar-se como representante da instituição.

Em suma, até este momento, defendemos a existência de projeto homogêneo de prefácios em Jerônimo, o qual permitiria entrever a construção de uma *persona* própria, uma para os rivais e outa para o público, as quais estariam bastante próximas e permitindo a interpretação da recepção e do estabelecimento de uma intertextualidade com os

[663] *Idem*, p. 1341.
[664] *Idem,* p. 1342.
[665] *Ibidem*.

prólogos de Terêncio. Nessa possível reencenação dos prefácios da Vulgata, Jerônimo é humilde, responsivo e deseja agradar ao público, em especial às pessoas boas que estimulam seu trabalho, mesmo que isso o faça se expor a detratores inescrupulosos. Pede-se, amiúde, como na situação de palco do comediógrafo, a proteção e o bom julgamento daqueles que recebem o texto, para que o bem triunfe sobre a inveja.

Porém, para encerrarmos essa proposta interpretativa, recorramos a um dos mais importantes elementos argumentativos tanto em Terêncio, quanto em Jerônimo: o vínculo com a tradição e a ideia de novidade.

7.3.3 A complementaridade do trabalho à tradição e a novidade restauradora.

Ao longo dos prefácios da Vulgata, um dos alicerces da argumentação jeronimiana será a ideia de que seu trabalho não é uma oposição, mas um complemento à *Septuaginta*. Se isso é algo que já foi eventualmente comentado em na parte 7.2 do capítulo, agora será mais explícito. Essa faceta é, como demonstramos ao debater o prefácio de *And.* e *Ad.*, central na *persona* dos prólogos terencianos e vem aliada a outro alicerce da autodefesa do comediógrafo: a novidade tradicional. Essa ideia consiste no paradoxo de que uma nova versão pode ser mais tradicional do que aquela usualmente tida como tal.[666] Nesse sentido, é exemplar a ocorrência dessa tópica no prefácio aos *Evangelhos*, em que uma situação particularmente terenciana foi evocada:

> *Quis enim doctus pariter aut indoctus, cum in manus volumen adsumpserit et a saliva quam semel inbibit viderit discrepare quod lectitat, non statim erumpat in vocem, me falsarium me clamans esse sacrilegum, qui audeam aliquid in veteribus libris addere, mutare corrigere?*
>
> Pois quem, instruído ou não, ao tomar o volume nas mãos e sentir um gosto diferente daquele que se acostumara a ler, não romperia em brados, clamando que sou um falsário e um sacrílego, pois ousei acrescentar, mudar ou corrigir algo dos velhos livros? (*Vulg. Praef. Evangel.* 6-10)[667]

A cena estabelecida por Jerônimo remete-nos a *Eun.* 20-4, quando o comediógrafo menciona uma explosão de impropérios de seus rivais, que o acusam de ladrão. Terêncio e Jerônimo demonstram os riscos de tocar em aspectos bem estabelecidos da tradição, aventurando-se em terreno dominado por outrem. Como mencionamos, para afastar essa problemática, Jerônimo terá um alicerce argumentativo também terenciano: o paradoxo da *novitas* (novidade e ineditismo), no sentido em que o este não é ruptura absoluta, mas

[666] É interessante, assim, a comparação entre a linha argumentativa de Jerônimo e a ideia de *apostolikon*, a saber, que em tempos de crise, o emissário da Verdade recebe a imposição de discursar e conduzir uma revelação a ser partilhada com seus interlocutores e, posteriormente, expandida (BERGER, 1998, p. 245 e SARTORELLI, 2005, p. 36). Curiosamente, aqui, a revelação é o retorno à verdade antiga, silenciada pela tradição desvirtuada.
[667] *Idem*, p. 1515.

reconexão com a tradição original. No mesmo prefácio, assim o autor situa sua proposta de trabalho:

> *Si enim latinis exemplaribus fides est adhibenda, respondeant quibus; tot sunt quot codices. Sin autem veritas est quarenda de pluribus, cur non ad graecam originem revertentes ea quae vel a vitiosis interpretibus male edita vel a praesumptoribus inperitis emendata perversius vel a librariis dormitantibus aut addita sunt aut mutata corrigimos?*
>
> Pois se os exemplares em latim devem conter a verdade, a resposta neles é que há tantos pareceres quanto códices. Pois então, se a verdade deve ser encontrada pelo cotejo de muitos, por que não nos voltarmos aos originais gregos e corrigirmos as más edições de tradutores viciosos, as bagunçadas adições de presunçosos sem talento, ou os acréscimos e modificações de copistas sonolentos? (*Vulg. Evang. Praef.* 12-16)[668]

A argumentação jeronimiana (com uma semelhança fundamental com os trabalhos de Terêncio) busca afirmar que sua novidade é, em verdade, bastante tradicional. "Separando o joio do trigo", Jerônimo demonstra a pluralidade de textos e versões bíblicas, de maneira que distinguir a verdade é impossível. Curioso notar que, para isso, o escritor parece aludir à *sententia* terenciana do *quot homines tot sententiae* (*Phorm.* v. 454), com uma adaptação à pluralidade de códices dos evangelhos. Admitindo-se essa hipótese aproximativa, reforça-se o efeito intertextual entre Jerônimo e Terêncio. De fato, autor eclesiástico e comediógrafo ressignificam seus papéis ao sugerir que é a incapacidade histórica de alguns antecessores e de muitos contemporâneos que fez com que a tradição se perdesse: suas contribuições é que, ao inovar, poderão resgatá-la. Sua autoridade emana da própria aprovação apostólica[669] ao retorno à fonte:

> *De Novo nunc loquor Testamento, quod graecum esse non dubium est, excepto Apostolo Matheo qui primus in Iudaea evangelium Christi hebraeis litteris edidit. Hoc certe cum in nostro sermone discordat et diversos rivulorum tramites ducit unio, de fonte quarendum est.*
>
> Falo agora do Novo Testamento, o qual não há dúvidas que está em grego, exceto pelo Apóstolo Mateus, que primeiro apresentou o evangelho de Cristo nas letras hebraicas. Quanto a este, por certo, uma vez que em nosso idioma há muitas discrepâncias e ramificações, devemos unificá-lo e investigar a fonte. (*Vulg. Praef. Evang.* 20-23).[670]

É interessante constatar que, no prefácio ao *Pentateuco*, Jerônimo argumenta na mesma direção, mas com um detalhamento maior. Para provar que sua novidade é, de fato, profundamente tradicional, o autor recorre ao Novo Testamento, visto que, ali,

---

[668] *Ibidem*.

[669] *Sit illa vera interpretatio quam Apostoli probaverunt* ("Que seja a verdadeira a interpretação que os apóstolos referendaram" *Vulg. Praef. Evang.* 19. Cf. Weber, 2007, p. 3.).

[670] Weber, 2007, p. 1515. Em seu prefácio, a partir desse momento, Jerônimo passa a discutir os manuscritos existentes que foram ou não considerados por ele e por quais razões textuais, cf. (*Vulg. Praef. Evang.* 23-4). Note-se, que, o paradoxo entre novidade e antiguidade opera em seu texto de tal forma, que o autor destaca que seu vínculo é com a fonte mais antiga, sempre: *codicum graecorum emendata conlatione sed veterum* (*Vulg. Praef. Evang.* 29-30, cf. Weber, 2007, p. 1515).

aludem-se a passagens do Antigo que não eram encontradas na versão disponível: [...] *maximeque Evangelistarum et Apostolorum auctoritas, in quibus multa de Veteri Testamento legimus quae in nostris codicibus non habetur, ut est illud:* [...] *Interrogemus ergo eos ubi haec scripta sint, et cum dicere non potuerint, de libris hebraicis proferamus* ("[...] e principalmente pela autoridade dos evangelistas e dos apóstolos, nos quais lemos muitas alusões ao Velho Testamento que nossos códices não possuem, como em: [...] Interroguemos a eles, então, onde isso está escrito, e, uma vez que não possam responder, que os extraiamos dos livros hebraicos." *Vulg. Pent. Praef.* 11-17).[671] Voltar à fonte, reestabelecer a tradição, nesse caso, é restaurar a unidade entre o Novo e o Antigo Testamentos.[672]

O prefácio a *Crônicas* segue a mesma lógica, apenas exemplificando com passagens pontuais as incongruências entre o Novo Testamento e a versão do Antigo da *Septuaginta*: *Utique scriptum est quod Salvator esse testatur. Ubi scriptum est? Septuaginta non habent, apocrifa nescit Ecclesia; ad Hebraeos igitur revertendum est, unde et Dominus loquitur et discipuli exempla praesumunt* ("De maneira que, se o Salvador disse que algo está escrito, temos certeza disso. Mas escrito onde? Isso não está na *Septuaginta*, a Igreja não reconhece os apócrifos, então, faz-se necessário voltar aos hebreus, de onde o Senhor falou e os discípulos conduziram o texto" *Vulg. Chron. Praef.* 29-31).[673] Note-se que Jerônimo destaca seu compromisso com a palavra de Cristo, primeiramente, depois, com a autoridade cristã tradicional, desde que esta não esteja em desacordo com aquela. Isso é perceptível quando Jerônimo primeiro procura as referências do Novo Testamento na *Septuaginta*, depois, ignora os apócrifos, dada a autoridade da Igreja, que lhes negava legitimidade, para, por fim, ir à fonte hebraica, usualmente ignorada ou desrespeitada. Por fim, não se trata de questionar a *Septuaginta*, lembrará Jerônimo uma vez mais, afinal, ele afirma que providenciou uma tradução nova

[671] Weber, 2007, p. 3.
[672] Essa linha argumentativa é um dos pilares também no prefácio ao livro de Samuel e Reis. Cf. *Vulg. Reg. Praef.* 69-73. O mesmo também é trabalhado com relativo grau de detalhamento no prefácio de Esdras e Nemias, cf. *Vulg. Ezr. Praef.* 21-28. Fora da Vulgata, cabe lembrar o caso do *Comentário ao Eclesiastes*, em que a novidade que recupera a tradição é trabalhada como um alerta a suas interlocutoras usuais, Paula e Eustóquia: *Hoc breviter admonens, quod nullius auctoritatem secutus sum; sed de Hebraeo transferens, magis me Septuaginta interpretum consuetudini coaptavi: in his duntaxat, quae non multum ab Hebraicis discrepabant* ("Faço uma menção apenas a isto, a saber, que não segui a autoridade de ninguém, mas sim, traduzindo diretamente do hebraico, adaptei bastante minha tradução ao estilo da *Septuaginta*, apenas nas passagens que não diferiam muito dos hebreus". *Comm. in Eccles., Praef.* 249, cf. San Jerónimo, *Obras completas*, 2004, p. 371). Para além do já clássico argumento de que sua versão se reconecta à verdade hebraica, cabe notar que Jerônimo ainda encontra um lugar instrumental para a *Septuaginta*, que funcionará como recurso explicativo e aproximativo para os leitores não habituados a essa nova versão.
[673] Weber, 2007, p. 546-7.

da obra: *Ceterum memini editionem Septuaginta translatorum olim de graeco emmendatam tribuisse me nostris, nec inimicum debere aestimari eorum quos in conventu fratrum semper edissero* ("Lembro-me de que, antes, outra versão da *Septuaginta* corrigida do grego foi produzida por nós, então não devo ser considerado seu inimigo, algo que sempre explico ao me reunir com meus irmãos" *Vulg. Chron. Praef.* 35-7).[674]

De fato, ciente dos riscos de uma franca oposição à *Septuaginta* e sua narrativa inspirada, Jerônimo apressa-se, amiúde, a ressaltar que seu trabalho não vem para destruir, mas para complementar.[675] Se há elementos ausentes em tal versão, não se deve a erro dos anciões, mas a diferenças entre os momentos: os setenta sábios escreviam antes da vinda de Cristo, Jerônimo escreve depois, de maneira que o ambíguo se tornou claro:

> *Quid igitur? Damnamus veteres? Minime. Sed post priorum studia in domo Domini quod possumus laboramus. Illi interpretati sunt ante adventum Christi et quod nesciebant dubiis protulere sententiis, nospost passionem et resurretionem eius non tam prophetiam quam historiam scribimus; aliter enim audita, aliter visa narrantur: quod melius intellegimus, melius et proferimus. Audi igitur, aemule, obtrectator ausculta: non damno, non reprehendo Septuaginta, sed confidenter cunctis illis Apostolos praefero.*
>
> Pois então? Condenamos os antigos? De forma alguma, apenas trabalhamos com o que temos após os estudos na casa do Senhor. Eles traduziram antes do advento do Cristo e apresentaram em sentenças dúbias aquilo que não conheciam; já nós, passada Sua paixão e ressureição, escrevemos mais como história do que como profecia: uns contam o que ouviram, outro, o que viram. Aquilo que entendemos melhor, expressamos melhor. Ouve, pois, meu rival, presta atenção, detrator: eu não condeno, não repreendo a *Septuaginta*, tão somente tenho a coragem de privilegiar os Apóstolos a todos eles (*Vulg. Pent. Praef.* 34-40).[676]

Como se lê, a transferência das acusações atinge um ponto alto: questionar Jerônimo é questionar sua fonte primordial, os evangelistas e os apóstolos. Jerônimo confia que esse retorno à fonte permeado pela autoridade do Novo Testamento será suficiente para ressaltar a sua verdade, ao mesmo tempo em que descarta a leitura de rixa

---

[674] *Idem*, p. 547.

[675] Como mencionamos, esses traços da *persona* jeronimiana são constantemente reiterados em prefácios aos mais diversos gêneros que o autor cultivou. Fora da Vulgata, a noção de complementaridade à tradução é forte na introdução à Crônica de Eusébio, por exemplo: *Sciendum etenim est, me et interpretis et scriptoris ex parte officio usum, quia et Graeca fidelissime expressi, et nonnulla quae mihi intermissa videbantur, adjeci in Romana maxime historia, quam Eusebius, huius conditor libri, non tam ignorasse, ut erudit[issim]us, sed ut Graece scribens, parum suis necessariam perstrinxisse, mihi videtur.* ("Cumpre saber, então, que, em parte, fiz o trabalho de um tradutor, em parte, de um escritor, pois expressei a porção em grego com o máximo de fidelidade, e adicionei algumas coisinhas que me pareciam ter sido comentadas de passagem, quase todas sobre História Romana, não porque Eusébio, o autor deste livro, desconhecesse-as – homem erudito que era –, mas me parece que, porque, escrevendo em grego, reuniu apenas o essencial para seus conterrâneos". *Chron. Eus., Praef. PL,* XXVII, 11-12). Note-se que Jerônimo não questiona a qualidade do trabalho de Eusébio, mas apresenta seu trabalho como complementar, ou seja, desenvolve os pontos (parcialmente) ignorados por seu antecessor, não por incapacidade, mas por estar em um escopo diferente.

[676] Weber, 2007, p. 4.

pessoal ou desrespeito para com a versão previamente estabelecida. De fato, o prefácio se encerra ao propor, de maneira bastante direta, que seus rivais também vão às fontes hebraicas e verifiquem, ali, se suas acusações se sustentam.[677] Imediatamente, somos conduzidos a Terêncio quando lembramos de sua recusa por "roubar" textos dos autores que lhe antecederam, e apenas resgatar o que fora esquecido por estes, complementando seus trabalhos.

É digno de menção também a argumentação do prefácio a *Josué, Juízes e Rute*, mesmo que não nos aprofundemos demasiadamente, dada a similaridade com o caso supracitado. Novamente, veremos Jerônimo alegar que sua intenção não é questionar a tradição antiga, mas oferecer uma possibilidade de unificação criteriosa dos textos disponíveis, com base na verdade que só a decifração do texto original (ou com uma tradução filologicamente apropriada) poderia oferecer:

> *Et ut in primis, quod saepe testatus sum, sciat me non in reprehensionem veterum nova cudere, sicut amici mei criminantur, sed pro virili parte offerre linguae meae hominibus, quos tamen nostra delectant ut pro Graecorum exaplois* [...] *maxime cum apud Latinos tot sint exemplaria quot codices* [...]
>
> Em primeiro lugar, como frequentemente tenho testemunhado, deve-se saber que não forjo algo novo para atacar o antigo, como meus "amigos" me acusam, mas para ofertar aos homens que falam meu idioma, aquilo que ainda nos deleita, como a *Hexapla* dos gregos [...] principalmente porque, entre os latinos, há tantos exemplares quanto códices [...] (*Vulg. Jos. Praef.* 6-12)[678]

Jerônimo é bastante insistente – e reconhece isso (vide *saepe*) – quanto a não repreender o antigo, mas ser, tão somente, um reordenador da tradição confusa, capaz de propor novas versões. Mais uma vez, a expressão de influência terenciana tirada de *Phorm.* 454 é utilizada para demonstrar a (não bem-vinda) pluralidade de versões que circulavam entre os latinos.[679]

Comparemos esta passagem e o prefácio ao livro de *Ester*. Este se abre com Jerônimo indicando que as ações de muitos tradutores corromperam o texto original (*Librum Hester variis translatoribus constat esse vitiatum* "Sabe-se que o livro de Ester foi prejudicado por muitos tradutores" *Vulg. Praef. Est.* 1),[680] mas que ele teve acesso ao arquivo inédito e o trouxe traduzido palavra por palavra ([...] *verbum e verbo pressius transtuli* [...] "[...] traduzi palavra por palavra [...]" *Vulg. Praef. Est.* 2).[681] Ora, ao se

---

[677] *Vulg. Pent. Praef.* 40-47.
[678] Weber, 2007, p. 285.
[679] Tópico mencionado sem muitos detalhes no curto prefácio a Jeremias, cf. *Vulg. Hier. Praef.* 11-12. A pluralidade de *traduções* que serão ordenadas e conduzidas por Jerônimo também marcam presença no prefácio ao livro de Ezequiel, cf. *Vulg. Hiez. Praef.* 10-11.
[680] Weber, 2007, p. 712.
[681] *Ibidem*.

referir a um contexto no qual a pluralidade e liberdade com a obra original foram prejudiciais a seu entendimento, Jerônimo se apresenta como alguém estritamente conectado às palavras, destacando uma fidelidade que não é unanimidade em seus prefácios. Pode-se dizer que a fidelidade tradutória do autor não é um critério absoluto, mas pautado pelas circunstâncias em que vive, principalmente, como dissemos em capítulo anterior, quando se debate a necessidade traduzir os textos religiosos. Ademais, *verbo de verbo* é expressão que, malgrado apareça em outros autores, recorda Terêncio, principalmente no já apontado caso de *Ad.* em que busca demonstrar que interessa-lhe ser fiel à fonte que recuperará.

O diferencial de Jerônimo, ainda no mesmo prefácio, será apresentar uma edição sem quaisquer acréscimos, a qual reportará fielmente as palavras em hebraico, algo que poderá ser atestado por Paula e Eustóquia, devido a seu conhecimento sobre os originais:

> *Vos autem, o Paula et Eustochium, quoniam bibliotecas Hebraeorum studuistis intrare et interpretum certamina comprobastis, tenentes Hester hebraicum librum, per singula verba nostram translationem aspicite, ut possitis agnoscere me nihil etiam augmentasse addendo, sed fideli testimonio simpliciter, sicut in hebraeo habetur, historiam hebraicam latinae linguae tradidisse.*
>
> Mas vós, Paula e Eustóquia, uma vez que decidistes adentrar nas bibliotecas hebraicas e balizastes a contenda dos tradutores, recebei o livro hebraico de Ester, percorrei em cada palavra nossa tradução, a fim de que possais entender que não fiz nenhum acréscimo, mas que simplesmente, em fiel testemunho, traduzi para a língua latina a história dos hebreus como estava em hebraico. (Vulg. Hest., *Praef.* 7-11)[682]

Mais uma vez, o prefácio a *Ester* parece relativizar os princípios de tradução e de estabelecimento textual de Jerônimo, sugerindo-os adaptáveis às necessidades de cada situação: quando uma obra é de entendimento difícil, ou intrincado, ou ainda, quando parece incompleta, sua tarefa é compilar fontes e produzir um trabalho que corrija o original, ou que ofereça aparato crítico ao material. Por outro lado, quando abundam traduções de uma mesma obra, levando a uma pluralidade de entendimentos, muitos deles distantes da obra original, faz-se necessária uma tradução fiel ou mesmo literal, sem quaisquer modificações, para que se resgate a essência daquela obra. Seja como for, vemos que Jerônimo trata com liberdade suas fontes e os critérios para lidar com ela, retomando a alternância de preceitos que marca também os prólogos de Terêncio, como demonstramos no capítulo a eles destinado. De fato, em ambos os autores, a literalidade é um critério de resgate do que estava perdido, seja por ser ignorado, no caso do comediógrafo, seja por estar corrompido, no caso do doutor da igreja.

---

[682] *Ibidem*.

Também o prefácio a *Jó* mostra que, ao mesmo tempo em que Jerônimo se insere em uma linhagem de autores e tradutores que se debruçaram sobre este livro, ele não segue a autoridade destes, mas se reconecta ao original em hebraico: *Haec autem translatio nullum de veteribus sequitur interpretem, sed ex ipso hebraico arabicoque sermone et interdum syro, nunc verba, nunc sensus, nunc simul utrumque resonabit* ("Porém, esta tradução não segue nenhuma versão dos antigos, mas, originada da própria linguagem hebraica, árabe e, ocasionalmente, síria, representará, em alguns momentos, as palavras, em outros, os significados, ou ainda, ambos ao mesmo tempo" *Vulg. Jo. Praef.* 15-17).[683] É relevante a imagem criada para o autor em relação à tradição: ao mesmo tempo que se compara aos demais autores reivindicando a si o direito destes, mostra-se como alguém que se reconecta à essência original dos textos.

E essa reconexão aos originais permite que seu trabalho seja complementar às traduções latinas anteriores, uma vez que ela acrescenta, elucida e mesmo corrige alguns pontos, mas nunca o trabalho como um todo:

> *Sed ut ea quae in illa aut obscura sunt aut omissa aut certe scriptorum vitio depravata, manifestiora nostra interpretatione fierent, qui et hebraeum sermonem ex parte didicimus et in latino paene ab ipsis incunabulis inter grammaticos et rhetores et philosophos detriti sumus*
>
> Apenas o que nela estava obscuro, ausente ou tivesse sido, com certeza, corrompido pela falha dos tradutores, nossa tradução tornou mais claro. Coisas que aprendemos, em parte pela língua hebraica, e devo dizer, no latim, quase desde o berço, ao nos estafarmos em meio a gramáticos, rétores e filósofos. (*Vulg. Jo. Praef.* 38-41)[684]

Jerônimo consegue, ao mesmo tempo, ressaltar a importância de seu trabalho e mesmo a superioridade daquilo que escreve, sem, verbalmente, apresentar-se como um crítico da tradução, mas como alguém que revela aspectos até então ignorados e corrige o que estava errado ou confuso, não o texto antigo como um todo.

A literalidade na tradução também é importante na tradução dos *Salmos*, diretamente do hebraico. No prefácio a ela, ao mesmo tempo em que demonstra que foi fiel ao texto original, Jerônimo afirma que essa literalidade causará divergências entre a sua edição e as já existentes em latim, e que essa disparidade será injustamente questionada por seus detratores:

> *Certe confidenter dicam et multos huius operis testes citabo, me nihil dumtaxat scientem de hebraica veritate mutasse. Sicubi ergo editio mea a veteribus discreparit, interroga quemlibet Hebraeorum et liquido pervidebis me ab aemulis frustra lacerari, qui "malunt contemnere videri praeclara quam discere", perverssissimi homines.*

---

[683] *Idem*, p. 731.
[684] *Idem*, p. 732.

> Por certo te direi resolutamente e muitas testemunhas citarei de que nesta obra eu conscientemente não modifiquei a verdade hebraica. Portanto, se em alguma passagem a minha versão diferir das antigas, interroga quem quiseres dentre os hebreus e claramente verás que eu sou dilacerado em vão por rivais que "preferem serem vistos desprezando coisas excelentes a aprender", os homens mais perversos de todos. (*Psalm. Praef.* 25-9)[685]

A fidelidade tradutória causa problemas, diz Jerônimo, uma vez que os que estão presos à tradição preferirão atacar sua versão pelas divergências, e não reconhecer que sua verdade é justa. Sua novidade, contudo, é mais antiga e tradicional que aquilo que se estabelece como tal. Ironizando-os Jerônimo os apresenta como homens afetados e ávidos por novidades, mas que apenas em relação à tradição bíblica, preferem tudo o que é antigo: *Nam cum semper novas exspectant voluptates, et gulae eorum vicina maria non sufficiant, cur in solo studio Scripturarum veteri sapore contenti sunt?* ("De fato, já que sempre esperam por novos mimos e sua gula não se satisfaz com os mares vizinhos, por que apenas no estudo das Escrituras se comprazem com o sabor antigo?" *Psalm. Praef.* 29-31).[686] Entretanto, Jerônimo mais uma vez destaca que seu papel não é corrigir os antecessores, mas oferecer uma nova perspectiva:

> *Ne hoc dico, quo praecessores meos mordeam, aut quicquam de his arbitrer detrahendum quorum translationem diligentissime emendatam olim meae linguae hominibus dederim; sed quod aliud sit in ecclesis Christo credentium Psalmos legere, aliud Iudaeis singula verba calumniantibus respondere.*
>
> Não digo isso para morder meus predecessores, ou por que julgue que se deve eliminar algo destes cuja tradução foi cuidadosamente corrigida e oferecida a meus conterrâneos por mim. Mas sim que uma coisa é ler os salmos na Igreja dos que creem em Cristo, outra, responder aos judeus que caluniam cada uma das palavras. (*Psalm. Praef.* 29-35)[687]

Jerônimo, como sempre, ressalta a complementaridade de seu trabalho e seu respeito pelas versões mais antigas disponíveis. Apoiado agora na ideia de finalidade, ou mesmo de contexto, o doutor mostra que a *Septuaginta*, por exemplo, cumpre seu papel de ser utilizada em celebrações, como se sugerisse que há uma verdade espiritual nelas, independente de uma precisão vocabular absoluta. Por outro lado, sua tradução vem oferecer justamente isso, nascida da necessidade de responder aos questionamentos judaicos sobre a intepretação cristã dos livros. Novamente, problematiza-se o que se estabeleceu como tradicional, para filtrar o que é verdadeiro e, assim, oferecer defesa para os ataques verdadeiramente mal-intencionados ao cristianismo.

---

[685] *Idem*, p. 768.
[686] *Ibidem*.
[687] *Idem*, p. 769.

Nos livros subsequentes aos Salmos, atribuídos tradicionalmente a Salomão, Jerônimo escreve no prólogo que a escolha entre a sua tradução e a da *Septuaginta* cabe ao leitor, o que, mais uma vez, reforça seu vínculo com seu público, explorado na seção anterior:

> *Si cui sane Septuaginta interpretum magis editio placet, habet eam a nobis olim emendatam; neque enim sic nova condimus ut vetere destruamus. Et tamen, cum diligentissime legerit, sciat magis nostra intellegi, quae non in tertium vas transfusa coacuerint, sed statis de praelo purissimae commendata testae suum saporem servaverint.*
>
> Se alguém preferir mesmo a edição da *Septuaginta*, vai encontrá-la corrigida por nós, afinal, não é como se tivéssemos construído algo novo para destruir o velho. Entretanto, que após uma leitura muito cuidadosa, ele entenda que a nossa versão é mais inteligível, uma vez que não foi forçada a um terceiro recipiente, mas que, ao contrário, preservou seu sabor ao ser depositada imediatamente depois da prensa no vaso mais puro. (*Vulg. Libr. Salom., Praef.* 22-25)[688]

Ao mesmo tempo em que ressalta, como já nos habituamos, que sua intenção não é destruir a *Septuaginta*, Jerônimo deixa claro que sua versão é superior. Embora o público tenha liberdade de escolha, o leitor atento e capaz saberá reconhecer que a versão do doutor cristão é a mais apropriada, numa espécie de provocação para usar o senso crítico. Contudo, o caminho jeronimiano não é apenas apoiado na *persona*, mas também na argumentação: sua versão é a mais apropriada por ser uma tradução direta do hebraico para o latim. Dessa maneira, Jerônimo estabelece uma analogia: seu vinho (ou azeite) foi imediatamente armazenado num recipiente apropriado após a prensa da uva (ou da oliva), não sendo prejudicado por mudanças constantes.[689]

---

[688] *Idem*, p. 957.

[689] Embora Jerônimo não chegue a mencionar seu papel restaurador da tradição cristã no *Comentário a Mateus*, poderíamos analisar que ele o faz de forma oblíqua, comparando sua figura com a do evangelista João. Observemos a passagem: *Ultimus Joannes apostolus et evangelista, quem Jesu amavit plurimum, qui supra pectus Domini recumbens, purissima doctrinarum fluenta potavit, et qui solus de cruce meruit audire: Ecce mater tua. Is cum esset in Asia, et jam tunc haereticorum semina pullularent, Cerinthi, Ebionis, et caeterorum qui negant Christum in carne venisse (quos et ipse in epistola sua antichristos vocat, et apostolus Paulus frequenter percutit), coactus est ab omnibus pene tunc Asiae episcopis, et multarum Ecclesiarum legationibus, de divinitate Salvatoris altius scribere, et ad ipsum (ut ita dicam) Dei Verbum, non tam audaci, quam felici temeritate prorumpere. Et Ecclesiastica narrat historia, cum a fratribus cogeretur ut scriberet, ita facturum se respondisse, si indicto jejunio in commune omnes Deum precarentur* [...] O último foi João, o apóstolo e evangelista, a quem Jesus mais amava, o qual, recostando sobre o peito do Senhor bebeu da mais pura fonte de suas doutrinas que foi o único a merecer ouvir, vindo da cruz: *eis tua mãe*. Como ele estava na Ásia, e já então as sementes heréticas pululavam, como Cerinto, Ebião e outros que negam que Cristo tenha vindo em carne (" [...]aos quais o próprio chama "anticristãos" em uma carta e o apóstolo Paulo frequentemente ataca), foi levado por quase todos os bispos da Ásia e por enviados de muitas igrejas a escrever profundamente sobre o Salvador e lançar-se intrepidamente (assim diziam) à própria palavra de Deus, não com audácia, mas com uma despretensiosa inconsequência. E a história eclesiástica conta que, tendo sido levado pelos irmãos a escrever, respondeu que assim o faria, se todos orassem a Deus em um silencioso jejum coletivo." *Comm. in Matt. Praef.* Cf. *PL*, XXVI, 20) Se lermos o excerto acima já habituados à *persona* habitual de Jerônimo, podemos notar pontos convergentes entre o

As limitações tradutórias da *Septuaginta* também são exploradas no prefácio a *Isaías*. Nesta ocasião, é a *elocutio* de do profeta que não foi contemplada pela tradução para o grego:

> *Ac primum de Isaia sciendum quod in sermone suo disertus sit, quippe ut vir nobilis et urbanae elegantiae nec habes quicquam in eloquio rusticitatis admixtum. Unde accidit, ut prae ceteris florem sermonis eius translatio non potuerit conservare.*
>
> Primeiro, pelo que foi dito em seus textos, sabe-se que Isaías foi, por certo, um homem nobre e de uma urbana eloquência sem qualquer proximidade com uma elocução rústica. Por isso, ocorre que as demais traduções não puderam preservar a flor de sua linguagem. (*Vulg. Is., Praef.* 6-10)[690]

A linguagem de Isaías, para Jerônimo, revela elegância urbana no discursar. O doutor dálmata mostra que a *Septuaginta* não preservou essa "flor", metáfora para uma suposta beleza e delicadeza de estilo atribuídas ao livro de *Isaías*.[691] Falta, ainda, à *Septuaginta* compreender a estreita conexão entre o livro profético e a vinda de Cristo, a qual estaria, consoante Jerônimo, minuciosamente detalhada ali:

> *Deinde etiam hoc adiciendum, quod non tam profeta dicendus sit quam evangelista. Ita enim universa Christi Ecclesiaque mysteria ad liquidum persecutus est, ut non eum putes de futuro vaticinari, sed de praeteritis historiam texere. Unde conicio noluisse tunc temporis Septuaginta interpretes fidei suae sacramenta perspicue ethnicis prodere, ne sanctum canibus et margaritas porcis darent, quae, cum hanc editionem legeritis, a illis animadvertetis abscondita.*
>
> Some-se a isso, devemos dizer, que ele foi menos profeta, e mais evangelista. De fato, ele perscrutou os mistérios universais da Igreja da Cristo até que ficassem cristalinos, de forma que não se pensaria que vaticinava sobre o futuro, mas que estava escrevendo História. Por isso, assumo que os tradutores da *Septuaginta* não quiseram, naquele tempo, divulgar com clareza os sacramentos de sua fé aos gentios, para não jogar o que é santo aos cães, ou pérolas aos porcos, coisas estas que, quando leres esta versão, verás que foram encobertas por eles. (*Vulg. Is. Praef.*, 6-13)[692]

---

que o autor declara sobre si mesmo e sobre João, o evangelista. Já de início, este é apresentado como *ultimus*, ou seja, como representante do final de uma tradição e, consequentemente, como jovem (algo usual também nas representações do apóstolo), algo que largamente Jerônimo explora. João é ainda o mais próximo de Cristo, tratado metaforicamente no excerto como a maior proximidade com a fonte direta de sua doutrina, papel este que o doutor cristão também atribui a si por meio de seus trabalhos filológicos. Ademais, João e Jerônimo são autores que, segundo este, combatem as heresias por intermédio do estabelecimento da fé verdadeira em seus trabalhos. Note-se ainda que o ato de contrariar o estabelecido não é tratado como desrespeito, mas como uma despretensiosa ousadia necessária à sua missão. Por fim, talvez uma das semelhanças mais evidentes: ambos agem de forma responsiva, uma vez que também João escreve por pedidos alheios. Jerônimo chega, mesmo, a empregar o verbo *cogor*, termo que é marcante em seus prefácios a fim de ressaltar sua lealdade para com os interlocutores e a fé. Assim, com uma alusão bastante clara, Jerônimo recorre à *auctoritas* do evangelista João, mostrando que são levados por mesmos critérios e situações: quem ousaria criticá-lo, se, para isso, um evangelista canônico também seria atacado?

[690] Weber, 2007, p. 1096.

[691] Em virtudes de passagens como estas, Tkacz (1996, p. 43-4) defende que havia uma percepção e preocupação no processo tradutório da Vulgata de compreender as Escrituras como fenômenos também literários, não só religiosos, de maneira que contemplar questões estilísticas seria também pertinente.

[692] Weber, 2007, p. 1096.

A clareza com a qual Isaías se refere ao Cristo vindouro é tanta, que Jerônimo afirma que ele foi praticamente um evangelista, cultivando a tipologia textual da narração, não da previsão. Dado esse vínculo entre o profeta e os evangelhos, Jerônimo assume que os autores da *Septuaginta* a reconheceram, mas optaram por não a desperdiçar com os "gentios", visto que não compreenderiam a mensagem, ou podiam persegui-la. Note-se que, mais uma vez, Jerônimo mostra a complementaridade de seu trabalho, sem que, para isso, desmereça os esforços das versões anteriores, vindo, destarte, elucidar o que era oculto. Seus rivais são seus detratores, não os tradutores que lhe antecederam. Convém observar, por fim, que esta é a ocasião em que o dálmata mais se aproxima dos autores da *Septuaginta*, ao colocá-los como pessoas também perseguidas pela ignorância dos detratores, agora, os gentios. Por fim, Jerônimo parece mostrar que tanto os setenta sábios quanto ele dependem da adesão do público para a publicidade apropriada de uma obra.[693]

Assim sendo, encerramos a exposição do terceiro elemento argumentativo central nos prefácios de Jerônimo à Vulgata, o qual também recupera diretamente o *ethos* elaborado por Terêncio para si mesmo em seus prólogos: a novidade vem para restaurar e complementar, para discernir o verdadeiro do falso, de maneira que sua disputa é com seus detratores, nunca com a tradição original, à qual o autor se filia a romper com os "erros cristalizados", se assim quisermos chamar. Refletiremos mais detidamente nas considerações finais sobre as implicações da intertextualidade que propusemos a partir do princípio de que *personae* podem aludir e permitir reflexões intertextuais.

[693] Jerônimo ainda reforçará sua leniência aos problemas da *Septuaginta*, afirmando a dificuldade do ato de compreender profecias (*nec ignoro quanti laboris sit Prophetas intellegere Vulg. Is. Praef,* 15. Cf. Weber, 2007, p. 1096), ou ainda, para o público compreendê-las a partir de traduções (*nec facile quempiam posse iudicare de interpretatione Vulg. Is. Praef,* 15-6. Cf. *Ibidem*).

Conclusões e considerações finais.

Nesta tese, propusemo-nos, desde seu título, a investigar e debater a recepção da vida e da obra de Públio Terêncio Afro em São Jerônimo, concedendo destaque às propostas de leitura e de interpretações sobre faces e efeitos intertextuais. Esse processo de estudo intertextual revelou duas direções complementares que foram exploradas por nossa pesquisa: em primeiro lugar, que cada ocorrência oferece camadas interpretativas ricas em si mesmas; em segundo, que, quando colocadas em perspectiva, tendências metodológicas e de efeitos desse processo se delineiam, as quais podem auxiliar na elaboração de uma coerência nessas práticas. Investigar o particular e, a partir disso, observar linhas gerais na recepção de Terêncio por Jerônimo só nos foi possibilitado pelo formato da tese, apto a reflexões mais detidas.

Nossa tese, dessa forma, oferece uma contribuição dupla, por discutir como Terêncio foi lido em época posterior, e como a aproximação e o confronto entre sua obra e a de Jerônimo despertam efeitos intertextuais no trabalho do segundo. Como dito no primeiro capítulo, trata-se do primeiro estudo de fôlego sobre o tema, o qual aprofunda e traz novas descobertas aos trabalhos de Hagendahl, Luebeck, Janson, Adkin, Cain e outros, seja por eles discutirem apenas um caso em particular de intertextualidade, seja por terem um escopo demasiadamente abrangente (algo como "os clássicos em Jerônimo"), prática que leva, inexoravelmente, à apreciação mais generalista, ou à listagem de referências sem discussões sobre efeitos do evento intertextual.[694] Todavia, como também já deixamos claro, as pesquisas de recepção (e esta tese não é diferente) nutrem-se desses eruditos trabalhos a fim de tomarem seus próprios caminhos. Repassemos, então, as contribuições que os capítulos antecedentes trouxeram, à luz de aparatos teóricos.

A pesquisa se abre e se fecha a partir da discussão dos prólogos de Terêncio, seção de suas comédias que, como nossas referências apontam, já foi objeto de debate para distintos pesquisadores. Como a tese de Lazaro-Bragion (2020) demonstrou, por muito tempo, os prólogos terencianos foram tomados como testemunhos históricos e sérios de uma contenda literária externa ao palco, usada pelo poeta para granjear a *fides* da audiência. Com efeito, parece ser nessa direção que Jerônimo lê essas seções, e assim

[694] Eventualmente, quando alguns autores propuseram interpretações sobre os efeitos intertextuais dessas aproximações, os resultados dificilmente foram além de considerar que Jerônimo buscava promover um "espetáculo de referências e erudição" que tornaria a leitura de seu texto onerosa. Cf. HAGENDAHL, 1958, p. 104.

interpretamos os eventos intertextuais, dado que o nome do poeta será mencionado como referência daquele que foi forçado a tomar da palavra para se defender.

Assim, buscamos demonstrar a existência, em parte dos textos de Jerônimo, de um projeto de prefácios de autodefesa que rompem com a codificação habitual do gênero, e construiriam uma *persona alusiva* que permitiria uma leitura intertextual com o modelo terenciano. Projeto este que resumimos recuperando e adaptando a Figura 1, com a qual encerramos o capítulo sobre os prólogos do comediógrafo:

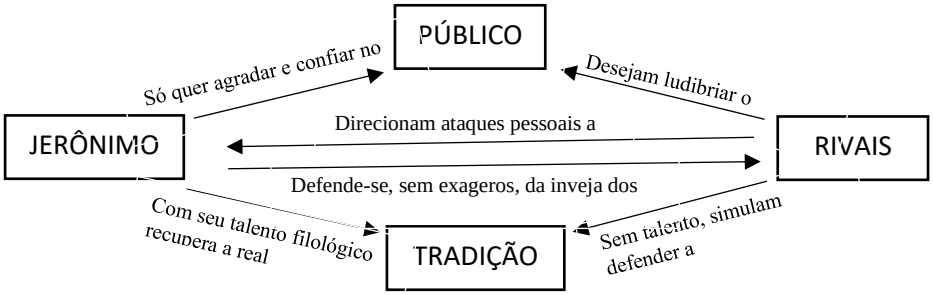

Figura 2: esquema retórico de Jerônimo sobre autor-público-rivais-tradição

Como se vê pela representação pictórica acima, nos prefácios aos livros da Vulgata e demais seções de abertura debatidas no Capítulo 7, há uma proximidade muito sólida entre a defesa jeronimiana e o sistema terenciano de argumentação. Esse sistema se apoiaria na existência de rivais maledicentes que obrigariam o autor a se defender, na sua lealdade para com o público (especialmente para aqueles que são valorosos), a despeito das perseguições do mundo e numa complexa relação com o antigo, visto que suas novidades nada mais fazem do que recuperar a verdadeira tradição, oculta sob escombros de práticas incorretas que foram cristalizadas. Um elemento importante da persona que permite esse paradoxo da inovação tradicional está na caracterização de si mesmo como jovem e, consequentemente, como capaz de subverter o antigo incorreto, mas apenas para retomar a "verdade esquecida", seja nas práticas da *palliata* seja na *hebraica veritas*, mesmo que para isso, recorra-se ao expediente de mistura de fotes, ou ainda a *contaminatio*. Por fim, outro argumento pautado nessa direção é a transferência das acusações, visto que Jerônimo e Terêncio filiam-se à tradição e mostram que fazem o que as *auctoritates* anteriores fizeram: se apenas eles são atacados, evidentemente, é pela ignorância dos rivais ou por sua maledicência *ad hominem*. Terêncio e Jerônimo pedem ao público (ou júri), então, o apoio, e aos rivais, o silêncio.

Nesse sentido, contribuem para essa proposta intertextual a similaridade entre as *personae* e seus argumentos, bem como a reiteração de um mesmo discurso e o consequente estabelecimento de uma quebra de expectativas de gênero, pois os prefácios

de Jerônimo se tornam, *quase* sempre, um espaço agonístico que evoca o projeto prologal terenciano. Some-se a isso o *incipit* do prefácio ao *Livro das Questões* e a tessitura de alusões a Terêncio no segundo volume a Miqueias, além do reiteradamente evocado Lúscio de Lanúvio, que será possível argumentar a favor de um longo processo de recepção e estabelecimento de eventos intertextuais entre os autores. Naturalmente, alguns dos recursos presentes nas defesas de ambos os autores são tópicas que permeiam a retórica tradicional e mesmo do século IV d.C. Contudo, a articulação desses elementos e o reforço de alguns em particular nos conduzem a interpretar essa intertextualidade. Situemos essa questão mais detidamente a partir da obra *Latin Prose Prefaces: studies in literary conventions*, publicada por Tore Janson em 1964. Como o título da obra sugere, os prefácios em prosa são marcados por convenções genéricas próprias, algumas das quais encontráveis nos escritos por Jerônimo.[695]

Tratemos, por exemplo, da questão do prefácio polêmico. Apontamos, no capítulo anterior, que o emprego de prefácios já configuraria, para alguns estudiosos, traços de recepção de modelos clássicos. Ademais, abordando especificamente os polêmicos, Janson (1964, p. 16-7) destaca que exemplares de tal espécie são bastante esporádicos, tratando-se de algo que remeteria, na antiguidade grega, a Isócrates em dois trabalhos pontuais, *Helena* e *Busíris*. Para o estudioso (1964, p. 115), prefácios polêmicos começarão a aparecer em uma quantidade um pouco maior especialmente no período cristão para anteceder textos também polêmicos. Convém notar, porém, que os exemplos do crítico guardam diferenças importantes em relação ao que debatemos nesta tese: em primeiro lugar, os textos de Isócrates não trazem o elemento da necessidade de autodefesa; em segundo lugar, nenhum membro da listagem de autores de Janson (*idem*, p. 158), a saber, Cipriano (*Demetr.*), Rufino (*Apologia Adv. Hier.*) e Enódio (*Libellus pro sinod.*), praticaram o prefácio polêmico antecedendo textos que também não o fossem. Paradoxalmente, se a polêmica deu o tom majoritário das relações cristãs do IV d.C., os prefácios não foram o âmbito mais empregado para tal finalidade.

---

695 "The great majority of late Latin prose writers commence their works with a personal introduction. The skeleton of these prefaces is usually the same as that already demonstrated in rhetorical prefaces, with a request, a dedication and an expression of unwillingness as the basic themes. In addition to these we sometimes find themes taken from other types of preface, such as invocation or some form of *laudatio historiae.* The variations within this framework were of necessity fairly limited. The preface as developed already by the rhetoricians gradually becomes a stereotype, the pattern of which is faithfully followed by all writers. It is difficult to exchange or alter the elements of the pattern, in that these are logically interdependent. The only variation utilized to any extent was to expand or strengthen the themes given". Cf. JANSON, 1964, p. 158.

A única exceção seria, justamente, Jerônimo, modelo máximo de resposta a ataques, algo que, no entender do pesquisador, revela uma atitude "rancorosa" que "vai além do aceitável". Desconsiderando o julgamento moral de Tore Janson, ele parece sugerir algo que deixamos claro nesta pesquisa: o aspecto polêmico-responsivo em prefácios de Jerônimo transcende os textos voltados para as polêmicas, e aparece em textos teóricos e em traduções.

E é justamente ao comentar essa "raridade" de polêmicas em prefácios que o livro de Janson se contradiz, ao menos em partes. Em primeiro lugar, o crítico afirma (1964, p. 24) que para compreender os prefácios em prosa enquanto gênero é necessário investigar influências de natureza exclusivamente retórica, mas desconsiderar as poéticas. Contudo, ao tentar encontrar a origem, ou, no mínimo, registros mais antigos que popularizaram a prática de defender-se nos prefácios, o autor é obrigado a dar créditos à comédia de Terêncio (*idem,* p. 158). O "impasse", em grande medida criado pelo próprio estudioso, pode ser oriundo do entendimento de que os prólogos de Terêncio reencenam, justamente, uma situação de tribunal[696] e, por isso, servem-se de tópicas da retórica.

Por fim, ainda no tocante a tais *loci communes* da retórica presentes tanto em Terêncio quanto em Jerônimo, cumpre recorrer a outra interessante observação de Janson (1964, p. 25-6) de que esses princípios são propositadamente gerais, aplicáveis a quaisquer contextos. A questão de maior interesse estaria, então, no uso particular de cada uma e nas combinações específicas. O estudioso (*idem*, p. 96, 99 e 141) oferece um interessante compilado desses lugares-comuns: a brevidade, a listagem de predecessores, o hábito dos estudos noturnos, a (in)capacidade do autor para lidar com aquele tema, o dilema do autor entre cumprir ou não a grandiosa tarefa que lhe fora confiada, ajuda com correções, apoio moral do destinatário e o amparo divino, dentre outros.

Nossa tese demonstrou, ao menos em nosso escopo de análise, a presença mais ou menos intensa de algumas dessas tópicas. A brevidade, por exemplo, não é a mais utilizada, enquanto a ajuda com correções não apareceu em nenhuma oportunidade. Por outro lado, a lista de predecessores já é comum em Jerônimo, bem como a humildade estilística, o impasse diante do público e a necessidade do apoio moral e divino. Os

[696] Janson (1964, p. 24), de fato, considera o prefácio como equivalente ao *exordium*, ou ao *principium*, ou seja, como parte na *inventio* e que predomina no gênero judicial. Nesse sentido, seria fácil associar o prólogo apologético a uma situação em que a obra de um comediógrafo ou de um doutor da Igreja estariam sob debate diante da opinião do público. A lógica é semelhante ao chamado *apostolikon*, cabeçalho das cartas cristãs nas quais "o apóstolo dá seu nome, explica sua função, resume sua mensagem e produz sua autoimagem" (BERGER, 1998, p. 244). A origem da fórmula seria a apologética helenística, mas foi codificada por Paulo (*ibidem*).

hábitos de estudo noturno (expediente retórico que sugere diligência), por sua vez, aparecem sugeridos eventualmente. Cumpre notar, por fim, que propomos uma interpretação distinta da de Janson, que imagina que a listagem de predecessores, via de regra, opera apenas como uma demonstração de erudição da parte do autor, sem qualquer mecanismo de filiação retórica mais significativa.[697] Em suma, buscamos debater o quanto, a partir de um arcabouço relativamente comum, podemos propor efeitos intertextuais entre prefácios e prólogos, com base não só na elaboração de um projeto similar, mas por linhas argumentativas e elaborações de *personae* semelhantes. Em outras palavras, malgrado as tópicas da retórica que aqui discutimos não terem sido criadas por Terêncio ou Jerônimo, a elaboração de um projeto responsivo em seções iniciais relativamente independentes que as envolva é peculiar a nossos autores.

Assim, quais efeitos intertextuais poderíamos elencar a partir da reapropriação de um projeto de prólogos defensivos terencianos por Jerônimo? Para refletir sobre essa questão em linhas gerais, podemos levar em consideração também as ocorrências de versos de prólogos de Terêncio que ocorreram de maneira pontual em outros textos de Jerônimo, como prefácios, ou mesmo em cartas ou tratados polêmicos. Como propusemos no Capítulo 7, estaríamos diante de uma reencenação da situação agonística dos prólogos de Terêncio, em maior ou menor intensidade. Tal jogo intertextual se construiria, então, pela redistribuição desses papéis dramáticos, com algumas adaptações: a Jerônimo caberia a função de Terêncio, o autor honesto e que toma da palavra contra sua vontade, pois tem de se defender da maledicência pessoal de seus rivais. Diferença marcante, aqui, é que boa parte do aspecto cênico e lúdico do texto original confiado ao *prologus* (ator) não permanece, pois agora o autor fala em primeira pessoa. Se Terêncio não apenas se defende, mas ataca comportadamente as más qualidades de seus rivais e suas traduções, propusemos que o mesmo pode ser interpretado em relação a Jerônimo. Os rivais de Jerônimo, naturalmente, seriam sobrepostos aos detratores de Terêncio (na maior parte das vezes, tratados genericamente, mas pontualmente associados a Lúscio de Lanúvio), pois são invejosos que afirmam defender a verdade e a justiça, mas são movidos por interesses mesquinhos pessoais. Não nos esqueçamos, por último, que os leitores diretos

[697] Janson (1964, p. 156) verbaliza isso ao tratar do início dos prefácios (o *incipit* de Conte), ao afirmar que não concorda com a leitura de Lundstrom de que há um processo de reverência ou filiação da parte do autor ao evocar outros nomes no início. Para ele, há uma explicação mais simples e mais plausível: não passa de uma estratégia para facilitar o início da escrita de um texto, por ele entendida como tarefa difícil. Sua hipótese parece-nos de difícil verificação.

ou indiretos de Jerônimo seriam convocados a assumir um papel de júri diante da contenda a eles proposta, tal qual a plateia terenciana.

A clareza e a proporção com as quais os rivais de Jerônimo são trazidos como semelhantes aos detratores de Terêncio chegam a sugerir que, nesta reencenação, essa função seria ainda mais relevante que a do autor injustamente acusado. Se na polêmica cristã, o autor cria seu rival e seu discurso, nossa leitura intertextual propõe que o rival cria Jerônimo, ou ainda, que Lanuvino cria Terêncio, pois o leva a falar. Ademais, o evento intertextual não deve ser entendido unicamente como um jogo de similaridades, mas sim como um confronto ou sobreposição de semelhanças e diferenças, a partir do qual os efeitos são mobilizados. É nesse sentido que entendemos a proposição de Jerônimo de que ele "mantém um quê de Terêncio", na medida em que aspectos permanecem semelhantes, mas outros se modificam, visto que ele, teórico cristão, também possui elementos que o situaria em posição hierarquicamente superior ao *comicus*. Assim, um é *como* o outro, mas não *é* o outro. Ora, se Terêncio é o lado da justiça e Jerônimo é aquele que o supera, tornando o parcialmente bom algo mais próximo do pleno, quão pior são seus detratores, que também efetuam a lógica da superação, mas daquilo que é vicioso em suas origens: o que era ruim, torna-se pior. Podemos pensar, destarte, na recepção inclusive enquanto ferramenta retórica: seus rivais podem entrar para História como novos e piorados rivais de Terêncio, caso não se submetam a Jerônimo. Ademais, se o conjunto de prefácios apologéticos soa fastidioso e repetitivo – mesmo para aqueles que trazem, inclusive modernamente, posições favoráveis ao autor, como citamos nesta tese – seria possível interpretarmos o efeito intertextual desse cansaço. Tal qual Terêncio, ou em situação ainda pior, nosso autor se veria forçado a se defender, algo que ele faria menos, se fosse atacado menos vezes.

Além disso, a reencenação do confronto com os rivais sugeriria uma disputa direta, um confronto pelo protagonismo, ou, se quisermos, pelo poder do discurso e pelo direito a ele. Essa forma de recepção assemelha-se com aquela que demonstramos no Capítulo 5, a saber, da tópica do *theatrum mundi*, na qual Jerônimo é aproximável a Terêncio, mas moralizando seus interlocutores por meio da associação de pessoas a personagens e a enredos cômicos. Todavia, enquanto nos prefácios temos um embate extradiscursivo, como dois autores que entram em confronto, nas alusões aos versos cômicos propriamente ditos, temos um fenômeno intradiscursivo: o autor olha para as personagens, assim como o moralista cristão olha para o mundo. Se Jerônimo pode ser como Terêncio enquanto orador ou *comicus*, seus rivais podem ser como Lanuvino, e os

viciosos do mundo como *personae* ridículas. Em um e em outro caso, o doutor cristão legitima seu *ethos* e deslegitima o dos demais pela recepção e com a recepção, pois aqueles que se opõem devem temer serem consagrados postumamente como tipos da *palliata* ou como homens mais injustos que os rivais de Terêncio, agora perseguindo Jerônimo.

Quanto à redistribuição de papéis a partir das alusões a versos de comédia de Terêncio propriamente dita, outras considerações merecem ser feitas. Como defendido no Capítulo 5, aqui a imagem dos detratores de Terêncio/Jerônimo ainda aparece, mas em menor quantidade, pois as funções mais marcantes são a de *comicus*, a de público e a de personagens. Semelhantemente ao tema do Capítulo 7, todavia, é a aproximação de Jerônimo à função de Terêncio, mas agora, num papel de observador crítico dos costumes humanos, ou seja, uma espécie de moralista. Seus destinatários, novamente, seriam como o público, mas não como júri, e sim na função de convidados a observar o espetáculo humano, a divertirem-se e a questionarem seus próprios comportamentos. Haveria, em suma, uma provocação que traduzimos no título de uma das seções da tese: rir ou ser ridículo? Ser cúmplice, ou ser superior, indignar-se perante os vícios observados pelo Jerônimo *comicus*?

Como visto, esse uso pedagógico da comédia reflete o histórico de sua recepção, passando pela figura de Donato, *praeceptor* de Jerônimo. Ademais, nossa tese contribuiu para os estudos jeronimianos ao rediscutir a noção do autor como um satírico, demonstrando que essa terminologia tem um sentido mais amplo e menos literariamente específico. Ademais, propusemos que a noção de *satiricus* aplicável a Jerônimo se constrói, provavelmente em meio a outros expedientes retórico-literários, por intermédio dos efeitos intertextuais com a comédia de Terêncio. Em alguma medida, na recepção de Jerônimo dos conceitos literários, *comicus* e *satiricus* poderiam ser tratados por nós de forma aproximada: ambos observam os costumes humanos e moralizam pelo riso. Assim, retomando as discussões entre as diferenças entre comédia e sátira em nossa interpretação das recepções de Jerônimo, podemos propor que a moralização pela primeira é mais leve, ou anódina que pela segunda, afinal o satirista poderia ser, ele mesmo, vicioso, quando a recepção de Jerônimo coloca o conceito como excessivo. Mesmo que a ideia de "tudo acabar bem" da comédia não seja explorada em nossas interpretações das intertextualidades jeronimianas, não se nega sua relativa leveza moralista, especialmente em oposição à sátira.

Por fim, relativamente à aproximação entre a figura de Jerônimo à do poeta, nossa tese propôs duas tendências intertextuais interrelacionadas. Terêncio é tratado como *comicus* por excelência, ao mesmo tempo em que a função de um comediógrafo estaria ressignificada, de maneira que sua principal função passaria a ser o de "retratista" dos costumes humanos. Esse procedimento vem aliado, ainda, a uma cisão entre *comicus* e *comoedia*, como se o primeiro fosse independente do segundo, na medida em que o primeiro é virtuoso (e é por isso que o autor cristão pode associar-se a Terêncio), e o segundo vicioso. De fato, a interpretação desses mecanismos em Jerônimo ganha em complexidade quando pensamos no passo da *Poética* de Aristóteles (1449a), em que se fala sobre o "pendor natural dos autores" em relação aos gêneros poéticos que cultivam, tragédia, comédia, épica ou iambo. Quer tomemos essa leitura como relativa aos autores de carne e osso, quer no sentido de autoria moderno, isto é, de uma função que emanaria das articulações textuais, o postulado do estagirita parece sugerir uma identificação entre autor e obra. Assim, a legitimação de Terêncio em Jerônimo (e do próprio autor cristão) nos parece estar atrelada à ruptura desse vínculo aristotélico, embora o mesmo não possa ser dito em plenitude quanto a Plauto, como demonstramos no Capítulo 04, pois este, em alguma medida, partilha de características imanentes do gênero em que escreve.

Ademais, essa cisão oferece dois mecanismos de funcionamento complementares: primeiro, a personalização das máximas e *sententiae* que, deslocadas, parecem dotadas de potencial moralizante e edificante; segundo, a cessão das atitudes viciosas para o âmbito das personagens. Em suma, o *comicus* diz/pensa (nobremente), enquanto suas personagens agem (torpemente). No primeiro caso, ademais, converte-se o teatro em algo primordialmente textual, retirando o cênico que seria basilar para a comédia, afinal, é possível havê-lo sem texto, mas não sem cena. Terêncio e Jerônimo, em nossa proposta intertextual, podem ser *comici*, nunca cômicos na construção de uma legitimidade.[698]

Ainda sobre a personalização de Terêncio como moralista, vimos que isso ocorre por uma ligação ao termo *comicus* e, além disso, ao emprego quase absoluto desse substantivo no nominativo, ou seja, com papel de sujeito sintático, o que confere ação e protagonismo. Ademais, retomando os eventos intertextuais discutidos na tese nos quais o *comicus* aparece, vemos que existe uma prevalência absoluta de empregos em

[698] Curioso observar a leitura proposta por Lazario-Bragion (2020, p. 110-1), com a qual concordamos, de que existe uma conexão entre a imagem de Terêncio oferecida pelo *prologus* e o herói cômico de algumas peças. Dessa forma, consoante tal perspectiva, a cisão absoluta entre autor e personagens seria jeronimiana, não terenciana.

comentários, apologias e prefácios, demonstrando que nestas circunstâncias de debate, é necessário dar uma *auctoritas* clara a Terêncio, trazido como aliado de Jerônimo e reforçando sua argumentação, que não seria necessária em discussões "menores" e mais "humanas", como nas epístolas. Ademais, estas concentram 10 dos 12 casos de reencenação cômica, do *theatrum mundi*, sugerindo-nos que elas representam um espaço mais apropriado ao cotidiano privado e vicioso, isto é, literariamente ao cômico e satírico.

Arrematando nossas reflexões sobre o tema, convém observar a interpretação que propomos para essa cisão entre Terêncio e a comédia na recepção por Jerônimo. Em primeiro lugar, há um movimento ascendente e descendente em paralelo: quando Jerônimo produz intertextualidade com o *comicus*, ou com o nome dele, há uma ascensão de Terêncio ao âmbito moralizante, ou seja, torna-se, praticamente, um comediógrafo sem comédia. Quando há vícios a serem atacados, ou seja, quando as personagens cômicas são o marcador alusivo da intertextualidade, seria Jerônimo a descer ao nível de observador dos vícios, mas isso só é permitido porque a figura de Terêncio foi ressignificada como crítica aos costumes humanos e, por conseguinte, a tarefa é nobre.

Nesse sentido, cumpre lembrar que demonstramos que não ocorre uma quebra de hierarquia entre o cristão e o pagão, visto que o *comicus* é sempre tratado como alguém que compreende algo similar à parcela humana da verdade da fé, a qual será vista em plenitude pelo próprio Jerônimo. Assim, discordamos em parte de Hagendahl (1958, p. 155), que afirma que o doutor cristão trabalha com a noção de *consensus omnium*, pois gosta de mostrar que uma mesma ideia aparece em autores diferentes. Embora não julguemos incorreta a leitura do crítico, a ideia de "consenso geral" (redundante já em latim) é abrangente em demasia, pois se aplica a toda e qualquer ocasião em que Jerônimo traz mais de um autor defendendo pontos de vista semelhantes, sejam diferentes em sua ideologia, em sua religião, ou somente em gêneros textuais. Nosso trabalho pode revelar que, ao menos com Terêncio descrito como *comicus*, existe o reforço da mensagem da seguinte maneira: 01) o pagão é mau e Cristo é bom; 02) algo de bom aparece naquele que não é cristão; 03) logo, sublinha-se o quão verdadeiro algo é, se foi capaz de se manifestar até naqueles que não são bons por essência. Daí, origina-se também a leitura desta tese de interpretar Terêncio, em Jerônimo, como a *auctoritas sine auctoritate*, como uma provocação aos destinatários cristãos: se um autor pagão revelou sabedoria próxima àquela das Escrituras, subtrai-se o ao homem cristão o direito de estar em desacordo com elas. Esses mecanismos contribuiriam, em suma, para a contribuição dos efeitos

intertextuais para a construção da legitimidade de Jerônimo enquanto exegeta e moralista cristão.

Retomando a discussão acerca da recepção personificada das máximas das comédias de Terêncio na figura do próprio autor, recorremos, agora, ao livro *Persona poética e autor empírico na poesia amorosa romana*, publicado por Paulo Sérgio de Vasconcellos em 2016. Nele, o pesquisador oferece reflexões acerca das distinções existentes entre o autor de carne e osso e o eu-lírico nascido no e pelo poema, além de historicizar leituras sobre a questão, desde a época contemporânea aos poetas romanos, até as vertentes como o *New Criticism*. Um dos pontos mais interessantes da obra é, justamente, afirmar que a amplamente aceita noção de *persona* poética é exógena aos poetas romanos, algo que, podemos acrescentar, também se daria na recepção de Terêncio por Jerônimo.

Vasconcellos (2016, p. 22) cita, por exemplo, Rösler (1985, p. 138), que afirma que o gênero lírico, por transmitir a sensação de subjetividade, favorecia a leitura biografista dos textos, ou seja, que estes fossem tomados como um relato do autor sobre si mesmo, em oposição a gêneros "mais objetivos" como a épica e o drama. O mesmo valeria para a poesia satírica, segundo Highet (1974, p. 326 *apud* VASCONCELLOS, 2016, p. 24), estudioso que refuta sistematicamente a hipótese de que a primeira pessoa que surge em um texto dessa natureza poderia ser uma ficção pautada pelas preceptivas genéricas. Ora, é instigante a observação de que, na maior parte das vezes, o embate histórico sobre algo presente em uma obra literária poder ser creditado, ou não, a seu criador, e que isso tenha se localizado em poemas em primeira pessoa, aptos a criar essa (con)fusão. Quão específico se torna, então, o procedimento intertextual padrão na recepção de Terêncio por Jerônimo, no qual o aspecto dramático e vicioso, em muitos casos, é apagado, para que a frase goze de uma autoridade poética retoricamente interessante.

Ainda seguindo o livro de Vasconcellos (2016, p. 205-7), somos lembrados de uma consagrada metonímia: a do autor pela obra. Nela, o estilo de um autor se torna próprio dele, ou seja, as características temáticas e estilísticas de seu texto lhe são confiadas, como ao dizer (exemplos do pesquisador) que "Machado de Assis é elegante", ou quando Quintiliano afirma que "Ovídio é lascivo" e "Galo é duro". Para o estudioso, jogar com esse recurso textual, relativizar essas fronteiras pode ser um caminho literário bastante frutífero para os autores. Na histórica recepção de Terêncio, vemos que algo muito semelhante ocorreu: as supostas elegância e *urbanitas* de sua elocução transcendem

a coesão textual e se tornam critérios morais da descrição do autor em si. Teríamos, então, em textos de Jerônimo esse mecanismo posto em movimento, de forma que se filtram as *sententiae* que podem emanar da *auctoritas* desse nobre poeta, o que conferirá legitimidade a seu *ethos* e validade argumentativa instrumental.

Por fim, não é apenas com Terêncio que Jerônimo opera essa personalização, pois também Virgílio, Horácio, Pérsio e outros têm intertextualidades tratadas semelhantemente. Todavia, apenas Terêncio recebe essa abordagem personalista em grande escala enquanto autor dramático (é raro ocorrer com Plauto, como demonstramos) e, mais do que isso, sendo cultor de um gênero baixo e associado ao vício, mas que será trazido como referência (mesmo que parcial) moral, demandando adaptações, exclusões e demais recursos que exploramos para demonstrar a cisão autor e obra, *comicus* e *comoedia*. Em que grau de semelhanças ou diferenças esse procedimento se dá com os outros autores aqui observados é algo que escapa aos objetivos e prazos desta tese. Porém, cremos que muitas das reflexões e observações que o estudo de Terêncio em Jerônimo trouxeram poderiam ser utilizadas ou problematizadas ao tratar de Virgílio, Horácio e outros.

Comentamos, em parágrafo anterior, o quão importante foi, na recepção de Terêncio, que Jerônimo marcasse com clareza a distinção entre autor e obra. Isso se deveria, entre outros fatores, à percepção e leitura que discutimos do gênero como um todo nos textos do doutor cristão, tratado, em geral, como representante dos vícios e da lascívia, como foi detidamente argumentado no Capítulo 4. Nele, discutimos que a afeição pelo gênero e por seu *sal*, ou seja, seu humor, ou seus gracejos, é alvo de ataques da parte de Jerônimo, pois o prazer pela comédia seria algo repreensível no eclesiástico, em especial se o estilo brincalhão for inapropriadamente exportado para discussões sérias, como as religiosas. Defendemos, então, que Jerônimo legitimaria seu *ethos* e deslegitimaria o do adversário com base no vínculo com o cômico e em sua recepção: enquanto os rivais se servem do inapropriado, do lúdico, da melopeia etc., Jerônimo utilizaria os eventuais potenciais edificantes que seriam encontráveis no texto.

Daí, depreende-se que, novamente, Jerônimo aproxima-se de Terêncio, visto que ambos são tratados como aqueles que "elevaram" a comédia: o primeiro, ao escrevê-la, o segundo, ao instrumentalizá-la para suas reflexões. No Capítulo 4, ademais, vimos a evocação ao nome do poeta em cinco ocorrências, trazido como um aliado ideológico para a argumentação Jeronimiana. Curioso constatar, por fim, com base no que foi demonstrado oportunamente, que o nome do poeta em suas diferentes declinações tem

uma mobilidade de funções e emprego maior, podendo, por exemplo, ter a função de moralista (âmbito primordial do *comicus*, como vimos), de poeta, de tradutor e surgindo em gêneros diversos, como epistolografia, biografia e texto polêmico. O que permanece em todos esses casos é a ideia de modelo e de excelência, especialmente quando lida em contraste com o retrato menos generoso traçado para Plauto, mais burlesco e depreciativo, ecoando dicotomias históricas de suas recepções.

Por fim, todos esses casos de recepção do gênero, de Terêncio e de seus versos, sejam dos prólogos, sejam da comédia propriamente dita, podem ser vistos à luz do debate proposto no Capítulo 3, ou seja, das reflexões sobre a teoria e a prática da recepção dos clássicos em Jerônimo. Ali, demonstramos a apologia do doutor cristão sobre suas práticas de referenciação aos chamados "pagãos", o que lhe rendeu acusações de Rufino, por exemplo. Jerônimo argumenta, então, no sentido da *instrumentalização das fontes*, na medida em que a literatura clássica, parte da formação de seus interlocutores, é um mecanismo pedagógico interessante para tornar suas ideias e interpretações mais claras.

Assim, no Capítulo 3, vimos o esboço da teoria que, de fato, comandou a prática de quase todos os casos por nós analisados ao longo da tese. Em particular, merece destaque o processo de "não-paganização" das fontes, representado pela metáfora da escrava cujos vícios físicos são expurgados a fim de servir a um novo senhor. Por essa perspectiva, em suma, mesmo a cisão autor e obra e a elevação da figura de Terêncio são compreendidas pelas necessidades argumentativas e de autolegitimação. Se são coerentes com o discurso histórico sobre o poeta, é porque, do contrário, o argumento perderia sua validade. Dessa forma, uma vez que não são apenas os versos, mas o suposto homem que os concebeu que interessariam a Jerônimo, ele também precisa ter seus vícios removidos, a fim de que uma *auctoritas* útil ao doutor cristão fosse traçada.

Por fim, o Capítulo 6 ofereceu-nos discussões de grande importância diante da questão da possível recepção de versos de Terêncio por Jerônimo. Nele, debateram-se casos em que se mostrou muito difícil, ou mesmo impossível, localizar efeitos intertextuais mais profundos entre as obras dos autores. Com efeito, aqui pudemos concordar com as leituras de Hagendahl e Janson, por exemplo, sobre as intertextualidades cumprirem um papel estilístico, ou de demonstração de erudição da parte do autor. De fato, são casos em que observamos um apelo ao repertório do destinatário por meio de efeitos imagéticos, sonoros, enfim, das *callidae iuncturae*, nos termos horacianos. Esses casos podem, em suma, apelar ao prazer do reconhecimento da alusão, despertando a simpatia do interlocutor, ou mesmo criando um *ethos* de erudição

para Jerônimo, prática vista por Rufino, como demonstramos, como um ato de prestidigitação.

São parte integrante do Capítulo 6, igualmente, os casos em que mesmo a leitura de um efeito estilístico fica mais distante, considerando a frequência de uso das construções, a presença em outros autores ou o uso cristalizado no idioma. Ainda no âmbito da negação, comentou-se sobre oportunidades de alusão a Terêncio que não foram empregadas por Jerônimo, ou seja, expressões que aparecem em textos do poeta, mas que foram creditadas a outras fontes. Além do interesse desses casos em si mesmos, quando são tomados em perspectiva e comparados com o que ocorreu nos demais capítulos, evidenciam padrões próprios e ressaltam aqueles que foram comentados nas intertextualidades afirmativas. O caso de Pseudo-Jerônimo encerra o capítulo, demonstrando o quanto o estilo do doutor cristão era evidente e, em que medida, as alusões a Terêncio poderiam ser uma pedra de toque para a determinação dele. A importância do capítulo em questão se dá, entre outros fatores, por passar em revista estudos clássicos de recepção e "ecos linguísticos", por critérios outros. Ademais, também podem contribuir para o estudo da recepção dos autores e de expressões populares que aparecem em seus textos.

Como encerramento da tese, gostaríamos de sintetizar o conjunto de alusões exploradas aqui e discutir, estatisticamente, mas não só, alguns padrões observáveis, que podem reafirmar ou refutar algumas leituras tradicionais sobre a relação entre Jerônimo e os clássicos, ou Terêncio, mais especificamente. Cabe deixar claro um primeiro critério: para esses fins, não serão considerados a alusão em Pseudo-Jerônimo (alusão a *Heaut.* 605-6), os silêncios perante a possível fonte terenciana (*And. 920* e *Ad.* 803-4 na *Apologia*) e os casos em que não foi possível vincular a intertextualidade ao comediógrafo, mesmo que apenas estilisticamente (*And.* 61 nas *Ep.* 60 e 108; *Eun.* 445 na *Ep. 45*, nos *Comm. in Malch.*, *Comm. in Zach.*, *Comm. in Ezech.*; *Phorm.* 506 em *Contr. Iohan. Hieros.*). Tampouco serão alvo específico de debate os prefácios da Vulgata que recuperam, sem marcações alusivas específicas, o projeto dos prólogos de Terêncio.

Assim, nosso levantamento ofereceu 70 casos de alusões a Terêncio, envolvendo o nome do poeta, o rótulo de *comicus*, nomes das personagens, de seus rivais, versos dos prólogos e de suas comédias. A visualidade da tabela abaixo nos auxiliará a compreender ou reconsiderar alguns padrões. Trata-se, porém, de uma síntese daquilo que propusemos nesta tese, de maneira que não pensamos nestes efeitos intertextuais como os definitivos

ou únicos possíveis. Levemos em consideração a parcialidade de qualquer leitura, como expusemos no aparato teórico-metodológico do Capítulo 1:

Alusão a Terêncio	**Personagem**	**Ato**	**Métrica**	**Obra de Jerônimo**	**Ano**	**Destinatário**	**Estratégia alusiva**	**Contexto de recepção ou possível efeito intertextual**
Terentius	---	---	---	*Chronicum*	---	Não indicado	Intertextualidade explícita	Biografia elogiosa, ascendente e elevada em relação à *palliata*
				Epístola 58	395	Paulino	Intertextualidade explícita	Consagração como excelência poética
				Apologia contra os livros de Rufino	401	Pamáquio e Marcela	Intertextualidade explícita	Consagração do autor como parte do cânone a da formação escolar geral
				Epístola 57	395	Pamáquio	Intertextualidade explícita	Autolegitimação por filiação à prática de traduzir ideia por ideia
				Epístola 106	404	Súnia e Fretela		
				Prefácio ao segundo livro dos comentários a Miqueias	390	Paula e Eustóquia	Intertextualidade explícita	Autolegitimação por filiação à prática de mescla de fontes
				Prefácio ao Livro das questões hebraicas ao Gênesis	383	Não indicado	Intertextualidade explícita	Autolegitimação por filiação à prática de prefácios polêmicos
Lanuvinus	---	---	---	Prefácio ao Livro das questões hebraicas ao Gênesis	383	Não indicado	Intertextualidade explícita	Autolegitimação pela comparação dos rivais ao adversário de Terêncio
				Apologia contra os livros de Rufino	401	Pamáquio e Marcela		
				Prefácio ao Livro 12 dos Comentários a Isaías	410	Eustóquia		
And. 16	*Prologus*	Prólogo	Senário iâmbico	Prefácio ao segundo livro dos	390	Paula e Eustóquia	Alusão marcada com	Autodefesa

				comentários a Miqueias			adaptação e inserção	
And. 17	*Prologus*	Prólogo	Senário iâmbico	Epístola 57	395	Pamáquio	Alusão marcada com transcrição literal	Autodefesa
And. 18-9	*Prologus*	Prólogo	Senário iâmbico	Prefácio ao segundo livro dos comentários a Miqueias	390	Paula e Eustóquia	Alusão marcada com adaptação e inserção	Autodefesa
And. 20-1	*Prologus*	Prólogo	Senário iâmbico	Prefácio ao segundo livro dos comentários a Miqueias	390	Paula e Eustóquia	Alusão marcada com adaptação	Autodefesa
				Epístola 28	384	Marcela		
				Epístola 48	393	Pamáquio	Alusão marcada com adaptação e inserção	
And. 22-3	*Prologus*	Prólogo	Senário iâmbico	Epístola 52	394	Nepociano	Alusão marcada com transcrição literal	Autodefesa e ataque a detratores
				Prefácio ao segundo livro dos comentários a Miqueias	390	Paula e Eustóquia	Alusão marcada com adaptação	Autodefesa
And. 61	*Servus*	Primeiro	Senário iâmbico	Epístola 130	414	Demétria	Intertextualidade explícita e marcada por transcrição	Argumento sobre os costumes humanos
And. 68	*Servus*	Primeiro	Senário iâmbico	Comentários às Epístolas aos Gálatas	387	Paula e Eustóquia	Intertextualidade explícita (*poeta*) e marcada por transcrição	Argumento sobre os costumes humanos
				Contra os Pelagianos	415	Não informado	Intertextualidade explícita (*comicus*) e marcada por transcrição	
And. 566	*Senex*	Terceiro	Senário iâmbico	Contra Joviniano	392	Não informado	Alusão marcada com adaptação e inserção.	Argumento sobre os costumes humanos
Heaut. personagem Cremete	*Senex*	Quinto	Septenário trocaico	Epístola 54	394	Fúria	Alusão marcada com adaptação de intermediada por Horácio	Argumento sobre os costumes humanos.

Heaut. 222	*Adulescens*	Segundo	Octonário iâmbico	Epístola 117	406	Mãe e filha gaulesas	Alusão marcada com adaptação	Argumento sobre os costumes humanos
Heaut. 520-1	*Servus*	Terceiro	Senário iâmbico	Comentários a Miqueias	390	Paula e Eustóquia	Intertextualidade explícita (*comicus*) e marcada com adaptação	Argumento sobre os costumes humanos
Heaut. 761-2	*Senex*	Quarto	Senário iâmbico	Epístola 112	404	Agostinho	Alusão marcada com adaptação	Argumento sobre os costumes humanos
Heaut. 796	*Servus*	Quarto	Senário iâmbico	Epístola 01	370	Inocêncio	Alusão marcada com adaptação	Estilística e argumento sobre os costumes humanos
				Comentários a Oseias	406	Pamáquio		
Heaut. 805-6	*Adulescens*	Quarto	Senário iâmbico	Comentários a Ezequiel	414	Eustóquia	Transcrição literal sem intertextualidade explícita	Paródia dos ensinamentos sobre comportamento humano
Eun. personagem *Gnatho*	*Parasita*	Não específico	Não específico	Epístola 50	393	Domniano	Alusão marcada à personagem	Ataque e autodefesa em polêmica
Eun. 8	*Prologus*	Prólogo	Senário iâmbico	Prefácio a *De Spirito Sancto* de Dídimo	385	Não indicado	Intertextualidade explícita (*comici*) e alusão marcada com adaptação	Legitimação da nova tradução em comparação às existentes
				Prefácio ao segundo livro dos comentários a Oseias	406	Pamáquio	Alusão marcada com adaptação	
Eun. 18	*Prologus*	Prólogo	Senário iâmbico	Prefácio ao segundo livro dos Comentários a Miqueias.	390	Paula e Eustóquia	Alusão marcada com adaptação e inserção	Autodefesa
Eun. 27								
Eun. 41				Comentários ao Eclesiastes	389		Intertextualidade explícita (*comicus*) e marcada com transcrição literal	Argumento sobre os costumes humanos
Eun. 236	*Parasita*	Segundo	Septenário trocaico	Epístola 22	384	Eustóquia	Alusão marcada com adaptação	Efeito estilístico e retórico

				Comentários a Sofonias	390	Paula e Eustóquia	Alusão marcada com transcrição literal	Argumento sobre os costumes humanos
Eun. 251-2	*Parasita*	Segundo	Septenário trocaico	Epístola 22	384	Eustóquia	Alusão marcada com adaptação	Argumento sobre os costumes humanos
Eun. 284	*Servus*	Segundo	Septenário iâmbico	Contra Luciferianos	382	Não indicado	Alusão marcada com transcrição literal	Estilística
Eun. 318	*Adulescens*	Segundo	Octonário iâmbico	Epístola 10	374	Paulo da Concórdia	Alusão marcada com transcrição literal	Estilística
Eun. 445	*Parasita*	Terceiro	Senário iâmbico	Contra Joviniano	392	Não indicado	Alusão marcada com transcrição literal e adaptação contextual	Argumentar sobre os costumes humanos, empregos estilísticos
				Comentários a Oseias	406	Paláquio		
				Contra Pelagianos	415	Não indicado		
Eun. 579	*Adulescens*	Terceiro	Octonário iâmbico	Epístola 52	394	Nepociano	Alusão marcada com adaptação e inserção	Argumentar sobre os costumes humanos
				Epístola 128	413	Pacátula	Alusão marcada com transcrição literal	
Eun. 732	*Adulescens*	Quarto	Octonário iâmbico	Contra Joviniano	392	Não indicado	Intertextualidade explícita (*comicus*) e transcrição literal	Argumentar sobre os costumes humanos
				Epístola 54	394	Fúria		
Eun. 1024	*Servus*	Quinto	Septenário iâmbico	Epistola 133	414	Ctesifão	Alusão marcada com adaptação	Rebaixamento cômico de opositores
Phorm. personagem Formião	*Parasita*	Não específico	Não específico	Epístola 50	393	Domniano	Alusão marcada à personagem	Ataque e autodefesa em polêmica
Phorm. 4-5	*Prologus*	Prólogo	Senário iâmbico	Prefácio ao segundo livro dos comentários a Miqueias	390	Paula e Eustóquia	Alusão marcada por adaptação	Autodefesa
Phorm. 186	*Servus*	Primeiro	Octonário iâmbico	Contra Pelagianos	415	Não indicado	Alusão marcada por adaptação	Crítica e rebaixamento cômico de opositores
Phorm. 419	*Parasita*	Segundo	Senário iâmbico					

Phorm. 454	*Senex*	Segundo	Senário iâmbico	Comentário ao Eclesiastes	389	Paula e Eustóquia	Alusão marcada com transcrição literal	Uso estilístico
				Prefácio aos evangelhos	384	Papa Dâmaso	Alusão marcada com adaptação	Uso estilístico e defesa da própria obra
				Prefácio ao livro de Josué	406	Pamáquio		
Phorm. 494	*Servus*	Quarto	Senário iâmbico	Epístola 119	406	Minérvio e Alexandre	Alusão marcada com adaptação	Argumentar sobre os costumes humanos
Phorm. 780	*Servus*	Quinto	Septenário iâmbico	Contra Luciferianos	382	Não indicado	Alusão marcada com adaptação	Uso estilístico
				Contra João de Jerusalém	397	Pamáquio		
				Comentários a Isaías	410	Eustóquia		
				Epístola 143	419	Alípio e Agostinho		Ataque e autodefesa a opositores
				Contra Pelagianos	415	Não indicado		
Hec. 201	*Senex*	Segundo	Octonário iâmbico	Comentários a Miqueias	390	Paula e Eustóquia	Intertextualidade explícita (nome) e transcrição literal	Argumentar sobre os costumes humanos
				Contra Joviniano	392	Não indicado	Intertextualidade explícita (nome) e transcrição literal	Argumentar sobre os costumes humanos
Ad. 15	*Prologus*	Prólogo	Senário iâmbico	Prefácio ao segundo livro dos comentários a Miqueias	390	Paula e Eustóquia	Alusão marcada com transcrição literal, adaptação e inserção	Autodefesa
Ad. 17								
Ad. 18								
Ad. 20								
Ad. 43-4	*Senex*	Primeiro	Senário iâmbico	Contra Joviniano	392	Não indicado	Intertextualidade explícita (*comicus*) e alusão marcada com adaptação	Argumentar sobre os costumes humanos
Ad. 409	*Senex*	Terceiro	Senário iâmbico	Comentários a Jeremias	415	Eusébio de Cremona	Alusão marcada com adaptação	Uso estilístico
Ad. 413	*Servus*	Terceiro	Senário iâmbico	Epístola 60	396	Heliodoro	Alusão marcada com adaptação	Argumentar sobre os costumes humanos

Tabela 8: alusões a Terêncio e sua obra encontradas no *corpus* de Jerônimo.

Já discutimos sobre padrões em relação ao nome de Terêncio e sobre a abordagem textual jeronimiana perante a função de *comicus*. Discutamos, agora, a partir dos dados da tabela acima, alguns discursos tradicionais sobre a recepção de Terêncio, tanto historicamente, quanto especificamente em Jerônimo, bem como sobre possíveis alusões e intertextualidades. Iniciemos pelo debate acerca da reputação de que cada comédia gozou pelos anos subsequentes à sua produção. Em um primeiro olhar, a alegada preferência de São Jerônimo por *And.* e, principalmente, *Eun.* estaria confirmada. Ao somar as alusões a essas duas comédias, temos o número 31, ao passo que seria necessário realizar a mesma operação com as quatro restantes, para atingir um valor bastante próximo – mas ainda inferior – de 29. Talvez não por acaso, *And*. é constantemente incensada como a primeira comédia do autor e que teria recebido elogios do próprio Cecílio Estácio, enquanto *Eun.* é sempre trazida como o maior sucesso de nosso poeta. Note-se, por fim, que se a tradição legou a *Hec.* uma reputação de fracasso, a quantidade de alusões feitas por Jerônimo a ela também parece corroborar a leitura de esquecimento, seja tal questão uma "verdade histórica", ou não, no século II a.C. Sintetizamos no quadro abaixo:

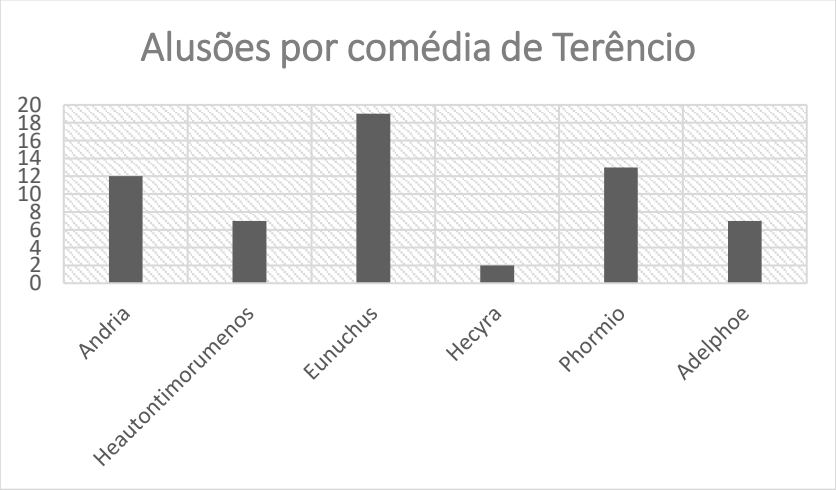

Gráfico 1: distribuição dos versos de Terêncio por comédia encontrados em São Jerônimo.

Todavia, algumas considerações ou relativizações tornam o processo de análise ainda mais interessante sobre essa questão. Em primeiro lugar, pensemos nos versos repetidos, desconsiderando-os momentaneamente: *And.* cai de 12 de para 8, *Eun.* de 19 para 13 e *Phorm.* de 13 para 7. Em suma, pautando o critério da variedade de usos de versos de uma mesma comédia, *Eun.* continua predominando, ao passo que *And.* também segue ocupando o segundo lugar, mas com uma distância menor para o grupo das demais comédias. Assim, faria sentido reafirmar uma sólida predominância de *Eun.* em termos

de alusões jeronimianas, ao passo que, no tocante a *And.*, essa presença está mais atrelada a usos repetidos de mesmos versos.

Todavia, esse predomínio das duas comédias pode ser relativizado por mais um aspecto: quais as personagens responsáveis pelos versos aludidos. Consideramos, aqui, também, alguma tipologia cômica específica aludida por Jerônimo ao citar, como ao mencionar Gnato e Formião, sabidamente *parasitae*.

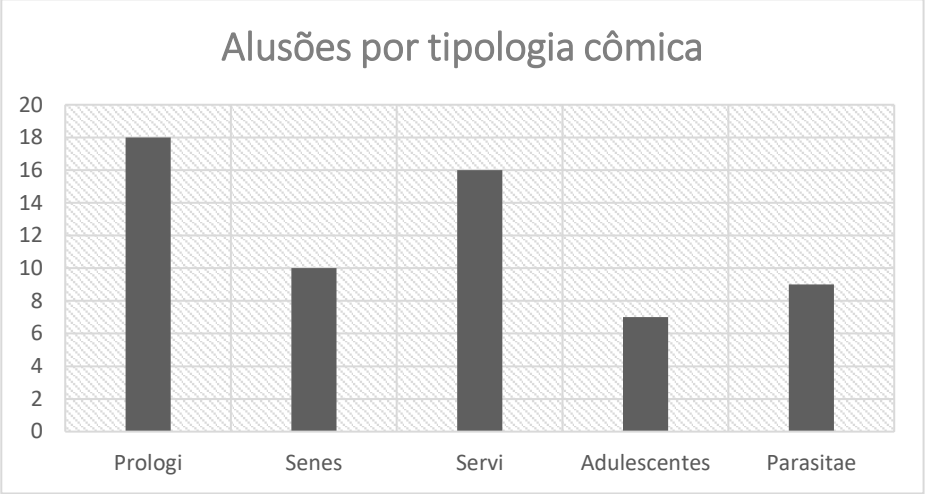

Gráfico 2: total absoluto de alusões a versos e personagens de Terêncio por tipologia cômica.

Salta imediatamente à vista que os prólogos de Terêncio carregam o maior número de versos aludidos por Jerônimo. Tal fato, segundo Neil Adkin (1999, p. 163), comentando sobre o prefácio ao segundo livro de Miqueias, estaria longe de ser surpreendente, visto que os inícios seriam sempre as partes mais reconhecíveis e memorizáveis de um texto (até mesmo, acrescentamos, pela prática escolar). Com efeito, essa estatística parece corroborar o quão importante é, para o estudo da recepção de Terêncio em Jerônimo, o uso de seus prólogos e, consequentemente, o uso de sua função oratória e de autodefesa. Some-se esse fator à ideia proposta nesta tese de emulação de um projeto de prólogo defensivo (não especificado na tabela acima), e a prevalência da reencenação da autodefesa consolida-se como de grande importância para o estudo. Essas considerações sugerem-nos, ainda, a necessidade de repensar a observação de que há uma "preferência" de Jerônimo por *And.*, de uma forma geral. Proporíamos, então, a existência de uma intertextualidade substancial entre sua obra e o prefácio de tal comédia, considerando que apenas 4 dos 12 casos de alusões a ela nos levam além dos versos iniciais do prólogo.

Aprofundando essa questão, cabe notar, ainda, que mesmo o predomínio do prólogo não pode ser abordado sem uma consideração, a saber, que a maior parte de

alusões a eles se integra na mesma obra, o prefácio ao segundo livro dos comentários a Miqueias. Dos 18 casos, 10 concentram-se na introdução em questão, oportunidade em que Jerônimo elabora uma intrincada tessitura de referências que sobrepõem, defendemos, como nenhum outro caso, seu *ethos* ao do comediógrafo. Em suma, mais do que falar sobre "preferências" de um autor por determinada comédia, personagem ou seção do texto, as análises destas considerações finais reforçam as hipóteses interpretativas que propusemos nos Capítulos 1 e 3, na esteira do próprio Jerônimo: são as necessidades retóricas e os efeitos intertextuais possíveis que pautam o fenômeno da recepção e, nesse sentido, a autodefesa e autolegitimação desempenham um papel importante.

De fato, essa leitura mais se fortalece quando pensamos na tipologia cômica da *palliata* como um todo e em que medida o número de alusões converge ou diverge com as estatísticas básicas da espécie cômica. Sabe-se da padronização de personagens e situações, que envolvem um triângulo formado por velho – jovem – escravo, que são, justamente, muito mais numerosos que os demais tipos. Em Terêncio, de fato, o segmento social dos escravos era um dos mais presentes, afinal, nas suas 6 comédias, vemos 14 escravos, superando os 13 velhos e jovens. Seguem-se, em número bem reduzido, 5 meretrizes e matronas, 3 amas (jovens e velhas), moças e advogados; por fim, 2 parasitas, alcoviteiros, velhas e meninos.[699] Cumpre notar, assim, que a tipologia das personagens em termos de quantidade parece acompanhar, de maneira geral, a quantidade de personagens e falas atribuídas a cada tipo cômico. Em outras palavras, é possível aventar que a predominância de *senes*, *servi* e *adulescentes* ocorra pela distribuição natural das falas entre estes tipos cômicos. Haveria uma relativa vantagem dos *servi* em relação aos *senes*, mas, em grande medida, isso se dá pelo uso reiterado de *Phorm.* 780, primordialmente em funções estilísticas.

Porém, a questão está longe de encerrar aqui. A predominância de citações tiradas a *servi* e *senes* traduz perfeitamente a quantidade maior de personagens e, consequentemente, de falas atribuídas a *personae* destas naturezas. Contudo, os *adulescentes* aparecem na mesma proporção que seus pais na *palliata*, mas a quantidade de citações passa por uma queda bastante significativa para o número de 7. Ainda mais peculiar, todavia, é o destaque concedido ao tipo do *parasita*, também com versos aludidos em sete casos. A tipologia do parasita é, com efeito, a que é mais nominalmente

[699] Sobre isso, cf. Manuwald (2011, p. 151-2). López e Pociña (2007, p. 45).

citada, pois Gnato e Formião são trazidos pelo autor, havendo apenas uma simples alusão a um *senex*, mas que já fora consagrada pela *Ars.* de Horácio. Ora, parece ser bastante significativo que a obra de Jerônimo, ao dialogar com a comédia de Terêncio conceda um relativamente inédito destaque à figura do *parasita*, sugerindo a interpretação que a bajulação e os falsos relacionamentos são um dos alicerces de sua construção crítica da sociedade de seu tempo.

Mais uma vez, são os efeitos intertextuais e as necessidades retóricas que parecem nortear as maneiras pelas quais a recepção da comédia terenciana se dá. Como deixamos claro na tese, em diversos momentos temos a personalização dos versos a partir do nome do poeta ou da alcunha de *comicus*, de maneira que as personagens são eventualmente descartadas. Ademais, as reencenações cômicas, o *theatrum mundi*, evoca personagens que não necessariamente são as responsáveis pelo verso aludido, mas são sugeridas ou evocadas por elas. Novamente, porém, os tipos mais frequentes são justamente os que predominam na *palliata*, como o *senex iratus*, o *adulescens* incontinente, o *miles gloriosus* e o *parasita*, tipo pelo qual a intertextualidade jeronimiana demonstra especial dedicação, talvez em virtude de sua caracterização típica como falastrão insincero, em oposição à proposta do *sermo humilis* cristão. Note-se, porém, que o *servus callidus*, especialmente para finalidades de ridicularização de um interlocutor que tenta maquinar, mas fracassa, também foi bastante explorado nesta tese.

Adiante, o critério da métrica parece ser ainda menos determinante para Jerônimo, em sua recepção na prosa. De fato, se a natureza das personagens responsáveis pelas falas que ele incorpora dista do habitual apenas no tocante ao destaque dado ao *parasita*, o padrão métrico tende a surpreender ainda menos, dada a predominância do senário iâmbico.

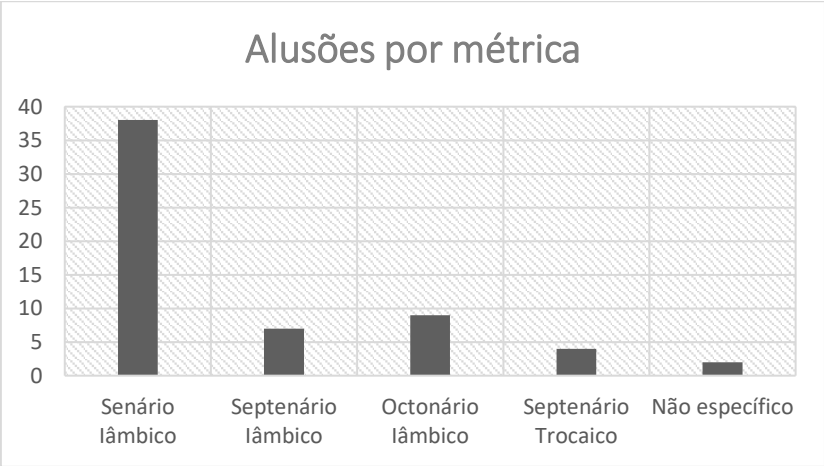

Gráfico 3: alusões a Terêncio por São Jerônimo segundo critério métrico.

Como Florence Dupont (1988, p. 109)[700] declara, os senários iâmbicos, ou *diverbia*, são metros falados sem execução melódica, e os mais numerosos da comédia romana. Logo na sequência, viriam os septenários trocaicos, seguidos pelos octonários e septenários iâmbicos. Ora, se Jerônimo dá preferência ao senários iâmbicos em tal proporção, parece justo supor que se trate de um reflexo da maior quantidade de ocorrências deste verso. Talvez devamos lembrar, ainda, a prevalência do uso nos prólogos, todos concebidos em senários iâmbicos, influenciando na proporção. Nesse sentido, tomando em perspectiva a proporcionalidade acima, aliada à questão de a musicalidade de cada modalidade de verso ter relevância apenas na performance – algo bastante distante da poesia lida/recepcionada por Jerônimo – podemos rejeitar a hipótese de uma influência métrica no processo de intertextualidades com o comediógrafo.[701]

Outro padrão passível de debate nas alusões de São Jerônimo a Terêncio está na localização de cada verso na estrutura da comédia. Novamente, lembramos que a divisão em atos, conforme apresentamos nos gráficos abaixo, não remete ao tempo do próprio poeta, mas ao de reflexões posteriores que serão levadas em consideração aqui para orientar o estudo. Notemos os resultados do balanço de dados no gráfico abaixo:

Gráfico 4: posição na comédia das alusões a Terêncio feitas por São Jerônimo.

Novamente, a tendência de alusões aos prólogos permanece, seguida de um destaque para o segundo e terceiro ato. Em linhas gerais, como no gráfico acima, pode-

[700] Segundo Moore (2012, p. 383-4), aos senários iâmbicos compreendem o expressivo número de 54% do total de versos, e de 48% em relação a quantidade de elementos (pés). Some-se a isso o fato também apontado por Moore (*idem*, p. 386-7) de que os *senes* são responsáveis por 29,5% de todos os usos de senários iâmbicos, e que os *servi* (como um todo), por 53,2%, e a maior presença desse verso parece cada vez mais natural nas estatísticas levantadas.

[701] Importantes reflexões deste parágrafo, entre elas, os anexos de Timothy J. Moore, nos foram sugeridas pelo professor Beethoven Alvarez, por ocasião de nosso exame de qualificação.

se destacar, apenas, o pouco uso de intertextualidade com versos e cenas tiradas das posições extremas da comédia, como o primeiro e, especialmente, quinto atos, algo que se torna ainda mais coerente se pensarmos que, caso excetuemos três ou quatro usos estilísticos oriundos da expressão presente em *Phorm.* 780, teríamos uma redução ainda mais significativa em relação às partes finais de comédia. Seria possível interpretar essa distribuição como oriunda da tópica do *theatrum mundi* que debatemos em Jerônimo, ou seja, que seria coerente que, ao representar as pessoas como personagens cômicas, haja uma utilização maior de imbróglios os quais estariam mais bem estabelecidos entre o segundo e quarto atos da comédia?

Por fim, como largamente comentado nos tópicos acima, há passagens de Terêncio que se repetem, enquanto outras não necessariamente refletem uma conexão com o comediógrafo. Pode-se, então, conferindo destaque ao critério da diversidade de alusões, repensar alguns valores expostos acima, como já fizemos. Vejamos, primeiramente, quais são as alusões mais constantes:

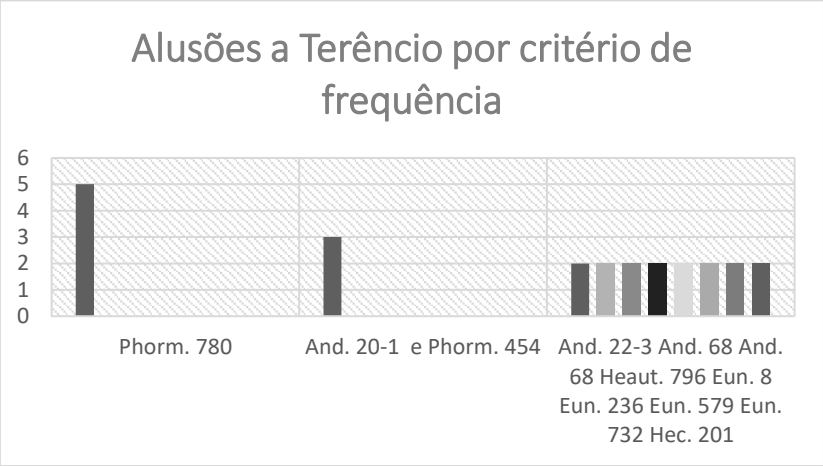

Gráfico 5: alusões a Terêncio mais frequentes por São Jerônimo.

Retomando a questão da preferência de Jerônimo por *And.* e *Eun.*, podemos observar que ela se manifesta não apenas na quantidade absoluta de citações, mas por serem as comédias detentoras das passagens que mais são repetidas pelo autor, pois das 11 que são citadas mais de uma vez, 8 pertencem a uma dessas peças. Destarte, levando em consideração a diversidade de citações, alguns números passam por mudanças que trazem pequenas alterações aos padrões aqui explicados. O número de alusões diferentes em *And.* e *Eun.* caem, assim como em *Hec.* Embora tais valores estejam longe de produzir uma mudança significativa sobre as "preferências" das obras de Jerônimo nas comédias citadas, eles aproximam os números das duas comédias mais populares, além de ressaltar o local periférico ocupado por *Hec.* Tais afirmações parecem recuperar, de fato, discursos

tradicionais sobre a valoração das comédias. *Phorm.* 780 destaca-se como o verso mais repetido, e não apenas na função estilística, mas em recriação de efeitos de rebaixamento cômico.

Realizadas tais observações, não podemos nos esquecer daquilo que desenvolvemos ao longo da tese e ressaltamos nestas considerações finais: o compromisso intertextual de Jerônimo se dá pelas necessidades retóricas de seus textos, bem como os possíveis efeitos intertextuais. Dessa maneira, cabe desenvolvermos um olhar mais atento na direção de possíveis padrões encontráveis nas obras do autor cristão. Justamente em virtude disso, a tabela acima sintetiza o gênero de escrita de cada alusão, seu destinatário, sua época, bem como os procedimentos e efeitos intertextuais.

Partamos da cronologia: das 70 ocorrências da Tabela 8, há uma localização temporal não indicada, 32 casos na década de 390, 23 casos a partir dos anos 400, 12 de 380 em diante, e, por fim, 2 casos nos anos de 370. O considerável destaque dado aos anos de 390, no entanto, passa por substancial redução se considerarmos que 14 dos 32 casos se devem à tessitura do prefácio ao segundo livro dos comentários a Miqueias. Realizando essa operação, teremos valores bem mais próximos entre si, sugerindo que, guardadas as proporções acima, a cronologia não foi um critério determinante para as alusões a Terêncio. Ou ainda, podem indicar que o autor foi uma presença constante ao longo de toda a cronologia jeronimiana.

Quanto aos destinatários de cada obra, pareceu-nos também não ser este um fator preponderante para o uso, ou não, de referências a Terêncio. Desconsiderando os não-especificados, entre nomes citados uma única vez ou repetidos, há 24 ocorrências com homens e 31 com mulheres. Em grande medida, embora não desejemos debater "intenções" do autor enquanto indivíduo do mundo real, parece-nos que, em praticamente todos os casos debatidos nesta tese, reforça-se a ideia de que os efeitos textuais merecem ser pensados e propostos não apenas à luz daqueles a quem o texto alegadamente teria sido direcionado *a priori*. Neste momento, lembramo-nos das acusações gerais sobre as proximidades de Jerônimo com as mulheres, e da de Rufino de que o rival fazia demasiadas alusões aos clássicos em textos voltados para elas. Todavia, se as treze ocorrências do prefácio a Miqueias, as quais envolvem Paula e Eustóquia, forem consideradas como uma só, a fórmula se inverte e, mais do que isso, se aproxima. Ademais, lembremos que a lista dos principais interlocutores de Jerônimo confere

destaque justamente a Paula e Eustóquia,[702] bem como Marcela,[703] de maneira que a predominância de seus nomes na tabela acima se deva, também, a sua preponderância na correspondência jeronimiana como um todo. Ademais, voltando a Rufino, este invectivava Jerônimo por uma suposta irresponsabilidade de não diferenciar os destinatários entre masculinos e femininos: não se discute, de fato, *privilegiar* referências pagãs para as mulheres.

Quanto à coluna relativa ao gênero textual em que ocorrem as alusões a Terêncio, podemos constatar algumas homogeneidades interessantes. Primeiramente, a preponderância de alusões contidas na epistolografia é evidente, sobretudo levando em consideração o que expusemos na tese de que o prefácio é uma modalidade de carta com finalidade específica. Temos, destarte, sob a categoria de "epístolas", 41 casos, sendo 23 em cartas e 18 em prefácios a obras. Os tratados polêmicos se seguem em número bem reduzido, 10, mas acompanhados por 8 casos de comentários e uma ocorrência de uma biografia. Novamente, se considerarmos como caso único as ocorrências no prefácio a Miqueias, teríamos uma redução de 18 para 7 prefácios, e de 41 para 30 epístolas de maneira geral, ainda reafirmando sua preponderância.

Mais do que isso, o balanço dos dados demonstra que os prefácios são um espaço em que predominam os versos de prólogos de Terêncio, adaptados, mas preservados em sua função primordial de autodefesa. Ademais, mesmo quando esses versos de prólogo aparecem na epistolografia, a autodefesa ou ataque ao adversário permanecem em sua função primordial. Todavia, as cartas, ambiente privado e menor, são o gênero em que mais interpretamos a intertextualidade a versos das comédias propriamente ditas de Terêncio, conduzindo a postura satírica e crítica por meio da tópica do *theatrum mundi*, a qual, aqui, possibilitou-nos uma rica faceta de *comoedia mundi*, na qual, como argumentamos, prevalece o caráter ridículo e provocativo, em detrimento da suposta sensação de tudo terminar bem, a qual, de certa forma, está na definição do gênero por Aristóteles e outros. Da mesma maneira, cumpre notar, ainda, o privilegiar de que o título *comicus* apareça em textos teóricos e tratados, oportunidades em que Terêncio ascende a um nível de intelectual ou moralista, justamente quando a argumentação poderia se

[702] "Por certo, Paula e Eustóquia poderão se vangloriar de Jerônimo se dirigir antes a elas, e de todos os leitores romanos aproveitarem, por seu intermédio, das riquezas bíblicas até então ignoradas". Cf. ARNS, 2018, p. 156-157.

[703] Sobre o papel preponderante de Marcela: "Rápido, ela monopoliza toda a produção literária de Jerônimo, já desde quando ele morou em Roma. O próprio Pamáquio, antes da questão do *Contra Joviniano*, fora obrigado a recorrer aos préstimos de Marcela, para obter uma cópia da tradução do Livro de Jó, que Jerônimo não conseguia para ele". *Ibidem*, p. 159.

beneficiar disso. Por outro lado, a intertextualidade explícita, ou seja, quando o nome do poeta é trazido, revela uma pluralidade semântica maior (moralista, poeta, comediógrafo, tradutor etc.), a qual, justamente, permite-lhe um dinamismo maior nos empregos, aparecendo em gêneros diversos.

Destarte, podemos propor, inclusive, padrões no processo de recepção de Terêncio por São Jerônimo, tanto no tocante às comédias originais, quanto em seus próprios textos. A afirmação tradicional da crítica de que o doutor cristão revela preferência por *And.* e *Eun.* se mostrou válida, mesmo excluindo as repetições e passagens que poderiam não ser associadas diretamente ao poeta. Além disso, *Ad.*, *Heaut.* e *Phorm.* são citadas em quantidades mais restritas, mas, ainda assim, muito superiores a *Hec.* Pode-se concluir, por estes valores, que a prática jeronimiana ecoaria o discurso tradicional a respeito das comédias do autor, na medida em que se reapropria das obras tradicionalmente concebidas como as de maior popularidade, e ignora aquela que é entendida como o único fracasso retumbante do poeta.

Por outro lado, demonstramos também que mais significativo que a escolha por cada comédia é o privilégio dado às seções iniciais de cada uma, sugerindo mais possibilidades retóricas, ou mesmo a relativamente questionável ideia de maior familiaridade do escritor com essa porção textual. Mais do que isso, o prólogo goza de predominância, permitindo-nos supor que o comediógrafo era mais imediatamente associado e explorado pelo doutor cristão por este aspecto. Converge para esta leitura da valorização do Terêncio-orador que se dá na medida em que o sentido de autodefesa, que predomina nos prólogos, é, em geral, preservado nesses novos textos. Por fim, cabe observar que podemos argumentar em defesa da concepção próxima entre seus prefácios e os prólogos do poeta, visto que, embora essa seção terenciana possa aparecer em outros gêneros de suas obras, versos que integram a comédia propriamente dita não aparecem em prefácios, em que pese uma gravidade maior, perceptível também na seção cômica equivalente.

Para encerrarmos os debates deste capítulo, é necessário que compreendamos o princípio a que chamamos *deslocamento*. O texto escrito originalmente por Terêncio foi concebido em determinado suporte, para determinado público, usando de alguns recursos específicos, bem como manifestando características suas e uma intencionalidade própria, dada também pelo gênero textual. Quando é deslocado para a realidade de Jerônimo, a maior parte (se não todos) desses elementos se modificam, pautados pelo interesse e pela necessidade de um outro autor, o qual imprimirá sua leitura sobre este. Isso não implica

para nós, todavia, em critérios de valor com base em uma suposta manutenção das leituras permitidas pelo "texto original".

Consideremos concretamente, primeiro, que Terêncio é um autor de comédias, enquanto Jerônimo escreve tratados, apologias, prefácios, epístolas, diálogos, traduções e comentários, dentre outros. Dessa forma, quando a obra de Terêncio é transportada para um novo gênero de escrita, temos uma inadequação primal. O que notamos, em grande medida, foi a conversão do autor em um moralista e a cisão entre ele (virtuoso) e seu mundo cômico (vicioso), por ele descrito e criticado. De certa forma, a escolha pelos excertos revela, justamente, a fabricação de um Terêncio ascético, que não depõe contra critérios importantes para Jerônimo, como a virgindade, a condenação ao *stuprum* etc. A grande quantidade de passagens retomadas ou aludidas de seus prólogos revela o fortalecimento da imagem de um orador, para cujos discursos ressignificados não há registro de humor ou ironia – embora aceitemos a tese de que os haja no contexto original – a não ser quando atirada contra rivais.

Assim, cabe a nós voltarmos à ideia de instrumentalização de Terêncio. Seus textos são sempre um meio, nunca um fim. Ou seja, as comédias de Terêncio nunca serão trabalhadas como uma finalidade em si mesmas, mas como instrumentos da legitimação da figura do pensador cristão, como ilustração para um argumento ou um entendimento, ou como paráfrase de determinado conteúdo ou texto bíblico. Neste processo, claro, Terêncio passa por uma valorização, visto que Jerônimo, ao mesmo tempo em que se serve de sua *auctoritas*, também empresta a dele ao comediógrafo. Em alguma medida, parece haver uma ironia nesse processo, visto que Jerônimo, por sua teoria instrumental, negava a duplicidade da legitimação, mas precisa fazê-lo retoricamente, para que seja justo e possível recorrer ao poeta.

Dessa forma, a obra de Jerônimo nos permite propor um caminho através da espinhosa relação entre autores pré-cristãos e cristãos, sem negar dois pontos: a importância da formação dada pelos clássicos e a superioridade cristã sobre eles. Esse equilíbrio envolveria uma diferenciação entre forma e conteúdo e entre o sagrado e o profano. Explicamos: o domínio sobre a arte da palavra, sobre o discursar e sobre as estratégias de convencimento, em suma, a retórica, poderia ser aprendida com os clássicos tomando Cícero, Demóstenes e Terêncio como modelos. Da mesma forma, retomando a noção de Quintiliano sobre o orador ser um *vir bonus peritus dicendi*, a doutrina deste homem deveria ser a cristã, pois apenas ela se mostra em completude, mesmo que homens como Platão e Aristóteles possam ter compreendido algo similar à verdade cristã.

Ademais, aos clássicos pagãos caberia também a verdade sobre elementos da vida humana e profana, pois são tomados – Terêncio principalmente – como portadores de um conhecimento sobre a humanidade de maneira geral. Porém, a verdade espiritual maior pertenceria, como seria de se supor, ao Cristianismo.

Por fim, podemos associar a essas reflexões a apreciação jeronimiana sobre Orígenes, após a condenação deste como herege. Defendendo-se de Rufino, o qual lhe imputava a acusação de ser um grande tradutor e admirador do autor grego, Jerônimo argumenta que, nas vezes que o elogiou, fê-lo no tocante a pontos para os quais não haveria questionamento; por outro lado, nas situações em que Orígenes praticou heresias, Jerônimo o condenou. Conclui o autor: é plenamente aceitável que alguém seja, ao mesmo tempo, condenável e elogiável, por qualidades diferentes. As recepções de Terêncio por Jerônimo na forma de intertextualidades são múltiplas e ricas em si mesmas, ao mesmo tempo em que trazem padrões instigantes, entre os quais, o de encerrar a contradição entre ser uma autoridade parcialmente aliada, parcialmente inimiga.

Encerramos, assim, com um retorno ao título da tese. “Faces” e “efeitos”, substantivos propositadamente plurais, os quais acompanham um termo no singular morfologicamente, mas também plural semanticamente: “recepção”. A recepção teria por definição, vimos, a diversidade de caminhos interpretativos e de efeitos intertextuais, de maneira que se desdobraria em múltiplas possibilidades. Aqui, propusemos um caminho possível: aquele dedicado às relações entre as obras de Públio Terêncio Afro e de São Jerônimo, autores que, a princípio, guardam muitas diferenças entre si. Todavia, pelo próprio contraste entre seus textos e pelos efeitos intertextuais na obra de Jerônimo, temos construções muito semelhantes nos argumentos e nos *ethé* desses que foram escritores, tradutores, moralistas, satíricos, cômicos, hábeis e elegantes na abordagem do latim, escoraram-se nas autoridades dos antigos, propuseram novidades que resgataram tradições e que, justamente, por tantas habilidades e qualidades, foram alvo de detratores invejosos e mesquinhos, os quais os teriam levado a construir um discurso apologético homogêneo em seus prólogos e prefácios. Ora, ao menos segundo o doutor cristão e a imagem terenciana que emerge de nossas interpretações de intertextualidades.

Se falamos em “explorar um caminho”, ressalte-se que não o damos por encerrado neste ponto, mas como aberto a diferentes pesquisas e pesquisadores, no próprio tema, ou em derivados. As relações intertextuais entre Terêncio e Jerônimo, conforme estudadas nesta tese, podem embasar também ricas discussões sobre a relação do cristão com outros autores, por meio da compreensão de semelhanças e diferenças entre metodologias e

efeitos. Podem, ainda, elucidar um pouco mais a complexa relação entre a patrística e os autores e clássicos, além de contribuir com a área de estudo da Vulgata enquanto literatura,[704] podendo ela, inclusive, ser tomada como obra nas qual as referências clássicas aparecem.

Por um olhar prospectivo, é possível, ainda, que nossos estudos ofereçam alguns subsídios para compreender momentos específicos da recepção do comediógrafo. Particularmente, sobre em que medida tais faces e efeitos intertextuais em Jerônimo, consagrado posteriormente como *pater ecclesiae,* influenciaram o discurso cristão teórico e prático acerca do poeta nos séculos subsequentes. Seriam os casos das comédias monasteriais de Rosvita de Gandersheim e Cornélio Escaneu, por exemplo, ou das propostas pedagógicas quinhentistas de Erasmo de Rotterdam, editor de Terêncio. Em suma, após receber tantas contribuições dos estudos terencianos e jeronimianos, espera-se que esta tese possa modestamente oferecer a sua também.

[704] Tkacz, no ano de 1996, apontava que esta abordagem era ainda uma lacuna nos estudos jeronimianos, algo que, em alguma medida, ainda permanece assim. Na mesma obra, defende-se, justamente, a presença de elocução clássica também no miolo dos textos, mas que, já nos prefácios, seria possível apontar um número maior de referências "pagãs" do que das escrituras cristãs. Cf. TKACZ, 1996, p. 42-3.

Referências bibliográficas

Edições de Terêncio

TERENCE. ***Adelphoe***. Edited by R.H. Martin. Cambridge Greek and Latin Classics. Cambridge University Press. Great Britain, 1998.

TÉRENCE. ***Hécyre. Adelphes***. Tome III. Texte établi et traduit par J. Marouzeau. Paris: Société d'édition Les Belles Lettres, 1966.

TERENCE. ***Comoediae***. Edited by Robert Kauer and Wallace M. Lindsay. Oxford University Press. New York, 1990.

_____. ***Eunuchus***. Edited by John Barsby. UnitdKingdon: Cambridge University Press, 1999.

_____. ***Hecyra***. Edited with a commentary by Sander Goldberg. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

TERENCIO. ***Heautontimorumenos*** **(El atormentador de sí mismo)**. Introducción, versión y notas de José Juan Del Col. Disponível em: https://www.juan23.edu.ar/delcol/pdf/terencio_heautontimorumenos.pdf. Acesso em 17 de fevereiro de 2022.

TERENZIO. ***Adelphoe. Heautontimorumenos***. A cura di Lisa Piazzi. Oscar classici greci e latini. Oscar Mondadori. Italia, 2006.

Edições e traduções de Jerônimo

BIBLIA SACRA VULGATA. *Adiuantibus B. Fischer, I. Gribomont, H. F. D. Sparks, W. Thiele. Recensuit et brevi apparatu critico instruxit Robert Weber. Editionem quintam emendatam retractam preparavit Roger Gryson.* Sociedade Bíblica do Brasil: São Paulo, 2007.

CARROL, P. **The satirical letters of Saint Jerome**. Chicago Gateway Editions, 1956.

HAYWARD, C. T. R. **Saint Jerome's Hebrew Questions on Genesis**. Translated with Introduction and Commentary by C.T.R. Hayward. Claredon Press: Oxford, 1995.

HIERONYMUS. *Epistularum Pars I: Epistulae I – LXX*. Recensit Isidorus Hilberg. In: ***Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum***. Vol. LIV. Vindobonae: Lipsiae, 1910.

_____. *Epistularum Pars II: Epistulae LXXI – CXX*. Recensit Isidorus Hilberg. In: ***Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum***. Vol. LV. Vindobonae:

Lipsiae, 1912.

_____. *Commentaria in Epistulam ad Galatas*. In: MIGNE, J.P. ***Patrologia Latina* 26**, col. 307-438.

_____. *Commentaria in Evangelium S. Matthaei*. In: MIGNE, J.P. ***Patrologia Latina* 26,** col. 15-218.

_____. *Dialogus Adversus Pelagianos.* In: MIGNE, J.P. ***Patrologia Latina* 23,** col. 495-588.

_____. *Dialogus Contra Luciferianos*. In: MIGNE, J.P. ***Patrologia Latina* 23**, col. 135-182.

_____. *Eusebii Pamphili Caesariensis Episcopi Chronicum*. In: MIGNE, J.P. ***Patrologia Latina* 27**, col. 9-508.

_____. *Liber Contra Johanem Hierosolymitanum*. In: MIGNE, J.P. ***Patrologia Latina* 23**, col. 355-397.

_____. *Liber Hebraicarum Quaestionum in Genesim*. In: MIGNE, J.P. ***Patrologia Latina* 23**, col. 935-1008.

_____. *Libri duo adversus Jovinianum*. In: MIGNE, J.P. ***Patrologia Latina* 23**, col. 211-336.

_____. *Translatio Homiliarum Origenis in Evangelium Lucae*. In: MIGNE, J. P. ***Patrologia Latina* 26,** col. 219-306.

HIERONYMUS [INCERTUS] *Epistolae*. In : MIGNE, J.P. ***Patrologia Latina* 30**, col. 13-307.

JÉRÔME, S. **Apologie Contre Rufin.** Introduction, texte critique, traduction et index par Pierre Lardet. Sources Chrétiennes 303. Les Éditions du Cerf : Paris, 1983.

_____. **Lettres.** Tome VII. Texte établi et traduit par Jérôme Labourt. Sociêté D'Édition Les Belles Lettres : Paris, 1961.

_____. **Lettres.** Tome VIII. Texte établi et traduit par Jérôme Labourt. Sociêté D'Édition Les Belles Lettres : Paris, 1963.

JERÓNIMO, S. *De Viris Illustribus Liber*. In: **Obras completas de San Jerónimo.** II. Introducciones, traducción y notas de Virgilio Bejarano. Texto latino cedido por Ediciones Brepols (Bélgica). Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid, 2002.

_____. *Liber Commentariorum in Ecclesiastem.* In: **Obras completas de San Jerónimo.** IV. Introducciones, traducción y notas de Rosa María Herrera García. Texto latino cedido por Ediciones Brepols (Bélgica). Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid, 2004.

_____. *Liber Commentariorum in Ezechielem Prophetam* (I – VIII). In: **Obras completas de San Jerónimo.** Va. Introducciones, traducción y notas de Hipólito-B. Riesco Álvarez. Texto latino cedido por Ediciones Brepols (Bélgica). Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid, 2005.

_____. *Liber Commentariorum in Ezechielem Prophetam* (IX – XIV). In: **Obras completas de San Jerónimo.** VII. Introducciones, traducción y notas deMónica Marcos Celestino y Manuel-Antonio Marcos Casqueiro. Texto latino cedido por Ediciones Brepols (Bélgica). Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid, 2008.

_____. *Liber Commentariorum in Hieremiam Prophetam* (I – VI). In: **Obras completas de San Jerónimo.** IIIb. Introducciones, traducción y notas de Avelino Domínguez García. Texto latino cedido por Ediciones Brepols (Bélgica). Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid, 2003.

_____. *Liber Commentariorum in Isaim Prophetam* (I – XII). In: **Obras completas de San Jerónimo.** Via. Introducciones, traducción y notas de José Anoz. Texto latino cedido por Ediciones Brepols (Bélgica). Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid, 2007.

_____. *Liber Commentariorum in Malachiam.* In: **Obras completas de San Jerónimo.** IIIb. Introducciones, traducción y notas de Avelino Domínguez García. Texto latino cedido por Ediciones Brepols (Bélgica). Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid, 2003.

_____. *Liber Commentariorum in Micheam Prophetam.* In: **Obras completas de San Jerónimo.** IIIa. Introducciones, traducción y notas de Avelino Domínguez García. Texto latino cedido por Ediciones Brepols (Bélgica). Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid, 2000.

_____. *Liber Commentariorum in Osee Prophetam.* In: **Obras completas de San Jerónimo.** IIIa. Introducciones, traducción y notas de Avelino Domínguez García. Texto latino cedido por Ediciones Brepols (Bélgica). Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid, 2000.

_____. *Liber Commentariorum in Sophoniam.* In: **Obras completas de San Jerónimo.** IIIb. Introducciones, traducción y notas de Avelino Domínguez García. Texto latino cedido por Ediciones Brepols (Bélgica). Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid, 2003.

_____. *Liber Commentariorum in Zachariam.* In: **Obras completas de San Jerónimo.** IIIb. Introducciones, traducción y notas de Avelino Domínguez García.

Texto latino cedido por Ediciones Brepols (Bélgica). Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid, 2003.

_____. *Praefatio in libro Didyi Alexandrini de Spiritu Sancto.* In: **Obras completas de San Jerónimo.** II. Introducciones, traducción y notas de Virgilio Bejarano. Texto latino cedido por Ediciones Brepols (Bélgica). Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid, 2002.

JERÔNIMO. **Apologia contra os livros de Rufino.** Tradução, introdução e notas por Luís Carlos Lima Carpinetti e Luciana Gomes de Mello. Coleção Patrística, vol. 31. São Paulo: Paulus, 2013.

_____. **Comentário ao Evangelho de Mateus.** Tradução de Luciano Rouanet Bastos. Coleção Patrística, vol. 44. São Paulo: Paulus, 2020.

Edições e traduções bíblicas

BÍBLIA. **Antigo Testamento: Os Livros Proféticos.** Volume III. Tradução do grego, apresentação e notas de Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras: 2019.

_____. **Novo Testamento: Apóstolos, Epístolas, Apocalipse.** Volume II. Tradução do grego, apresentação e notas de Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

_____. **Novo Testamento: Os Quatro Evangelhos.** Volume I. Tradução do grego, apresentação e notas de Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras: 2017.

BÍBLIA SAGRADA. Introdução, tradução e notas por Ivo Storniolo e Euclides Martins Balancin. Traduções complementares por José Luiz Gonzaga do Prado. 20ª impressão. Paulus: São Paulo, 2006.

Bibliografia antiga

ARISTÓFANES. **Nuvens**. Trad. Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 1968.

ARISTÓTELES. **Poética**. Trad. Eudoro de Sousa. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1992.

_____. **Retórica**. Trad. Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2015.

AGOSTINHO. **Confissões**. Tradução do latim e prefácio de Lorenzo Mammì. São Paulo: Penguim Classics Companhia das Letras, 2017.

AUGUSTINE OF HIPPO. *A work on the proceedings of Pelagius*. In: SCHAFF,

P. **A select library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church**, v. 1, n. 5. New York: The Christian Literature Company, 1887

AUGUSTINUS. *De Mendacio Liber Unus*. In: MIGNE, J. P.: ***Patrologia Latina* 40,** col. 487-516.

CARDOSO, I. T. **Estico de Plauto**. Introdução, tradução e notas: Isabella Tardin Cardoso. Campinas: Editora da UNICAMP, 2006. Coleção Lvmina.

CICERO. ***Brutus***. ***Orator***. With an English translation by G. L. Hendrickson, H. M. Hubbell. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

_____. ***De Inventione. De optimo genere oratorum***. With an English translation by H. M. Hubbell. Cambridge: Harvard University Press, 1949.

_____. ***De finibus bonorum et malorum***. With an English translation by H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

_____. ***De Officiis.*** Tradução, introdução, notas, índice e glossário de Carlos Humberto Gomes. Textos Filosóficos, v. 48. Lisboa: 70, 2000.

_____. ***De Re Publica. De Legibus. Cato Maior De Senectute. Laelius de Amicitia.*** *Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxionnensis.* Oxford: Oxford University Press, 2006.

_____. ***Pro Sexto Roscio.*** Edited by Andrew Dyck. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

[CÍCERO]. **Retórica a Herênio**. Trad.e intr. Ana Paula Celestino Faria e Adriana Seabra. São Paulo, Hedra, 2005.

DIOMEDES. *Ars Grammatica*. In: ***Grammatici Latini***. Vol. 1. Ed. Henrici Keili. Leipzig 1857, p. 297 – 566.

ERASMUS, D. *Moriae Encomium id est stultitiae laus*. In: ***Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami***. Amstedam: Ed. Clarence H. Miller, 2001.

EURÍPIDES. **Ifigênia em Áulis. As Fenícias. As bacantes**. Trad. Mário da Gama Kury. 5ª edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

GÉLIO, A. **Noites Áticas**. Tradução e notas: José Rodrigues Seabra Filho. Introdução: Bruno Fregni Basseto. Londrina: EDUEL, 2010.

HORACE. **Odes ande epodes**. By Michèle Lowrie. Oxford University Press: New York, 2009.

HORÁCIO. **Arte Poética**. Tradução de Rosado Fernandes. Lisboa: Inquérito, 1984.

_____. **Odes**. Tradução de Pedro Braga Falcão. Cotovia: Lisboa, 2008.

LUCRETIUS. ***De Rerum Natura V***. Edited by C. D. N. Costa. Oxford University Press: New York, 2001.

OLIVA NETO, J. A. **Falo no Jardim. Priapeia Grega, Priapeia Latina**. Tradução do grego e do latim, ensaios introdutórios, notas e iconografia de João Angelo Oliva Neto. Campinas, Cotia: Editora da UNICAMP, Ateliê Editorial, 2006.

PLAUTO. **Anfitrião**. Introdução, tradução e notas por Leandro Dorval Cardoso. São Paulo: Autêntica, 2020.

_____. *Aulularia*. In: **A comédia Latina**. Prefácio, seleção tradução e notas de Agostinho da Silva. Edições de Ouro. Coleção Universidade: Rio de Janeiro, 1954.

PLAUTUS. *Poenulus*. In: **The Comedies.** Edited by David R. Slavitt and Palmer Bovie. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1995.

_____. ***Pseudolus*.** Texte établi et traduit par Alfred Ernout. Introduction et notes par Jean-Pierre Néraudau. Paris: Belles-lettres, 1998.

_____. ***Trinummus***. Trad. Por Enrico Cocchia. Torino:Chiantore, 1945.

ERASMO. **Elogio da Loucura**. Introdução, tradução e notas por Elaine Cristine Sartorelli. São Paulo: Hedra, 2013.

ERASMUS. *Moriae encomium id est stultitiae laus.* In: ***Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami.*** Ed. by Clarence H. Miller. Tomo Tertius. Amsterdam, 1979.

RUFINUS. *Apologia in Sanctum Hieronymum Libri duo*. In: MIGNE, J.P. ***Patrologia Latina* 21**, col. 541-624.

SCATOLIN, A., & MIOTTI, C. M. **Cícero, Do Orador 2.216-290**. *Classica - Revista Brasileira De Estudos Clássicos, 33*(1), 327–365, 2020.

SUETÔNIO. **A Vida dos Doze Césares**. Apresentação de Carlos Heitor Cony. Tradução de Sady-Garibaldi. São Paulo: Ediouro, 2003.

TEOFRASTO. **Os caracteres**. Introdução, tradução e notas: Daisi Malhadas e HaiganuchSarian. São Paulo: F.P.U., 1978.

VARRO. ***Saturarum menippearum fragmenta***. Edidit R. Astbury, *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*, 2002.

VERGIL. ***Eclogues***. Edited by Robert Coleman. Cambridge University Press: Cambridge, 2003.

WESSNER, P. ***Donatus Commentum Terenti***. Vol II. *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*. Stuttgart, 1963.

Bibliografia e crítica contemporâneas

ABBOT, K. *Satire and Satiricus in late Latin*. **Illinois Classical Studies**, 1979, p. 192-9.

ADKIN, N. *"Adultery of the tongue" Jerome, Epist. 22, 29 6f.* **Hermes**, 121 Bd, H, 1 (1993), p. 100-108.

_____. *Jerome's vow "never to reread the classics": some observations*. **Revue des Études Anciennes**. Tome 101, 1999, nº 1-2, p. 161 – 167.

_____. *Juvenal and Jerome.* **Classical Philology**. Vol. 89, 1994, nº 1. p. 69 – 72.

_____. *Oras: loqueris ad sponsum; Leges: ille tibi loquitur.* ***Vigiliae Christianae***, Vol. 46, No. 2, p. 141-150, 1992.

_____. *Terence's Eunuchus and Jerome*. **Rheinisches Museum für Philologie 137**, 187–195, 1994.

ARNS, D. P. E. **A técnica do livro segundo São Jerônimo**. Tradução por Cleone Augusto Rodrigues. Tradução dos excertos em latim por Elaine Cristine Sartorelli. Prefácio de Alfredo Bosi. 3ª ed. revista e ampliada. Editora UNESP: São Paulo, 2018.

BAKOGIANNI, A. *O que há de tão "clássico" na recepção dos clássicos? Teorias, metodologias e perspectivas futuras.* Tradução de Ana Thereza B. Vieira, Arthur Bezerra, Marina Albuquerque e Vanessa do Carmo Abreu. **Codex: revista de estudos clássicos**. Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, 2016, p. 114-131.

BANNIARD, M. *Jérôme et L'«elegantia»*. In : DUVAL, Y-M. (org.). **Jérôme entre l'Occident et L'Orient : XVI centenaire du départ de saint Jérôme de Rome et de son installation à Bethléem.** Actes du Colloque de Chantilly (septembre 1986). Paris: Études Augustiniennes, 1988. p. 305 – 322.

BARCHIESI, A. *Alguns pontos em um mapa de naufrágios***.** In: PRATA, P.; VASCONCELLOS, P. (orgs.). **Sobre intertextualidade na literatura latina: textos fundamentais.** São Paulo: Editora Unifesp, 2019.

BARROS, D. *Dialogismo, polifonia e enunciação*. In: BARROS, D. e FIORIN, J. L. (orgs.). **Dialogismo, polifonia, intertextualidade**. São Paulo: Edusp, 1994.

BEARD, M. **SPQR. Uma história da Roma Antiga**. Tradução de Luis Reyes Gil. São Paulo: Planeta, 2017.

BATSTONE, W. W. *The point of reception theory*. In: MARTINDALE, C.; THOMAS, R. F. **Classics and th Uses of Reception**. Oxford: Blackwell Publishing, 2006, p. 14-20.

BEARE, W. **The Roman stage: a short history of Latin drama in the time of Republic**. London: Methuen& Co. Ltd, 1964.

BEESON, C. H. *The text tradition of Donatus' Commentary on Terence.* ***Classical Philology****, Vol. 17, No. 4, p. 283-305, 1922.*

BENVENISTE, E. **Problemas de Linguística Geral.** Tradução de Maria da Glória Novak e Luiza Neri. São Paulo: Ed. Nacional & Editora da Universidade de São Paulo, 1976.

BERGER, K. **As formas literárias no Novo Testamento**. Trad. Fredericus Antonius Stein. Bíblica Loyola. 23ª ed. São Paulo: Loyola, 1998.

BERGER, S. *Les préfaces jointes aux livres de la Bible dans les manuscrits de la Vulgate*. In: **Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des inscriptions et belles-lettres de l'Institut de France**. Première série, Sujets divers d'érudition. Tome 11, 2e partie, 1904. p. 1-78;

BEXLEY, E. A. *Plautus and Terence in performance.* In: FOINTAINE, M.; SCAFURO, A. C. (eds.) **Oxford Handbook of Greek and Roman Comedy**. New York: Oxford University Press, 2014, p. 462-476.

BLÁZQUEZ, J. M. *Aspectos de la sociedad romana del Bajo Imperio em las cartas de Sán Jerónimo.* **Gerión**, núm. 9 (1991), p. 263-288

BROWN, P. *Aspects of Christianization of the Roman Aristocracy,* **Journal of Roman Studies**, 51, 1961 1-11.

_____. **The body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity**. Columbia University Press: New York, 1988.

BRUYNE, D. *Le Lettre fictive de Jérôme à Sunnia et Fretela sur le Psautier.* **Zeitschrift fuer die neutest***. Wissenchaft.* Berlim: Walter de Gruyter, 1929. p. 1-13.

CAIN, A. **The letters of Jerome: ascetism, biblical exegesis, and the construction of Christian authority in late Antiquity.** Oxford: Oxford University Press, 2009.

_____. *Terence in late Antiquity. In:* AUGOUSTAKIS, A.; TRAILL, A. (orgs.). **A companion to Terence. Wiley Blackwell,** 2013.

_____. *Two allusions to Terence's Eunuchus 579 in Jerome.* **Classical Quarterly 63.1***, 407 – 412, 2013.*

CARDOSO, I. T. ***Ars plautina*****: metalinguagem em gesto e figurino.** Tese de doutorado apresentada à Universidade de São Paulo. São Paulo: 2005.

_____. **Estico de Plauto: considerações sobre convenções e singularidade.** Dissertação de mestrado apresentada à Universidade de São Paulo: 2000.

_____. O espetáculo da vida humana em *Cato Maior De Senectute*. ***Nuntius Antiquus***. Belo Horizonte, n. 6, dez, 2010.

_____. *Theatrum mundi:* filologia e imitação. **Classica - Revista Brasileira De Estudos Clássicos**, *33*(2), 121–149. 2020.

CARDOSO, Z. A. **A Literatura Latina**. 3ª ed. rev. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

CARPINETTI, L. C. L. *O recurso à autoridade dos clássicos e o retrato do adversário como estratégias discursivas na Apologia contra Rufino, de Jerônimo*. In: **Clássica**, v. 15/16, p. 203-213. São Paulo: 2002/2003.

CART, G; GRIMAL, P; (*et al.*) **Gramática Latina**. Tradução e adaptação de Maria Evangelina Villa Nova Soeiro. Volume 5. Editora da Universidade de São Paulo: São Paulo, 1986.

CAVALLERA, F. **Saint Jérôme. Sa vie et son oeuvre**. 2 vols, Louvain: Paris, 1922.

CESILA, R. T. *Intertextualidade e estudos clássicos*. In: LEITE, L. R. e DA SILVA, G. V. (orgs.) **As múltiplas faces do discurso em Roma: Textos, inscrições, imagens**. Vitória: Edufes, 2013.

CHILD, J. **Introduction to Spanish Translation.** University Press of America: Lanham, 2010.

CHRISTENSON, D. M. *Eunuchus.* In: AUGOUSTAKIS, A.; TRAILL A. (eds.) **A companion to Terence**. Oxford: Wiley- Blackwell, 2013, p. 262-80.

CLARK, E. A. **The origenist controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate**. Princeton University Press: New Jersey, 1992.

COFFIN, H. C. *The Influence of Vergil on St. Jerome and on St. Augustine.* **The Classical Weekly**, *Vol. 17, No. 22, p. 170-175, 1924.*

CONTE, G. B. *História e sistema na memória dos poetas***.** In: PRATA, P.; VASCONCELLOS, P. (orgs.). **Sobre intertextualidade na literatura latina: textos fundamentais.** São Paulo: Editora Unifesp, 2019.

_____. **Letteratura latina: manuale storico dalle origini alla fine dell'imperio romano**. Firenze: Le Monnier, 1996.

_____. *Memórias dos poetas e arte alusiva (a propósito de um verso de Catulo e de um de Virgílio)***.** In: PRATA, P.; VASCONCELLOS, P. (orgs.). **Sobre**

intertextualidade na literatura latina: textos fundamentais. São Paulo: Editora Unifesp, 2019.

CROUZEL, H. *Jérôme traducteur du Peri Archôn d'Origène*. DUVAL, Y-M. (org.). **Jérôme entre l'Occident et L'Orient : XVI centenaire du départ de saint Jérôme de Rome et de son installation à Bethléem.** Actes du Colloque de Chantilly (septembre 1986). Paris: Études Augustiniennes, 1988. p. 153–161.

DE HAAN, N.; DE POURCQ, M.; RIJSER, D. *Framing Classical Receptions Studies: Introduction*. In: **Framing Classical Receptions Studies: different perspectives on a developing field.** Leiden: Brill, 2020. p. 1-14.

DEUFERT, M. **Textgeschichte und Rezeption der plautinischen Komödien im Altertum**. Berlin: de Gruyter, 2002,

DINTER, M. *Sententiousness in Roman Comedy – a moralizing reading*. In: MANUWALD, G.; HARRISON, G. & FRANGOULIDIS, S. (eds.). **Roman Drama and its contexts.** Berlin/Boston: De Gruyter, 2016, p. 127-142.

DUARTE, A. **O dono da voz e a voz do dono: a parábase na comédia de Aristófanes**. São Paulo: Humanitas/ FFLCH/ USP/ FAPESP, 2000.

DUCKWORTH, G. E. **The nature of Roman Comedy. A study in popular entertainment.** Second Edition with a Foreword and Bibliographical Appendix by Richard Hunter. Oklahoma: University of Oklahoma Press, 1994.

DUPONT, F. **Aristóteles, ou o vampiro do teatro ocidental.** Tradução de Joseane Prezotto, Marcelo Bourscheid, Rodrigo Tadeu Gonçalves, Roosevelt Rocha, Sergio Maciel. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2017.

_____. **Le Théâtre latin**. Série "Lire l'Antiquité". Paris: Armand Colin Éditeur, 1988.

_____. **Teatro e società a Roma**. Seconda edizione. Bari: Laterza, 1995.

EDWARDS, C. **The Politics of Immorality in Ancient Rome**. Cambridge University Press: Cambridge, 1993.

ENK, P. J. *Terence as an adapter of Greek Comedies.* ***Mnemosyne***, Third Series, Vol. 13, Fasc. 2 (1947), p. 81-93.

FEICHTINGER, B. *Der Traum des Hieronymus – Ein Psychogram.* **Vigilia Christiana** 45, 1991, 54-77.

FERRERO, L. **La letteratura latina: profilo e testimonianze**. Firenze: Nuova Italia, 1959.

FERRI, R. *The Reception of Plautus in Antiquity*. In: FOINTAINE, M.; SCAFURO, A. C. (eds.) **Oxford Handbook of Greek and Roman Comedy**. New York: Oxford University Press, 2014.

FONSECA, A. L. *San Jerónimo, lector de los cómicos latinos: cristianos y paganos.* **Cuad. Filol. Clás. Estudios Latinos**, *nº 15, 333 – 352, 1998.*

FONTAINE, J. *Esthétique littéraire de la prose de Jérôme.* In: DUVAL, Y-M. (org.). **Jérôme entre l'Occident et L'Orient : XVI centenaire du départ de saint Jérôme de Rome et de son installation à Bethléem.** Actes du Colloque de Chantilly (septembre 1986). Paris: Études Augustiniennes, 1988. p. 323 – 342.

FONTAINE, M. *The Terentian Reformation: from Menander to Alexandria*. In: FOINTAINE, M.; SCAFURO, A. C. (eds.) **Oxford Handbook of Greek and Roman Comedy**. New York: Oxford University Press, 2014, p. 462-476.

FOSTER, C. L. E. *Familiarity and Recognition*: *Towards a New Vocabulary for Classical Reception Studies*. In: DE HAAN, N.; DE POURCQ, M.; RIJSER, D. (ed.) **Framing Classical Receptions Studies: different perspectives on a developing field.** Leiden: Brill, 2020. p. 33-69.

FOWLER, D. *Nos ombros de gigantes. Intertextualidade e estudos clássicos.* In: PRATA, P.; VASCONCELLOS, P. (orgs.). **Sobre intertextualidade na literatura latina: textos fundamentais.** São Paulo: Editora Unifesp, 2019.

GELLAR-GOAD, T. H. M. *Religious ritual and family dynamics in Terence.* In: AUGOUSTAKIS, A.; TRAILL A. (eds.) **A companion to Terence**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2013, p. 156-74.c

GERMANY, R. *Andria.* In: AUGOUSTAKIS, A.; TRAILL, A. (eds.) **A Companion to Terence.** Oxford: Wiley-Blackwell, 2013.

GERNERT, F. **Divination on stage: prophetic body signs in early modern theatre in Spain and Europe**. Berlim: De Gruyter, 2021.

GOLDBERG, Sander M. **Understanding Terence**. Princeton University Press. New Jersey, 1986.

GILULA, D. *The first realistic roles in European Theater: Terence's prologues*. **QUCC 62,** 1989, p. 95-106.

GILLY, W. S. **Vigilantius and his times**. Rarebooks.com. 2012.

GRANT, J. N. *Terence's Adelphoe 67 and the alleged meaning of adiungere.* **The Classical Quarterly**, v. 22, n. 2, p. 236 – 237, 1972.

GRIMAL, P. **O Teatro Antigo**. Tradução de António M. Gomes da Silva. Lisboa: Edições 70, 2002.

HAGENDAHL, H. **Latin fathers and the classics: a study on the apologists, Jerome and other Christian writers.** Goteborg: Elanders Bocktryckeri Aktiebolag, 1958.

_____. *Jerome and the Latin Classics. **Vigiliae Cristianae**, Vol 28, No. 3, p. 216-227*, 1974.

HAMMOND, C. P. *The last ten years of Rufinus' Life and the Date of his Move South from Aquileia.* **The Journal of Theological Studies 28**, 1977, 372-429.

HARDWICK, L. *Aspirations and Mantras in Classical Reception Research: Can there Really be a Dialogue between ancient and modern?* In: DE HAAN, N.; DE POURCQ, M.; RIJSER, D. (ed.) **Framing Classical Receptions Studies: different perspectives on a developing field.** Leiden: Brill, 2020. p. 15-32.

HAYNES, K. *Text, theory, and reception.* In: MARTINDALE, C.; THOMAS, R. F. **Classics and th Uses of Reception**. Oxford: Blackwell Publishing, 2006, p. 44-54.

HENRY, G. K. G. *The Meaning of Stataria as Applied to the Comedies of Terence*. ***Studies in Philology***, Vol. 13, No. 1, Bain Memorial Number (Jan., 1916), p. 72-80.

HEXTER, R. *Literary history as a provocation.* In: MARTINDALE, C.; THOMAS, R. F. **Classics and the Uses of Reception**. Oxford: Blackwell Publishing, 2006, p. 23-31.

HINDS, S. **Allusion and intertext: dynamics of appropriation in Roman poetry.** Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

HINNELS, J. **Dicionário das Religiões.** 11 ed. São Paulo: Círculo do Livro, 1984.

HUNTER, D. G. *Resistance to the Virginal Ideal in the Late-Fourth-Century Rome: the Case of Jovinian.* **Theological Studies 48**, 1997, p. 45-69.

_____. *Helvidius, Jovinian, and the Virginity of Mary in Late-Fourth-Century Rome*. **Journal of Early Christian Studies 1**, 1993, p. 47-71.

HUNTER, R. **The New Comedy of Greece and Rome**. Cambridge University Press. New York, 1985.

JANSON, T. **Latin prose prefaces: studies in literary conventions.** ALMQUIST & WIKSELL: Stockholm, 1964.

KALLENDORF, C. *Alusion as Reception: Vergil, Milton and the Modern Reader*. In: MARTINDALE, C.; THOMAS, R. F. **Classics and the Uses of Reception**. Oxford: Blackwell Publishing, 2006, p. 67-79.

KARAKASIS, E. *Masters and slaves.* In: AUGOUSTAKIS, A.; TRAILL A. (eds.) **A companion to Terence**. Oxford: Wiley- Blackwell, 2013, p. 211-222.

_____. *The language of the Palliata*. In: FOINTAINE, M.; SCAFURO, A. C. (eds.) **Oxford Handbook of Greek and Roman Comedy**. New York: Oxford University Press, 2014, p. 555-579.

KELLY, J. N. D. **Jerome. His Life, Writings, and Controversies**. Hendrickson Publishers: Massachusetts, 1998.

_____. **Patrística: origem e desenvolvimento das doutrinas centrais da fé cristã**. Tradução de Márcio Loureiro Redondo. São Paulo: Vida Nova, 2020.

KENNEDY, C. *Afterword: the uses of "reception".* In: MARTINDALE, C.; THOMAS, R. F. **Classics and the Uses of Reception**. Oxford: Blackwell Publishing, 2006, p. 288-293.

KITCHIN, W. P. H. *The literary influence of Saint Jerome.* **The Catholic Historical Review**, Vol. 7, No 2, p. 165-172, 1921.

KNAPP, C. *References in Plautus and Terence to Plays, Players, and Playwrights.* **Classical Philology**, Vol. 14, No. 1 (Jan., 1919), p. 35-55.

LAURENCE, P. *Ivresse et luxure féminines: les sources classiques de Jérôme.* **Latomus**. T. 57, Fasc. 4. 1998, p. 885-899.

LAZARO-BRAGION, A. S. L. **A fuga da sogra: mulheres, poesia e humor em *Hecyra***. Dissertação de Mestrado. UNICAMP: Campinas, 2016.

_____. **Humor e metalinguagem nos prólogos de Terêncio.** Tese de Doutorado. UNICAMP: Campinas, 2020.

LORD, C. *Aristotle, Menander and the Adelphoe of Terence***. Transaction of the American Philological Association**, v. 107, p. 183 – 202, 1977.

LUEBECK, A. ***Hieronymus quos noverit scriptores et ex quibus hauserit.*** Leipzig: Teubner, 1872.

MAINGUENEAU, D. **Elementos de linguística para o texto literário.** Tradução de Maria Augusta de Matos. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MAJID, L. R. *St. Jerome's Approach to Word-for-word and Sense-for-sense Translation.* **Journal of the College of Arts**, University of Basrah, 74, 2015, p. 49-74.

MANUWALD, G. **Roman republican theater**. Edinburgh: Cambridge Univeristy Press, 2011.

MARC'HADOUR, G. *Inluence de la Vulgate sur la culture de l'Occident.* In: DUVAL, Y-M. (org.). **Jérôme entre l'Occident et L'Orient : XVI centenaire du**

départ de saint Jérôme de Rome et de son installation à Bethléem. Actes du Colloque de Chantilly (septembre 1986). Paris: Études Augustiniennes, 1988. p. 465–481.

MARTINDALE, C. *Thinking through Reception.* In: MARTINDALE, C.; THOMAS, R. F. **Classics and the Uses of Reception**. Oxford: Blackwell Publishing, 2006, p. 1-13.

MAYER, R. *Persona problems – the literary persona in Antiquity revisited.* **Materiali e Discussioni per l'analisi dei testi classici**, 50, p. 55 – 80, 2003.

MCDERMOTT, W. C. *Saint Jerome and Pagan Greek Literature.* ***Vigiliae Christianae***. Vol. 36, No. 4, p. 372-382, 1982.

MOORE, T. *Meter and music.* In: AUGOUSTAKIS, A.; TRAILL A. (eds.) **A companion to Terence**. Oxford: Wiley- Blackwell, 2013, p. 89-110.

_____. **Music in Roman Comedy**. Cambridge University Press: Cambridge, 2012.

MÜLLER, R. *Terence in Latin Literature from the Second Century bce to the Second Century ce*. In: AUGOUSTAKIS, A.; TRAILL A. (eds.) **A companion to Terence**. Oxford: Wyley-Blackwell, 2013, p. 363-379.

MUNDAY, J. (org.) **The Routledge Companion to Translation Studies**. London: Routledge, 2009.

MURRAY, G. *Ritualistic Elements in the New Comedy*. **The Classical Quarterly** [*s.l.*], v. 37, n. 1/2, p. 46-54, Jan./Apr. 1943.

OTTO, A. **Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer**. Teubner, Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri. 1890.

_____. ***Patrologiae cursus completus. Series Graeca*** <PG>. Ed. J.-P. Migne Parisiis.

_____. ***Patrologiae cursus completus. Series Latina*** <PL>. Ed. J.-P. Migne Parisiis.

PACKMAN, Z. M. *Family and household in the comedies of Terence.* In: AUGOUSTAKIS, A.; TRAILL A. (eds.) **A companion to Terence**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2013, p. 195-210.

PARATORE, E. **História da Literatura Latina**. Trad. Manuel Losa, S.J. 2ª Ed. Coimbra, 1987.

PARKER, H. N. *Plautus vs. Terence: Audience and Popularity Re-Examined*, **The American Journal of Philology** v. 117, n. 4, 1996, p. 585-617.

PASQUALI, G. *Arte alusiva***.** In: PRATA, P.; VASCONCELLOS, P. (orgs.). **Sobre intertextualidade na literatura latina: textos fundamentais.** São Paulo: Editora Unifesp, 2019.

PEASE, A. S. *The attitude of Saint Jerome towards Pagan Literature*. **Transactions and Proceedings of the American Philological Association**, Vol. 50, p. 150-167, 1919.

POCIÑA, A. *La comédia latina: definición, clases, nascimiento.* In: ESTEFANÍA, D.; POCIÑA, A. (org.) **Géneros literarios romanos: aproximación a su estúdio**. Madrid: Clásicas, 1996.

PÖPPELMANN, C. **Dicionário de máximas e expressões em latim**. Tradução e adaptação de Ciro Mioranza. 4ª ed. São Paulo: Escala, 2015.

PRATA, P. *A "arte alusiva" e o desdobramento da teoria intertextual nos estudos clássicos***.** In: AMBROSIO, R.; CARMO, T. P. & SANTOS, Z. G. (orgs.) ***Anais do II Encontro de Estudos Clássicos da Bahia*****. Salvador**, UFBA, 2015, p. 142-151

_____. *Intertextualidade e literatura latina: pressupostos teóricos e geração de sentidos*. **Phaos: revista de estudos clássicos**, v. 17, n. 1. Campinas, jan/jun. 2017, p. 125-154.

_____. *Questões de autoria na Roma antiga*. **Cadernos de qualificações**, n. 1, Campinas, IEL/Unicamp, 2005, p. 221-235.

RICOTTILLI, L. *Due aspetti della anagnorisis in Terenzio*, ***Dionysus ex machina V***, 2014, p. 114-127.

REBENICH, S. **Jerome.** *The Early Church Fathers Collection*, Edited by Carol Harrison. New York: Routledge, 2002.

ROBINSON, D. *The Ascetic Foundations of Western Translatology: Jerome and Augustine***.** In: EYSTEISSON, A.; WEISSBORT, D. (eds.). **Translation – Theory and Practice: A Historical Reader.** Oxford: Oxford University Press. 2006. p. 536-546.

ROSSI, G. **Metateatralidades na *Andria* de Terêncio: tradução e estudo das ocorrências metateatrais na comédia**. Dissertação de mestrado apresentada à Universidade de São Paulo. São Paulo, 2016.

ROUSSEAU, P. **Ascetics, Authority, and the Church in the Age of Jerome and Cassian.** Oxford: Oxford Press, 1978.

RUSTEN, J. *In Search of the Essence of Old Comedy: From Aristotle's Poetics to Zielinski, Cornford, and Beyond*. In: FOINTAINE, M.; SCAFURO, A. C. (eds.)

Oxford Handbook of Greek and Roman Comedy. New York: Oxford University Press, 2014, p. 33-49.

SARTORELLI, E. C. **Estratégias de construção e de legitimação do *ethos* na *causa veritatis:* Miguel Servet e as polêmicas religiosas do século XVI.** Tese de doutorado apresentada à Universidade de São Paulo. São Paulo, 2005.

SCOURFIELD, J. H. D. **A Litterary Commentary on Jerome, Letters 1, 60, 107.** PhD Oxford, 1983.

SEABRA, A. ***Ethos* e *Pathos* na Retórica a Herênio**. Dissertação de mestrado apresentada à USP: São Paulo, 2003.

SHARROCK, A. **Reading Roman Comedy: poetics and playfulness in Plautus and Terence**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

_____. *Terence and Non-comic Intertexts.* In: AUGOUSTAKIS, A.; TRAILL A. (eds.) **A companion to Terence**. Oxford: Wiley- Blackwell, 2013, p. 52-68.

_____. *Terence: the corrective reader and innovator*. In: PAPAIOANNOU, S. (eds.) **Terence and Interpretation.** Newcastle-upon-Tyne: Cambridge Scholars Press, 2014.

SILVA, N. S. C. ***Eunuchus* de Terêncio: estudo e tradução**. Dissertação de Mestrado apresentada à Universidade de São Paulo. São Paulo, 2009.

SOLDEVILA, R. M (ed.) **Diccionario de motivos amatorios en la Literatura Latina (Siglos III a.C. – II d.C.)**. Universidad de Huelva, Huelva, 2011.

SOLIMEO, G. A.; SOLIMEO, P. M. **O Leão de Belém São Jerônimo: sua vida, sua obra, sua época.** São Paulo: Petrus, 2012.

STACE, C. *The slaves of Plautus.* **Greece & Rome**, Second Series, Vol. 15, No. 1 (Apr., 1968), p. 64-77.

STARKS JR., J. H. *Opera in bello in otio in negotio: Terence and Rome in the 160s bce.* In: AUGOUSTAKIS, A.; TRAILL A. (eds.) **A companion to Terence**. Oxford: Wiley- Blackwell, 2013, p. 132-55.

TALADOIRE, B. A. **Térence. Un théâtre de la Jeunesse**. Collection d'études ancientnes. Paris: Belles Lettres, 1972.

TATUM, J. *A real short introduction to Classical Reception Theory.* **Arion: a journal of humanities and the classics.** Vol. 22, Nº 2 (Fall 2014), p. 75-96.

TKACZ, C. B. *"Labor tam utilis": The creation of the Vulgate.* ***Vigiliae Christianae***. Vol. 50, Nº 1, 1996, p. 42-72.

TONIOLI, A. **Os Adelfos de Terêncio**. São Paulo: Conselho Estadual de Cultura/Comissão de Literatura, 1961.

VASCONCELLOS, P. S. *A intertextualidade nos Estudos Clássicos.* **Revista da Anpoll**, vol. 6/7, 1999, p. 81-87.

_____. **Efeitos intertextuais na Eneida de Virgílio.** São Paulo: Humanitas/FAPESP, 2001.

_____. ***Persona* Poética e Autor Empírico na poesia amorosa romana.** São Paulo: Editora Unifesp, 2016.

_____. *Reflexões sobre a noção de "arte alusiva" e de intertextualidade no estudo da poesia latina.* **Clássica**, vol. 20, n. 2, 2007, p. 239-270.

VICTOR, B. *History of text and scholia*. In: AUGOUSTAKIS, A.; TRAILL A. (eds.) **A companion to Terence**. Oxford: Wiley- Blackwell, 2013, p. 343-362.

VIEIRA, A. **Essencial Padre Antônio Vieira**. Organização e introdução de Alfredo Bosi. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

VINCENT, H. *Fabula Stataria: language and humor in Terence*. In: AUGOUSTAKIS, A.; TRAILL A. (eds.) **A companion to Terence**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2013, p. 69-88.

WIESEN, D. **St**. **Jerome as a satirist: a study in Christian Latin thought and letters**. New York: Ithaca, Cornell University Press, 1964.

WILLIAMS, M. H. **The Monk and the Book. Jerome and making of Christian scholarship**. Chicago: University of Chicago Press, 2006.

WILLS, J. *Elementos formais da alusão em latim***.** In: PRATA, P.; VASCONCELLOS, P. (orgs.). **Sobre intertextualidade na literatura latina: textos fundamentais.** São Paulo: Editora Unifesp, 2019.

YARBROUGH, A. *Christianization in the Fourth Century: The Example of Roman Women.* **Church History**, Jun, 1976, Vol. 45, No. 2, p. 149-165.

ZANFRA, M. P. **Horácio *Sat.* 1.4, a comédia de Terêncio e a filiação do gênero satírico**. *PHAOS: Revista de Estudos Clássicos*. Campinas. v. 17 n.1, p. 221-238, jan/jun, 2017.

Dicionários e gramáticas

GLARE, P. G. W. (ed.). **Oxford Latin Dictionary.** Oxford: Clarendon Press, 1982.

SARAIVA, F. R. S. **Dicionário Latino-Português.** 12 ed. Belo Horizonte: Livraria Garnier, 2006.

Anexos

Ano	Numeração	Remetente ou Destinatário	Ano	Numeração	Remetente ou destinatário
370	Epístola 1	A Inocêncio, sacerdote	398	Epístola 80	De Rufino a Macário
374	Epístola 2	A Teodósio	399	Epístola 81	A Rufino
374	Epístola 3	A Rufino	397	Epístola 82	A Teófilo de Alexandria
374	Epístola 4	A Florêncio	398	Epístola 83	De Pamáquio e Oceano
374	Epístola 5	A Florêncio	399	Epístola 84	A Pamáquio e Oceano
374	Epístola 6	A Juliano	399	Epístola 85	A Paulino
374	Epístola 7	A Cromácio, Jovino e Eusébio	400	Epístola 86	A Teófilo de Alexandria
374	Epístola 8	A Nicéas	400	Epístola 87	De Teófilo de Alexandria
374	Epístola 9	A Crisógono	400	Epístola 88	A Teófilo de Alexandria
374	Epístola 10	A Paulo da Concórdia	400	Epístola 89	De Teófilo de Alexandria
374	Epístola 11	Às Virgens da Emona	400	Epístola 90	De Teófilo a Epifânio
374	Epístola 12	A Antônio, monge	400	Epístola 91	De Epifânio
374	Epístola 13	À Castorina, tia	400	Epístola 92	Teófilo e concílio aos bispos da Palestina
374	Epístola 14	A Heliodoro, monge	400	Epístola 93	Dos bispos da Palestina a Teófilo
376	Epístola 15	A Antônio, monge	400	Epístola 94	Dioniso de Lídia para Teófilo
377	Epístola 16	Ao Papa Dâmaso	400	Epístola 95	Anastácio para Simplício
378	Epístola 17	Ao Papa Dâmaso	401	Epístola 96	Teófilo e concílio aos bispos da Palestina
381	Epístola 18	A Papa Dâmaso	402	Epístola 97	A Pamáquio e Marcela
383	Epístola 19	Do Papa Dâmaso.	402	Epístola 98	Teófilo aos bispos de Alexandria
383	Epístola 20	Ao Papa Dâmaso	404	Epístola 99	Teófilo aos bispos de Alexandria
383	Epístola 21	Ao Papa Dâmaso	404	Epístola 100	Teófilo aos bispos de Alexandria
384	Epístola 22	À Eustóquia	402	Epístola 101	De Agostinho

384	Epístola 23	À Marcela	402	Epístola 102	A Agostinho
384	Epístola 24	À Marcela	402	Epístola 103	A Agostinho
384	Epístola 25	À Marcela	403	Epístola 104	De Agostinho
384	Epístola 26	À Marcela	403	Epístola 105	A Agostinho
384	Epístola 27	À Marcela	404	Epístola 106	À Súnia e Fretela
384	Epístola 28	À Marcela	402	Epístola 107	À Laeta
384	Epístola 29	À Marcela	403	Epístola 108	A Estóquia
384	Epístola 30	À Paula	404	Epístola 109	A Ripário, sacerdote
384	Epístola 31	À Eustóquia	404	Epístola 110	De Agostinho
384	Epístola 32	À Marcela	404	Epístola 111	De Agostinho ao presidium
384	Epístola 33	À Paula	404	Epístola 112	A Agostinho
384	Epístola 34	À Marcela	405	Epístola 113	De Teófilo de Alexandria
384	Epístola 35	Do Papa Dâmaso	405	Epístola 114	A Teófilo de Alexandria
384	Epístola 36	Ao Papa Dâmaso	405	Epístola 115	A Agostinho
384	Epístola 37	À Marcela	405	Epístola 116	De Agostinho
384	Epístola 38	À Marcela	406	Epístola 117	À mãe e filha moradoras da Gália
384	Epístola 39	À Paula	407	Epístola 118	A Juliano, um diácono
384	Epístola 40	À Marcela	406	Epístola 119	A Minérvio e Alexandrino
384	Epístola 41	À Marcela	407	Epístola 120	À Hedibia
384	Epístola 42	À Marcela	406	Epístola 121	À Algásia
385	Epístola 43	À Marcela	407	Epístola 122	A Rústico, monge
385	Epístola 44	À Marcela	409	Epístola 123	À Gerúsia
385	Epístola 45	À Asella	410	Epístola 124	A Ávido
389	Epístola 46	À Marcela	412	Epístola 125	A Rústico, monge
393	Epístola 47	A Desidério	411	Epístola 126	A Marcelino e à Anapsíquia
393	Epístola 48	A Pamáquio	413	Epístola 127	A Principia, moça
393	Epístola 49	A Pamáquio	413	Epístola 128	À Pacátula

393	Epístola 50	A Dômnio	414	Epístola 129	A Dardâno
394	Epístola 51	A João de Jerusalém	414	Epístola 130	À Demétria, moça
394	Epístola 52	A Nepociano	415	Epístola 131	De Agostinho
394	Epístola 53	A Paulino, sacerdote	415	Epístola 132	De Agostinho
394	Epístola 54	À Fúria	414	Epístola 133	A Ctesifão
394	Epístola 55	A Amando, sacerdote	416	Epístola 134	A Agostinho
394	Epístola 56	De Agostinho	417	Epístola 135	De Inocêncio a Aurélio
395	Epístola 57	A Pamáquio	417	Epístola 136	De Inocêncio
395	Epístola 58	A Paulino	417	Epístola 137	De Inocêncio
395	Epístola 59	À Marcela	417	Epístola 138	A Ripário, sacerdote
396	Epístola 60	A Heliodoro	418	Epístola 139	A Aprônio
396	Epístola 61	A Vigilâncio	418	Epístola 140	A Cipriano, presbítero
397	Epístola 62	A Tranquilino	418	Epístola 141	A Agostinho
399	Epístola 63	A Teofilo, bispo de Alexandria	418	Epístola 142	A Agostinho
397	Epístola 64	À Fabiola	419	Epístola 143	A Alípio e Agostinho
397	Epístola 65	À Princípia, moça	400	Epístola 144	De Agostinho a Optato de Milevi
398	Epístola 66	A Pamáquio	?	Epístola 145	A Exuperâncio
397	Epístola 67	De Agostinho	?	Epístola 146	A Evângelo, sacerdote
397	Epístola 68	A Casticiano	?	Epístola 147	A Sabiniano, Diácono
400	Epístola 69	A Oceano	?	Epístola 148	De Pelágio a Celântia
397	Epístola 70	Aos grandes oradores	?	Epístola 149	De Pseudo-Jerônimo a desconhecido
398	Epístola 71	A Lucino Baetico	?	Epístola 150	De Procópio Gaza a desconhecido
398	Epístola 72	A Vitales, sacerdote	419	Epístola 151	A Ripário
398	Epístola 73	A Evângelo, sacerdote	419	Epístola 152	A Ripário
398	Epístola 74	A Rufino, sacerdote	419	Epístola 153	Ao Papa Bonifácio
399	Epístola 75	À Teodora Spana	420	Epístola 154	A Donato
399	Epístola 76	À Abigail	?	Epístola 155	A Presídio

400	Epístola 77	A Oceano	?	Epístola 156	A um ermitão
400	Epístola 78	À Fabíola	?	Epístola 157	À Paula e Eustóquia
400	Epístola 79	A Salvino	?	Epístola 158	A Sofrônio

Anexo 1: tabela com epístolas enviadas por e para Jerônimo, com estimativa de data e destinatário.

Ano	**Título**	**Ano**	**Título**
374	Primeiro comentário a Abdias	390 em diante	Homilias
377-382	Vida de Paulo, o primeiro eremita	390-393	Vida de Hilário
380	Atualização das Crônica de Eusébio	392-393	Os homens ilustres
Pré-382	Diálogo contra os luciferianos	392	Contra Joviniano
Pós-383	Contra Helvídio, sobre a perpétua virgindade da Virgem Maria	396	Comentário às visões de Isaías
387	Comentário a Efésios	396	Comentários a Jonas
387	Comentário a Gálatas	396	Comentários a Abdias
387	Comentário a Filemon	397	Contra João de Jerusalém
387	Comentário a Tito	398	Comentário a Mateus
389	Comentário ao Eclesiastes	400-401	Apologia contra os livros de Rufino
390	Breve comentário aos Salmos	406	Comentários a Zacarias
390	A interpretação dos nomes hebraicos	406	Comentários a Malaquias
390	Localização e nomes dos locais hebreus	406	Comentários a Oseias
390	Questões hebraicas ao Gênesis	406	Comentários a Joel
390	Tratado sobre os Salmos 10-16	406	Comentários a Amós
390	Vida de Malco, o monge cativo	406	Contra Vigilâncio
390	Comentários a Naum	407	Comentários a Daniel
390	Comentários a Miqueias	410	Comentários a Isaías
390	Comentários a Sofonias	414	Comentários a Ezequiel
390	Comentários a Ageu	414-415 em diante	Comentários a Jeremias
390	Comentários a Habacuc	415	Diálogo contra os pelagianos

Anexo 2: tabela de obras de natureza teológica e exegética dos textos bíblicos.

Ano	Autor Traduzido	Título
Pré-383	Orígenes	Homilias ao Cântico dos Cânticos
385	Dídimo	Sobre o Espírito Santo
389-390	Orígenes	Homilias a São Lucas
Pré-392	Orígenes	Homilias a Ezequiel
Pré-392	Orígenes	Homilias a Isaías
Pré-392	Orígenes	Homilias a Jeremias
404	Pacômio	Regras de Pacômio

Anexo 3: tabela de obras de conteúdo teológico traduzidas por Jerônimo.

Ano	Livro traduzido ou revisado	Texto base	Ano	Livro traduzido ou revisado	Texto base
382-384	Os quatro Evangelhos	Versão antiga em latim	393	Os doze profetas	Hebraico
382-384	Salmos*	*Septuaginta*	394	Jó	Hebraico
386	Salmos	Versão antiga em latim, *Septuaginta* e *Hexapla*	396	Esdras	Hebraico
387	Jó**	Versão antiga em latim, *Septuaginta* e *Hexapla*	396	Neemias	Hebraico
387	Crônicas**	Versão antiga em latim, *Septuaginta* e *Hexapla*	396	Crônicas	Hebraico
387	Livros de Salomão**	Versão antiga em latim, *Septuaginta* e *Hexapla*	398	Livros de Salomão	Hebraico
392	Samuel	Hebraico	398-406	Pentateuco	Hebraico
392	Reis	Hebraico	398-406	Josué	Hebraico
392	Salmos**	Hebraico	398-406	Juízes	Hebraico
393	Isaías	Hebraico	398-406	Rute	Hebraico
393	Jeremias	Hebraico	398-406	Ester	Hebraico
393	Ezequiel	Hebraico	407	Tobias	Hebraico
393	Daniel	Hebraico	407	Judite	Aramaico

Anexo 4: tabela com os livros bíblicos traduzidos ou revisados por Jerônimo, dispostos cronologicamente.