

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

Benedito de Pina Almeida Prado Neto

O Praktikós e o Gnōstikós de Evágrio Pôntico: estudo, tradução e comentários

Versão Corrigida

São Paulo

2023

BENEDITO DE PINA ALMEIDA PRADO NETO

O *Praktikós* e o *Gnōstikós* de Evágrio Pôntico: estudo, tradução e comentários

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Letras Clássicas.

Área de concentração: Letras Clássicas
Orientador: Prof. Dr. Breno Battistin Sebastiani

Versão Corrigida

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.

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

P896p Prado Neto, Benedito de Pina Almeida
O Praktikós e o Gnostikós de Evágrio Pôntico:
estudo, tradução e comentários / Benedito de Pina
Almeida Prado Neto; orientador Breno Battistin
Sebastiani - São Paulo, 2023.
153 f.

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

1. Evágrio. 2. kephálaia. 3. pensamento médico. 4.
linguagem alegórica. 5. hermenêutica. I. Sebastiani,
Breno Battistin , orient. II. Título.

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE**Termo de Anuência do (a) orientador (a)****Nome do (a) aluno (a): Benedito de Pina Almeida Prado Neto****Data da defesa: 16/03/2023****Nome do Prof. (a) orientador (a): Prof. Dr. Breno Battistin Sebastiani**

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, 20/04/2023



(Assinatura do (a) orientador (a))

DEDICATÓRIA

Dedico esta dissertação a todos que acreditaram em mim, sobretudo à Mariana de Carvalho Capocchi e a meus pais, Francisco Xavier de Almeida Prado Neto e Evangelina Maria Pauliquevis de Almeida Prado.

EPÍGRAFE

CONTEMPLAÇÃO

Sonho de olhos abertos, caminhando
Não entre as formas já e as aparências,
Mas vendo a face imóvel das essências,
Entre idéias e espíritos pairando...

Que é o mundo ante mim? fumo ondeando,
Visões sem ser, fragmentos de existências...
Uma névoa de enganos e impotências...
Sobre vácuo insondável rastejando...

E d'entre a névoa e a sombra universais
Só me chega um murmúrio, feito de ais...
É a queixa, o profundíssimo gemido

Das cousas, que procuram cegamente
Na sua noite e dolorosamente
Outra luz, outro fim só pressentido... (QUENTAL, 1991, p. 222)

AGRADECIMENTOS

À Faculdade de Filosofia, Letras e Ciência Humanas, pela oportunidade de realização do curso de Mestrado.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela concessão da bolsa de Mestrado.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Breno Battistin Sebastiani, pela sua paciência, zelo e profissionalismo, bem como a todos os outros professores que me auxiliaram ao longo do meu período de formação.

Resumo

PRADO NETO, Benedito de Pina Almeida. **O *Praktikós* e o *Gnōstikós* de Evágrio Pôntico: estudo, tradução e comentários**. 2023. 153 f. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

Há, neste estudo, junto de alguns ensaios e comentários, uma tradução de dois tratados de ascese atribuídos a Evágrio Pôntico (345-399 d.C.): o *Praktikós* e o *Gnōstikós*. Dada a má sorte da transmissão de seus manuscritos desde a sua condenação no II Concílio de Constantinopla (553 d.C.), tem havido, através dos séculos, muitas dificuldades relacionadas aos estudos evagrianos. Com efeito, não há apenas o problema da atribuição equivocada de suas obras a outros autores – por exemplo, as atribuições de algumas delas a Nilo de Ancira, um recurso filológico que foi, provavelmente, um meio de evitar a suposta censura –, mas também o de muitas concepções equivocadas acerca de suas ideias. Para nos atentarmos a isso, foi necessário analisar, ao menos de passagem, a transmissão de seus manuscritos, o que nos foi possível apenas por meio da discussão do estudo filológico já realizado por Antoine e Claire Guillaumont, ou seja, indiretamente. Com efeito, esse problema filológico parece trespassar todo o conteúdo literário e filosófico de Evágrio a ser estudado. De qualquer modo, Evágrio, como uma figura histórica, pode ser conhecido não apenas por meio de descrições feitas nos seus próprios manuscritos, mas também por aquelas que se fazem presentes em manuscritos de outros autores da Antiguidade Tardia, como Sócrates Escolástico, Paládio e Rufino de Aquileia em suas obras historiográficas. Além do mais, existem, em outras fontes, representações de Evágrio que também são interessantes, como as *epistulae* de Jerônimo. Conforme será visto neste trabalho, é importante estar atento a isto: Evágrio não era indiferente à ciência de seu tempo. Ao incorporar as principais discussões do período tardo-antigo no seu pensamento, ele escreveu com estilo próprio acerca da alma humana, do corpo humano e do universo. É possível que ele tenha sido o primeiro autor cristão a expressar seus pensamentos em *kephálaia* – algo como capítulos muito curtos. E, por último mas não menos importante, o pensamento médico que se faz presente em sua obra e a importância da linguagem alegórica como instrumento de composição e hermenêutica são elementos que o fazem simultaneamente um autor original e um homem do seu próprio tempo.

Palavras-chave: Evágrio, *kephálaia*, pensamento médico, linguagem alegórica, hermenêutica.

Abstract

PRADO NETO, Benedito de Pina Almeida. **The *Praktikós* and The *Gnōstikós* of Evagrius of Pontus: study, translation and commentaries**. 2023. 153 f. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

In this study, there is, along with some essays and commentaries, a translation of two ascetical treatises attributed to Evagrius of Pontus (345-399 C.E.): the *Praktikós* and the *Gnōstikós*. Given the misfortune of the transmission of his manuscripts since his condemnation in the Second Council of Constantinople (553 C.E.), there have been, throughout the centuries, many hindrances related to Evagrian studies. In effect, there is not only the problem of the misattributions of his works to other authors – for example, the attributions of some of these works to Nile of Ancyra, a philological tool that is likely to have been a way of getting rid of the so-called censorship –, but also many misconceptions about his ideas. To be aware of this, it was necessary to analyze, at least in passing, the transmission of his manuscripts, which was possible for us only through discussing the philological study already made by Antoine and Claire Guillaumont, i.e., indirectly. After all, this philological problem seems to go through all the Evagrian literary and philosophical content to be studied here. At any rate, Evagrius, as a historical person, can be known not only through the depictions made in his own manuscripts, but also through those present in the manuscripts of other late-antique authors, such as Socrates Scholasticus, Palladius and Rufinus of Aquileia in their historiographic oeuvre. Furthermore, there are also interesting depictions of Evagrius in other sources, such as the *epistulae* of Jerome. As will be seen in this research, it is also important to pay attention to this: Evagrius was not indifferent to the science of his time. By incorporating the main late-antique discussions in his thinking, he wrote about the human soul, the human body and the universe in a unique style. He is said to have been the first Christian writer to express his thoughts in *kephálaia* – something like very small chapters. And, last but not least, the medical thinking present in his work and the importance of the allegorical language as a tool of composition and hermeneutics are elements that make him simultaneously an original thinker and a man of his own time.

Keywords: Evagrius, *kephálaia*, medical thinking, allegorical language, hermeneutics.

Sumário

| | |
|---|-----|
| Dedicatória..... | 4 |
| Epígrafe..... | 5 |
| Agradecimentos..... | 6 |
| Resumo..... | 7 |
| Abstract..... | 8 |
| Sumário..... | 9 |
| 1. Introdução..... | 10 |
| 2. O Autor, Seus Testemunhos e Sua Obra..... | 13 |
| 3. O Gênero dos <i>Kephálaia</i> | 35 |
| 4. Aspectos da Medicina e da Relação Mestre-Discípulo em Evágrio..... | 46 |
| 5. Alegoria e Alegorese em Evágrio Pôntico..... | 57 |
| 6. Tradução e Comentários..... | 84 |
| 6.1. Tradução do <i>Praktikós</i> | 84 |
| 6.2. Tradução do <i>Gnōstikós</i> | 131 |
| Referências Bibliográficas..... | 149 |
| Anexos..... | 154 |

1. Introdução¹

Nascido em Ibora, atual cidade de Everönü na Turquia, Evágrio Pôntico (345 d.C.-399 d.C.) é, antes de tudo, um enigma. Mas um enigma por quê? A resposta pode ser dada de várias formas. A meu ver, são o seu modo de escrever e a má sorte da transmissão de sua obra que o envolveram nessa atmosfera enigmática. O seu modo de escrever, que pode ser direta ou indiretamente vinculado aos métodos de composição e exegese de Orígenes, é um modo por meio do qual se pode dizer algo e deixá-lo ser interpretado ao menos sob duas camadas diferentes: a camada literal e a simbólica. Isso é, sem dúvida, um ato voluntário de Evágrio como autor. Porém, há interpretações possíveis da obra de Evágrio que não partem da sua vontade autoral. Essas outras possibilidades hermenêuticas partem, na verdade, da vontade dos copistas responsáveis pela transmissão de sua obra. Daí Evágrio ser um enigma, tanto voluntária quanto involuntariamente. Com efeito, quando parte do *corpus* de Evágrio é transmitida sob o nome, por exemplo, de Nilo de Ancira, isso permite não só que a sua obra sobreviva num meio hostil, sobretudo após sua condenação no Concílio de 553, mas também que ela seja lida de um modo diferente, ou seja, de um modo mais alinhado com a ideologia predominante, a depender do ambiente de leitura.

E o que dizer da sua escrita em *kephálaia* – que podem ser compreendidos, de maneira bastante simplificada, como pequenos capítulos? Os efeitos que a escrita em *kephálaia* podem causar, com suas características de concisão e desconexão sintática entre suas unidades constituintes, são profundos. Essa organização editorial, entretanto, é uma criação do próprio Evágrio ou dos copistas que transmitiram seus textos? Eis um outro enigma. Há manuscritos da obra de Evágrio em que os *kephálaia* sequer são numerados, de modo que o simbolismo numérico atribuído a eles pela crítica entra em questão. Parece-me, de qualquer forma, que os enigmas que Evágrio e os seus copistas nos legaram não foram feitos para serem solucionados. Pelo contrário, eles estão obscurecidos porque essa é a sua natureza. Sejam uma criação de Evágrio, sejam uma criação dos copistas, os *kephálaia* são uma lente cuja natureza indecisa e fragmentária nos permite enxergar a realidade do texto e a realidade psicológica do leitor a partir de vários ângulos. Trata-se de um instrumento polissêmico de onde emana a riqueza interpretativa.

¹ O título deste trabalho é “O *Praktikós* e o *Gnōstikós* de Evágrio Pôntico: estudo, tradução e comentários”. A banca avaliadora sugeriu que o subtítulo “comentários” fosse substituído por “notas”. Apesar de termos concordado com a sugestão da banca, a mudança de subtítulo não era mais possível naquela fase da pesquisa.

Quando decidi traduzir o *Praktikós* e o *Gnōstikós* de Evágrio, alguns problemas de ordem filológica me fizeram refletir sobre a conveniência de publicá-los em conjunto neste trabalho de Mestrado. As edições de Guillaumont, tanto de um quanto de outro tratado, foram organizadas segundo a indicação editorial que Sócrates deu na sua *Historia Ecclesiastica*: enquanto o *Praktikós* tem cem *kephálaia*, o *Gnōstikós* tem 50. Seriam, portanto, tratados diferentes e com um número fechado e distinto de unidades. Além do mais, o relato de Sócrates a respeito da quantidade de *kephálaia* que constitui cada tratado estaria de acordo com o que é dito na Carta a Anatólio ou Prólogo ao *Praktikós* (Antoine e Claire Guillaumont acreditavam que o manuscrito grego *Parisinus Coislinianus* 109 apresentasse a Carta a Anatólio na sua versão completa). O *Gnōstikós*, por sua vez, não foi integralmente preservado nas tradições de língua grega, de modo que essas lacunas foram preenchidas, na edição de Guillaumont, pelas tradições manuscritas em siríaco e em armênio. Esse problema se constituiu, sem dúvida, uma limitação para este trabalho. Com efeito, se por um lado pude fazer, devido à sua preservação em manuscritos gregos, a tradução daquilo que se considera a integralidade do *Praktikós*, por outro lado, pude traduzir apenas a parte dos *kephálaia* do *Gnōstikós* que restaram em grego. Para o restante, utilizei, a fim de facilitar a compreensão do leitor, a própria tradução francesa que Antoine Guillaumont fez dos manuscritos de tradição siríaca e armênia do *Gnōstikós*.

Mas do que se trata especificamente o *Praktikós* e o *Gnōstikós*? A palavra *praktikós*, em Evágrio, assume um significado um tanto diferente daquele presente nos *corpora* platônico e aristotélico, por exemplo. Na República de Platão (5.476a-b), *praktikós* é o homem que ama e procura a beleza nas suas formas múltiplas, mas cuja inteligência (*diánoia*) “é incapaz de ver e amar a natureza do belo em si” (GUINSBURG, 2014, p. 215-216). Para Platão, apenas o filósofo (*philósophos*) teria essa capacidade. Já no diálogo Político (258e-259c), Platão estabelece uma diferença entre *praktikē* e *gnōstikē*. Para ele, há dois tipos de conhecimento: o conhecimento intelectual (*epistēmē gnōstikē*) e o conhecimento prático (*epistēmē praktikē*). Enquanto este é vinculado às artes manuais, como a da carpintaria, aquele, às artes intelectuais, como a da política. Aristóteles, em Ética a Nicômaco (1095b5-1096a6), diz, por sua vez, que há três tipos de vida: a vida das massas (*hoí polloí*), cujo fim é o prazer; a vida política (*bíos politikós*), na qual se inclui o *praktikós* e cuja finalidade é a honra; e a vida teórica (*bíos theōrētikós*), que, em Ética a Nicômaco (1178b), é caracterizada como a vida que proporciona a verdadeira felicidade. Esse último tipo de vida – ou seja, a vida teórica –, caracterizar-se-ia, segundo Aristóteles, pela atividade da contemplação (*theōrētikē*). De acordo com Aristóteles, a *theōrētikē* é a atividade própria de Deus (*hē toú Theoú énergeia*), uma atividade que transcende em bem-aventurança (*makariótēti diaphérousa*).

E qual seria, para Evágrio, a diferença entre *praktikós* e *gnōstikós*? Ao longo do texto tanto do *Praktikós* quanto do *Gnōstikós*, Evágrio fornece algumas pistas para essa resposta. No *kephálaion* 78 do *Praktikós*, a *praktikē* é caracterizada como “o método espiritual que purifica a parte afetiva da alma (*tó pathētikón méros tēs psychēs*)”; no *kephálaion* 81, como sendo composta da “observação dos mandamentos”; já no *kephálaion* 84, afirma-se que o fim da *praktikē* é o amor espiritual (*agápē*), ao passo que no *kephálaion* 87, que a *praktikē* “faz reduzir as afecções”. É no *kephálaion* 2 do *Gnōstikós* que Evágrio dá uma definição mais precisa do conceito de *praktikós*: o *praktikós* “é aquele que, com relação à parte afetiva da alma, apenas tomou posse da impassibilidade”. Para Evágrio, o *praktikós* é, portanto, o indivíduo liberto das afecções da parte afetiva da alma – ou seja, ele já alcançou o estado psicológico da impassibilidade –, ao passo que a *praktikē* é o método (*mēthodos*), isto é, o caminho, que o conduz até esse estado psicológico. Com relação ao termo *gnōstikós*, é necessário ser cauteloso. Atribuiu-se a esse termo, ao longo da história, uma série de significados que se distanciam do conceito evagriano de gnóstico. Para Irineu de Lyon, em seu *Adversus haereses*, os gnósticos eram um grupo de heréticos que via o mundo material como a criação defeituosa de um demiurgo (DÖRNEMANN, 2013, p. 109). Essa concepção, que historicamente se ligou com profundidade ao termo aqui discutido, não tem relação alguma com o que Evágrio entendia por *gnōstikós*. Para Evágrio, conforme o *kephálaion* 1 do *Gnōstikós*, a diferença entre os *praktikoí* e os *gnōstikoí* é esta: enquanto os *praktikoí* “compreenderão os discursos pelo viés ascético”, os *gnōstikoí* “irão enxergar aquilo que é gnóstico”, ou seja, aquilo que está conforme uma interpretação espiritual ou alegórica (*Praktikoí lógous noēsousi praktikoús, gnōstikoí dé ópsontai gnōstiká*). Os *praktikoí* são os que, ao lerem os textos autoritativos – como a Bíblia, textos de teólogos e filósofos, por exemplo – conseguem visualizar apenas a dimensão mais literal e eticamente restritiva do texto. E o que seriam os *gnōstikoí*? Os *gnōstikoí*, por sua vez, são os que, ao lerem esses mesmos textos, conseguem enxergar também a sua dimensão simbólica e espiritual. No *kephálaion* 3 do *Gnōstikós*, essa visão parece confirmada. Com efeito, Evágrio diz que o *gnōstikós* é “aquele que se dirige como uma palavra de sal aos impuros, mas como de luz aos puros”. O *gnōstikós* é, assim, aquele que consegue interpretar o texto de forma ascética e direcioná-lo aos *akáthartoi* – àqueles que ainda não foram purificados –, mas que também sabe interpretar o mesmo texto de forma simbólica e transmitir essa interpretação aos *katharōís* – aos que já passaram pelo processo de purificação. Nesse contexto, a interpretação literal é representada pelo sal (*háls*); a interpretação simbólica, pela luz (*phōs*). Já no *kephálaion* 56 do *Praktikós*, Evágrio diz algo interessante acerca da *gnōsis*: ele diz que a sua atividade própria é apenas unir-nos às potestades santas, o que seria, na verdade, uma união

com entes incorpóreos (*hē tōn asōmátōn synápheia*). Parece haver, nesse contexto, uma oposição entre o corpóreo (*sōmatikón*) e o incorpóreo (*asōmaton*) que indica, na verdade, uma oposição entre a interpretação literal e a simbólica. O *Praktikós* e o *Gnōstikós* de Evágrio Pôntico, assim, parecem ser mais do que um texto sobre ascese: eles são um texto que trata de instrumentos hermenêuticos. As implicações das possibilidades hermenêuticas de Evágrio são as mais variadas: elas têm impacto, com efeito, na estrutura hierarquia eclesiástica, nas práticas ascéticas e nas especulações teóricas, por exemplo.

Acredito ser improdutivo falar mais de Evágrio nesta introdução. O enigma de Evágrio, que fui incapaz de solucionar, deixo-o ao leitor. Este, ao ler os *kephálaia* do *Praktikós* e do *Gnōstikós*, talvez encontre nas entrelinhas pistas que não enxerguei, símbolos que não pude interpretar. O estilo evagriano é, com efeito, um estilo polissêmico e simbólico. Não há uma interpretação única. O texto parece ter sido escrito de modo a gerar, na mente do leitor, uma ampla variedade de sentidos. Mas quem será o mais apto a escolher, dentre as diversas possibilidades, aquela cujo sentido Evágrio – e por que não dizer também os copistas que transmitiram a sua obra? – havia escolhido para o seu público? O leitor talvez encontre uma resposta exata para esse problema. De minha parte, entretanto, acredito que Evágrio quis permanecer, ao menos para a maioria, oculto. Ele parece ter sido o tipo de escritor que, ao falar de maneira enigmática, escondia propositadamente o significado do que dizia. A sua palavra, com efeito, guardava um segredo que não era – nem deveria – ser desvelado por todos. Havia um público apto a compreender o significado mais elevado daquilo que Evágrio dizia, mas também havia outro que não o era. Ao final da leitura, ao leitor só resta perguntar: a qual público pertença? Sou apto para desvelar o segredo que Evágrio escondeu na sua palavra, no seu *lógos*? Esta é uma resposta mutável, pois está sujeita ao esforço do leitor. Este, a depender do empenho que tiver na leitura, poderá passar de um público a outro. Com efeito, se de início ele só consegue interpretar o texto no seu sentido mais óbvio e literal, talvez ele consiga, por meio de uma ascese exegética, interpretá-lo posteriormente no seu sentido mais espiritual e oculto. A leitura de Evágrio, afinal, é uma leitura caracterizada pela necessidade do esforço.

2. O Autor, Seus Testemunhos e Sua Obra

Evágrio Pôntico, em muitos aspectos, é uma figura enigmática. Com efeito, após sua condenação no Segundo Concílio de Constantinopla (553 d.C.), suas obras, sobretudo aquelas de teor metafísico, passaram por um processo de esquecimento. Daí Evágrio ser um enigma. Conhecê-lo seria, antes de tudo, conhecer os seus escritos. No entanto, como conhecê-

lo, se os seus escritos restam, em especial com relação aos testemunhos em grego e em latim, em grande parte ou totalmente perdidos? Encontram-se, em diversos manuscritos, fragmentos de sua obra em grego, enquanto os testemunhos em latim desapareceram por completo – ainda que o *Praktikós*, conforme Antoine e Claire Guillaumont o compreenderam, esteja presente na sua forma integral, isto é, composto de cem *kephálaia*, em alguns manuscritos de tradição grega. O *Gnōstikós*, por sua vez, foi parcialmente preservado na tradição manuscrita em grego, tendo sua fonte mais completa nas versões em siríaco. Em muitas das tradições manuscritas, entretanto, algumas das obras de Evágrio eram atribuídas a outros autores, como a Nilo de Ancira. Isso pode insinuar, sem dúvida, um recurso para a permanência da circulação da obra de Evágrio num meio em que ele era compreendido como alguém que estava fora da ortodoxia. De todo modo, o *corpus* evagriano foi preservado de maneira mais efetiva na tradição manuscrita em siríaco, ainda que haja tradições importantes em outras línguas, como o armênio. As referências a Evágrio em obras de outros autores, por sua vez, apresentam-se como um recurso viável para estudar a sua personalidade e a organização editorial de sua obra. Tanto a *Historia Monachorum* grega quanto a latina, por exemplo, fazem referência a características seja da sua personalidade, seja do teor de seu pensamento. Exemplo disso são as referências à filiação de Evágrio a outros monges, como a Macário do Egito, e à abstinência de água. Já a *Historia Ecclesiastica* de Sócrates é um documento de importância não só porque nela se apresentam traços da personalidade e do pensamento de Evágrio, mas também porque nela são fornecidos dados acerca da possível organização editorial de algumas de suas obras, além de citações indiretas da obra de Evágrio, como o *kephálaion* do *Gnōstikós* que veio a ser numerado como *kephálaion* 41, por exemplo. Já Paládio, em sua *Historia Lausiaca*, apresenta dados bastante detalhados acerca da vida de Evágrio, como o local de seu nascimento, idade em que faleceu, período durante o qual permaneceu no deserto e, o que parece em especial interessante por causa da perspectiva de gênero, a filiação de Evágrio a uma mulher, Melânia, que exercera sobre ele autoridade considerável. Essa filiação a uma mulher, em particular, é algo que pode provocar algumas reflexões acerca do papel feminino em algumas vertentes do cristianismo antigo. Com efeito, segundo o testemunho de Paládio, Melânia poderá ter assumido relevância dentro de uma esfera ao menos semelhante à do sacerdócio – algo possivelmente visto com estranheza quando se considera o aspecto patriarcal do cristianismo que se faz tão predominante, ao menos segundo a perspectiva do que se considera hoje como ortodoxia. Por fim, um dos testemunhos que chama a atenção é o de Jerônimo, na sua Epístola 133. Com efeito, Jerônimo apresenta uma visão que antagoniza as apresentadas anteriormente, ao descrever Evágrio como herege e como alguém vinculado ao pensamento de Orígenes. Para Jerônimo, o

conceito evagriano de *apátheia*, por exemplo, era equivocado, já que representaria uma tentativa do homem, quando busca afastar-se por completo de qualquer afecção, de igualar-se a Deus. Essa visão de Jerônimo, bem como a sua concepção de que Evágrio fosse origenista, parece ter encontrado espaço nos debates que vieram a ter influência no Segundo Concílio de Constantinopla, em 553 d.C., quando Evágrio, dentre outros, foi condenado como herege. Sem dúvida, esse foi o acontecimento histórico que tanto dificultou o conhecimento e a disseminação do *corpus* evagriano, bem como a correta atribuição a ele de obras que, provavelmente devido a essa mesma condenação, foram atribuídas a outros escritores.

Na versão grega da *Historia Monachorum in Aegypto*², Evágrio é retratado não só como um teórico da ascese, mas também como alguém que participava de debates num ambiente mais amplo que o monástico:

Εἶδομεν δὲ καὶ Εὐάγριον, ἄνδρα σοφὸν καὶ λόγιον, ὃς τῶν λογισμῶν ἱκανὴν εἶχεν διάκρισιν ἐκ πείρας τὸ πρᾶγμα παρειληφώς. ὃς πολλάκις κατελθὼν εἰς Ἀλεξάνδρειαν τῶν Ἑλλήνων τοὺς φιλοσόφους ἀπεστόμιζεν. οὗτος παρήγγελλεν τοῖς μεθ' ἡμῶν ἀδελφοῖς ὕδατος μὴ κορέννυσθαι: “Οἱ γὰρ δαίμονες, φησί, τοὺς ὑδροτελεῖς τόπους συνεχῶς ἐπιβαίνουνσιν.” ἄλλους τε πολλοὺς πρὸς ἡμᾶς περὶ ἀσκήσεως ἐποιήσατο λόγους ἐπιστηρίζας ἡμῶν τὰς ψυχὰς (20.15).³

Vimos também Evágrio, um homem sábio e erudito, o qual possuía de modo satisfatório o discernimento dos pensamentos, coisa que alcançou por meio da experiência. Ele que, tendo ido muitas vezes a Alexandria, reduzia ao silêncio os filósofos pagãos. Ele exortava os que estavam entre os irmãos a não se saciarem de água. – Os demônios, com efeito – dizia ele –, caminham sobre lugares cheios de água. – Ele nos disse muitas outras coisas acerca da ascese e fortaleceu as nossas almas.

Evágrio, além de representar um tipo de homem sábio, erudito (*ándra sophón kaí lógion*) e que tem um conhecimento satisfatório (*hikanēn*) acerca dos mecanismos cognitivos (*hós tōn logismōn hikanēn eikhen diákrisin*), representa também um tipo de intelectual que entra em confronto com os representantes de outras correntes de pensamento (*hós pollákis katelthōn eis Alexándreian tōn Hellēnōn toús philosóphous apestómizen*). Não se trata de um confronto entre religião e filosofia, como o leitor contemporâneo possa talvez conjecturar, mas de um confronto entre correntes de pensamento que buscavam afirmar a sua autoridade para a produção de

² A *Historia Monachorum in Aegypto* será indicada, por vezes, pela sigla *HM*. Haverá a diferença entre a *HM* grega e a latina.

³ CAIN, 2016, p. 246. Andrew Cain disponibiliza o texto em grego na sua nota 9.

conhecimento e de poder.⁴ Com efeito, por ser também um erudito (*lógion*), Evágrio confrontava os filósofos de Alexandria, conforme menciona o autor da *HM*, possivelmente nos mesmos termos dos métodos epistemológicos daquele momento histórico – a saber, nos termos da interpretação alegórica e da interpretação sistemática de textos considerados autoritativos.⁵ É interessante notar, além disso, que, de acordo com a recepção grega da *HM* analisada neste capítulo, Evágrio adquiriu aquilo que se denomina de discernimento dos pensamentos (*tōn logismōn diákrisin*) não por um estudo teórico ou por uma intervenção supra-humana, mas pela experiência (*ek peiras tō prágma pareilēphōs*). Esse detalhe, bem como outros que serão abordados neste trabalho, apresenta importância para a comparação que pode ser feita entre a *HM* grega e a *HM* latina, esta última atribuída a Rufino de Aquileia.⁶ Com efeito, Rufino, em sua *HM*, não apenas fornece outras causas para esse conhecimento que Evágrio adquirira, conforme será visto em breve, mas também introduz elementos distintos para a caracterização da personalidade de Evágrio.

O contraste entre a recepção grega e a latina da *Historia Monachorum in Aegypto* pode destacar algumas diferenças com relação ao que era, na figura de Evágrio, importante para os respectivos públicos que as liam – isto é, os de língua grega e os de língua latina. Na versão latina, o texto atribuído a Rufino de Aquileia dá uma descrição de Evágrio mais ampla do que a oferecida na versão grega, ao mesmo tempo que deixa de oferecer algumas informações presentes nesta outra versão:

Vidimus ibi et sapientissimum virum ac per omnia mirabilem, Evagrium nomine, cui inter ceteras animi virtutes tanta concessa est gratia discernendorum spirituum, et purgandarum, sicut apostolus dicit, cogitationum, ut nullus alius putetur ex patribus ad tantam subtilium et spiritualium rerum scientiam pervenisse. Cui, quamvis rebus ipsis et experimentis et, quod est super omnia, per gratiam dei magna conlata fuerit intelligentia, accessit tamen et hoc, ut multo tempore instructus fuerit a beato

⁴ Para Jeremy M. Schott, a diferença entre discurso filosófico, político, teológico e etnográfico, ao menos na Antiguidade Tardia, era bastante fluída ou até mesmo ilusória. Com efeito, esses discursos eram usados de igual maneira para a produção de regimes de conhecimento e de poder (SCHOTT, 2008, p. 11). Pode-se pensar, assim, que as diversas facções do cristianismo, as dos cultos tradicionais greco-romanos, bem como as do judaísmo e outras de menor expressão, estivessem em confronto ideológico para afirmar a sua legitimidade de produção de poder e de conhecimento.

⁵ A interpretação alegórica era vista não só pelos cristãos, mas também por representantes do pensamento neoplatônico – como Porfírio – e por representantes do pensamento judaico – tal como Fílon de Alexandria –, como um método hermenêutico adequado para o conhecimento de verdades codificadas em textos de autoridade. Textos atribuídos a Homero e a Hesíodo, bem como diversos textos de importância para o cristianismo e para o judaísmo, poderiam ser interpretados segundo esse método, conforme a necessidade hermenêutica (STEFANIW, 2010, p. 101-102).

⁶ Neste capítulo, não discutiremos a real autoria de cada um desses textos, nem se um deles serviu de base para o outro. Esse estudo seria muito amplo e fugiria ao escopo do presente trabalho.

*Macario, quem famosissimum in dei gratia sinisque et virtutibus insignem fuisse omnibus notum est. Hic ergo Evagrius incredibilis erat abstinentiae, super omnia tamen monebat fratres, si qui forte studium gererent vel humiliandi corporis vel fantasias ab eo daemonum propellendi, ne in bibenda aqua largiore mensura uterentur. Dicebat enim: quia si aqua multa corpus infundatur, maiores fantasias generat et largiora receptacula daemonibus praebet. Sed et multa alia de abstentia summa cum libratione edocebat. Ipse autem non solum aqua parcissime utebatur, sed et pane penitus abstinebat. Alii vero qui in illis locis morabantur fratres pane solo et sale contenti erant, et in illa omni multitudine vix invenires aliquem, qui oleo saltim uteretur. Plures autem in eis nec iacentes somnum, sed sedentes et, ut ita dicam, in meditatione divinorum verborum positi capiebant.*⁷

Também vimos ali um homem muito sábio e admirável em tudo, cujo nome é Evágrio, e a quem, entre outras virtudes da alma, concedeu-se de modo abundante a graça do discernimento dos espíritos, bem como da purificação, e, como o apóstolo diz, da deliberação, de modo que se imagina que nenhum dos outros homens ali tenha chegado a esse grau de ciência tanto das coisas sutis quanto das espirituais. Ele, a quem, ainda que por meio das próprias realizações e das próprias experiências, e acima de tudo por meio da graça de Deus, tenha sido concedida uma grande inteligência, alcançou essas coisas ao ter sido instruído pelo beato Macário por muito tempo, o qual se sabe que foi o mais ilustre na graça e nos sinais de Deus, e proeminente em todas as virtudes. Este Evágrio, com efeito, era incrível na abstinência e, acima de tudo, advertia os seus irmãos espirituais – os que porventura seguissem o estudo, seja para a sujeição do corpo, seja para repelir de si as imagens dos demônios – que não fizessem uso da água potável em grande medida. Ele dizia, com efeito: – Porque, se o corpo é infundido com muita água, ele gera fantasias maiores e oferece moradias mais amplas aos demônios. – Mas ele também ensinava, com suma liberalidade, muitas outras coisas acerca da abstinência. Ele mesmo, por sua vez, não somente utilizava de água de forma bastante moderada, mas também se abstinha completamente do pão. Já os outros irmãos que habitavam aqueles lugares estavam satisfeitos apenas com pão e sal, e, em toda aquela multidão, com muito esforço encontrarias alguém que fizesse uso até mesmo de óleo. Muitos deles, não se deitando para dormir, mas sentando-se, como eu havia dito, eram tomados pelo sono enquanto se punham na meditação das divinas escrituras.

Na versão latina, Evágrio é descrito não apenas como alguém que possui a virtude do discernimento dos espíritos (*gratia discernendorum spirituum*) num grau satisfatório – como ocorre na versão grega –, mas como alguém que a possui no mais elevado grau. Parece, com efeito, que houve nessa versão uma contextualização e uma importância dadas de modo mais amplo a Evágrio. Nota-se isso pela profundidade dos detalhes da descrição de sua personalidade. Por exemplo, enquanto na versão grega Evágrio é descrito como alguém que alcançou o discernimento dos pensamentos (*tōn logismōn diákrisin*) por meio da experiência (*ek peíras*), na versão latina ele é descrito como alguém que alcançou essa habilidade não só

⁷ TYRANNIUS RUFINUS, *Historia Monachorum*, XXVII, 7,1-8,2.

pela experiência (*quamvis rebus ipsis et experimentis*), mas também – e acima de tudo – por meio de uma intervenção supra-humana (*per gratiam dei*) e por meio da instrução que recebeu de um mestre, a quem Rufino chama de Macário (*ut multo tempore instructus fuerit a beato Macario*). Há, no relato que Rufino dá de Evágrio, uma ênfase sobre o elemento supra-humano (*gratiam dei*) e sobre o elemento da relação mestre-discípulo (*ut multo tempore instructus fuerit a beato Macario*). O testemunho de Rufino, ao disponibilizar informações acerca da filiação de Evário, parece contextualizá-lo de modo mais amplo e dar maior importância a elementos que o transcendem. O alcance da virtude e a realização intelectual, com efeito, são elementos vinculados não apenas à experiência pessoal (*ek peiras tó prágma pareilēphōs*), como se sugere na versão grega da *HM*, mas também à intervenção supra-humana e à relação mestre-discípulo. A omissão da atividade polêmica de Evágrio em Alexandria – tal como se relata na *HM* grega –, por sua vez, chama a atenção. Essa omissão poderia indicar, dentre outras possibilidades, que, segundo a perspectiva de Rufino de Aquileia e de seu público leitor, o aspecto polêmico da personalidade de Evágrio fosse menos importante do que o seu aspecto pedagógico. Nesse sentido, ao menos para Rufino de Aquileia e para seu público leitor, a atividade de Evágrio destacar-se-ia não pela característica dogmática e polêmica, mas, acima de tudo, pelo ensino da ascese e pelos conselhos sapienciais.

Além dessas semelhanças e diferenças, é interessante abordar semelhanças que existem entre a narrativa da *HM* e a de obras atribuídas a Evágrio. Sem dúvida, esse é o caso do conselho segundo o qual se deve evitar o excesso de água (*hoûtos parēngellen toîs meth'hēmōn adelphoîs hýdatos mē korénnusthai*, conforme a *HM* grega; *si qui forte studium gererent vel humiliandi corporis vel fantasias ab eo daemonum propellendi, ne in bibenda aqua largiore mensura uterentur*, conforme a *HM* latina), conselho presente tanto na *HM* – seja na versão grega, seja na versão latina – quanto no *Praktikós* de Evágrio Pôntico, como sugere o seu *kephálaion* 17:

Πάνυ πρὸς σωφροσύνην συμβάλλεται ἡ τοῦ ὕδατος ἔνδεια· καὶ πειθέτωσάν σε τῶν Ἰσραηλιτῶν οἱ μετὰ Γεδεὼν τριακόσιοι τὴν Μαδιάμ χειρωσάμενοι.⁸

A privação de água contribui em muito para a continência. Persuadam-te disso os trezentos israelitas que, junto a Gedeão, tomaram sob seu poder Madian.

⁸ EVAGRIUS PONTICUS, 1971, p. 542. v.2.

A descrição dos efeitos maléficos da água é, assim, um traço recorrente no sistema ascético de Evágrio, bem como nas referências feitas à sua obra. A água é, conforme o discurso atribuído a Evágrio na *HM* grega, um elemento sobre o qual os demônios caminham (*hoí gár daímones, phēsí, toús hydroteleís tópus synekhōs epibainousin*). Segundo a *HM* latina, por sua vez, quem seguir o estudo para sujeitar o corpo ou para repelir as imagens do demônio não deverá servir-se de água em grande medida (*si qui forte studium gerent vel humiliandi corporis vel fantasias ab eo daemonum propellendi, ne in bibenda aqua largiore mensura uterentur*). Já no *Praktikós*, um dos meios pelos quais se pode adquirir a virtude da continência é a abstinência de água (*toú hýdatos éndeia*). Há, tanto nesses testemunhos como em outros distribuídos pela obra evagriana, uma forte recorrência da temática da abstinência de água. Por isso, poderia ser atribuída uma ligação estreita entre essa temática e a figura do próprio Evágrio. As versões grega e latina da *HM* são, portanto, testemunhos que fazem menção de alguns aspectos fundamentais do pensamento evagriano presentes tanto na obra do próprio Evágrio quanto no imaginário que possivelmente existia a seu respeito e que foi registrado em *corpora* de diferentes autores.⁹

Já na *Historia Ecclesiastica* de Sócrates, encontram-se indícios de elaborações teóricas atribuídas a Evágrio acerca do conceito de Deus. Esses indícios podem, sem dúvida, fornecer dados acerca da filiação político-religiosa de Evágrio. Com efeito, Sócrates diz:

Εὐάγριος δὲ ἐν τῷ Μοναχικῷ προπετῶς μὲν καὶ ἀπερισκέπτως θεολογεῖν ἀποσυμβουλεύει, ὀρίζεσθαι δὲ ὡς ἀπλοῦν το θεῖον πάντῃ ἀπαγορεύει τῶν γὰρ συνθέτων εἶναι τοὺς ὅρους φησίν. ὁ δὲ αὐτὸς καὶ ταῦτα κατὰ λέξιν διδάσκει· »πᾶσα πρότασις« φησίν »ἢ γένος ἔχει κατηγορούμενον ἢ εἶδος ἢ διαφορὰν ἢ ἴδιον ἢ συμβεβηκὸς ἢ τὸ ἐκ τούτων συγκείμενον· οὐδὲν δὲ ἐπὶ τῆς ἀγίας τριάδος τῶν εἰρημένων ἔστιν λαβεῖν· σιωπῇ προσκυνεῖσθω τὸ ἄρρητον.¹⁰ « ταῦτα μὲν οὖν ὁ Εὐάγριος, περὶ οὗ εἰς ὕστερον ἐροῦμεν. ἡμεῖς δὲ εἰ καὶ ἐν παρεκβάσει δοκοῦμεν ταῦτα εἰρηκέναι, ἀλλ' ὡς χρησίμων τῇ ὑποθέσει τῆς ἱστορίας ἐμνημονεύσαμεν.¹¹

⁹ O conceito de autoria durante o período tardo-antigo era diferente do que foi desenvolvido na modernidade. Ainda que determinada obra tenha sido atribuída pela tradição a determinado indivíduo, é possível que tal atribuição esteja ligada mais a questões de autoridade e de facilidade ou dificuldade de transmissão do que à real autoria do documento. Explorar esse problema com profundidade, no entanto, é algo que foge ao escopo deste trabalho.

¹⁰ Esse testemunho corresponde ao *Kephálaion* 41 do *Gnōstikós*, conforme a edição de Antoine e Claire Guillaumont (EVAGRIUS PONTICUS, 1989, p. 166-169)

¹¹ SOCRATES SCHOLASTICUS, *Historia Ecclesiastica*, Livro IV, VII, 22-24. É interessante notar que, nesse testemunho de Sócrates, ele se torna uma fonte indireta da obra de Evágrio, dado que ele cita o que veio a ser estabelecido pela crítica filológica como o *kephálaion* 41 do *Gnōstikós*. Ao longo de sua obra, Sócrates fornece outras citações de Evágrio Pôntico. Seus escritos, por isso, constituem uma fonte indireta para a reconstrução da obra de Evágrio em grego. Πᾶσα πρότασις ἢ γένος ἔχει κατηγορούμενον, ἢ διαφορὰν, ἢ εἶδος, ἢ ἴδιον, ἢ συμβεβηκός, ἢ τὸ ἐκ τούτων συγκείμενον· οὐδὲν δὲ

Evágrio, no seu *Monakhikós*, desaconselha fazer teologia de um modo precipitado e desprovido de cuidado, bem como proíbe qualquer maneira de definir a Divindade, visto que ela é simples. "Com efeito", diz ele, "as definições dizem respeito às coisas compostas." O mesmo autor também ensina, letra por letra, essas coisas: "Toda proposição", diz ele, "tem como predicado ou um gênero, ou uma diferença, ou uma espécie, ou uma propriedade particular, ou um acidente, ou aquilo que é composto dessas coisas. No entanto, nada do que foi dito pode se aplicar à Santa Trindade. Que em silêncio seja reverenciado aquilo que não pode ser dito!" Assim dizia Evágrio, de quem falaremos mais tarde. Mesmo se parecemos ter dito essas coisas de maneira digressiva, nós as trouxemos à memória como se eles fossem úteis para a consideração da história.

Para Evágrio, o conceito de Deus caracterizar-se-ia, assim, pela impossibilidade de receber qualquer definição, visto ser ele, ao menos conforme esse raciocínio, algo simples (*haploûn*), e não composto (*syntheton*). Apesar de essa discussão teológica parecer desprovida de dados da realidade, poder-se-ia assumir, segundo esse testemunho, que Evágrio estivesse posicionado em conformidade com determinada facção eclesiástica de seu tempo.¹² Essa facção seria a mesma de Basílio de Cesareia, de Gregório de Nazianzo e de Gregório de Nissa, a qual se estabeleceu, após o primeiro Concílio de Constantinopla (381), como a facção representante do que veio a se conhecer como ortodoxia.¹³ Com efeito, Evágrio afirma, seguindo a posição dominante do Concílio de Niceia (325) e do primeiro Concílio de Constantinopla (381), que Deus seria um ser simultaneamente simples (*haploûn*) e tríplice (*triádos*).¹⁴ De qualquer forma,

ἐπὶ τῆς ἁγίας Τριάδος τῶν εἰρημένων ἔστι λαβεῖν. Σιωπῇ προσκυνεῖσθω τὸ ἄρρητον. (EVAGRIUS PONTICUS, 1989, p. 166).

¹² CHADWICK, 1993, p. 141. Segundo Henry Chadwick, havia, na segunda metade do século IV, uma luta entre os arianos, os que seguiam o concílio de Niceia e a maioria dos gregos, que buscava um meio termo entre as posições adotadas por essas facções anteriores. Os arianos, ao seguirem o teórico Aécio, defendiam a posição segundo a qual a essência daquilo que se chamava "Filho de Deus" seria dissemelhante à essência daquilo que, por sua vez, se chamava "Pai" – mais especificamente o que se via como uma espécie de primeira causa do cosmos. Para esses arianos, o "Filho" seria, portanto, *anómoios* com relação ao "Pai". Já os seguidores do concílio de Niceia afirmavam que o "Filho" teria a mesma essência do "Pai", sendo *homooúsios* com relação a este último. A maioria dos gregos, por sua vez, afirmava que o "Filho" teria uma essência semelhante à do "Pai", de modo que seria, com relação a este último, *homoioúsios*, e não *homooúsios*. Evágrio, ao afirmar que as três pessoas do que ele chama de Trindade são impassíveis de definição, caracteriza-as todas como estando fora da estrutura cosmológica e, por conseguinte, como sendo um ser transcendente. Todas essas pessoas, na visão de Evágrio, seriam o mesmo ser, de maneira que se pode afirmar que Evágrio seria, ao menos segundo esse testemunho acerca dele, adepto da teoria do *homooúsios*.

¹³ Ibidem, p. 149-150. Após a morte de Basílio de Cesareia em 379, a facção de Gregório de Nazianzo e de Gregório de Nissa conseguiu fazer prevalecer, no Concílio de Constantinopla (381), a opinião em conformidade com o concílio de Niceia, isto é, a da teoria do *homooúsios* sustentada anteriormente.

¹⁴ Ibidem, p. 140-141. Segundo Henry Chadwick, após Atanásio ter sido deposto de seu cargo em fevereiro de 356, ele exilou-se junto aos monges do Egito, onde continuou a ensinar sua posição teórica e a agir contra a facção dos arianos. Desse modo, é possível que houvesse, no ambiente monástico do

aprofundar esse tema teológico é, ao menos nesta dissertação, um trabalho infrutífero. O que importa, na verdade, é extrair desse testemunho um dado biográfico de Evágrio por meio do qual se possa conectá-lo a determinado grupo político-religioso do seu momento histórico.

Para conhecer, ainda que de modo imperfeito, a obra e as ideias de Evágrio, é necessário, por sua vez, investigá-lo pela perspectiva daqueles que estiveram de algum modo próximos ao seu contexto histórico e cultural. Isso permite, inclusive, ter acesso ao que se poderia considerar como fontes para as suas ideias. Na verdade, trata-se de uma referência às possíveis filiações de Evágrio. A *Historia Ecclesiastica* de Sócrates, por esse motivo, continua a ser um dos textos fundamentais para o estudo de Evágrio. Com efeito, Sócrates, ainda na sua *Historia Ecclesiastica*, fornece dados acerca da filiação intelectual e hierárquica de Evágrio, bem como acerca da composição das suas obras:

Τούτων Εὐάγριος γενόμενος μαθητὴς τὴν δι' ἔργων φιλοσοφίαν ἐκτίσατο, πρότερον λόγῳ μόνῳ φιλόσοφος ὢν. ὃς ἐν τῇ Κωνσταντινουπόλει ὑπὸ Γρηγορίου τοῦ Ναζιανζηνοῦ εἰς τὴν τοῦ διακόνου προχειρισθεὶς τάξιν, εἶτα ἅμα αὐτῷ εἰς τὴν Αἴγυπτον κατελθὼν καὶ τοῖς προλεχθεῖσιν ἐντυχῶν ἀνδράσιν τὸν ἐκείνων βίον ἐζήλωσεν, καὶ τσαῦτα τεράστια ἐν ταῖς χερσὶν αὐτοῦ γέγονεν, ὅσα καὶ ἐν ταῖς τῶν αὐτοῦ καθηγητῶν. τούτῳ καὶ βιβλία ἄγαν σπουδαία συγγέγραπται, ὧν τὸ μὲν Μοναχὸς ἢ περὶ πρακτικῆς ἐπιγέγραπται <(κεφάλαια δὲ αὐτοῦ ἑκατόν)>, τὸ δὲ Γνωστικὸς ἢ <πρὸς> τὸν καταζωθέντα γνώσεως (κεφάλαια δὲ αὐτοῦ πεντήκοντα), τὸ δὲ Ἀντιρρητικὸς ἀπὸ τῶν θείων γραφῶν πρὸς τοὺς πειράζοντας δαίμονας, ἐν ὀκτῶ διηρημένος μέρεσιν κατὰ τὸν ἀριθμὸν τῶν ὀκτῶ λογισμῶν, καὶ ἑξακόσια Γνωστικὰ προβλήματα, ἔτι μὴν καὶ στιχηρὰ δύο, ἐν Πρὸς τοὺς ἐν {τοῖς} κοινοβίοις ἢ ἐν συνοδαίαις μοναχοῦς καὶ ἐν Πρὸς τὴν παρθένον· ἅτινα ὅπως ἐστὶ θαυμαστά <καὶ ὅπως λυσιτελοῦντα>, οἱ ἐντυγχάνοντες εἴσονται. εὐκαιρον δὲ {ὡς} ἡγούμαι μικρὰ τῶν αὐτῷ μνημονευθέντων περὶ τῶν μοναχῶν τούτων συνάψαι· φησὶ γὰρ κατὰ λέξιν τάδε¹⁵

Depois de ter-se tornado discípulo destes homens, Evágrio adquiriu, por meio de atos, a filosofia, sendo que antes ele era filósofo apenas pela palavra. Após ter sido escolhido por Gregório de Nazianzo para o cargo de diácono, com este ele foi então para o Egito e entrou em contato com homens proeminentes, cujo modo de vida passou a emular, e tantos prodígios vieram à luz por meio de suas mãos quantos os que ocorriam por intermédio de seus mestres. Livros de muito valor também foram escritos por ele. Dentre eles, alguns se intitulam "O Monge" ou "Acerca da Prática Ascética" (cujos capítulos são em número de cem); "O Gnóstico" ou "Para Aquele que se Tornou Digno da Ciência Espiritual" (cujos capítulos são em número de 50); o *Antirrētikós*, composto de oito partes, de acordo com o número dos oito pensamentos diabólicos, a partir das divinas escrituras [e] contra os espíritos que tentam; "600 Problemas Gnósticos"; e ainda duas composições em verso, uma "Para os Monges que Vivem em Comunidades" e outra "Para uma Virgem". Os que tomarem

Egito, um ambiente favorável às posições do Concílio de Niceia. Esse ambiente deve ter influenciado de alguma forma a própria posição de Evágrio com relação a esse problema teórico.

¹⁵ SOCRATES SCHOLASTICUS, *Historia Ecclesiastica* IV, XXIII, 34-39.

contato com esses livros saberão o quanto são, quaisquer que sejam eles, extraordinários <e benéficos>. Considero bastante oportuno adicionar algumas pequenas coisas das que foram lembradas por ele acerca desses monges. Com efeito, ele diz literalmente isto:

(...)

Segundo esse testemunho, Evágrio teria se tornado discípulo de alguns monges do Egito. Dentre eles, encontram-se os dois Macários – um do Alto Egito e outro de Alexandria – e Dídimo, conforme Sócrates afirma num trecho anterior.¹⁶ Sócrates ainda diz, num trecho anterior ao da *HE* aqui citado, que Macário do Egito havia realizado um grande número de curas (*ho mén oûn Aigýptios Makários tosaútas therapeías epoīēse*), ao passo que Macário de Alexandria diferia do seu homônimo egípcio por ser um homem mais alegre tanto no contato com os que porventura o encontrassem quanto no ensino da ascese aos jovens.¹⁷ Muitos dos temas terapêuticos presentes nos *corpora* atribuídos a Evágrio Pôntico, desse modo, provavelmente não são algo criado por ele, mas um elemento cultural presente na comunidade em que vivia e representado, no relato de Sócrates, pela figura de Macário do Egito. O mesmo pode ser dito acerca do modo como, na visão de Evágrio, deveria se dar o trato entre o asceta e aqueles que vivem ao seu redor – um elemento que, por sua vez, Sócrates representa na figura de Macário de Alexandria.¹⁸ Já com relação a Dídimo, Sócrates diz que ele fora um monge que viveu 90 anos e que não habitou com outro ser humano até o fim de sua vida (*Dídymos állos hoûtos monakhós enenēkonta étē bioús oudení anthrōpōn synémeinen ákhri tēs teleutēs*).¹⁹ Evágrio, por sua vez, chama o mesmo Dídimo, no *kephálaion* 48 do *Gnōstikós*, de “grande mestre e gnóstico” (*ho mégas kaí gnōstikós didáskalos Dídymos*).²⁰ Dídimo, ou melhor, Evágrio na boca de Dídimo, recomenda nesse mesmo *kephálaion* uma leitura alegórica do cosmos e o estabelecimento de uma relação entre essa leitura e o progresso ético do gnóstico.²¹ Assim,

¹⁶ Ibidem, *Historia Ecclesiastica* IV, XXIII, 30-33.

¹⁷ Ibidem, *Historia Ecclesiastica* IV, XXIII, 32-33. ὁ μὲν οὖν Αἰγύπτιος Μακάριος τοσαύτας θεραπείας ἐποίησε (...) ὁ δὲ Ἀλεξανδρεὺς Μακάριος κατὰ πάντα παραπλήσιος ὢν τῷ Αἰγυπτίῳ ἐν τούτῳ δηήλασεν, ὅτι πρὸς τοὺς ἐντυγχάνοντας ἰλαρὸς τε ἦν, καὶ τῷ χαριεντίζεσθαι τοὺς νέους ἤγεν πρὸς ἄσκησιν.

¹⁸ No *kephálaion* 25 do *Praktikós*, Evágrio dá instruções acerca de como o asceta deve tratar os seus *adelphoí*.

¹⁹ SOCRATES SCHOLASTICUS, *Historia Ecclesiastica* IV, XXIII, 17. Δίδυμος ἄλλος οὗτος μοναχὸς ἐνενήκοντα ἔτη βιοῦς οὐδενὶ ἀνθρώπων συνέμεινεν ἄχρι τῆς τελευτῆς.

²⁰ EVAGRIUS PONTICUS, 1989, p. 186.

²¹ Ibidem. Καὶ τοὺς μὲν περὶ κρίσεως λόγους ἐν τῇ διαφορᾷ τῶν σωμάτων καὶ τῶν κόσμων εὐρήσεις· τοὺς δὲ περὶ προνοίας ἐν τοῖς τρόποις τοῖς ἀπὸ κακίας καὶ ἀγνωσίας ἐπὶ τὴν ἀρετὴν ἢ ἐπὶ τὴν γνῶσιν ἡμᾶς ἐπανάγουσι. "Descobrirás, na diferença dos corpos e dos mundos, as razões do julgamento; e as razões da providência, nos meios pelos quais nos elevamos do vício e da ignorância em direção à virtude e à ciência espiritual."

enquanto Sócrates vincula a figura de Dídimo à solidão, Evágrio vincula a mesma figura à exegese alegórica. Os dois testemunhos, apesar de chamarem à atenção aspectos diferentes de Dídimo, estabelecem uma filiação de Evágrio Pôntico a Dídimo – filiação que, sobretudo por causa do *kephálaion* 48 do *Gnōstikós*, pode indicar, ao menos de modo retórico, um pouco da gênese do método alegórico utilizado por Evágrio. Essa filiação não deixa de ser pertinente, dada a notoriedade de Dídimo pelo uso da alegorese, isto é, da exegese alegórica.²² Já com relação a Macário do Egito, que Sócrates vincula à temática da terapia, Evágrio, no *kephálaion* 93 do *Praktikós* – único no qual ele se refere literalmente a Macário do Egito –, vincula-o, por sua vez, a um ensinamento acerca do ato de guardar rancor (*mnēsikakoûntes*) e das possibilidades de esse ato ser benéfico ou não, de acordo com as circunstâncias.²³ Que tal filiação tenha sido utilizada de modo retórico é uma consideração que, nesse tipo de literatura, deve ser realizada com frequência, visto que a autoridade de um mestre espiritual só poderia encontrar justificativa no seu vínculo a uma cadeia de mestres dos quais ele depende.²⁴ Logo em seguida ao trecho de Sócrates reportado anteriormente, o mesmo Sócrates cita, literalmente, os *kephálaia* 91 a 99 do *Praktikós*, com exceção do *kephálaion* 96, bem como os *kephálaia* 44 a 48 do *Gnōstikós*.²⁵ Esses são precisamente os *kephálaia* finais, tanto do *Praktikós* quanto do *Gnōstikós*, que unem Evágrio a uma cadeia de mestres espirituais anteriores a ele. A ligação que Sócrates estabelece entre Evágrio e Gregório de Nazianzo, por sua vez, não é menos importante. Segundo Sócrates, Gregório de Nazianzo, bispo de Constantinopla, nomeou

²² TIGHCLER, 1977, p. 154-158 apud BAYLISS, 2015, p. 57.

²³ Ἡρώτησέ με τὸ σκεῦος τῆς ἐκλογῆς ὁ Αἰγύπτιος γέρον Μακάριος: τί δήποτε μνησικακοῦντες μὲν τοῖς ἀνθρώποις τὴν μνημονευτικὴν δύναμιν τῆς ψυχῆς ἀφανίζομεν, δαίμοσι δὲ μνησικακοῦντες ἀβλαβεῖς διαμένομεν; Κάμοῦ πρὸς τὴν ἀπόκρισιν ἀπορήσαντος καὶ παρακαλοῦντος τὸν λόγον μαθεῖν, διότι, φησὶν ἐκεῖνος, τὸ μὲν πρότερον παρὰ φύσιν, τὸ δὲ δεύτερον κατὰ φύσιν ἐστὶ τοῦ θυμοῦ. Perguntou-me o vaso de eleição, o ancião Macário do Egito: – Por que é que, quando guardamos rancor dos homens, nós perdemos o poder da alma de recordar, mas quando guardamos rancor dos demônios, permanecemos ilesos? – E, como eu estivesse perplexo para responder e pediu para aprender a razão disso, ele falou: – Porque o primeiro é contra a natureza, enquanto o segundo é conforme à natureza da parte irascível da alma. (EVAGRIUS PONTICUS, 1971, p. 696)

²⁴ O próprio Evágrio, para justificar a autoridade daquilo que diz, mostra-se preocupado com a vinculação de suas ideias a figuras que o precederam. Na sua *Carta a Anatólio*, por exemplo, ele diz que os seus ensinamentos acerca da ascese e da gnose são baseados naquilo que aprendera anteriormente (*hósa toû állois eipeîn par'autôn memathēkamen*), algo que implica, por óbvio, subordinação a uma cadeia de mestres. (EVAGRIUS PONTICUS, 1971, p. 492.) Já nos capítulos do *Praktikós* que vão do 91 ao 99, bem como nos do *Gnōstikós* que vão do 44 ao 48, Evágrio fornece uma série de citações de autores do contexto monástico, as quais constituem instruções relativas à ascese e ao modo de aquisição do conhecimento. No *Praktikós*, ele cita autores como Antônio e os dois Macários, bem como outros não identificados pelo nome. No *Gnōstikós*, por sua vez, ele cita autores como Gregório de Nazianzo, Basílio da Capadócia, Atanásio, Serapião de Tmuis e Dídimo.

²⁵ SOCRATES SCHOLASTICUS, *Historia Ecclesiastica* IV, XXIII, 40-59, para os *kephálaia* 91 a 99 do *Praktikós*; *Historia Ecclesiastica* IV, XXIII, 61-71, para os *kephálaia* 44 a 48 do *Gnōstikós*.

Evágrio como diácono e o apresentou à vida monástica do Egito.²⁶ Sócrates, devido a esse relato, parece querer exprimir a ideia, ainda que controversa, segundo a qual poderá ter existido uma unidade entre a visão teológica niceno-constantinopolitana e o monaquismo do deserto egípcio.²⁷ Evágrio, por meio da filiação que recebeu de Sócrates, é investido assim de autoridade tanto pelo monaquismo do deserto quanto pela hierarquia do quadro eclesiástico. Além disso, Sócrates disponibiliza o nome de alguns tratados de Evágrio Pôntico e o modo como eles foram organizados.²⁸ Dentre eles, encontram-se o *Praktikós* e o *Gnōstikós*. Sócrates diz que o *Praktikós* foi organizado em cem *kephálaia*, ao passo que o *Gnōstikós*, em 50.²⁹ Sócrates, por esse motivo, é mais que uma fonte indireta de trechos da obra de Evágrio: ele é uma fonte para o conhecimento de possíveis edições dos *corpora* evagrianos.³⁰ Ainda que isso

²⁶ Ibidem, *Historia Ecclesiastica* IV, XXIII, 34-35. ὁς ἐν τῇ Κωνσταντινουπόλει ὑπὸ Γρηγορίου τοῦ Ναζιανζηνοῦ εἰς τὴν τοῦ διακόνου προχειρισθεῖς τάξιν, εἶτα ἅμα αὐτῷ εἰς τὴν Αἴγυπτον κατελθὼν.

²⁷ Essa unidade, no entanto, não faz sentido, pois trata-se de um cenário repleto de diversas facções.

²⁸ SOCRATES SCHOLASTICUS, *Historia Ecclesiastica* IV, XXIII, 34-39.

²⁹ Ibidem. Μοναχὸς ἢ περὶ πρακτικῆς ἐπιγέγραπται <(κεφάλαια δὲ αὐτοῦ ἑκατόν)>, τὸ δὲ Γνωστικὸς ἢ <πρὸς> τὸν καταξιοθέντα γνώσεως (κεφάλαια δὲ αὐτοῦ πενήκοντα).

³⁰ O manuscrito *Parisinus Coislinianus* 109, um dos que contêm os cem *kephálaia* do *Praktikós*, disponibiliza-o sem numeração, mas com um espaçamento em branco entre o fim e o início de cada um deles. Além disso, cada *kephálaion* tem, nesse manuscrito, a primeira letra de seu texto em relevo, indicando ali o seu início (GUILLAUMONT, 1971, p. 133). Há outros manuscritos em grego que apresentam o *Praktikós* disposto em cem *kephálaia*. O testemunho presente no *Parisinus graecus* 1056, em particular, disponibiliza os cem *kephálaia* com uma numeração na margem (GUILLAUMONT, 1971, p. 133-139). É difícil saber se essa numeração foi feita tardiamente. De todo modo, esse manuscrito, que Claire Guillaumont data da primeira metade do século XI, dá um testemunho que sustenta, de algum modo, a numeração apresentada por Sócrates. Já com relação ao *Gnōstikós*, pode-se dizer que, na tradição direta dos manuscritos em grego, o texto em sua versão integral desapareceu (GUILLAUMONT, 1989, p. 43). Os Códices *Athous Vatopedinus* 57, *Oxonienis Bodleianus Canonicianus graecus* 16, *Vindobonensis theologicus graecus* 274 e *Oxonienis Bodleianus Baroccianus* 81, da tradição direta grega, disponibilizam apenas alguns *kephálaia* do *Gnōstikós*, logo em seguida do *Praktikós*, que também é apresentado com menos do que os cem *kephálaia* indicados por Sócrates (GUILLAUMONT, 1989, p. 43-47). Nos três primeiros manuscritos, tanto o *Praktikós* quanto o *Gnōstikós* são atribuídos a Nilo. No terceiro deles, no entanto, há a uma glosa que indica que o texto é de Evágrio (GUILLAUMONT, 1989, p. 43-47). O copista do quarto manuscrito, tendo provavelmente consultado a glosa do *Vindobonensis theologicus graecus* 274, atribuiu ambas as obras a Evágrio (GUILLAUMONT, 1989, p. 43-47). Há outros dois manuscritos em grego da tradição direta citados por Claire Guillaumont: os códices *Athous Pantocrator* 101 e *Mosquensis Bibl. Syn.* 439 (GUILLAUMONT, 1989, p. 46-47). O primeiro deles tem no título a menção aos *kephálaia praktiká kai gnōstiká* (τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νεῖλου κεφάλαια διάφορα πρακτικὰ καὶ γνωστικὰ), indicando uma possível unidade dos assuntos relativos à ascese (*praktiká*) e à gnose (*gnōstiká*), ainda que os *kephálaia* do *Gnōstikós* não se façam presentes nele. Já no código *Mosquensis Bibl. Syn.* 439, o copista disponibiliza alguns *kephálaia* tanto do *Gnōstikós* quanto dos *Kephálaia Gnōstiká*, sob o nome, entretanto, de Máximo Confessor (GUILLAUMONT, 1989, p. 46-47). Há outros testemunhos do *Gnōstikós* que surgem na tradição indireta. Um deles é a própria *Historia Ecclesiastica* de Sócrates, citações em outras obras, como de Gregório Palamas – o qual atribui o *kephálaion* 45 do *Gnōstikós* a Nilo de Ancira –, bem como alguns florilégios (GUILLAUMONT, 1989, p. 48-51). Esses manuscritos em grego são relativamente tardios. Os manuscritos gregos da tradição direta do *Gnōstikós*, em particular, datam entre os séculos XII e XV (GUILLAUMONT, 1989, p. 43-51). Já os manuscritos da

não assegure a leitura exatamente igual àquela tencionada por Evágrio, torna-se possível, por meio do testemunho da *HE* socrática, certa proximidade com a provável organização das edições em grego com as quais Sócrates – uma figura histórica relativamente próxima a Evágrio, tanto do ponto de vista do tempo quanto do espaço – teve contato.

Um outro testemunho, citado na mesma *HE* de Sócrates, destaca-se pela sua relevância: o de Paládio. Sócrates, com efeito, menciona Paládio como uma fonte fidedigna da vida monástica no Egito.³¹ Além disso, visto que Paládio é tratado por Sócrates como discípulo direto de Evágrio, ganha importância para a reconstrução da figura deste autor a obra historiográfica atribuída a Paládio, a *Historia Lausiaca*.³² Sócrates, por conseguinte, diz:

(...) πεπόνηται Παλλαδίῳ τῷ μοναχῷ ἴδιον μονόβιβλον, ὃς Εὐαγρίου μὲν ἦν μαθητῆς, πάντα δὲ ἀκριβῶς περὶ αὐτῶν διεξήλθεν· ἐν ᾧ καὶ γυναικῶν ἐφάμιλλον τοῖς προειρημένοις ἀνδράσιν ἐπανελομένων βίον μνήμην πεποιήται. Εὐάγριος μὲν οὖν καὶ Παλλάδιος μικρὸν ὕστερον μετὰ τὴν τελευτὴν Οὐάλεντος ἦνθησαν (...) ³³

Um único livro em particular foi escrito pelo monge Paládio, o qual era discípulo de Evágrio, e ele disse tudo acerca deles [dos monges] com precisão. Nesse livro, ele fez também menção a mulheres que adentraram numa vida semelhante à dos homens que acabaram de ser mencionados. Evágrio e Paládio floresceram pouco depois da morte de Valente.

Desse modo, por ter feito um relato com precisão (*akribōs*) – ao menos segundo Sócrates –, Paládio torna-se fonte basilar para a reconstrução da figura de Evágrio.³⁴ Sócrates também diz

tradição grega que disponibilizam os cem *kephálaia* do *Praktikós* datam do período que vai do século X ao XII (GUILLAUMONT, 1989, p. 43-47). Os manuscritos mais antigos são os de tradução para o latim, que hoje restam desaparecidos, os de tradução para o siríaco, armênio, árabe e georgiano (GUILLAUMONT, 1971, p. 318). As versões em siríaco, em especial, foram largamente utilizadas pela crítica filológica e essenciais para a compreensão do modo como a obra de Evágrio era lida num período mais distante (GUILLAUMONT, 1971, p. 318-334). O manuscrito em siríaco *Add. 12175* (ff. 81-254), do *British Museum* (Londres), é datado de 534 d.C. Ele apresenta o *Praktikós* e o *Gnōstikós* como se fossem uma só obra, e a *Carta a Anatólio*, por sua vez, como um documento diverso do *Praktikós* (GUILLAUMONT, 1989, p. 53). Outros manuscritos em siríaco, tais como o *Add. 14616* do *British Museum* (Londres), datado por volta dos séculos VI e VII d.C., e o *Add. 17165*, apresentam o *Praktikós* e o *Gnōstikós* como tratados diferentes (GUILLAUMONT, 1989, p. 60-61). Essas obras de Evágrio, portanto, eram lidas segundo edições bastante variadas. Por isso, ainda que tenhamos traduzido o *Praktikós* e o *Gnōstikós* conforme a edição de Antoine Guillaumont e Claire Guillaumont, resta claro que o leitor da Antiguidade Tardia e da Idade Média tomaram contato com essas obras segundo edições diferentes. Esses manuscritos, ao fornecerem informações contraditórias acerca da organização do *Praktikós*, do *Gnōstikós* e da *Carta a Anatólio*, podem, no entanto, ser editados conforme a indicação dada por Sócrates.

³¹ SOCRATES SCHOLASTICUS, *Historia Ecclesiastica* IV, XXIII, 77-80.

³² Ibidem. Neste Trabalho, referir-se-á à *Historia Lausiaca*, por vezes, pela sigla *HL*.

³³ Ibidem.

³⁴ A *Historia Lausiaca* de Paládio é uma fonte não só para o conhecimento de Evágrio, mas também para a reconstrução da figura de diversas mulheres e de diversos homens que participaram da vida

que Paládio e Evágrio floresceram (*ēnthēsan*) pouco após a morte do imperador Valente (364-378). Pode-se concluir, portanto, que o período de maior produtividade de ambos, assim como o de maior maturidade intelectual, tenha ocorrido no final do século IV d.C. Já Paládio, ao confirmar o posto de diácono de Evágrio, diz que ele morreu no deserto com a idade de 54 anos:

τὰ κατὰ Εὐάγριον τὸν ἀοίδιμον διάκονον, ἄνδρα βεβιωκότα κατὰ τοὺς ἀποστόλους, οὐ δίκαιον ἡσυχάσαι, ἀλλὰ ταῦτα γραφῆ παραδοῦναι εἰς οἰκοδομὴν τῶν ἐντυγχανόντων καὶ δόξαν τῆς ἀγαθότητος τοῦ σωτῆρος ἡμῶν, ἄξιον ἠγησάμενος ἄνωθεν ἐκτιθέναι, πῶς τε ἦλθεν ἐπὶ τὸν σκοπὸν, καὶ ὅπως αὐτὸν ἐξασκήσας ἀξίως τελευτᾷ πενήτηντα τεσσάρων ἐτῶν ἐν τῇ ἐρήμῳ, κατὰ τὸ γεγραμμένον· << Ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ ἐπλήρωσεν ἔτη πολλά >>.³⁵

Não é justo fazer silêncio a respeito de Evágrio, o famoso diácono, homem que viveu conforme os apóstolos, senão que julgamos digno transmitir por escrito, para a edificação daqueles que por acaso se deparem [com este relato] e para a glória da bondade de nosso Salvador, como ele chegou até o seu fim, e como praticou a ascese de modo digno até a sua morte, aos 54 anos, no deserto, conforme a escritura: “em pouco tempo ele cumpriu [a obra] de muitos anos”.³⁶

Esse testemunho de Paládio, ao fornecer um juízo de valores acerca da personalidade e da história de Evágrio, mostra-se enriquecedor. Aos olhos de Paládio, Evágrio parece ter morrido jovem, apesar de ter vivido até os 54 anos (*en oligōi khrōnōi eplērōsen étē pollá*). Pode-se conjecturar, por isso, que fosse comum aos monges daquele contexto geográfico e histórico viver por um período relativamente longo, como foi o caso de Dídimo, que, de acordo com Sócrates (*Historia Ecclesiastica* IV, XXIII, 17), viveu 90 anos.³⁷ Além disso, é interessante levar em consideração que a obra de Paládio, isto é, a *HL*, teria sido escrita, conforme o próprio Paládio diz, para a edificação ética do leitor (*oikodomēn tōn entunkhanóntōn*). Ainda que não haja, no presente trabalho, a intenção de relativizar as informações acerca de Evágrio disponibilizadas pela historiografia do período tardo-antigo, deve-se admitir que o leitor

monástica (πάντα δὲ ἀκριβῶς περὶ αὐτῶν διεξήλθεν· ἐν ᾧ καὶ γυναικῶν ἐφάμιλλον τοῖς προειρημένοις ἀνδράσιν ἐπανελομένων βίον μνήμην πεποιήται). Ibidem.

³⁵ PALLADIUS, *Historia Lausiaca* 38, 1. 1974, p. 192-202.

³⁶ Livro da Sabedoria 4, 13. “Ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ ἐπλήρωσεν ἔτη πολλά.”

³⁷ Uma expectativa maior de vida requer acesso a mantimentos básicos, como comida e água potável. Por isso, ainda que na historiografia o monaquismo tenha sido descrito como um estilo de vida distante daquele da sociedade civil, é provável que houvesse entre a população dos mosteiros e essa mesma sociedade civil um vínculo estreito. Além disso, deve-se considerar o desenvolvimento de uma economia própria no ambiente monástico. Deve-se considerar também que essa estrutura econômica estivesse em contato, por meio de relações comerciais, com a economia da sociedade civil. Daniel Caner diz, por exemplo, que a indústria dos monges egípcios – isto é, as suas técnicas relativas ao comércio e à manufatura, bem como as relativas a outras áreas da produção econômica – mantinha-os preparados contra a fome, e que muitos monges, dentre eles Evágrio, tinham acesso a mantimentos graças ao trabalho manual ou intelectual (CANER, 2020, p. 42 e 44).

contemporâneo haverá de ter dúvidas acerca da historicidade de alguns relatos de Paládio. Para o leitor contemporâneo, com efeito, é difícil imaginar um relato preciso, isto é, dotado de *akríbeia*, que descreva acontecimentos supranaturais – isto é, acontecimentos que de algum modo escapem às leis da natureza –, como é o caso da *HL* de Paládio. O leitor poderá imaginar, por exemplo, que, a despeito da *akríbeia* que Sócrates atribui a Paládio, é provável que a edificação ética do leitor (*oikodomēn tōn entunkhanóntōn*) tenha sido um objetivo de maior relevância, não só na *HL* mas até mesmo em outros *corpora* desse tipo de literatura, do que a exatidão do relato com relação ao acontecimento relatado. Isso ocorre porque, como foi dito há pouco, o leitor, ao tomar contato com a *HL*, depara-se com relatos de visões sobrenaturais, por exemplo, cuja exatidão pode parecer-lhe estranha. Por esse motivo, apesar de a *HL* ser fonte para o conhecimento da vida de Evágrio, é inevitável ao leitor contemporâneo imaginar que alguns relatos tenham distorcido os fatos para possibilitar a chamada edificação (*oikodomēn*). Nesse sentido, até mesmo a idade atribuída a determinadas personalidades, como Dídimo e o próprio Evágrio, poderia ter mais uma função simbólica do que a de documentar a idade real que porventura tivessem. Deve-se, entretanto, evitar uma interpretação anacrônica desses escritos. A historiografia do período tardo-antigo era, sem dúvida alguma, realizada conforme exigências diversas das que regem as ciências humanas tais como compreendidas hoje. Essas diferenças, entretanto, não retiram o valor como fonte histórica desse tipo de historiografia.

Ainda segundo Paládio, Evágrio nasceu no Ponto, mais especificamente em Iborá, atual cidade de Iverönü na Turquia, próximo ao Mar Negro. Foi ordenado para o cargo de leitor por Basílio de Cesareia e, após a morte deste, Gregório de Nazianzo nomeou-o diácono.³⁸ Tornou-se posteriormente auxiliar de Nectário, bispo que sucedeu a Gregório de Nazianzo em Constantinopla. Evágrio, conforme o testemunho de Paládio, refutava os que defendiam opiniões consideradas heréticas após o Concílio de Constantinopla em 381:

Οὗτος τῷ μὲν γένοι ἦν Ποντικὸς πόλεως Ἰβωρῶν, υἱὸς χωρεπισκόπου ἀναγνώστης χειροτόνηται παρὰ τοῦ ἁγίου Βασιλείου τοῦ ἐπισκόπου τῆς ἐκκλησίας Καισαρέων. Μετὰ οὖν τὸν θάνατον τοῦ ἁγίου Βασιλείου προσσχὼν αὐτοῦ τῇ ἐπιτηδειότητι ὁ σοφώτατος καὶ ἀπαθέστατος καὶ παιδεία διαλάμπων Γρηγόριος ὁ Ναζιανζηνὸς ἐπίσκοπος προχειρίζεται διάκονον. Ἐκεῖθεν ἐν τῇ μεγάλῃ συνόδῳ τῇ κατὰ Κωνσταντινούπολιν καταλιμπάνει αὐτὸν τῷ μακαρίῳ Νεκταρίῳ τῷ ἐπισκόπῳ διαλεκτικώτατον ὄντα κατὰ πασῶν τῶν αἱρέσεων. Ἦνθει δὲ ἐν τῇ μεγάλῃ πόλει λόγοις νεανειυόμενος κατὰ πάσης αἱρέσεως.³⁹

³⁸ Esse testemunho parece confirmar a nomeação de Evágrio para o cargo de diácono, conforme Sócrates relata em *Historia Ecclesiastica* IV, XXIII, 34-39.

³⁹ PALLADIUS. *Historia Lausiaca* 38, 2.

Ele havia nascido em Ibora, cidade do Ponto. Era filho de um corepíscopo e foi ordenado leitor pelo venerável Basílio, bispo da igreja de Cesareia. Após a morte do venerável Basílio, o bispo Gregório de Nazianzo – o mais sábio, o mais impassível e brilhante pela cultura – ordenou-o [a Evágrio] diácono. Em seguida, no grande sínodo de Constantinopla, deixou-o ao bem-aventurado bispo Nectário, dado que era habilíssimo na argumentação contra todas as heresias. Ele florescia na grande cidade, dirigindo, com sua juventude, discursos contra toda heresia.

Evágrio, nesse trecho, é descrito segundo uma perspectiva diferente daquela de Rufino de Aquileia, na sua *HM*. Com efeito, Paládio descreve Evágrio nesse trecho não como um asceta e um mestre espiritual, mas como alguém que havia, pelo menos até aquele momento, conquistado uma ascensão considerável na hierarquia eclesiástica. Essa ascensão deveria envolver, por sua vez, polêmicas contra facções rivais e a defesa de determinados dogmas. No entanto, após ter se envolvido com uma mulher casada – envolvimento que, segundo Paládio, não chegou a se consumir –, Evágrio teve sua situação em Constantinopla prejudicada. Temeroso de ser preso, fugiu de Constantinopla e dirigiu-se até Jerusalém, onde foi recebido e orientado por Melânia de Roma.⁴⁰ Melânia enviou-o ao deserto de Níttria, onde permaneceu por dois anos. Evágrio, passados esses dois anos, dirigiu-se até o deserto de Quélia e ficou ali por mais 14 anos:

καὶ ἀναστὰς παρ’ αὐτῆς ἐκείνης μετημφιάσθη, καὶ ἐξέρχεται ἐκδημήσας εἰς τὸ ὄρος τῆς Νιτρίας τὸ ἐν Αἰγύπτῳ.
 Ἐν ᾧ οἰκήσας δεύτερον ἔτος τὸ τρίτον εἰσβάλλει εἰς τὴν ἔρημον. Ζήσας οὖν δεκατέσσαρα ἔτη ἐν τοῖς λεγομένοις Κελλίοις ἤσθη μὲν λίτραν ἄρτου, ἐν τριμηναίῳ δὲ ξέστην ἐλαίου, ἀνὴρ ἀπὸ ἀβροτάτου καὶ τρυφηλοῦ βίου καὶ ὑγροτάτου ἡγμένος.⁴¹

Ele se levantou, recebeu dela mesma [de Melânia] novas vestes e se dirigiu, após sair em viagem, para a montanha de Níttria, no Egito. Lá, ele viveu por dois anos; no terceiro, ele se lançou em direção ao deserto. Viveu por 14 anos no chamado [deserto de] Quélia e comia uma libra de pão [por dia], e um sextário de óleo a cada três meses – um homem que levava uma vida muito delicada, refinada e cheia de luxo.

Há, nesta passagem da *HL*, detalhes que despertam curiosidade, por exemplo, com relação ao papel da autoridade feminina no percurso de Evágrio. Com efeito, Melânia parece ter exercido sobre Evágrio uma autoridade possivelmente vista com estranheza pela hierarquia oficial da igreja. Ao dar a Evágrio as novas vestes (verbo *metamphiázō*), ela ter-lhe-ia concedido o

⁴⁰ Ibidem, *Historia Lausiaca* 38, 3-9.

⁴¹ Ibidem, *Historia Lausiaca* 38, 9-10.

sacramento da ordem, algo que, ao menos em teoria, só um homem poderia fazer?⁴² Num trecho imediatamente anterior ao aqui reportado, a mesma Melânia parece ter administrado a Evágrio um outro sacramento, o da confissão, meio que aparentemente lhe curou uma doença:

Τῶν ἰατρῶν δὲ ἀπορούντων καὶ τρόπον θεραπείας μὴ εὕρισκόντων, λέγει αὐτῷ ἡ μακαρία Μελάνιον· « Οὐκ ἀρέσκει μοι, υἱέ, ἡ σὴ μακρονοσία. Εἰπέ οὖν μοι τὰ ἐν τῇ διανοίᾳ σου. Οὐκ ἔστι γὰρ ἀθεΐς σου ἡ νόσος αὕτη ». Τότε ὁμολόγησεν αὐτῇ τὸ πρᾶγμα σύμπαν. Ἡ δὲ λέγει αὐτῷ « Δός μοι λόγον ἐπὶ κυρίου, ὅτι ἔχη τοῦ σκοποῦ τοῦ μονήρους βίου· καὶ εἰ καὶ ἀμαρτωλὴ τυγχάνω, προσεύχομαι ἵνα δοθῇ σοι κομίατος ζωῆς ». Ὁ δὲ συνέθετο. Ἐντὸς οὖν ὀλίγων ἡμερῶν ὑγίανε· (...)⁴³

Visto que os médicos estavam desconcertados e que não encontravam um meio de cura, disse-lhe [a Evágrio] então a bem-aventurada Melânia: – Filho, esta tua longa doença não me agrada. Diz-me, portanto, o que há na tua mente, pois esta tua doença não é desvinculada de Deus! – Então ele lhe confessou tudo de uma vez. E ela, por sua vez, disse-lhe: – Dá-me, diante do Senhor, a tua palavra de que terás como objetivo a vida monástica! Ainda que eu seja uma pecadora, rezo para que te seja dado um outro tempo de vida. – Ele concordou e, após poucos dias, curou-se. (...)

O vocabulário médico presente neste trecho é extenso. De todo modo, visto que a doença de Evágrio resistia ao tratamento (*therapeía*) oferecido pelos médicos, Melânia percebeu que essa condição teria uma natureza supranatural (*ouk ésti gár atheēs sou hē nósos hautē*). Para Melânia, dada a natureza da doença, o único meio de Evágrio curar-se seria pela confissão de seus pecados. Evágrio, com efeito, depois de ter-lhe confessado os pecados (*hōmológēsen autēi tó prâgma sumpân*), curou-se dentro de poucos dias (*entós oûn olígōn hēmerōn hygiane*). Dentro da relação de enfermo e terapeuta desempenhada por Evágrio e Melânia, esse trecho da *HL* parece indicar uma relação de mestre-discípulo. Por isso, Melânia teria não só o poder de proporcionar a Evágrio uma cura, mas também de instruir-lhe a respeito da vida que deveria levar daí por diante. Por último, mas não menos importante, Melânia, ao chamar Evágrio de filho (*huié*), estabelece uma relação de mãe e filho paralela à relação de médico e paciente, assim como de mestre e discípulo.⁴⁴ Essa relação filial entre Evágrio e Melânia, por fim, revela

⁴² Na perspectiva do que ficou conhecido como ortodoxia do cristianismo, somente os sacerdotes podem administrar os sacramentos. Os sacerdotes, por sua vez, são exclusivamente do gênero masculino. Apesar disso, Melânia, ao menos segundo este trecho da *HL*, parece ter entrado de algum modo na esfera sacerdotal.

⁴³ PALLADIUS, *Historia Lausiaca* 38, 9.

⁴⁴ Dado que Melânia parece ter administrado a Evágrio sacramentos como o da confissão e o da ordem, pensamos ser relevante a realização de um estudo mais aprofundado acerca da possível função de sacerdotisa exercida por ela. O cristianismo é percebido pela sociedade através da visão patriarcal. Por isso, pode ser estranho ao leitor, acostumado a ligar a função do sacerdote cristão ao homem, interpretar esse trecho da *HL* como uma evidência para a existência de sacerdotisas nesse tipo de religião. No

uma dimensão matriarcal dentro da hierarquia do cristianismo, ao menos nessa vertente. De qualquer forma, é possível conjecturar acerca da ameaça que esse tipo de filiação e atribuição de poder a uma mulher poderá ter representado para a hierarquia eclesiástica. Também é possível pensar, como consequência, que esse tipo de ameaça à hierarquia eclesiástica pudesse estar entre as reais causas da condenação de Evágrio no Concílio de 553.⁴⁵

Após 16 anos de vida no deserto – conforme a recomendação de Melânia – e debilitado pelo regime severo de alimentação, Evágrio morreu, ao que tudo indica, por complicações no aparelho digestivo:

Ἐς ὕστερον δὲ τῷ ἑξκαιδεκάτῳ ἔτει τῆς πολιτείας τῆς ἄνευ ἐνήματος, χρειάν ἐχούσης αὐτοῦ τῆς σαρκὸς διὰ τὴν ἀσθένειαν τοῦ στομάχου τοῦ μεταλαμβάνειν διὰ πυρός, ἄρτου μὲν ἤψατο οὐκέτι, λαχάνων δὲ μεταλαμβάνων ἢ πτισάνης ἢ ὀσπριδίων ἐπὶ δύο ἔτη, ἐν αὐτοῖς τελευτᾷ, κοινωήσας εἰς τὰ Ἐπιφάνια εἰς τὴν ἐκκλησίαν.⁴⁶

Mais tarde, no décimo sexto ano desse modo de vida sem alimento cozido, ainda que seu corpo tenha passado a ter necessidade de alimento passado pelo fogo por causa da fraqueza do estômago, ele não chegou nem a tocar num pão, mas consumiu ou verduras ou cevada ou grãos durante dois anos, e nesse modo de vida morreu, após ter comungado na igreja num dia de Epifania.

O regime severo de alimentação – uma libra de pão por dia e um sextário de óleo por mês, bem como a privação de água – opõe-se, de algum modo, ao estilo de vida que, conforme a *HL*, Evágrio tinha em Constantinopla. Paládio contrapõe, com efeito, Constantinopla e Egito como se a primeira cidade fosse representante de uma vida de luxo e, portanto, de uma vida de vícios (*habrotátou kaí tryphēloû bíou kaí hygrotátou*), ao passo que a segunda, a representante de privações e, por conseguinte, de uma vida de virtudes. Dentro dessa perspectiva, a morte prematura de Evágrio não teria como causa a dieta restrita do monaquismo egípcio, mas a sua compleição fragilizada pela vida viciosa em Constantinopla. O *kephálaion* 7 do *Praktikós*, no qual se descreve a *gastrimargía* (uma espécie de voracidade do estômago ou gula, como se diz popularmente), parece confirmar essa visão:

entanto, somos da opinião de que esse trecho da *HL* aqui reportado constitui evidência para isso. Infelizmente, não há espaço para discutir com profundidade esse tema na presente dissertação. Pretendemos fazer isso em outros trabalhos, como artigos a serem publicados.

⁴⁵ É impossível não se lembrar das palavras atribuídas a Paulo em I Timóteo II, 12: διδάσκειν δὲ γυναικὶ οὐκ ἐπιτρέπω οὐδὲ ἀθθεντεῖν ἀνδρός, ἀλλ' εἶναι ἐν ἡσυχίᾳ. Segundo Paulo, a mulher não deveria ter autoridade sobre o homem nem o direito de ensinar. Quão estranha, dentro desse contexto, poderia ser a relação entre Melânia e Evágrio?

⁴⁶ PALLADIUS, *Historia Lausiaca* 38, 13.

Ὁ μὲν τῆς γαστριμαργίας λογισμὸς ἔκπτωσιν ταχεῖαν τῷ μοναχῷ τῆς ἀσκήσεως ὑποβάλλει· στόμαχον καὶ ἥπαρ καὶ σπλῆνα καὶ ὕδρωπα διαγράφων, καὶ νόσον μακράν, καὶ σπάνιν τῶν ἐπιτηδείων, καὶ ἰατρῶν ἀπορίαν. Φέρει δὲ αὐτὸν πολλάκις καὶ εἰς μνήμην ἀδελφῶν τινῶν τούτοις περιπεσόντων τοῖς πάθεσιν. Ἔστι δὲ ὅτε καὶ αὐτοὺς ἐκείνους τοὺς πεπονθότας παραβάλλει ἀναπείθει τοῖς ἐγκρατευομένοις, καὶ τὰς ἑαυτῶν ἐκδιηγείσθαι συμφοράς, καὶ ὡς ἐκ τῆς ἀσκήσεως τοιοῦτοι γεγόνασιν.⁴⁷

O demônio da voracidade do estômago sugere ao monge a rápida ruína de sua ascese, descrevendo-lhe o estômago, o fígado, o baço, a hidropisia, uma demorada doença, a falta das coisas necessárias e a ausência de médicos. Leva-lhe à memória, muitas vezes, aqueles dentre alguns irmãos que sucumbiram a esses males. Há momentos em que esse pensamento persuade esses mesmos doentes a ir até aqueles que praticam a abstinência e a relatar-lhes os seus males, como se eles tivessem ficado assim por causa da ascese.

O próprio Evágrio defende, neste *kephálaion*, a rigidez da dieta adotada – ou pelo menos ensinada – por setores da comunidade monástica em que vivia. Segundo ele, as doenças que acometeriam o estômago (*stómakhon*), o fígado (*hēpar*) e o baço (*splēna*) não teriam sua causa na dieta rígida. Sua causa, pelo contrário, seria outra, a qual ele não especifica. Para Evágrio, a vinculação dessa dieta a doenças no aparelho digestivo seria, na verdade, um sinal da atividade daquilo que traduzimos por “pensamento da voracidade do estômago” (*ho mén tēs gastrimargías logismós*). Esse pensamento, que segundo Evágrio tem origem diabólica, seria um cálculo para convencer o asceta a se alimentar além do necessário e a ser tomado por uma afecção (*páthos*). Dada a recorrência desse tema na literatura monástica e a necessidade de escritores como Evágrio defenderem esse método dietético, é possível concluir que havia, naquele momento, evidências de que uma dieta demasiado rígida pudesse prejudicar a saúde de quem a adotasse. É preciso, no entanto, precaver-se contra uma visão anacrônica dessa atitude de Evágrio e de outros que adotavam uma dieta semelhante. Com efeito, o leitor contemporâneo poderá ver como uma atitude irracional a adoção de medidas dietéticas que, ao que parece, eram prejudiciais à saúde. A morte de Evágrio (aproximadamente em 399 d.C.) parecerá ao leitor contemporâneo, assim, ter sido a morte de alguém que negava irracionalmente a nocividade de um hábito e que persistia nele, a despeito de qualquer evidência.⁴⁸ Essa visão, no entanto, tem uma perspectiva bastante estreita. Ela reduziria, com efeito, tal hábito à categoria da irracionalidade, negando-lhe quaisquer outras perspectivas – trata-se, na verdade, de um anacronismo que deve ser evitado.

⁴⁷ EVAGRIUS PONTICUS, 1971, p. 508-510.

⁴⁸ GUILLAUMONT, 2004, p. 63-64. Segundo Antoine Guillaumont, Evágrio morreu aproximadamente em 399 d.C. Visto que Evágrio teria morrido aos 54 anos de idade, ele deve ter nascido, conforme o próprio Guillaumont diz, entre os anos de 344 e 345 d.C.

A condenação de Evágrio no Segundo Concílio de Constantinopla foi um fator que dificultou a transmissão de sua obra e a atribuição correta de sua autoria por muitos séculos. A partir do final do século XIX, no entanto, o estudo de seus manuscritos fez sua obra ganhar maior relevância. Esse estudo mais amplo possibilitou que muitos manuscritos atribuídos a outros autores, como Nilo de Ancira, pudessem ter sua verdadeira autoria reconhecida na figura de Evágrio. De qualquer forma, a imagem de Evágrio como um herege não é um elemento que surgiu apenas no contexto do Concílio de 553. Há, com efeito, um contemporâneo de Evágrio que veio a colocar sua ortodoxia em dúvida. Trata-se de Jerônimo. O conceito de *apátheia* e a filiação a monges supostamente origenistas – os quais, segundo Jerônimo, já haviam sido condenados pelos bispos – são o principal motivo dessa investida. É possível, de qualquer forma, que esse relato tenha sido uma influência para a futura condenação de Evágrio no Segundo Concílio de Constantinopla e para a posterior transmissão de muitas de suas obras sob pseudônimos – ou seja, seria hipoteticamente um artifício para escapar à censura ou até mesmo um recurso para uma leitura, por assim dizer, ortodoxa dessa obra. Jerônimo, na sua Epístola 133, descreve o conceito evagriano de *apátheia* como um estado psíquico livre de agitações. Com ironia, ele diz que a alma, ao alcançar esse estado, tornar-se-ia ou uma pedra ou o próprio Deus:

Evágrio de Ibora, do Ponto, aquele que envia cartas a virgens, a monges e, entre outros, àquela que carrega no nome a escuridão da sua perfídia, publicou um livro de máximas acerca da apatia, ou, como poderíamos dizer, da impassibilidade ou imperturbabilidade; um estado no qual a mente cessa de ser agitada e, para dizer com simplicidade, torna-se ou uma pedra ou Deus. Seu trabalho é largamente lido em grego no Oriente e, no Ocidente, em latim, numa tradução feita por seu discípulo Rufino. Ele também escreveu um livro supostamente acerca dos monges e inclui nele muitos que de forma alguma o são, os quais ele declara terem sido origenistas e que certamente foram condenados pelos bispos. Refiro-me a Amônio, Eusébio, Eutímio, o próprio Evágrio, Hórus, Isidoro e muitos outros a quem nomear seria tedioso.⁴⁹

Ao lamentar o alcance que a obra de Evágrio teve nos territórios de língua latina e de língua grega, Jerônimo vincula-o ao origenismo – corrente de pensamento que partilharia das principais ideias metafísicas de Orígenes –, junto de Eusébio, Eutímio, Hórus e Isidoro.⁵⁰ Essa vinculação de Evágrio Pôntico a Orígenes culminou na sua condenação, no II Concílio de Constantinopla em 553. Tal condenação, por sua vez, foi a causa do desaparecimento de boa

⁴⁹ Tradução livre do inglês. JEROME, 1892, p. 646-647.

⁵⁰ A obra de Evágrio foi transmitida ao mundo ocidental por meio das traduções de Rufino de Aquileia, conforme o testemunho de Jerônimo aqui reportado.

parte de sua obra em grego, sobretudo o *corpus* de temática metafísica, como os *Kephálaia Gnōstiká*.⁵¹ Algumas obras de Evágrio, como os mencionados *Kephálaia Gnōstiká*, tiveram sua transmissão em siríaco, sendo assim preservadas. Com efeito, antes da sua condenação em 553, os cristãos de língua siríaca já haviam sido separados da igreja oficial do império, de modo que, para eles, não havia problema na leitura de Evágrio.⁵² É interessante notar também a vinculação que Jerônimo estabelece entre Evágrio e “aquela mulher que carrega no nome a escuridão da sua perfídia”, uma clara alusão à Melânia – seu nome (*Melánion*), com efeito, significa algo como “escura”. É necessário, por isso, refletir o quanto essa ligação entre Evágrio e Melânia pode ter significado uma ameaça para a hierarquia eclesiástica, dada a autoridade que ela, como mulher, tinha sobre Evágrio, um homem, com todas as problemáticas de gênero que isso traz. É possível dizer que essa relação tenha contribuído também para a condenação futura de Evágrio? Pensamos que, no momento, é possível apenas conjecturar a respeito disso. Com efeito, há outros elementos da obra evagriana que representam uma ameaça para a hierarquia eclesiástica, tal como aquele presente no *kephálaion* 14 do *Gnōstikós*, que estabelece uma sujeição do sacerdote ao monge gnóstico tão surpreendente quanto a sujeição de Evágrio à Melânia representada no relato de Paládio. A obra de Evágrio, devido à condenação que sofrera, encontrou dificuldades para disseminar-se. No entanto, ela tem ganhado espaço nos estudos acerca da literatura monástica desde o século XIX.⁵³ A partir do século XX, sua obra tem recebido ainda mais atenção, graças sobretudo ao trabalho realizado por Antoine Guillaumont e Claire Guillaumont, bem como por Joseph Muyltermans, Irénée Hausherr, Paul Géhin, Gabriel Bunge, Kevin Corrigan, Joel Kalvesmaki, entre outros. É interessante, de qualquer modo, observar como o testemunho de Jerônimo acerca de Evágrio pode ter influenciado a má sorte da transmissão de seus manuscritos. Com efeito, ao dirigir contra Evágrio a acusação de heresia e de vinculação ao origenismo, Jerônimo pode ter sido não apenas uma das causas para a condenação de Evágrio no Concílio de 553, mas também para a transmissão de seus manuscritos sob pseudônimos. Além disso, esse relato de Jerônimo pode ter dificultado a edição e transmissão de manuscritos que tivessem qualquer ligação com os conceitos atribuídos por Jerônimo a Evágrio, bem como manuscritos que tivessem ligação com aqueles monges que Jerônimo considerou próximos a Evágrio. A transmissão dos manuscritos de Evágrio sob pseudônimos, em particular, foi algo que veio a facilitar, por um lado, a disseminação das suas ideias num meio hostil, mas que, por outro, dificultou a correta atribuição dessas obras ao seu

⁵¹ GUILLAUMONT, 2004, p. 84.

⁵² Ibidem, p. 87-88.

⁵³ GÉHIN, 2013, p 3.

autor original. Daí a importância do trabalho filológico realizado posteriormente: foi ele que possibilitou a reconstrução da autoria e do pensamento de Evágrio Pôntico.

O enigma de Evágrio, assim, parece difícil de solucionar-se. Com efeito, ainda que se reconstituam muitos de seus escritos e que se atribua a autoria deles a Evágrio, esse é um trabalho filológico que jamais dará a ideia exata do que terá sido o seu *corpus* original. Desse modo, conhecer a obra de Evágrio é conhecer a maneira como ele foi provavelmente lido por diferentes públicos, bem como a maneira como os diferentes copistas entenderam por bem transmitir os seus textos. Com relação à pessoa de Evágrio, o problema é ainda mais difícil. Os retratos acerca de Evágrio foram feitos por autores que pareciam, de modo bastante parcial, ou defendê-lo ou condená-lo. São retratos, portanto, carregados de um viés que o leitor não poderá ignorar. Se Sócrates, Rufino de Aquileia e Paládio procuravam retratá-lo como alguém que defendia a ortodoxia ou que aconselhava de maneira sábia os seus discípulos, Jerônimo, por sua vez, retratava-o como herege e lamentava a disseminação de suas ideias, as quais, segundo ele, teriam alcançado um grande público tanto no Ocidente quanto no Oriente. De todo modo, a partir dos retratos que apontam para traços do pensamento evagriano e para a maneira como sua obra teria sido editada, é possível formar, com alguma segurança, uma imagem de Evágrio. É necessário reconhecer, entretanto, que essa imagem muitas vezes apresenta-se confusa. De todo modo, alguns traços de Evágrio destacam-se. Assim, a partir tanto da *Historia Monachorum* grega quanto da latina – esta última atribuída a Rufino –, é possível notar a importância da temática da abstinência da água para Evágrio, tema que aparece também no *kephálaion* 17 do *Praktikós*. Sócrates, por sua vez, torna-se uma fonte indireta da obra de Evágrio, ao citar, em sua *Historia Ecclesiastica*, o *kephálaion* 41 do *Gnōstikós* (além dos *kephálaia* 44 a 48), bem como alguns *kephálaia* do *Praktikós* (91 ao 99, com exceção do 96). Além disso, ele fornece informações acerca do número de *kephálaia* de que esses tratados eram compostos, indicando assim a organização editorial da obra. Já com relação à vida eclesiástica de Evágrio, por assim dizer, tanto Sócrates quanto Paládio, este último em sua *Historia Lausiaca*, atribuem a Evágrio o posto eclesiástico de diácono, sendo que ambos filiam esse diaconato de Evágrio a Gregório de Nazianzo. Paládio, no entanto, apesar de referir-se ao diaconato de Evágrio, parece focar mais na sua ordenação como monge e na sua filiação à Melânia com relação à vida monástica do que em outros cargos que viera a ocupar. Essa filiação a uma mulher, em especial, faz surgir a possibilidade de uma dimensão matriarcal do cristianismo. Essa dimensão, por sua vez, ao menos na visão que se tem hoje acerca da ortodoxia cristã, parece ignorada. Afinal, Melânia estaria, segundo o relato de Paládio, envolvida em atividades consideradas hoje exclusivas a homens, ao menos dentro do que veio a ser concebido

como a hierarquia oficial: refere-se aqui, em particular, à condução dos sacramentos. Paládio, com efeito, detalha em seu relato a condução de pelo menos dois sacramentos por parte de Melânia: o da confissão e o da ordem.⁵⁴ Evágrio Pôntico, assim, é uma figura que se mostra desafiadora ao estudo: seu pensamento e o imaginário acerca dele mostram-se, por vezes, ameaçadores para algumas correntes do cristianismo, tanto contemporâneas quanto posteriores a ele. Ao mesmo tempo que seus partidários o descrevem como alguém que seguia a ortodoxia, tais como Paládio e Sócrates, há elementos desses retratos que mostram uma face de Evágrio que poderá ter desafiado, de algum modo, a hierarquia oficial do meio eclesiástico. A sua filiação e a sua ordenação ao monaquismo por uma mulher (Melânia) é, sem dúvida, um desses elementos, bem como as acusações feitas contra ele por parte de Jerônimo. Pode-se conjecturar, por isso, que a condenação de Evágrio em 553 não tenha ocorrido somente em virtude de uma semelhança entre seu pensamento e o de Orígenes, mas também por motivos de poder e de hierarquia. De qualquer forma, ainda que essa condenação tenha implicado o esquecimento parcial e a perda de boa parte da obra de Evágrio, o estudo de seu *corpus* tem progredido bastante desde o século XIX, devido aos estudos filológicos e ao interesse crescente pela literatura monástica do período tardo-antigo.

3. O Gênero dos *Kephálaia*

O gênero dos *kephálaia* foi, ao menos na literatura bizantina do meio monástico, bastante popular.⁵⁵ Tendo sido cultivado por autores como Máximo Confessor, esse gênero teve a capacidade de ser frequentemente praticado e lido, visto que seu formato estético foi o meio para a realização de discussões não apenas sobre prática ascética, mas também sobre polêmicas teológicas. Seu formato conciso, com unidades aparentemente desligadas umas das outras, chama a atenção. Para muitos, essas características poderiam indicar que os *kephálaia* fossem compostos sem quaisquer preocupações com relação à sua ordem.⁵⁶ Isso, no entanto, é uma

⁵⁴ Como se sabe, ao menos em teoria, os sacramentos só poderiam ser administrados por sacerdotes e, portanto, por homens.

⁵⁵ Os *kephálaia*, transliteração do termo grego κεφάλαια, poderiam ser traduzidos como capítulos. Essa tradução não é exata, pois um *kephálaion* de Evágrio Pôntico jamais comportaria a extensão de um capítulo de um romance, por exemplo, de Machado de Assis ou de Balzac. Um *kephálaion*, como unidade, traz a noção de uma extensão diminuída e o modo como ele se relaciona com os outros *kephálaia* de que se compõe uma obra.

⁵⁶ O gênero literário dos *kephálaia* caracteriza-se pela sucessão de pequenos textos. Ainda que pareçam independentes uns dos outros, esses textos são, no mais das vezes, independentes apenas do ponto de vista gramatical, e não estrutural ou temático. É interessante notar, conforme Van Deun (2013, p. 51), que muitas dessas obras são constituídas de unidades de cem capítulos, isto é, de centúrias (*hekatontás*).

opinião que pode ser confrontada por alguns dados: no *Praktikós* e no *Gnōstikós* de Evágrio Pôntico, por exemplo, há uma série de *kephálaia* que, mesmo gramaticalmente desconexos entre si, apresentam uma identidade temática.⁵⁷

Evágrio é considerado, para todos os efeitos, o primeiro autor cristão a ter escrito *kephálaia* em unidades de cem – as *centuriae*.⁵⁸ Haveria, no uso dessa unidade, um significado simbólico e uma utilidade, por assim dizer, editorial.⁵⁹ Com esse procedimento, evitar-se-iam as interpolações ao mesmo tempo que se faria uso de uma significação espiritual: o número cem, na concepção de alguns autores cristãos, seria o símbolo da perfeição e da completude.⁶⁰

Esse é o caso do *Praktikós* de Evágrio Pôntico, constituído de uma centúria. A escrita de uma obra de *kephálaia* em número de cem parece ter sido utilizada, segundo Van Deun (2013, p. 51), de maneira estratégica. Com efeito, ao escrever uma obra organizada dentro de um número específico de *kephálaia*, o autor alcançaria, a princípio, dois objetivos: evitar as interpolações e atribuir à obra um simbolismo numérico (VAN DEUN, 2013, p. 51). Há obras em *kephálaia*, como *De Caritate et Continentia* do Abade Thalassius, nas quais as letras iniciais dos *kephálaia* formam um acróstico, a fim de que se evitem interpolações editoriais, segundo Van Deun (2013, p. 51). Não encontramos, no entanto, esse recurso do acróstico nem no *Praktikós* nem no *Gnōstikós* de Evágrio Pôntico.

⁵⁷ Eva De Ridder e Katrien Levrie analisam, em *Capita Literature in Byzantium*, três coleções de capítulos, a fim de discutir traços gerais do gênero, e depois analisam duas dessas três coleções, para demonstrar o papel da autoridade que há nesse gênero (2015, p. 123-124). Além dos traços estilísticos do gênero dos *kephálaia*, como concisão e falta de partículas conectivas entre um e outro *kephálaion*, há a problemática da autoridade. De fato, tudo o que era escrito, seja por Evágrio seja por qualquer outro autor daquele contexto histórico e cultural, deveria apoiar-se na opinião de autoridades que o precederam. Por esse motivo, Evágrio, no *Praktikós*, diz em seu Prólogo – ou *Carta a Anatólio* – que a sua explicação acerca das vestes dos monges se apoia naquilo que foi dito pelos que o precederam. Do mesmo modo, Evágrio acrescenta, no epílogo da mesma obra, dez *kephálaia* no gênero literário dos *apophthegmata patrum*, para confirmar, apoiado na autoridade de outros escritores, aquilo que disse. Pelas mesmas razões de autoridade, os textos de um autor poderiam ser atribuídos a outro com maior aceitação em determinado meio, de modo a serem mais fácil e amplamente disseminados. É o caso das atribuições de obras de Evágrio Pôntico a Nilo de Ancira. Depois da condenação de Evágrio Pôntico (346-399 d.C.) pelo Concílio de Constantinopla II, em 553, parte de sua obra passou a ser transmitida sob o nome de Nilo de Ancira (GÉHIN, 2013, p. 2). Por isso, quando se considera que, segundo alguns estudiosos, Evágrio foi o iniciador do gênero dos *kephálaia*, é possível imaginar que muitos autores bizantinos tenham sido influenciados por ele, pensando que essa influência viesse de outro autor, como Nilo de Ancira (GÉHIN, 2013, p. 2-3). Na Biblioteca de Photius, segundo Géhin, não havia menção ao nome de Evágrio em quaisquer obras ali presentes (GÉHIN, 2013, p. 2). O único escrito de Evágrio presente nessa biblioteca, o *Peri Proseukhēs* (ou *De Oratione*), foi atribuído a Nilo (*Codex* 201) (GÉHIN, 2013, p. 2).

⁵⁸ Evágrio Pôntico (345-399 d. C) é, segundo alguns estudiosos, o primeiro autor cristão a ter escrito capítulos espirituais agrupados em *centuriae* (ver nota 3 em DE RIDDER; LEVRIE, 2015, p. 123).

⁵⁹ Ver nota 56. Essa opinião é sustentada por Van Deun.

⁶⁰ O *Praktikós* – da trilogia *Praktikós*, *Gnōstikós* e *Kephálaia Gnōstiká* – é a única obra da trilogia que sobreviveu integralmente em grego. Os *Kephálaia Gnōstiká*, por sua vez, têm seus testemunhos apenas em siríaco e armênio (GÉHIN, 2013, p. 4). Ocorre que as *centuriae* deste último, em vez de ter cem capítulos, têm 90 (GÉHIN, 2013, p. 4). Segundo Géhin, alguns comentadores da obra de Evágrio, como Babai o Grande e Dioniso bar Salibi, procuraram explicações místicas para a obra (2013, p. 4). Para eles, os 10 capítulos finais de cada *centuria* seriam, talvez, omitidos por causa de seu conteúdo secreto, que só poderia ser revelado no fim dos tempos (GÉHIN, 2013, p. 4-5). No entanto, essa interpretação, ao menos para Géhin, não parece correta, pois há evidências de que até mesmo o *Praktikós* tenha sido editado com uma ordem diferente daquela de cem capítulos (GÉHIN, 2013, p. 5). Alguns manuscritos,

Deve-se, no entanto, ter cautela com esse tipo de informação. A forma como os tratados de Evágrio ficaram conhecidos pode dever mais aos copistas que cuidaram de sua transmissão e edição do que ao próprio Evágrio. O *Praktikós* e o *Gnōstikós*, em algumas tradições manuscritas, sequer têm os seus *kephálaia* numerados.⁶¹ Em algumas dessas tradições manuscritas, além disso, não há distinção entre o *Praktikós* e o *Gnōstikós*, de modo que os dois formam um mesmo tratado.⁶² É difícil, por isso, afirmar que o próprio Evágrio tenha composto o *Praktikós* em cem *kephálaia* e o *Gnōstikós*, em meia *centuria*. Ainda que possa ter sido ele quem tenha planejado essas edições em uma *centuria* ou em números múltiplos de cem, não se pode descartar a possibilidade de os copistas terem sido os verdadeiros responsáveis por tal escolha. Outros procedimentos também teriam sido utilizados com a finalidade de evitar interpolações, como é o caso dos acrósticos – procedimento que, por sinal, se faz ausente tanto no *Praktikós* quanto no *Gnōstikós* de Evágrio Pôntico.⁶³ As letras iniciais de cada *kephálaion* podem, por exemplo, formar uma determinada palavra ou frase, de modo a evitar a adição ou supressão de *kephálaia* em edições posteriores. Além desses elementos, é interessante mencionar a concisão e a aparente falta de conexão entre os *kephálaia* – algo que, gramaticalmente, surge por meio da ausência de conectivos no início e no fim de cada um deles. Essa concisão e essa aparente falta de conexão entre os *kephálaia* teriam, segundo alguns estudiosos, a função de estimular o leitor a refletir mais sobre o texto lido e a memorizá-lo.⁶⁴

A definição do gênero dos *kephálaia* é uma tarefa difícil. Pode-se pensar, de início, que a característica principal desse gênero seja a simples disposição de pequenos textos que se seguem uns aos outros. No entanto, a discussão deve ser mais ampla. Van Deun afirma que o gênero literário dos *kephálaia* caracteriza-se pela sucessão de pequenos textos que parecem ser independentes uns dos outros.⁶⁵ A nota que deve sobressair dessa definição é justamente a

como o *Protaton* 26, disponibilizam o *Praktikós* em 90 capítulos (GUILLAUMONT, 1971, p. 167). Pode-se conjecturar, por isso, que nos manuscritos em que o *Praktikós* conta com cem *kephálaia*, os dez últimos, por estarem no estilo dos *apophthegmata patrum*, sejam um acréscimo posterior aos 90 anteriores, apoiando estes por meio de testemunhos de autoridades do monaquismo (GÉHIN, 2013, p. 5). Além disso, em *Perí proseukhēs ē Lógos eis rng'kephalaia dieilēmménos (De Oratione)*, Evágrio utiliza uma ordem bastante diversa das *centuriae*, a de 153 capítulos, número que, segundo Géhin, remete simbolicamente ao número dos peixes da pesca miraculosa do relato do evangelho de João (2013, p. 6).

⁶¹ GUILLAUMONT, 1971, p. 133; GUILLAUMONT, 1989, p. 55.

⁶² GUILLAUMONT, 1989, p. 55.

⁶³ Ver nota 56.

⁶⁴ DE RIDDER; LEVRIE, 2015, p. 126.

⁶⁵ Máximo Confessor foi um autor bizantino que também utilizou o gênero dos *kephálaia* ou *capita*: gênero literário que se fez popular a partir da sua fundação, supostamente com Evágrio Pôntico (345-399 d.C.), até a queda de Constantinopla, em 1453 (VAN DEUN, 2015, p. 278). Segundo Van Deun, esse gênero é, na verdade, inspirado por escritos da literatura pagã, como os de Epicteto (2015, p. 278).

independência, ainda que aparente, entre esses capítulos. Essa independência, entretanto, se dá com relação ao tema dos *kephálaia* ou com relação à sua parte gramatical? Possivelmente, esse fator de independência se mostre mais relevante na parte gramatical. Mesmo que haja uma ausência de conexão gramatical entre o fim de um *kephálaion* e o início de outro, os *kephálaia* são todos, no caso do *Praktikós* de Evágrio Pôntico, por exemplo, relativos à prática ascética. Ocorre com frequência, portanto, que a fragmentação da estrutura sintática se oponha à unidade do tema.

Os textos em *kephálaia* tiveram ampla circulação em meios monásticos.⁶⁶ Por isso, imagina-se que esse gênero literário tenha sido praticado e constituído conforme o *ēthos* dessas comunidades. Desse modo, o conhecimento produzido acerca da ascese e da teologia era integrado nesses *kephálaia*, seja com função pedagógica, seja com função de exercício espiritual. Esses textos, com uma estética e uma organização diferenciadas, traziam discussões de problemas teológicos, como em *De duabus Christi Naturis* (CPG 7697) – atribuído a Máximo Confessor –, no qual se discute a dupla natureza de Cristo, mas também traziam reflexões sobre livros bíblicos, como *Skhólia eis toús Psálmous* de Evágrio Pôntico, bem como orientações espirituais, como é o caso de *Epistula ad Melaniam*, do mesmo Evágrio Pôntico.⁶⁷ As características do gênero dos *kephálaia* indicadas por De Ridder e Levrie, ou seja, concisão, aparente independência entre suas unidades, bem como uso de citações ou alusões, são bastante convincentes.⁶⁸ Entretanto, talvez se possa adicionar a esse conjunto outras características, como a falta de musicalidade e a finalidade terapêutica. Com efeito, acreditamos que, ao menos no caso de Evágrio Pôntico, além dos traços do gênero dos *kephálaia* indicados por De Ridder

Esse gênero caracterizar-se-ia pela concisão de suas unidades: esse caráter conciso dos *kephálaia*, por sua vez, teria como um dos objetivos facilitar a sua memorização e reflexão (VAN DEUN, 2015, p. 278).

⁶⁶ Esse gênero era, conforme Eva De Ridder e Katrien Levrie (2015, p. 126), utilizado de maneira ampla no meio monástico. Ao questionarem acerca do motivo pelo qual esse gênero se tornou tão popular, De Ridder e Levrie tratam de duas hipóteses: a de Alexander Kazhdan (1991 apud DE RIDDER; LEVRIE, 2015, p. 126-127), segundo a qual os *kephálaia* seriam uma espécie de testamento espiritual do autor e um documento de uso pessoal, e outra hipótese, segundo a qual os *kephálaia* teriam uma finalidade instrutiva e propedêutica para o estudo da Bíblia, tal como ocorre, de acordo com Eva De Ridder e Katrien Levrie, nos *Capita alia* atribuídos a Máximo Confessor (DE RIDDER; LEVRIE, 2015, p. 127).

⁶⁷ Há um tratado de Máximo Confessor intitulado *De duabus Christi naturis* (CPG 7697) (VAN DEUN, 2013, p. 52). Esse tratado, por ser constituído de dez *kephálaia*, estabelece um simbolismo numérico da perfeição, visto que ele se constitui pelo mesmo número de mandamentos instituídos por Moisés e pelo número que equivale à letra grega “iota”, mesma letra pela qual se inicia o nome de Jesus (VAN DEUN, 2013, p. 52). Percebe-se, pois, que os *kephálaia* se estabeleceram como gênero literário numa tradição que fazia largo uso do simbolismo numérico. Evágrio Pôntico, ou os copistas que transmitiram sua obra, pode estar na origem – ou ao menos estar em uma das origens – dessa tradição.

⁶⁸ DE RIDDER; LEVRIE, 2015, p. 128-129.

e Levrie, a falta de ritmo e a finalidade do texto sejam características importantes.⁶⁹ O apagamento da musicalidade dessas pequenas unidades – visto não haver um recurso métrico nelas –, bem como o seu caráter gramaticalmente desintegrado, parece ter uma finalidade ascética bastante direta e prática. Além disso, o aspecto desintegrado dos *kephálaia*, como se o corpo do texto estivesse sendo desintegrado ou mais especificamente cortado, parece assemelhar-se à própria maneira como Evágrio descreve os *logismoí* (pensamentos ou cálculos) em *Perí diaphorōn ponērōn logismōn 7 (De malignis cogitationibus)*: eles podem cortar (*témnousin*), mas também podem ser cortados (*témnontai*).⁷⁰ No entanto, se o *logismós* age como um elemento fragmentador, cortante e portador de uma enfermidade ou *páthos*, o *kephálaion*, por sua vez, age como elemento literário que porta um *lógos* de cura, isto é, ele age como um instrumento cirúrgico que corta (fragmentando os *pathēmata*, isto é, a enfermidade), mas que também é terapêutico.⁷¹ O gênero dos *kephálaia*, assim, parece ter em Evágrio as finalidades de cura e de incitamento do leitor a um esforço. O caráter fragmentário dos

⁶⁹ Em sua *Poética* (147a10-148b20), Aristóteles classifica os gêneros segundo a diferença de meios (*en hetérois*), de objetos (*hétera*) e de modo (*hetérōs*). A caracterização de um gênero pela sua finalidade, pois, é algo estranho à poética aristotélica. No entanto, isso não deve ser um problema. A literatura de *kephálaia*, com efeito, foi influenciada em grande medida pela literatura sapiencial da Bíblia, bem como, muito provavelmente e ainda que de modo indireto, pela literatura de Epicteto, obras com as quais Aristóteles não teve contato. Aristóteles baseou os seus conceitos de gênero literário em obras como as de Sófocles e as de Homero, por exemplo. Desse modo, é necessário usar categorias diversas das da poética aristotélica para definir o gênero dos *kephálaia*. Eva de Ridder e Katrien Levrie, ao utilizarem as categorias da concisão, independência gramatical entre unidades de *kephálaia*, bem como uso de citações ou alusões, vão além das categorias da diferença de meios (*en hetérois*), de objetos (*hétera*) e de modo (*hetérōs*) elencadas por Aristóteles (2015, p. 124). Erich Auerbach, após comparar a épica de Homero com a da Bíblia, chega à conclusão de que o texto bíblico se distingue do homérico sobretudo porque, dentre outras razões, deixa margem maior para a exegese, já que é um texto em certo sentido mais obscuro, bem como porque apresenta uma falta de conexão entre as suas partes (2015, p. 20). Falta de conexão entre as partes é um dos traços do gênero dos *kephálaia*, conforme se disse anteriormente. James G. Williams, por sua vez, afirma que nos livros sapienciais da Bíblia, com exceção do *Eclesiastes*, há uma mensagem segundo a qual o mundo é dotado de uma ordem, ao contrário do que ocorre nos livros proféticos; além disso, nesses livros haveria um papel importante exercido pela autoridade dos anciãos, responsáveis por transmitir a mensagem sapiencial, cujos imperativos são, nos mais das vezes, o da disciplina e o do autocontrole (1990, p. 263 e 265). Ao considerar-se que o *Praktikós* e o *Gnōstikós* são tratados propedêuticos ao estudo da Bíblia, não é de se estranhar que eles incorporem em si elementos da própria literatura bíblica, tais como os da falta de conexão entre as partes, papel da autoridade e, no caso dos livros sapienciais, o apelo à ordem, à disciplina e ao autocontrole. Estes últimos três elementos, em particular, assemelham-se bastante ao papel terapêutico dos *kephálaia* de Evágrio – papel terapêutico identificado neste trabalho como uma finalidade dos seus *kephálaia* presentes no *Praktikós* e no *Gnōstikós*, em particular.

⁷⁰ Kevin Corrigan aponta a semelhança que o uso do vocábulo *témnō* tem, em *Perí diaphorōn ponērōn logismōn 7* (tal como o faz Evágrio), com os procedimentos cirúrgicos de corte no corpo humano, tomando como base *Kephálaia tōn mathētōn Euagriou* (2016, p. 49 e 54).

⁷¹ A analogia entre a ação cortante do *logismós* e a ação cortante do terapeuta foi retirada de Kevin Corrigan (2016, p. 49 e 54). No entanto, não encontramos na literatura secundária quaisquer indicações que relacionassem esse procedimento cortante e terapêutico ao gênero literário dos *kephálaia*.

kephálaia parece representar de algum modo não só a fragmentação ou corte terapêutico dos *pathēmata*, mas também o esforço de um ser desintegrado que busca reunir os fragmentos da sua unidade. Esse procedimento assemelha-se ao do leitor que busca, por um esforço ascético, reconstituir a unidade de um texto já fracionado e sem uma ordem evidente. Já com relação à musicalidade literária, é possível que haja razões de ordem ascética para a ausência, por exemplo, da metrificação nos *kephálaia* de Evágrio. Com efeito, a metrificação envolve um ritmo, recurso sensitivo que facilita a memorização. A observação atenta do *Praktikós* de Evágrio Pôntico permite concluir que, nos seus escritos ascéticos, ele fazia uma aproximação entre sentidos e afecções (*pathēmata*), como se verifica no *kephálaion* 4 do *Praktikós*:

Οὐτινός τις ἐρᾷ τούτου καὶ ἐφίεται πάντως, καὶ οὐ ἐφίεται, τούτου καὶ τυχεῖν ἀγωνίζεται· καὶ πάσης μὲν ἡδονῆς ἐπιθυμία κατάρχει, ἐπιθυμίαν δὲ τίκτει αἰσθησις· τὸ γὰρ αἰσθήσεως ἄμοιρον καὶ πάθους ἐλεύθερον.⁷²

Aquilo que alguém ama, é certo que a isso ele também ambiciona; e aquilo por que alguém nutre ambição, para alcançá-lo, com efeito, ele também move um combate: o desejo é o que dá início a todo prazer, enquanto a sensação é o que dá origem ao desejo: por causa disso, o que não tem parte nos sentidos também está livre das afecções.

Se os sentidos são o fundamento para a existência das afecções (*pathēmata*), presume-se que Evágrio Pôntico evitaria, nos seus escritos, fazer uso excessivo de recursos literários que estimulasse esses sentidos. O ritmo, por exemplo, envolve não apenas o sentido da audição, mas também o do tato.⁷³ A memorização pelo ritmo – memorização inconsciente – também não

⁷² EVAGRIUS PONTICUS, 1971, p. 502.

⁷³ GUNTHER, 2003, p. 1 e 5. Aristóteles, em *De Anima* 413b5, diz que o sentido do tato é compartilhado por todos os animais: *aisthēseōs dé prōton hypárkhei pāsīn aphē*. O tato, por isso, seria não apenas o fundamento para as demais capacidades da alma, mas também um sentido compartilhado tanto pelos animais de posição hierárquica mais baixa quanto pelo homem, que ocuparia a posição mais elevada dessa hierarquia. Por isso, além de ser o fundamento, o sentido do tato (*aphē*), sendo compartilhado pelos animais de posição hierárquica inferior, é o que está mais distante da inteligência (*noûs*), descrita por Aristóteles, em *Meta*. 1074b16, como o mais divino dos fenômenos – sendo que o único animal a possuí-la seria o homem. Em *HA* 588a26-b3, essa hierarquia entre o homem e os demais animais, segundo a perspectiva aristotélica, fica evidente. E essa hierarquia se reflete na valorização de certos sentidos. Com efeito, em *Met*. 980a22-28, Aristóteles diz que a visão (*tó horân*) é o sentido mais valioso para o homem, porque seria o que lhe permite conhecer (*gnōrizein*) as coisas e porque revela muitas diferenças (*pollás dēloī diaphorás*). Já em *Met*. 980b23-24, Aristóteles afirma que a audição (*akoúein*) é um sentido necessário para que o animal seja capaz de aprender (*manthánein*). Desse modo, enquanto a visão e a audição se apresentam, na visão de Aristóteles, como os sentidos mais próximos da inteligência (*noûs*), o tato se apresenta como o mais distante. É difícil saber, de todo modo, se Evágrio teve ou não contato com as obras de Aristóteles. No entanto, sabe-se que muito do pensamento aristotélico teve influência no pensamento filosófico da Antiguidade Tardia. Alexandre de Afrodísias, por exemplo, foi um comentador de Aristóteles cuja obra alcançou considerável disseminação no período tardo-antigo.

parece ser algo desejável na prática ascética, pois as memórias são um elemento que precisa ser purificado, conforme Evágrio.⁷⁴ É o que Evágrio Pôntico diz, por exemplo, no *kephálaion* 34 do *Praktikós*:

Ἵν τὰς μνήμας ἔχομεν ἐμπαθεῖς, τούτων καὶ τὰ πράγματα πρότερον μετὰ πάθους ὑπεδεξάμεθα· καὶ ὅσα τῶν πραγμάτων πάλιν μετὰ πάθους ὑποδεχόμεθα, τούτων καὶ τὰς μνήμας ἔξομεν ἐμπαθεῖς. Ὅθεν ὁ νικήσας τοὺς ἐνεργοῦντας δαίμονας τῶν ὑπ’ αὐτῶν ἐνεργουμένων καταφρονεῖ· τοῦ γὰρ ἐνύλου πολέμου ὁ ἄλλος χαλεπώτερος.⁷⁵

Possuímos memórias apaixonadas das coisas que recebemos antes com afecção; e todas as coisas que recebemos de novo com afecção, nós também teremos delas memórias apaixonadas. Por isso, quem venceu os demônios que operam essas coisas tem desprezo pelo que é operado por eles. É que o combate imaterial é mais difícil do que o combate material.

Ao contrário da memorização inconsciente que se dá pelo ritmo, Evágrio Pôntico parecia dispor os seus *kephálaia* de forma fragmentada e arritmica, justamente para forçar o leitor a memorizá-los de modo consciente. A memorização dos *kephálaia* é uma memorização que se dá pelo esforço e pelo exercício da consciência, e não pela facilitação da musicalidade.⁷⁶ O esforço da leitura vai de encontro à própria etimologia da palavra ascese (*askēsis*), que compreende a ideia do exercício, da ginástica, da prática do atleta. Percebe-se, assim, que a forma do gênero dos *kephálaia* tem um vínculo estreito com o seu tema terapêutico. A forma – ou seja, o seu aparato expressivo –, com suas características de fragmentação e corte, está compreendida na temática da terapia da alma, algo como um corte, uma cirurgia, para livrar a alma de um *logismós*. Nesse sentido, adota-se neste trabalho também a visão de José Ortega y Gasset, segundo o qual, no gênero literário, a forma e o fundo (ou tema) são inseparáveis, sendo que a forma é a expressão do tema.⁷⁷ Os *kephálaia*, com seu caráter desintegrado e marcado pela semântica do corte, são o aparato expressivo – e, portanto, a forma – do tema terapêutico dessa literatura. Isso envolve, como fica claro, a ideia da cirurgia, do corte terapêutico dos *logismoí*.

⁷⁴ Ver *kephálaion* 4 do *Perí Logismōn* de Evágrio Pôntico (1998, p. 164-165).

⁷⁵ EVAGRIUS PONTICUS, 1971, p. 578

⁷⁶ O gênero dos *kephálaia* parece estar com frequência associado a um tipo de leitura que exige do leitor a reflexão e a memorização (DE RIDDER; LEVRIE, 2015, p. 126-127).

⁷⁷ GASSET, 1914, p. 140-142. Para Gasset, a diferença que há entre tema e forma é a mesma que há entre a direção e um caminho: “Tomar una dirección no es lo mismo que haber caminado hasta la meta que nos propusimos. La piedra que se lanza lleva en sí predispuesta la curva de su aérea excursión. Esta curva viene a ser como la explicación, desarrollo y cumplimiento del impulso original.” (GASSET, 1914, p. 141)

Segundo Paládio, o próprio Evágrio trabalhou como copista.⁷⁸ Motivado pela sua experiência de ofício, Evágrio Pôntico teria feito uma recomendação, segundo Paul Géhin, numa nota acima do seu *Praktikós*: ele solicitava aos copistas que tomassem cuidado para não misturar um *kephálaion* a outro, bem como para não deixar, na mesma linha, o fim de um *kephálaion* e o início de um subsequente.⁷⁹ Essa nota de Evágrio mostra, conforme Paul Géhin, o quanto é importante, nos seus escritos, a organização editorial, e faz insinuar que o próprio modo como ele escrevia visasse a dificultar alterações indevidas no momento da cópia, como as interpolações.⁸⁰ No entanto, conforme foi indicado neste capítulo da dissertação, há edições em que os *kephálaia* não são numerados e algumas em que o *Praktikós* e o *Gnōstikós* não se distinguem com clareza nem estão numerados de acordo com centúrias.⁸¹ Com relação à *Carta à Anatólio*, por sua vez, há edições em que ela não é editorialmente posicionada como um prólogo ao *Praktikós* – como é o caso do manuscrito há pouco citado *Parisinus graecus* 1188, no qual a *Carta a Anatólio* sequer está presente, de modo que se pode conjecturar acerca da separabilidade desses dois textos.⁸² O *Gnōstikós*, particularmente, posiciona-se logo em seguida ao *Praktikós*, no manuscrito siríaco *Add.* 14578 (do século VI ou VII d.C.), com *kephálaia* numerados em sequência; já no manuscrito siríaco *Add.* 18817 (século XI d.C.), os *kephálaia* do *Gnōstikós* não têm numeração nem separação entre si.⁸³ Esses manuscritos da tradição siríaca, cuja antiguidade sublinha sua importância, colocam em dúvida a visão segundo a qual Evágrio teria escrito, ele próprio, a sua obra em *centuriae* ou até mesmo em *kephálaia*. No entanto, diante da impossibilidade de ter contato com um manuscrito completamente fiel à intenção de Evágrio como autor, deve-se estudar sua obra sob outro ponto de vista: a sua obra, tal como se pode conhecê-la hoje, é fruto de uma contribuição mais ampla do que a de um único autor, isto é, ela é fruto da contribuição editorial, com implicações simbólicas e hermenêuticas as mais variadas, de uma série de copistas responsáveis pela transmissão de seus manuscritos.⁸⁴

⁷⁸ PALLADIUS, *Historia Lausiaca*, 38, 10.

⁷⁹ Para Paul Géhin, o próprio Evágrio teria feito essas indicações relativas à edição de sua obra, conforme o manuscrito *Parisinus graecus* 1188: essas indicações vêm logo antes do *Praktikós*, estando a *Carta a Anatólio* ausente (GÉHIN, 2013, p. 4). Além disso, Paul Géhin afirma que a *Carta a Anatólio* ou *Prólogo ao Praktikós*, presente em manuscritos como o *Parisinus Coislinianus* 109 (GUILLAUMONT, 1971, p. 133), seria uma evidência para a tese segundo a qual Evágrio teria planejado a edição do *Praktikós*, do *Gnōstikós* e dos *Kephálaia Gnōstiká* em *centuriae*, isto é, em unidades de cem ou até mesmo em meia unidade de cem, como é o caso do *Gnōstikós* (GÉHIN, 2013, p. 3-4).

⁸⁰ GÉHIN, 2013, p. 3-5.

⁸¹ Ver nota 61.

⁸² GUILLAUMONT, 1971, p. 146-147.

⁸³ GUILLAUMONT, 1989, p. 54-55.

⁸⁴ É preciso sublinhar também a recorrência de menções a Evágrio, bem como citações de trechos de sua obra, que aparecem em escritos de autores como Paládio, Sócrates e Rufino.

De todo modo, há indicações editoriais, em alguns momentos, no próprio corpo do texto de Evágrio. Esse é o caso do prólogo do *Praktikós*, segundo o qual se dividiram as matérias ascéticas em cem capítulos – como ocorre no próprio *Praktikós* – e as matérias gnósticas, em cinquenta – caso do *Gnōstikós* –, bem como em outros seiscentos – caso dos *Kephálaia Gnōstiká*:

Καὶ περὶ μὲν τοῦ σχήματος τοῦ ἱεροῦ καὶ τῆς διδασκαλίας τῶν γερόντων τοσαῦτα ἡμῖν ἐπὶ τοῦ παρόντος εἰρήσθω. Περὶ δὲ τοῦ βίου τοῦ τε πρακτικοῦ καὶ τοῦ γνωστικοῦ νυνὶ διηγούμεθα, οὐχ ὅσα ἐωράκαμεν ἢ ἠκούσαμεν, ἀλλ' ὅσα τοῦ καὶ ἄλλοις εἰπεῖν παρ' αὐτῶν μεμαθήκαμεν, ἑκατὸν μὲν κεφαλαίοις τὰ πρακτικά, πενήκοντα δὲ πρὸς τοῖς ἑξακοσίοις τὰ γνωστικὰ συντεταμημένως διελόντες· καὶ τὰ μὲν ἐπικρύψαντες, τὰ δὲ συσκιάσαντες, ἵνα μὴ δῶμεν τὰ ἅγια τοῖς κυσὶ μηδὲ βάλωμεν τοὺς μαργαρίτας ἔμπροσθεν τῶν χοίρων. Ἔσται δὲ ταῦτα ἐμφανῆ τοῖς εἰς τὸ αὐτὸ ἴχνος αὐτοῖς ἐμβεβηκόσιν.⁸⁵

Não sejam ditas por nós, neste momento, coisas tão elevadas acerca da veste sagrada e do ensinamento dos anciãos! É sobre a vida ascética e a vida gnóstica que iremos percorrer agora, não com base em tudo o que vimos e ouvimos, mas apenas com base naquilo que aprendemos com o intuito de contar aos outros, tendo dividido as matérias ascéticas em cem capítulos e as matérias gnósticas em cinquenta, e outros seiscentos. Ocultamos algumas coisas e dissimulamos outras, para não dar o que é santo aos cães nem lançar pérolas aos porcos. Isso ficará claro para os que seguirem a marca da pegada dos monges do Egito.

No Prólogo ao *Praktikós* ou *Carta a Anatólio*, encontram-se indicações, portanto, da organização editorial não só do *Praktikós*, mas também do *Gnōstikós* e dos *Kephálaia Gnōstiká*. O número cem, segundo Paul Géhin, teria simbolizado a perfeição, e o restante dessa trilogia do *corpus* evagriano teria sido organizado de acordo com esse número: uma dessas obras, a princípio, seria constituída de meia centúria, enquanto a outra, de seis.⁸⁶ Entretanto, é importante lembrar, como foi feito há pouco neste trabalho, que há edições nas quais a *Carta a Anatólio* – ou prólogo do *Praktikós* – não faz parte do *Praktikós*. Por esse motivo, ainda que haja na *CA* indicações acerca da edição em *centuria* do *Praktikós* e em *meia centuria* do *Gnōstikós*, bem como em seis *centuriae* dos *Kephálaia Gnōstiká*, pode-se conjecturar que essas indicações tenham sido adicionadas posteriormente por um copista. Isso seria necessário ao copista para que ele justificasse a tradição editorial à qual se filiava.⁸⁷ O estudo da transmissão dos manuscritos do *Praktikós* e do *Gnōstikós*, com efeito, evidenciam que ambos os tratados

⁸⁵ EVAGRIUS PONTICUS, 1971, p. 492-494.

⁸⁶ GÉHIN, 2013, p. 4-6.

⁸⁷ Não há, entretanto, espaço nesta dissertação de mestrado para um real aprofundamento de tal problema.

eram lidos segundo edições as mais diversas. Em algumas edições, eles eram apresentados como obras indistintas e às vezes até mesmo sem numeração ou com um número diverso de qualquer tipo de unidade de *centuria*.⁸⁸

Nesse gênero literário, utilizam-se várias fontes, como textos de outros autores – tanto cristãos como pagãos –, bem como trechos bíblicos.⁸⁹ Assim, além da citação de autores cristãos como Gregório de Nazianzo, Basílio de Cesareia e Dídimo o Cego, há também citações de autores pagãos, como Porfírio, ainda que não haja referência direta a estes últimos. É o caso do *kephálaion* 41 do *Gnostikós* de Evágrio Pôntico, que reproduz o início do *Isagogē* de Porfírio:

Πᾶσα πρότασις ἢ γένος ἔχει κατηγορούμενον, ἢ διαφοράν, ἢ εἶδος, ἢ ἴδιον, ἢ συμβεβηκός, ἢ τὸ ἐκ τούτων συγκείμενον· οὐδὲν δὲ ἐπὶ τῆς ἁγίας Τριάδος τῶν εἰρημένων ἔστι λαβεῖν. Σιωπῇ προσκυνεῖσθω τὸ ἄρρητον.⁹⁰

Toda proposição tem como predicado ou um gênero, ou uma diferença, ou uma espécie, ou uma propriedade particular, ou um acidente, ou aquilo que é composto dessas coisas. No entanto, nada do que foi dito pode se aplicar à Santa Trindade. Que em silêncio seja adorado o inefável!

Essa literatura, tanto na sua escrita quanto na sua reprodução, apoia-se na autoridade dos escritores já consagrados e nas escrituras bíblicas. No *kephálaion* 48 do *Gnostikós*, por exemplo, Evágrio Pôntico atribui um dito ascético a Dídimo o Cego:

Τοὺς περὶ προνοίας καὶ κρίσεως κατὰ σαυτὸν ἀεὶ γύμναζε λόγους, φησὶν ὁ μέγας καὶ γνωστικὸς διδάσκαλος Δίδυμος, καὶ τούτων τὰς ὕλας διὰ μνήμης φέρειν πειράθητι· ἅπαντες γὰρ σχεδὸν ἐν τούτοις προσπταίουσι. Καὶ τοὺς μὲν περὶ κρίσεως λόγους ἐν τῇ διαφορᾷ τῶν σωμάτων καὶ τῶν κόσμων εὐρήσεις· τοὺς δὲ περὶ προνοίας ἐν τοῖς τρόποις τοῖς ἀπὸ κακίας καὶ ἀγνωσίας ἐπὶ τὴν ἀρετὴν ἢ ἐπὶ τὴν γνῶσιν ἡμᾶς ἐπανάγουσι.⁹¹

"Medita sempre sobre as razões da providência e do julgamento", diz o grande mestre e gnóstico Dídimo, "e esforça-te para guardar, por meio da memória, a matéria delas. Com efeito, quase todos tropeçam nessas coisas. Descobrirás,

⁸⁸ Ver nota 61.

⁸⁹ No texto de *Capita Gnōstiká*, atribuído a Máximo Confessor, há referências à *Oratio* 11 de Gregório de Nazianzo, de modo que esse gênero literário se prestava frequentemente à discussão não apenas de textos bíblicos, mas também de textos de autores cristãos mais ou menos contemporâneos (DE RIDDER; LEVRIE, 2015, p. 130). Já num texto como o dos *Capita alia*, as opiniões de outros autores são utilizadas para justificar pontos de vista acerca de aspectos teóricos ou práticos defendidos pelo próprio autor (DE RIDDER; LEVRIE, 2015, p. 130). Desse modo, percebe-se que textos de outros autores, no gênero dos *kephálaia*, eram às vezes objeto de comentário, mas também instrumento argumentativo para a defesa de algum tipo de tese.

⁹⁰ EVAGRIUS PONTICUS, 1989, p. 166.

⁹¹ Ibidem.

na diferença dos corpos e dos mundos, as razões do julgamento, ao passo que as razões da providência, nos caminhos que nos conduzem do vício e da ignorância para a virtude e a ciência espiritual."

Num contexto como esse, mesmo uma teoria difundida sob a autoria de Platão, como a tripartição da alma, pode ser atribuída a um autor cristão, como Evágrio Pôntico atribuiu-a a Gregório de Nazianzo no *kephálaion* 89 do *Praktikós* (pela comparação com o *kephálaion* 44 do *Gnōstikós*, é possível saber que Evágrio se refere a Gregório de Nazianzo ao falar de seu *didáskalos*):

Τριμεροῦς δὲ τῆς λογικῆς ψυχῆς οὐσης κατὰ τὸν σοφὸν ἡμῶν διδάσκαλον· ὅταν μὲν ἐν τῷ λογιστικῷ μέρει γένηται ἡ ἀρετὴ, καλεῖται φρόνησις καὶ σύνεσις καὶ σοφία. ὅταν δὲ ἐν τῷ ἐπιθυμητικῷ, σωφροσύνη καὶ ἀγάπη καὶ ἐγκράτεια. ὅταν δὲ ἐν τῷ θυμικῷ, ἀνδρεία καὶ ὑπομονή· ἐν ὅλῃ δὲ τῇ ψυχῇ, δικαιοσύνη. Καὶ φρονήσεως μὲν ἔργον τὸ στρατηγεῖν πρὸς τὰς ἀντικειμένους δυνάμεις, καὶ τῶν μὲν ἀρετῶν ὑπερασπίζειν, πρὸς δὲ τὰς κακίας παρατάττεσθαι, τὰ δὲ μέσα πρὸς τοὺς καιροὺς διοικεῖν· συνέσεως δὲ τὸ πάντα τὰ συντελοῦντα ἡμῖν πρὸς τὸν σκοπὸν ἀρμοδίως οἰκονομεῖν· σοφίας δὲ τὸ θεωρεῖν λόγους σωμάτων καὶ ἀσωμάτων· σωφροσύνης δὲ ἔργον τὸ βλέπειν ἀπαθῶς τὰ πράγματα τὰ κινοῦντα ἐν ἡμῖν φαντασίας ἀλόγους· ἀγάπης δὲ τὸ πάσῃ εἰκόνι τοῦ Θεοῦ τοιαύτην ἑαυτὴν ἐμπαρέχειν οἷαν καὶ τῷ πρωτοτύπῳ σχεδόν, κἂν μιαίνειν αὐτὰς ἐπιχειρῶσιν οἱ δαίμονες· ἐγκρατείας δὲ τὸ πᾶσαν ἡδονὴν τοῦ φάρυγγος μετὰ χαρᾶς ἀποσεῖσθαι· μὴ δεδιέναι δὲ τοὺς πολεμίους καὶ προθύμως ἐγκρατερεῖν τοῖς δεινοῖς τῆς ὑπομονῆς καὶ τῆς ἀνδρείας ἐστὶ δικαιοσύνης δὲ τὸ συμφωνίαν τινὰ καὶ ἀρμονίαν τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν κατεργάζεσθαι.⁹²

Visto que a alma racional é dividida em três partes, segundo nosso sábio mestre, quando a virtude nasce na parte racional, ela é chamada inteligência, entendimento e sabedoria; quando na parte desiderativa, moderação, amor espiritual e autodomínio; quando na irascível, coragem e perseverança; e, em toda a alma, justiça. A operação da inteligência é de liderar o combate contra as potestades inimigas, proteger as virtudes, fazer frente aos vícios e administrar aquilo que é neutro, segundo as circunstâncias; a do entendimento é de ordenar com harmonia tudo aquilo que contribui para o nosso objetivo; a da sabedoria, por sua vez, é de contemplar as razões dos entes corpóreos e incorpóreos; já a operação da moderação é de olhar, sem afecções, as coisas que movimentam em nós representações contrárias à razão, enquanto a do amor espiritual é de entregar-se a cada imagem de Deus mais ou como ao protótipo, ainda que os demônios tentem maculá-las; a do autodomínio, por seu turno, é de repelir com alegria todo prazer da boca. Não temer os inimigos e perseverar corajosamente contra coisas terríveis, isso pertence à perseverança e à coragem; e é da justiça realizar um certo acordo e harmonia entre as partes da alma.

⁹² EVAGRIUS PONTICUS, 1971, p. 680-688.

Por outro lado, a transmissão das obras, devido também ao problema da autoridade, muitas vezes se dava sob o nome de autores diferentes daqueles que realmente as escreveram.⁹³ Por isso, obras cujo autor seria, por exemplo, Elias Écdico, foram atribuídas a Máximo Confessor, e há obras hoje atribuídas a Evágrio Pôntico que, antes, eram atribuídas a Nilo de Ancira.⁹⁴

O gênero literário dos *kephálaia*, ainda que seja difícil de ser definido e diferenciado, apresenta certos traços que o caracterizam de algum modo. A ausência de conectivos entre o fim de um *kephálaion* e o início de outro, a aparente independência relativa à matéria tratada desses mesmos *kephálaia*, bem como os recursos da autoridade e da citação, fornecem material para caracterizá-lo.⁹⁵ Percebe-se, além disso, que o modo como se realizava a disposição desses textos não era apenas uma convenção literária: pelo contrário, ele era profundamente enraizado no conteúdo ascético e teológico a ser transmitido, bem como na maneira como esses textos eram lidos na prática. Há também outras características que podem ser notadas nesse gênero literário, como a falta da musicalidade e a finalidade pela qual esses traços de concisão e de independência dos *kephálaia* foram empregados, isto é, a finalidade terapêutica e ascética. Essas características do gênero dos *kephálaia*, com efeito, parecem incitar o leitor, de algum modo, não só a uma interpretação mais profunda do texto e à sua memorização, mas também ao direcionamento desse esforço para uma finalidade de cura interior.

4. Aspectos da Medicina e da Relação Mestre-Discípulo em Evágrio

Neste capítulo, pretendemos fazer um levantamento de vocabulário dos tratados *Perí Logismōn*, *Praktikós*, *Gnōstikós* e *Kephálaia Gnōstiká* de Evágrio Pôntico, a fim de traçar relações entre autores e correntes de pensamento contemporâneos a ele ou cujas obras tiveram circulação em seu meio. Ao elaborar seu método de prática ascética e sua teorização sobre a

⁹³ O papel da autoridade teve papel fundamental na transmissão da literatura em *kephálaia*. Por exemplo, apesar de haver evidências de que o tratado *De Duabus Christi* tenha sido escrito por Leôncio de Bizâncio (pelo critério da antiguidade do documento), a maioria dos manuscritos atribuem esse texto a Máximo Confessor, provavelmente porque ele desfrutava de maior autoridade (DE RIDDER; LEVRIE, 2015, p. 131-132).

⁹⁴ Os *Capita alia* são outra coleção de *kephálaia* que exemplificam o problema da autoridade. Com efeito, há tradições manuscritas que, desde o seu início, a saber o século XII, atribuem os *Capita alia* seja a Máximo Confessor, seja a Elias Écdico (DE RIDDER.; LEVRIE, 2015, p. 133-134).

⁹⁵ A literatura de *kephálaia*, devido a suas características de concisão, interdependência de suas unidades e alusões, pode ser considerada como um gênero particular da literatura bizantina (DE RIDDER; LEVRIE, 2015, p. 134-135). Pensamos, de qualquer forma, que além dessas características, a finalidade desse tipo de literatura e a falta de musicalidade dos *kephálaia* sejam partes da definição desse gênero literário.

gnose, Evágrio utiliza, com efeito, um vocabulário comum a outras ciências praticadas e difundidas no período tardo-antigo, dentre as quais se destaca a medicina.⁹⁶ Nesse contexto, a estrutura do corpo humano, bem como as correspondentes partes da alma, têm um papel fundamental. A antropologia e a cosmologia de Evágrio, com efeito, guardam relação com os conceitos ligados à estrutura humana, visto ser esta, de algum modo, um espelho da estrutura do próprio mundo.⁹⁷ Esses tratados, por terem uma dimensão terapêutica fundada na relação

⁹⁶ Gnose é um termo difícil de definir-se e pode gerar confusões. Em *Adversus haereses*, Irineu de Lyon entende por gnósticos um grupo de heréticos que viam o mundo como a criação defeituosa de um anjo baixo ou do demiurgo (DÖRNEMANN, 2013, p. 109). No *Gnōstikós* de Evágrio, no entanto, encontram-se tentativas diferentes para definir a gnose: no *kephálaion* 3 do *Gnōstikós*, por exemplo, Evágrio diz que o gnóstico é aquele que se dirige como uma palavra de sal aos impuros, mas como de luz aos puros (uma ideia ligada ao modo de transmissão de conhecimento para diferentes públicos, ou seja, uma ideia ligada à pedagogia espiritual). No *kephálaion* 4, a gnose é dividida em duas: uma exterior e outra interior, sendo que esta última caracterizar-se-ia pela ausência de ira. Além disso, segundo este *kephálaion* 4, aquele que possuísse o segundo tipo de gnose (a interior) seria capaz de conhecer as coisas diretamente pelo espírito (*noûs*), ao passo que o primeiro tipo de gnose (a exterior) seria aquela que possibilitaria um conhecimento por meio de demonstrações e de definições. No *kephálaion* 22, Evágrio diz que o gnóstico deve ser bem-humorado, acessível, conhecer as razões dos entes, bem como querer que todos os homens se salvem e que cheguem ao conhecimento da verdade. No *kephálaion* 32, por sua vez, Evágrio diz que o gnóstico deve estar livre do ódio e do rancor. Já no *kephálaion* 45, assim como no *kephálaion* 4, Evágrio diz, sob a autoridade de Basílio da Capadócia, que há dois tipos de gnose (ou conhecimento): uma que vem dos homens e é fortificada pelo estudo contínuo e pelo exercício, bem como outra que vem da graça de Deus e é possibilitada pela justiça, pela ausência de ira e pela compaixão. Segundo Evágrio, o primeiro pode ser recebido até mesmo pelos que estão sujeitos às afecções, ao passo que o segundo só poderia ser recebido pelos que foram libertos das afecções: só estes últimos poderiam contemplar a luz interior do *noûs*. Parece, portanto, que a gnose propriamente dita seria, ao menos para Evágrio, aquela que só pode ser possuída por aquele que se libertou da ira e que pode conhecer as coisas diretamente pelo *noûs*, ou seja, pelo intelecto, sem a necessidade de demonstrações e de definições. Com efeito, conforme o *kephálaion* 32 do *Gnōstikós*, o gnóstico deve estar livre da ira e do rancor, ao passo que, conforme o *kephálaion* 45, apenas aquele que estiver livre da ira será capaz de possuir o segundo tipo de gnose e contemplar a luz interior do *noûs*.

⁹⁷ Conforme o *kephálaion* 89 do *Praktikós*, a alma humana é tripartite: tem uma parte superior e racional (*logistikón*), uma parte desiderativa ou concupiscente (*epithymētikón*) e uma parte irascível (*thymós*). Segundo Bamberger, Evágrio não via o homem como um ente composto de corpo e alma: para ele, na verdade, o homem seria apenas um intelecto (*noûs*) e a sua atividade própria seria a contemplação (*theōria*) (1971, Pr., p. 53, nota 7 apud CORRIGAN, 2009, p. 40). Porém, como antes da queda não havia corpos materiais, mas apenas intelectos, pode-se supor que a classificação do homem como um intelecto desprovido de corpo seja insuficiente: pode-se apenas, afinal, chamar de homem o intelecto (*noûs*) que, após a queda, se uniu a um corpo predominantemente de terra (KONSTANTINOVSKY, 2009, p. 125-126). Com efeito, de acordo com a gravidade do erro que os intelectos cometeram, eles adquiriram corpos predominantemente ou de fogo (tornando-se anjos), ou de ar (tornando-se demônios), ou de terra (tornando-se homens) (KONSTANTINOVSKY, 2009, p. 126). Essa visão acerca da alma humana assemelha-se à de Ptolomeu, conforme a descrição de Jaqueline Feke (2012, p. 587). Jaqueline Feke (2012, p.587) diz que Ptolomeu, ao distinguir corpo e alma, atribuiu a esta elementos ativos, e àquela, passivos. Assim, enquanto o corpo é composto de terra e água (elementos passivos), a alma é composta de éter, ar e fogo (elementos ativos) (FEKE, 2012, p. 587). Porém, na alma mesma, o ar e o fogo, embora sejam elementos ativos, comportam-se como passivos em relação ao éter. Dessa forma, a parte composta de éter é dominante (*hēgemonikón*), guia sobre as outras (FEKE, 2012, p. 587-589). No entanto, Ptolomeu atribui os 5 elementos – água, terra, ar, fogo e éter – às diferentes faculdades da alma (FEKE, 2012, p. 588). A faculdade do pensamento (*dianoētikón*) seria composta de éter; a da percepção

mestre-discípulo, inserem-se numa tradição literária específica do período tardo-antigo: o gênero literário da terapia médico-filosófica e prático-ética.⁹⁸ A relação especular entre estrutura humana e estrutura do mundo, por sua vez, torna-se evidente no *kephálaion* 33 do *Gnōstikós*: a cura individual que se dá na relação mestre-discípulo ocorre por meio de um agente terapêutico universal, representado pela figura de Cristo. Essa relação entre a cura individual e um processo cósmico de cura assemelha-se àquela atribuída pelos neoplatônicos a Asclépio, cujo poder medicinal seria distribuído aos praticantes da arte médica que lhe tivessem devoção.⁹⁹ Os tratados *Praktikós* e *Gnōstikós*, em especial, inserem-se numa tradição literária caracterizada por conselhos que, fornecidos por autoridades espirituais, funcionam como métodos de prevenção e de cura de determinadas afecções (*pathē*), como ocorre nos *kephálaia* 92 a 99 do *Praktikós* e 45 a 48 do *Gnōstikós*. Há, portanto, a ideia de uma cura que se realiza pela palavra.

São fundamentais para essa teorização a ideia de uma dualidade entre corpo e alma, bem como o conceito de bipartição, e não só o de tripartição da alma. Com efeito, essas partes da alma, por atuarem em determinados locais do corpo humano, enquadram-se num tipo de teorização que torna possíveis diferentes sistemas médicos e antropológicos. Evágrio diz, no *kephálaion* 27 do *Praktikós*, que a alma pode dividir-se em duas. Segundo essa visão dualista, a alma, ao defender-se do vício da negligência, dividir-se-ia a fim de ter uma parte que consolasse (*parakaloûsan*) e outra que fosse consolada (*parakaloumenēn*). A alma, assim, poderia organizar-se segundo uma estrutura que possuísse duas partes, uma ativa e outra passiva:

Ὅταν τῷ τῆς ἀκηδίας περιπέσωμεν δαίμονι, τὸ τῆνικαῦτα τὴν ψυχὴν μετὰ δακρύων μερίσαντες τὴν μὲν παρακαλοῦσαν τὴν δὲ παρακαλουμένην ποιήσωμεν, ἐλπίδας ἀγαθὰς ἑαυτοῖς ὑποσπεύροντες καὶ τὸ τοῦ ἀγίου Δαυΐδ κατεπάδοντες· ἵνα τί περίλυπος εἶ, ἡ ψυχὴ μου, καὶ ἵνα τί συνταράσσεις με; ἔλπισον ἐπὶ τὸν Θεόν, ὅτι ἐξοολογήσομαι αὐτῷ· σωτήριον τοῦ προσώπου μου καὶ ὁ Θεός μου.¹⁰⁰

sensorial (*aisthētikón*), de terra e de água; a do impulso (*hormētikón*), de ar e de fogo (FEKE, 2012, p. 588). Desse modo, o homem seria composto de todos os elementos sublunares (ar, água, terra, fogo) e do elemento supralunar (éter), sendo portanto algo como uma imagem do universo – a esse respeito, ver a nota 29 de Feke (2012, p. 588).

⁹⁸ MAYER, 2015, p. 338-345. Segundo Mayer, poderíamos dizer que houve, na filosofia e medicina imperial e helenística, uma tradição de escrita de tratados terapêutico-filosóficos. Essa tradição definiria um gênero literário que ela chama de terapia médico-filosófica e prático-ética (*medico-philosophical practical-ethical therapy*).

⁹⁹ SLAVEVA-GRIFFIN, 2016, p. 117.

¹⁰⁰ EVAGRIUS PONTICUS, 1971, p. 562.

Quando tropeçarmos no demônio da negligência, façamos então, por meio de lágrimas, a nossa alma dividir-se em uma parte que consola e outra que é consolada, e façamos semear, com essas mesmas lágrimas, boas esperanças, cantando este salmo de Davi: – Por que estás aflita, minha alma, e por que me perturbas? Espera em Deus, porque eu me confessarei a ele: ele é a salvação de minha face e o meu Deus!¹⁰¹

É interessante notar que, segundo este *kephálaion*, a alma não contém naturalmente essa estrutura. Ela é, antes, uma criação cuja finalidade é defender a alma de um determinado *logismós*, ou seja, de um determinado pensamento que poderia incutir-lhe um vício. A dualidade da alma, portanto, não é um dado da natureza (*physis*), mas uma arte (*tekhnē*), uma tecnologia.

De Wet, ao analisar a segunda carta de Clemente aos Coríntios, diz que concepções dualísticas de corpo e alma, bem como de carne e espírito, implicam o entendimento de que a virtude é corporificada na carne, ao passo que conceitos como alma e espírito são discursos corpóreos e tecnologias do corpo.¹⁰² A alma, assim, se opõe ao conceito de espírito, visto que a alma é uma consequência da corporificação desse espírito. De Wet classifica a alma como uma tecnologia de administração dos elementos passivos da constituição do homem, enquanto o espírito, como uma tecnologia do elemento ativo (o *noûs*).¹⁰³ No caso do *kephálaion* 27 do *Praktikós*, o processo descrito parece ser o da criação de uma tecnologia que tornaria possível o tratamento de uma afecção (*páthos*) da parte passiva da constituição humana. Surge, assim, uma oposição entre corpo (*sōma*) e alma (*psykhē*). No *kephálaion* 35 do *Praktikós*, por exemplo, há uma diferenciação entre as afecções (*pathē*) do corpo (*toû sōmatos*) e as da alma (*tēs psykhēs*). Enquanto estas teriam origem nos homens (*ek tōn anthrōpōn*), aquelas a teriam no próprio corpo (*ek tou sōmatos*):

Τὰ μὲν τῆς ψυχῆς πάθη ἐκ τῶν ἀνθρώπων ἔχει τὰς ἀφορμάς· τὰ δὲ τοῦ σώματος ἐκ τοῦ σώματος· καὶ τὰ μὲν τοῦ σώματος πάθη περικόπτει ἐγκράτεια, τὰ δὲ τῆς ψυχῆς ἀγάπη πνευματική.¹⁰⁴

As afecções da alma têm nos homens a sua origem; as do corpo, no corpo. E, se o que faz sucumbir as afecções do corpo é o autodomínio; as da alma, é o amor espiritual.

A distinção que há, neste *kephálaion*, entre alma (*psykhē*) e corpo (*sōma*) se associa a um método de lidar com as afecções (*pathē*). Enquanto o autodomínio (*enkráteia*) é o remédio

¹⁰¹ Salmos 41: 6. Na Septuaginta, o texto está assim: ἵνα τί περίλυπος εἶ, ψυχὴ, καὶ ἵνα τί συνταράσσεις με;/ ἔλπισον ἐπὶ τὸν θεόν, ὅτι ἐξομολογήσομαι αὐτῷ· σωτήριον τοῦ προσώπου μου ὁ θεός μου.

¹⁰² DE WET, C. L. 2013, p. 2.

¹⁰³ Ibidem.

¹⁰⁴ EVAGRIUS PONTICUS, 1971, p. 580.

(*phármakon*) apropriado para curar as afecções do corpo, o amor espiritual (*agapē pneumatikē*) o é para as afecções da alma.

O parágrafo 2º da *Carta a Anatólio*, por sua vez, associa a arte regente da alma (*hēgemonikón*) à cabeça (*kephalē*), ao descrever a veste dos monges:

Τὸ μὲν κουκούλλιον σύμβολόν ἐστι τῆς χάριτος τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν Θεοῦ σκεπαζούσης αὐτῶν τὸ ἡγεμονικὸν καὶ περιθαλπούσης τὴν ἐν Χριστῷ νηπιότητα διὰ τοὺς ῥαπίζειν ἀεὶ καὶ τιτρώσκειν ἐπιχειροῦντας. Ὅσοι τοίνυν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς φέρουσι τοῦτο δυνάμει ψάλλουσι ταῦτα· ἐὰν μὴ Κύριος οἰκοδομήσῃ οἶκον καὶ φυλάξῃ πόλιν, εἰς μάτην ἐκοπίασεν ὁ οἰκοδομῶν καὶ ὁ φυλάσσειν πειρώμενος. Αἱ δὲ τοιαῦται φωναὶ ταπεινοφροσύνην μὲν ἐμποιοῦσιν, ἐκρίζουσι δὲ ὑπερηφανίαν τὸ ἀρχαῖον κακόν, τὸ κατασεῖσαν εἰς τὴν γῆν τὸν Ἐωσφόρον τὸν πρῶτῃ ἀνατέλλοντα.¹⁰⁵

O *koukoullion* é o símbolo da graça de Deus, nosso salvador, a qual protege a parte regente da alma dos monges e mantém a sua infância aquecida em Cristo, por causa dos que buscam sempre maltratá-la e feri-la. Assim, todos quantos carregam-no sobre a cabeça cantam com força: – Se o Senhor não tiver edificado a casa e guardado a cidade, foi em vão que trabalharam o construtor e o guarda zeloso. – Tais palavras geram a humildade e extirpam a soberba, o mal primevo, que fez precipitar-se sobre a terra Lúcifer, aquele que se levanta com a aurora.

A parte regente da alma (*hēgemonikón*), ao ser associada à cabeça (*kephalē*), parece ter sido localizado por Evágrio no cérebro. É interessante notar que, nos *kephálaia* VI, 84, 87 dos *Kephálaia Gnōstiká*, o *thymós* ou parte irascível da alma (ܩܘܘܩܘܠܝܘܢ) e sua inteligência (ܩܘܘܩܘܠܝܘܢ) ou intelecto (ܩܘܘܩܘܠܝܘܢ) são associados ao coração (ܩܘܘܩܘܠܝܘܢ), e o *epithymētikón* ou parte concupiscível da alma (ܩܘܘܩܘܠܝܘܢ), à carne (ܩܘܘܩܘܠܝܘܢ) e ao sangue (ܩܘܘܩܘܠܝܘܢ)¹⁰⁶:

KG VI, 84 *The irascible part of the soul is joined with the heart, where its intelligence too is; its concupiscible/appetitive part, instead, is joined with the*

¹⁰⁵ Ibidem, p. 484-486.

¹⁰⁶ ܩܘܘܩܘܠܝܘܢ, ܩܘܘܩܘܠܝܘܢ, ܩܘܘܩܘܠܝܘܢ, ܩܘܘܩܘܠܝܘܢ, ܩܘܘܩܘܠܝܘܢ, ܩܘܘܩܘܠܝܘܢ, ܩܘܘܩܘܠܝܘܢ são os termos siríacos presentes na versão S2 do manuscrito siríaco e que correspondem, respectivamente, aos conceitos de parte irascível da alma (*thymós*), inteligência (*phrónēsis*), intelecto (*noûs*), coração (*kardía*), parte concupiscível da alma (*epithymētikón*), carne (*sárks*) e sangue (*haîma*). Disponível em: <https://evagriusponticus.net/cpg2432/cpg2432-full-for-reading.html>. Acesso em: 13 fev. 2023. O tradutor do *Praktikós* da versão siríaca S1 traduziu *noûs* por ܩܘܘܩܘܠܝܘܢ. Disponível em: <https://evagriusponticus.net/cpg2430/cpg2430-full-for-reading.html>. Acesso em: 15 fev. 2023. Esses dados reforçam a tese de que, ao afirmar, na versão siríaca S2 dos *Kephaálaia Gnōstiká* (KG VI, 87), que ܩܘܘܩܘܠܝܘܢ se localiza no coração (ܩܘܘܩܘܠܝܘܢ), o autor desse manuscrito estava se referindo ao *noûs*. A comparação entre o segundo parágrafo da Carta a Anatólio e o *kephálaion* 87 da sexta centúria dos *Kephálaia Gnōstiká*, por sua vez, deixa claro que a luz (ܩܘܘܩܘܠܝܘܢ) da qual se fala é um símbolo do *hēgemonikón*, que o tradutor da versão S2 da Carta a Anatólio verteu para ܩܘܘܩܘܠܝܘܢ (a parte regente da alma deles, ou seja, dos monges).

*flesh and the blood, if it is true that we ought to remove rage in the heart and evilness in the flesh.*¹⁰⁷

KG VI, 87 *The intellect, according to the sentence of Solomon, is joined with the heart, while the light that appears to it is considered to come from the sense-perceptible head.*¹⁰⁸

Chama a atenção, num primeiro momento, que tanto o *hēgemonikón* (parte regente) quanto o *noûs* (parte intelectual) estejam localizados em lugares diferentes: o primeiro, conforme a Carta a Anatólio, no cérebro; o segundo, conforme os *Kephálaia Gnōstiká* VI, 84 e VI, 87, no coração. Bolzani Filho (2011, p. 19), ao descrever a atividade do *hēgemonikón* (que ele chama de parte regente da alma, lição que decidimos seguir nesta dissertação) segundo a filosofia estoica, diz ser essa parte da alma a responsável por realizar as representações mentais, que são o ponto de partida de todo processo cognitivo.¹⁰⁹ Essa descrição da atividade do *hēgemonikón* assemelha-se à que Evágrio faz, nos *kephálaia* 4, 41 e 42 do *Perí Logismōn*. No *kephálaion* 4 do *Perí Logismōn*, por exemplo, ao tratar das representações mentais que surgem durante o sono, Evágrio dá ao *hēgemonikón* um papel central. Ele é que recebe as impressões e as figuras das coisas que lhe vieram ou por meio dos sentidos (*aisthēseis*) ou por meio da memória (*mnēmē*), enviando-as depois ao intelecto (*noûs*). Durante o sono, algo interessante ocorre: a *aísthēsis*, por estar inativa, não recebe mais estímulos do mundo exterior, de modo que o elemento responsável por oferecer material para as impressões e figuras do *hēgemonikón* é a memória:

Ζητητέον δὲ πῶς ἐν ταῖς καθ' ὕπνον φαντασίαις τυποῦσιν ἡμῶν τὸ ἡγεμονικὸν καὶ σχηματίζουσιν οἱ δαίμονες· τὸ γὰρ τοιοῦτον ἔοικε συμβαίνειν τῷ νῷ, ἢ δι' ὀφθαλμῶν ὁρᾶντι, ἢ δι' ἀκοῆς ἀκούοντι, ἢ πάλιν δι' αἰσθήσεως ποιᾶς, ἢ ἀπὸ τῆς μνήμης ἣτις τυποῖ μὲν τὸ ἡγεμονικόν, οὐ διὰ τοῦ σώματος, πλὴν ἄπερ διὰ τοῦ σώματος ἔσχε, ταῦτα κινεῖ. Οἱ οὖν δαίμονες εἰκόασί μοι τὴν μνήμην κινουῦντες, τυποῦν τὸ ἡγεμονικόν· τὸ γὰρ ὄργανον ὑπὸ τοῦ ὕπνου κατέχεται ἀνερέργητον. (...)

Il faut aussi chercher comment, dans les imaginations du sommeil, les démons laissent une empreinte et une figure dans notre faculté directrice. Car de telles choses, semble-t-il, se produisent dans l'intellect, soit par l'intermédiaire des yeux quand il voit, soit par l'ouïe quand il entend, soit par un sens quelconque, ou bien elles viennent de la mémoire qui laisse des empreintes dans la faculté directrice, non par l'entremise du corps, mais en mettant en mouvement ce

¹⁰⁷ RAMELLI, 2015, p. 369-370. Essa tradução foi feita a partir da versão S2.

¹⁰⁸ Ibidem.

¹⁰⁹ "Eis aí o que o estoicismo entende por representação apreensiva. Trata-se de uma espécie de representação. A representação é o "ponto de partida do conhecimento no ser vivo" (AM VII, 163) e conceito primeiro a partir do qual todo o processo cognitivo pode ser explicado (cf. D. Laércio, VII, 49). Definida como uma "afecção (*páthos*) da parte regente (*tò hegemonikón*)" (HP II, 71), do intelecto (*diánoia*), a representação significa, nesse sentido, a "tradução" das afecções que ocorrem nos sentidos (HP II, 72; AM VIII, 381). (BOLZANI FILHO, 2013, p. 19)

*qu'elle a obtenu par l'entremise du corps. Eh bien, il me semble que c'est en mettant en mouvement la mémoire que les démons laissent des empreintes dans la faculté directrice, vu que l'organisme est maintenu inactif par le sommeil. (...)*¹¹⁰

No caso específico do sono, a figura dos *daímones* surge como a de um agente que, ao movimentar certas afecções armazenadas na memória, faz com que o *hēgemonikón* seja alterado segundo as figuras e as impressões dessas memórias, perturbando assim o intelecto (*noûs*) e enviando a ele opiniões e julgamentos errados sobre essas impressões, o que é a causa do adoecimento da alma. Já Gregório de Nissa (possível fonte de Evágrio), em *De hominis opificio*, utiliza o conceito de *sympátheia*, para defender que as partes da alma não estão localizadas por natureza em determinadas partes do corpo, mas que têm ali apenas sua atuação.¹¹¹ Com efeito, a afecção causada numa determinada parte do corpo poderia, devido ao efeito da *sympátheia*, fazer-se sentir em outra parte: daí, segundo Gregório, o erro dos estoicos e dos aristotélicos de localizar o *hēgemonikón* no coração.¹¹² Para Gregório, o *hēgemonikón* atuaria, na verdade, na região da cabeça, mas teria ali apenas seu lugar de atuação, e não o seu lugar natural.¹¹³ Devido à presença majoritária dos órgãos sensoriais na cabeça (ouvidos para audição, olhos para a visão, nariz para o olfato, boca para o paladar), imaginou-se que a *aísthēsis* – a faculdade dos sentidos – estivesse localizada na membrana cerebral, e que o *hēgemonikón* atuasse ali apenas para discernir as imagens sensíveis recebidas pelos sentidos.¹¹⁴ De acordo com Gregório, o *hēgemonikón*, por ser imaterial e imortal, não poderia estar circunscrito num corpo mortal e material, mas apenas atuar nele.¹¹⁵

De acordo com Corrigan, Evágrio e Gregório de Nazianzo provavelmente tomaram contato com a teoria da tripartição da alma por meio do tratado *De Virtutibus et Vitiis* (VV 1249 a–b), de (Pseudo) Aristóteles.¹¹⁶ Nesse tratado, dizia-se que, para Platão, a alma era composta da parte intelectual (*logistikón*), da parte irascível (*thymós*) e da parte concupiscível (*epithymētikón*).¹¹⁷ Evágrio, por sua vez, mudou essa ordem no *kephálaion* 89 do *Praktikós*, dizendo que a alma era composta de *logistikón*, *epithymētikón* e *thymós*, de modo que a parte concupiscível, nessa concepção, seria hierarquicamente superior ao *thymós*. Essa é uma

¹¹⁰ EVAGRIUS PONTICUS, 1998, p. 164-165.

¹¹¹ WESSEL, 2009, p. 35.

¹¹² Ibidem. O sentimento de tristeza, por exemplo, teria sido erroneamente atribuído pelos aristotélicos ao coração, visto que, segundo Gregório, sua origem real seria o estômago.

¹¹³ Ibidem, p. 37.

¹¹⁴ Ibidem.

¹¹⁵ Ibidem.

¹¹⁶ CORRIGAN, 2008, p. 102-105.

¹¹⁷ Ibidem.

inversão interessante da ordem da alma, considerando aquela que havia sido estabelecida por Platão, no Livro IV da República. Com efeito, segundo Platão (*Rep.* 4.440a-c), nos momentos em que a alma se turbava e se aproximava do erro, o *thymós* aliar-se-ia ao intelecto, para combater o *epithymētikón*. Evágrio, no entanto, descreve no *kephálaion* 35 supracitado um mecanismo diferente: ele estabelece o amor espiritual (*agapē pneumatikē*) como um meio de combate às afecções da alma. O amor – uma virtude típica do *epithymētikón* – passa a ter um papel edificante na constituição da saúde da alma e torna-se aliado da razão. Essa virtude, isto é, a do amor, torna-se como um remédio (*phármakon*), para utilizar uma linguagem médica, conforme Evágrio diz no *kephálaion* 38 do *Praktikós*:

Ἵπὸ τῶν αἰσθήσεων πέφυκε κινεῖσθαι τὰ πάθη· καὶ παρουσίας μὲν ἀγάπης καὶ ἐγκρατείας οὐ κινήσεται, ἀπούσης δὲ κινήσεται· πλείονων δὲ παρὰ τὴν ἐπιθυμίαν ὁ θυμὸς δεῖται φαρμάκων, καὶ διὰ τοῦτο μεγάλη λέγεται ἡ ἀγάπη ὅτι χαλινός ἐστι τοῦ θυμοῦ· ταύτην καὶ Μωσῆς ἐκεῖνος ὁ ἅγιος ἐν τοῖς φυσικοῖς συμβολικῶς ὀφιομάχην ὠνόμασεν.¹¹⁸

É pelas sensações que as afecções costumam mover-se. Quando o amor espiritual e o autodomínio estão presentes, elas não se movimentam; quando ausentes, no entanto, elas se põem em movimento: a parte irascível da alma tem mais necessidades de remédios do que a parte desiderativa. Daí o amor espiritual ser chamado de “grande”, porque ele é o freio da ira. Foi ele a quem aquele santo Moisés, no seu tratado de ciência natural, chamou simbolicamente de “aquele que luta contra a serpente”.

Essa configuração da alma determina, portanto, meios de correção de determinados desequilíbrios emocionais. Há, com efeito, diferentes remédios a serem aplicados conforme a variação das afecções (*pathē*).

Segundo Michael Dörnemann, ainda que haja referências a Jesus como médico, ele não o seria no sentido literal do termo.¹¹⁹ Com efeito, de acordo com o entendimento da natureza daquele tempo, as curas operadas por ele seriam vistas como milagres, e não como o resultado da atividade médica.¹²⁰ Clemente de Alexandria e Orígenes, por sua vez, utilizaram a metáfora da medicina para explicar a contradição da presença do mal no mundo diante de um Deus que, a priori, seria bom.¹²¹ Os sofrimentos, de acordo com essa visão, seriam como que cortes feitos por um terapeuta cuja intenção é curar: enquanto o seu efeito é pedagógico, a sua finalidade é o restabelecimento da saúde da alma.¹²² Já na literatura desenvolvida por Eusébio de Cesareia,

¹¹⁸ EVAGRIUS PONTICUS, 1971, p. 586.

¹¹⁹ DÖRNEMANN, 2013, p. 103-104. Como ocorre em Marcos 2:17.

¹²⁰ Ibidem, p. 104.

¹²¹ Ibidem, p. 110-117.

¹²² Ibidem.

Gregório de Nazianzo e Gregório de Nissa, a história da humanidade seria uma história da cura, e a arte (*tekhnē*) médica faria parte desse processo.¹²³ A medicina, assim, não é mais apenas uma metáfora: ela é utilizada de fato. Nesse momento, com efeito, a Igreja havia incorporado a prática da medicina, aplicando-a em seus hospitais de modo filantrópico.¹²⁴ Não é estranho, pois, que Gregório de Nissa, por exemplo, tenha teorizado sobre a anatomia.¹²⁵ Diante da presença da arte médica no ambiente cristão, como o ascetismo, por sua vez, foi influenciado? De algum modo, essa influência se deu naquilo que se chama de direção espiritual, ao absorverem-se noções do diagnóstico de Galeno.¹²⁶ As concepções de Galeno acerca da saúde psicofisiológica estavam fundamentadas no diagnóstico etiológico.¹²⁷ Com efeito, a terapia apropriada dependeria do conhecimento das causas que desequilibraram o estado (*diáthesis*) natural.¹²⁸ A maneira de descobrir a etiologia da doença seria pelo exame dos sintomas (*symptōmata*) por meio dos quais se poderia alcançar uma noção da experiência que o paciente possui das suas funções danificadas.¹²⁹ Basílio de Cesareia, ao incorporar essas noções de Galeno, também via que o tratamento de uma doença deveria começar pelo diagnóstico de sua etiologia.¹³⁰ Para ele, as causas poderiam ser internas ou externas ao corpo, e esse diagnóstico deveria ser feito na confissão, após a qual o diretor espiritual determinaria a necessidade de procurar um médico ou de aceitar a doença.¹³¹ Já para Barsanúfio e João de Gaza, a doença (*asthēneia*) poderia ter um efeito positivo para a vida ascética.¹³² A saúde da alma estaria antes na ausência de afecções (*apátheia*) e na ausência de ansiedade (*amerimnía*), constituintes do estado ideal da alma.¹³³ Para eles, a doença poderia se inserir na performance ascética.¹³⁴ Embora eles vissem a medicina como uma arte (*tekhnē*) útil, havia uma preferência por abandoná-la e confiar apenas na fé.¹³⁵ No *kephálaion 7* do *Praktikós*, há uma concepção semelhante, segundo a qual a preocupação com os cuidados médicos não deveria prejudicar o exercício ascético e, por conseguinte, a fé:

¹²³ Ibidem, p. 119.

¹²⁴ ZECHER, 2020, p. 593.

¹²⁵ WESSEL, 2009, p. 25.

¹²⁶ ZECHER, 2020, p. 600-601.

¹²⁷ Ibidem, p. 600-603.

¹²⁸ Ibidem, p. 603.

¹²⁹ Ibidem.

¹³⁰ Ibidem, p. 612.

¹³¹ Ibidem, p. 595-596; 608-613.

¹³² Ibidem, p. 615-616.

¹³³ Ibidem, p. 616.

¹³⁴ Ibidem, p. 617.

¹³⁵ Ibidem.

Ὁ μὲν τῆς γαστριμαργίας λογισμὸς ἔκπτωσιν ταχεῖαν τῷ μοναχῷ τῆς ἀσκήσεως ὑποβάλλει· στόμαχον καὶ ἥπαρ καὶ σπλῆνα καὶ ὕδρωπα διαγράφων, καὶ νόσον μακράν, καὶ σπάνιν τῶν ἐπιτηδείων, καὶ ἰατρῶν ἀπορίαν. Φέρει δὲ αὐτὸν πολλάκις καὶ εἰς μνήμην ἀδελφῶν τινῶν τούτοις περιπεσόντων τοῖς πάθεσιν. Ἔστι δὲ ὅτε καὶ αὐτοὺς ἐκείνους τοὺς πεπονθότας παραβάλλει ἀναπείθει τοῖς ἐγκρατευομένοις, καὶ τὰς ἑαυτῶν ἐκδιηγείσθαι συμφοράς, καὶ ὡς ἐκ τῆς ἀσκήσεως τοιοῦτοι γεγόνασιν.¹³⁶

O demônio da voracidade do estômago sugere ao monge a rápida ruína de sua ascese, descrevendo-lhe o estômago, o fígado, o baço, a hidropisia, uma demorada doença, a falta das coisas necessárias e a ausência de médicos. Leva-lhe à memória, muitas vezes, aqueles dentre alguns irmãos que sucumbiram a esses males. Há momentos em que esse pensamento persuade esses mesmos doentes a ir até aqueles que praticam a abstinência e a relatar-lhes os seus males, como se eles tivessem ficado assim por causa da ascese.

A arte médica, ainda que fosse uma técnica útil nos meios eclesiástico e monástico, não deveria colocar o equilíbrio do corpo e da mente acima do exercício ascético. Este, com efeito, poderia exigir desequilíbrios da saúde em determinados momentos, tendo em vista o alcance da cura psicológica.¹³⁷

Além da perspectiva individualizada do corpo humano segundo a anatomia, a medicina também poderia ser considerada segundo a sua função cosmológica. Foi o caso do filósofo neoplatônico Proclo, para quem o poder de curar derivaria de um poder supra-individual expresso pela figura de Asclépio.¹³⁸ Em Evágrio, esse poder terapêutico é expresso pela figura de Cristo, conforme o *kephálaion* 33 do *Gnōstikós*:

Λέληθεν ἴσως ἑαυτὸν θεραπεύων ὁ διὰ τὸν Κύριον τοὺς ἀνθρώπους ἰώμενος· ὁ γὰρ προσάγει φάρμακον ὁ γνωστικός, τὸν μὲν πλησίον ἐνδεχομένως, ἑαυτὸν δὲ <ἀναγκαίως> ἰᾶται.¹³⁹

Sem perceber, cura também a si mesmo aquele que, por causa do Senhor, cuida dos seres humanos, pois o remédio que o gnóstico aplica cura o próximo tanto quanto possível, mas a si mesmo necessariamente.

Se Asclépio faz parte de uma corrente que se inicia no Demiurgo e termina no terapeuta, Jesus, por sua vez, é a parte de um elo terapêutico que termina no mestre espiritual (*gnōstikós*).¹⁴⁰ Já

¹³⁶ EVAGRIUS PONTICUS, 1971, p. 508-510.

¹³⁷ Para a ética cristã, a salvação da alma teria um estatuto hierárquico superior ao equilíbrio do corpo e da mente.

¹³⁸ SLAVEVA-GRIFFIN, 2016, p. 175-176.

¹³⁹ EVAGRIUS PONTICUS, 1989, p. 150.

¹⁴⁰ SLAVEVA-GRIFFIN, 2016, p. 177. Segundo Slaveva-Griffin, há a noção de Proclo segundo a qual as curas individuais são dependentes de uma corrente divina pela qual se transmite o poder terapêutico. Essa corrente, por sua vez, teria seu início no Demiurgo.

a relação entre mestre espiritual e discípulo se insere na tradição de um gênero literário que Wendy Mayer denominou *terapia médico-filosófica e prático-ética*.¹⁴¹ Esse gênero configurar-se-ia pela presença do diagnóstico da doença espiritual (um erro ético ou *skandálon*) e da causa (uma mente ou *gnōmē* desordenada), além de oferecer uma série de conselhos que estruturariam uma mente organizada com bons pensamentos no lugar dos maus, que seriam a causa da doença psíquica.¹⁴² Os textos de Evágrio aqui discutidos, particularmente o *Praktikós* e o *Gnōstikós*, inserem-se de modo especial nessa tradição literária. Além de apresentar as características há pouco mencionadas, Evágrio traz conselhos de autoridades espirituais prévias a si, fazendo com que sua autoridade seja fundamentada num elo terapêutico que percorre mestres espirituais (*gnōstikoi*) anteriores, como ocorre no *kephálaion* 47 do *Gnōstikós*:

Ἔλεγεν ὁ τῆς Θμουϊτῶν ἐκκλησίας ἄγγελος Σαραπίων ὅτι ὁ νοῦς μὲν πεποκῶς πνευματικὴν γνῶσιν τελείως καθαίρεται, ἀγάπη δὲ τὰ φλεγμαίνοντα μύρια τοῦ θυμοῦ θεραπεύει· πονηρὰς δὲ ἐπιθυμίας ἐπιρρεοῦσας ἴστησιν ἐγκράτεια.

Serapião, o anjo da igreja de Tmuis, disse que, enquanto o intelecto se purifica perfeitamente ao beber o conhecimento espiritual, é o amor espiritual que cura as partes inflamadas da alma irascível. O autodomínio, por sua vez, é o que faz parar os desejos perigosos que correm sem cessar.

Evágrio também participa, portanto, de uma tradição literária que realiza a cura espiritual por meio de conselhos de autoridades prévias, tal como ocorre nos *Apophthegmata Patrum*. Desse modo, a cura envolvida nesse processo ascético é um processo constituído numa cadeia terapêutica que, iniciando-se na figura de Jesus, passa de mestre a mestre-espiritual até chegar no discípulo. Este, ao ter sua doença espiritual diagnosticada e sua etiologia classificada, recebe uma palavra (um *lógos*) que atuará nas diversas partes de sua alma como um *phármakon*. O *hēgemonikón* (localizado na cabeça), ao imprimir imagens que contêm erros, envia ao *noûs* (localizado no coração) esses erros, gerando, pois, uma doença. Essa doença tem sua cura por meio de um *lógos* que o mestre espiritual dá ao discípulo, atuando neste como um *phármakon*. A alma só será liberta de sua doença, portanto, quando o *noûs* se conectar de novo ao *hēgemonikón* – ou seja, quando este passar a transmitir àquele imagens corretas –, quando a cabeça estiver unida ao coração.

A análise do vocabulário presente nos tratados evagrianos *Perí Logismōn*, *Praktikós*, *Gnōstikós* e *Kephálaia Gnōstiká* possibilita, assim, o reconhecimento de relações

¹⁴¹ MAYER, 2015, p. 345.

¹⁴² Ibidem, p. 343-346.

entre diversas correntes de pensamento e Evágrio como autor. Os conceitos de prática ascética e de gnose, com efeito, não são desvinculados das ciências praticadas na Antiguidade Tardia, tal como a medicina. As reelaborações do pensamento médico de Galeno, por exemplo, tiveram um impacto profundo no pensamento ascético do século IV d.C., e Evágrio não foi indiferente a essa influência. Gregório de Nazianzo, Gregório de Nissa e Basílio de Cesareia, bem como outros autores da época, foram responsáveis por reelaborações da antropologia e das possíveis concepções sobre o papel da terapia na vida humana, seja na sua dimensão individual, seja na sua dimensão social e histórica. Havia, de certo, concepções semelhantes no mundo mediterrâneo de cultura não-cristã, como a do papel terapêutico do deus Asclépio na cura universal e individual – algo que veio a se firmar na literatura neoplatônica. Isso parece ter ocorrido também entre os cristãos, que atribuíram esse papel à figura de Jesus. Constituída com frequência por uma temática vinculada à terapia, a literatura cristã do período tardo-antigo possibilitou o florescimento de um gênero literário específico: o da terapia médico-filosófica e prático-ética. Evágrio, que escreveu tratados de conteúdo terapêutico, teve uma contribuição significativa nesse debate. Isso se deve não apenas ao modo particular como abordou o problema das afecções (*pathē*) psicológicas e as possibilidades de cura, mas também por ele ter se inserido numa tradição formada por autoridades espirituais dentro da qual havia frequentemente uma relação terapêutico-pedagógica entre mestre e discípulo.

5. Alegoria e Alegorese em Evágrio Pôntico

O que, no ambiente cultural de Evágrio Pôntico, seria um texto? Antes de responder a essa pergunta, seria interessante questionar-se: por acaso o texto, independente do momento histórico em que esteja, é a codificação de uma mensagem cujo sentido deverá ser, ao longo do trabalho da leitura, desvelado pelo leitor ou, de algum modo, o texto é uma estrutura cujo sentido deverá ser criado (também) por esse leitor?¹⁴³ Ao assumir a última hipótese, pode-se dizer que desse contato entre o leitor e a mensagem autoral surgem, com efeito, não só a descoberta de significados, mas também a criação de significados novos.¹⁴⁴ Essa criação

¹⁴³ BARTHES, 1981, p. 36. Na concepção de Barthes, o texto não é um produto que está no nível da *langue*, como pensava Saussure. O texto, na verdade, seria não um produto, mas uma produtividade que implicaria o enunciado, a categoria do Outro e o contexto social. O texto seria, parafraseando Barthes, o teatro no qual o produtor e o leitor do texto se encontram, de modo que o texto trabalha de ambos os lados, isto é, tanto a partir do leitor quanto a partir do produtor.

¹⁴⁴ YOUNG, 1981, p. 31. Robert Young, na sua introdução ao ensaio “Theory of the Text”, de Roland Barthes, diz que o texto é uma atividade transgressiva que, ao deslocar o autor como centro da verdade,

efetuada pelo leitor, por sua vez, não é necessariamente arbitrária. Ela pode ser realizada por meio de um método – ou seja, de uma hermenêutica – cujo procedimento trai, por vezes, a corrente de pensamento à qual, consciente ou inconscientemente, o exegeta se filia.¹⁴⁵ Nesse sentido, seria interessante questionar-se: há autores que, ao invés de desejarem ter os seus textos interpretados literalmente, confeccionaram os seus textos de tal maneira que eles fossem interpretados de modo não-literal, isto é, com uma participação mais ativa da imaginação do leitor?¹⁴⁶ No caso particular de Evágrio, é proveitoso considerar, a partir de agora, o momento histórico em que ele viveu, bem como a sua localidade geográfica. Com efeito, considerando-se as escolas de exegese que existiam no momento histórico e na localidade geográfica em que viveu, é possível compreender com mais clareza as origens dos seus métodos hermenêuticos, bem como a maneira como o seu procedimento exegetico se colocava em prática. Por último, mas não menos importante, a análise do texto de Evágrio é a matéria que mais importa para o estudo de hermenêutica realizado neste trabalho. Por meio da análise de trechos de sua obra, em particular o *Praktikós* e o *Gnōstikós*, compreender-se-á como a hermenêutica de Evágrio se efetuava na prática – hermenêutica que ele exercitava não só a partir de textos bíblicos, mas também a partir de outros textos, cujos autores lhe eram contemporâneos ou não.

Para Barthes, o texto é, conforme a etimologia de sua palavra, um tecido (*textum* é o particípio passado do verbo latino *tēxō*, que significa tecer, entrelaçar, tramar), e não um produto pronto e acabado.¹⁴⁷ O texto, desse modo, não se identifica com o produto do livro, senão que é uma trama tecida permanentemente pelos fios, por assim dizer, de vários discursos.¹⁴⁸ Esses fios ou narrativas que constituem a trama do texto, por sua vez, não são apenas aqueles pelos quais o autor cria, mas também aqueles que têm origem nos discursos de

provoca uma fissura no signo, atribuindo-lhe indefinidamente significados. Além disso, o texto seria uma prática que poderia ser rearticulada com as práticas sociais das quais participa.

¹⁴⁵ A filiação de Evágrio Pôntico a uma escola hermenêutica é, de algum modo, controversa. Remontar os seus métodos hermenêuticos a Orígenes, por exemplo, é incorrer possivelmente em preconceitos, tais como os que o fizeram ser condenado no Concílio de 553. Por outro lado, é inegável a semelhança dos procedimentos utilizados por um e outro.

¹⁴⁶ KLAUCK, 2009, p. 179. Klauck considera, em seu ensaio, duas categorias literárias: a alegoria composicional (*kompositionelle Allegorie*) e a interpretação alegórica ou alegorese (*allegorische Schriftauslegung*). Enquanto a *kompositionelle Allegorie* é o processo pelo qual se compõe um texto alegórico, a *allegorische Auslegung* é o meio pelo qual se interpretam alegoricamente tanto os textos alegóricos quanto os, por assim dizer, não-alegóricos. Esses métodos composicionais e hermenêuticos, conforme Klauck (2009, p. 180-185), remontam à tradição platônica. No meio judaico, por sua vez, particularmente em Alexandria, esses métodos – tanto o composicional quanto o hermenêutico – remontam à figura de Aristóbulo, um antecedente de Fílon de Alexandria, exegeta judeu que viria a exercer influência em cristãos como Clemente de Alexandria e Orígenes (KLAUCK, 2009, p. 180-190).

¹⁴⁷ BARTHES, 1981, p. 39.

¹⁴⁸ Ibidem.

autores que o precederam, bem como aqueles que têm origem nos discursos que estão presentes no ambiente cultural do leitor.¹⁴⁹ O autor, por isso, muitas vezes desaparece do seu próprio texto, conforme a metáfora que Barthes utilizou para ilustrar esse processo: o autor desaparece de seu texto, da mesma forma que uma aranha se dissolve a si mesma em meio às suas teias.¹⁵⁰ No *kephálaion* 17 do *Praktikós*, por exemplo, Evágrio Pôntico, ao tratar de um tema ascético – a saber, o da abstinência de água –, utiliza como motivo hermenêutico um trecho bíblico (Juízes 7, 5-7) no qual se relata o critério segundo o qual Gedeão escolheu os homens que iriam auxiliá-lo na conquista militar de Madiã.¹⁵¹ Evágrio diz, ao deslocar o motivo bélico do contexto militar para o contexto ascético:

Πάνυ πρὸς σωφροσύνην συμβάλλεται ἡ τοῦ ὕδατος ἔνδεια· καὶ πειθέτωσάν σε τῶν Ἰσραηλιτῶν οἱ μετὰ Γεδεῶν τριακόσιοι τὴν Μαδιὰμ χειρωσάμενοι.¹⁵²

A privação de água contribui em muito para a moderação. Persuadam-te disso os trezentos israelitas que, junto a Gedeão, tomaram sob seu poder Madian.

Ao falar da privação da água (*hē tou hýdatos éndeia*), Evágrio estabelece uma relação, por meio da referência a um texto bíblico, entre o motivo bélico e o ascético. Nesse texto bíblico, descreve-se a maneira como Gedeão escolheu os seus guerreiros: teriam de ser os homens que, ao beberem no rio, apenas lamberam as águas, tal como o fazem os cães, e não como os outros homens, que se ajoelharam e beberam água em maior quantidade, segundo a interpretação de Evágrio. A escolha dos guerreiros, portanto, foi baseada no critério de uma ética da renúncia: aqueles que se renunciaram a beber em grande quantidade seriam os mais aptos para o conflito bélico. É interessante trazer, *ipsis litteris*, o trecho bíblico a que o *kephálaion* 17 do *Praktikós* faz referência, com a finalidade de ilustrar melhor o recurso hermenêutico utilizado por Evágrio:

[5]καὶ κατεβίβασεν τὸν λαὸν εἰς τὸ ὕδωρ· καὶ εἶπεν κύριος πρὸς Γεδεων Πᾶς, ὃς ἂν λάψη τῇ γλώσσει αὐτοῦ ἐκ τοῦ ὕδατος, ὡς ἐὰν λάψη ὁ κύων, στήσεις αὐτὸν κατὰ μόνας, καὶ πᾶς, ὃς ἂν κάμψῃ ἐπὶ τὰ γόνατα αὐτοῦ τοῦ πιεῖν, μεταστήσεις αὐτὸν καθ' αὐτόν. [6]καὶ ἐγένετο πᾶς ὁ ἀριθμὸς τῶν λαψάντων ἐν τῇ γλώσσει αὐτῶν τριακόσιοι ἄνδρες, καὶ πᾶς ὁ ἐπίλοιπος τοῦ λαοῦ ἔκαμψαν ἐπὶ τὰ γόνατα αὐτῶν τοῦ πιεῖν ὕδωρ. [7]καὶ εἶπεν κύριος πρὸς Γεδεων Ἐν τοῖς τριακοσίοις ἀνδράσιν τοῖς λάψασιν σώσω ὑμᾶς καὶ

¹⁴⁹ Ibidem.

¹⁵⁰ Ibidem.

¹⁵¹ EVAGRIUS PONTICUS, 1971, p. 542-545. Nos comentários a essa edição, Antoine Guillaumont e Claire Guillaumont identificam a referência bíblica de Evágrio, neste *kephálaion*, com o trecho de Juízes 7, 5-7.

¹⁵² Ibidem, p. 542.

παραδώσω τὴν Μαδιαμ ἐν χειρὶ σου, καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἀποτρεχέτω ἀνὴρ εἰς τὸν τόπον αὐτοῦ.¹⁵³

[5]E, depois de ter feito o povo descer às águas, disse o Senhor a Gedeão: – todo aquele que tiver lambido da água com a própria língua, tal como um cão lamberia, tu o porás de um lado; e todo aquele que se curvar de joelhos para beber, tu o colocarás de outro lado. [6] – E ocorreu que todo o número dos que haviam lambido com a língua era de trezentos homens, enquanto todo o restante do povo se curvou sobre os joelhos para beber a água. [7]E disse o senhor a Gedeão: – Com os homens que lamberam [da água], eu vos salvarei, e entregar-te-ei nas mãos Madian, mas o povo restante, que se retire todo homem para sua casa!

O tema bélico do trecho bíblico sofreu, no texto de Evágrio, uma cisão: não é mais exatamente da guerra que se trata, mas de um conflito, com dimensões mais internas, relacionado aos métodos da ascese.¹⁵⁴ Segundo Elizabeth Clark, o que mais importava para os cristãos da Antiguidade Tardia, naquilo que diz respeito à leitura da Bíblia, não era o relato histórico, mas o efeito psicológico que aquela leitura causaria.¹⁵⁵ Esses efeitos, por sua vez, seriam alcançados com maior perfeição à medida que o leitor tivesse êxito em suas práticas ascéticas.¹⁵⁶ Por isso, a leitura que eles faziam desses textos tinha como princípio uma axiologia da renúncia (da renúncia daquilo que veio a ser classificado por Evágrio, por exemplo, como *pathē* ou *pathēmata*, isto é, afecções da alma).¹⁵⁷ Essa, portanto, era a chave hermenêutica utilizada por eles, e não exatamente uma noção de que aqueles textos trouxessem uma verdade histórica.¹⁵⁸ Havia, além disso, uma hierarquia cuja estratificação se organizava segundo o critério dessa mesma ética da renúncia.¹⁵⁹ Quanto maior o grau de ascese, mais elevado o estrato hierárquico do indivíduo que estava inserido naquela comunidade.¹⁶⁰ É o que se sugere no *kephálaion* 14 do *Gnōstikós*:

¹⁵³ Disponível em: <https://www.academic-bible.com/en/online-bibles/septuagint-lxx/read-the-bible-text/bibel/text/lesen/stelle/7/70001/79999/ch/618ae9cbbd71cad3de66f272c7a4e56f/>. Acesso em: 11 abr. 2022.

¹⁵⁴ YOUNG, 1981, p. 31. A cisão do signo, cuja descrição feita por Robert Young, em sua introdução ao ensaio “Theory of the Text”, de Roland Barthes, se mencionou anteriormente, é um fenômeno visto com frequência na interpretação alegórica. Ainda que as teorias do pós-estruturalismo tenham sido formuladas séculos após a literatura da Antiguidade Tardia, a possível acusação de anacronismo pelo uso dessas teorias nesta dissertação parece despropositada. É inverossímil, com efeito, que os fenômenos descritos pela crítica pós-estruturalista – ou ao menos parte deles – sejam aplicados apenas ao leitor moderno, e não ao leitor de outros períodos da história.

¹⁵⁵ CLARK, 1999, p. 3-5.

¹⁵⁶ Ibidem.

¹⁵⁷ Ibidem.

¹⁵⁸ Ibidem.

¹⁵⁹ Ibidem.

¹⁶⁰ Ibidem.

*Aux prêtres seuls, à ceux qui parmi eux sont les meilleurs, répons, s'ils t'interrogent, sur ce que symbolisent les mystères qui sont accomplis par eux et qui purifient l'homme intérieur, les vases qui les reçoivent désignant la partie passionnée de l'âme et sa partie rationnelle; sur ce qu'est leur mélange inséparable, le pouvoir de chacune d'entre elles et l'accomplissement des activités de chacune d'elles en vue d'un but unique. Et dis-leur encore de qui est la figure celui qui les accomplit et qui sont ceux qui, avec lui, repoussent ceux qui font obstacle à une conduite pure; et que, parmi les êtres vivants, les uns ont la mémoire, les autres ne l'ont pas.*¹⁶¹

Somente aos sacerdotes, dentre aqueles que são os melhores, responde, se eles te interrogarem, acerca do que simbolizam os mistérios que são realizados por eles e que purificam o homem interior, sendo que os vasos que os recebem designam a parte afetiva da alma e a sua parte racional; e, no que concerne à sua mistura inseparável, o poder de cada uma delas [das partes da alma] e a realização das atividades de cada uma em vista de um objetivo único! E diz-lhes ainda de quem é a figura daquele que os executa e quem são os que, com ele, resistem aos que fazem obstáculo a uma conduta pura; e [diz-lhes] que, dentre os seres vivos, enquanto uns têm a memória, outros não a têm.¹⁶²

Como se pode perceber, o monge que alcançou o nível do *gnōstikós* tem, por causa do seu aperfeiçoamento ascético e do conhecimento que consequentemente adquiriu, superioridade sobre os sacerdotes. Essa é, provavelmente, uma concepção hierárquica que custou a Evágrio desconfiança com relação à sua obra, ainda que essa desconfiança tenha se acentuado posteriormente.¹⁶³ Para Evágrio, com efeito, é o *gnōstikós* que tem a capacidade hermenêutica de interpretar não só as escrituras, mas também os sacramentos administrados pelos sacerdotes. Estes últimos, por sua vez, ainda que tivessem a capacidade de administrar os sacramentos, não conseguiriam compreendê-los segundo o seu simbolismo. É o *gnōstikós* que, por meio da sua exegese, deve encarregar-se de explicar o seu significado simbólico ou, mais propriamente, alegórico aos sacerdotes.¹⁶⁴

¹⁶¹ EVAGRIUS PONTICUS, 1989, p. 109. Antoine Guillaumont, ao traduzir o *Gnōstikós*, utilizou manuscritos em siríaco, armênio e grego. Com relação aos trechos cujos manuscritos utilizados como base não estavam em grego, fizemos, neste trabalho, traduções livres a partir da tradução francesa de Guillaumont.

¹⁶² Tradução livre do francês.

¹⁶³ STEFANIW, 2016, p. 117. Blossom Stefaniw nota, ao analisar esse *kephálaion*, o conflito de autoridade a que Evágrio pode ter dado início. Evágrio afirma, com efeito, que o *gnōstikós* tem a função não só de ensinar aos sacerdotes o significado espiritual dos sacramentos, mas também a de avaliar quais dentre eles são os melhores e os mais aptos para receber esse ensinamento. Isso envolve a noção de uma superioridade hierárquica do *gnōstikós* diante do sacerdote. Para B. Stefaniw, essa concepção hierárquica teria, mais do que a vinculação a Orígenes, exercido influência decisiva para a posterior condenação de Evágrio no Concílio de 553.

¹⁶⁴ É interessante notar o elemento do segredo neste *kephálaion* de Evágrio. A relação entre o segredo e os ritos, tal como descrita por Evágrio, assemelha-se à da descrição que Luc Brisson fez dos mistérios de Elêusis (BRISSEON, 1996, p. 87). Para Luc Brisson, os mistérios de Elêusis, devido à obrigação do segredo que encerravam, não podem ser conhecidos detalhadamente pelo pesquisador moderno, visto não restarem depoimentos suficientes desses ritos (BRISSEON, 1996, p. 87). No entanto, pode-se afirmar

Já a relação entre o desempenho ascético e o desempenho cognitivo é, dentro dessa perspectiva, um motivo que se repete a todo momento na literatura de Evágrio Pôntico, como se pode ver no *kephálaion* 1 do *Gnōstikós*:

Πρακτικοὶ λόγους νοήσουσι πρακτικούς, γνωστικοὶ δὲ ὄψονται γνωστικά.¹⁶⁵

Os ascetas compreenderão os discursos pelo viés ascético, mas são os gnósticos que irão enxergar aquilo que é gnóstico.

Evágrio menciona, nesse trecho do *Gnōstikós*, duas formas de conhecimento: o conhecimento daquele que é um asceta e o daquele que é um gnóstico. Mais adiante, nos *kephálaia* 2 e 3, respectivamente, ele explica o que são essas categorias:

Πρακτικὸς μὲν ἔστιν ὁ τὸ παθητικὸν μέρος τῆς ψυχῆς μόνον ἀπαθὲς κεκτημένος.¹⁶⁶

O asceta é aquele que, com relação à parte afetiva da alma, apenas tomou posse da impassibilidade.

Γνωστικὸς δὲ ὁ ἀλὸς μὲν λόγον ἐπέχων τοῖς ἀκαθάρτοις, φωτὸς δὲ τοῖς καθαροῖς.¹⁶⁷

O gnóstico, por sua vez, é aquele que se dirige como uma palavra de sal aos impuros, mas como de luz aos puros.

Sem excluir outras definições que surgem na obra de Evágrio acerca dessas duas categorias, o *praktikós* (ou asceta) é, para Evágrio, alguém que alcançou tão somente a impassibilidade da alma (*apátheia*), ao passo que o *gnōstikós*, alguém que, além da impassibilidade, "se dirige como uma palavra de sal (*ho halós men lógon*) aos impuros (*toîs akathártois*), mas como de luz (*phōtós*) aos puros (*toîs katharóis*)". O gnóstico, assim, teria a capacidade de penetrar em dois níveis diferentes do discurso, ao mesmo tempo que estaria apto para adaptar esse discurso a duas classes diferentes de leitores (e dos ouvintes): os impuros (*akáthartoi*) e os puros (*katharóî*). O *gnōstikós* tem a capacidade para compreender, com efeito, tanto o nível literal quanto o nível gnóstico ou espiritual do discurso, além de ensinar a seus discípulos a

que objetos sagrados eram mostrados àqueles que passavam a ser considerados aptos a receber um conhecimento mais profundo (BRISSON, 1996, p. 87). Eles, com efeito, haviam sido preparados através de um trajeto iniciático que tinha o poder de torná-los dignos desses mistérios (BRISSON, 1996, p. 87). Esse trajeto se constituía em purificações e num ensinamento que permitiria alcançar o sentido verdadeiro dos símbolos (BRISSON, 1996, p. 87).

¹⁶⁵ EVAGRIUS PONTICUS, 1989, p. 88.

¹⁶⁶ Ibidem, p. 90.

¹⁶⁷ Ibidem.

interpretação que lhes for mais adequada: uma palavra de sal (*halós*) aos impuros (*toís akathártois*) – o sal, neste contexto, como um provável símbolo de purgação – e uma palavra de luz (*phōtós*) aos puros (*katharoís*) – a luz, por sua vez, como um provável símbolo do conhecimento espiritual. Esses níveis de interpretação – o literal e o espiritual – não são, entretanto, excludentes. O sentido espiritual da leitura seria o ponto mais alto de uma hermenêutica que partiria, na verdade, de um sentido mais evidente ou literal. Dídimo o Cego, por exemplo, via a interpretação das escrituras através de uma ótica segundo a qual o leitor, sob a perspectiva da virtude, avançaria do nível sensorial (*aisthētón*) em direção ao nível noético (*noētón*) ou espiritual.¹⁶⁸ Já em Evágrio se constata, em referência direta a Dídimo o Cego no *kephálaion* 48 do *Gnōstikós*, uma concepção semelhante acerca da exegese:

Τοὺς περὶ προνοίας καὶ κρίσεως κατὰ σαντὸν ἀεὶ γύμναζε λόγους, φησὶν ὁ μέγας καὶ γνωστικὸς διδάσκαλος Δίδυμος, καὶ τούτων τὰς ὕλας διὰ μνήμης φέρειν πειράθητι· ἅπαντες γὰρ σχεδὸν ἐν τούτοις προσπταίουσι. Καὶ τοὺς μὲν περὶ κρίσεως λόγους ἐν τῇ διαφορᾷ τῶν σωμάτων καὶ τῶν κόσμων εὐρήσεις· τοὺς δὲ περὶ προνοίας ἐν τοῖς τρόποις τοῖς ἀπὸ κακίας καὶ ἀγνωσίας ἐπὶ τὴν ἀρετὴν ἢ ἐπὶ τὴν γνῶσιν ἡμᾶς ἐπανάγουσι.¹⁶⁹

– Exercita-te sempre nas razões acerca da providência e do julgamento – disse o grande mestre e gnóstico Dídimo – e esforça-te para guardar na memória a matéria delas! Quase todos, com efeito, são abatidos nisso. Descobrirás, na diferença dos corpos e dos mundos, as razões do julgamento; e as razões da providência, nos meios pelos quais nos elevamos do vício e da ignorância em direção à virtude e à ciência espiritual.

A referência a Dídimo o Cego sugere, ao menos no campo da hermenêutica, sua influência sobre o pensamento de Evágrio. Definido como um grande mestre gnóstico (*ho mégas kaí gnōstikós didáskalos*), Dídimo recomenda (ou Evágrio na boca de Dídimo), com efeito, um exercício de leitura – ou de exegese – dos corpos e dos mundos (*en tēi diaphorāi tōn sōmátōn kaí tōn kósmōn*) que proporcionaria o conhecimento daquilo que ele chama de "as definições do julgamento" (*perí kriseōs lógous*). Ele recomenda, ao mesmo tempo, que se busque o conhecimento das "definições da providência" (*toús de perí pronoiás*) através da investigação dos "meios pelos quais nos elevamos do vício e da ignorância em direção à virtude e ao conhecimento espiritual": *toús de perí pronoiás en toís trópois toís apó kakías kaí agnōsías epí*

¹⁶⁸ BAYLISS, 2015, p. 56. Com relação ao nível noético da exegese, utilizou-se neste trabalho um termo que Eric Osborne empregara anteriormente em seu estudo sobre Fílon e Clemente de Alexandria. Blossom Stefaniw empregara também esse termo e desenvolveu algumas explicações acerca dele. Para B. Stefaniw, a interpretação noética visava ao aperfeiçoamento da parte intelectiva (*noús*) da alma. (OSBORNE, 1998, p. 108-124 apud STEFANIW, 2010, p. 29)

¹⁶⁹ EVAGRIUS PONTICUS, 1989, p. 186.

tēn aretēn ē epí tēn gnōsin hēmās epanágousi. O conhecimento (*gnōsis*), dessa forma, seria um elemento dependente da virtude (*aretē*), ao passo que a ignorância estaria associada ao vício (*kakía*) ou, por assim dizer, a um defeito ético. É possível notar, de qualquer modo, que há nessa concepção de Evágrio um movimento ascensional (*anagogē*), que parte daquilo que é evidente e material e vai em direção àquilo que é imaterial e, portanto, oculto. A diferença dos corpos e dos mundos é, com efeito, o ponto a partir do qual o intelecto pode mover-se em direção às definições do julgamento (*perí kriseōs lógous*), sendo exemplo, portanto, de um conhecimento que se adquire por meio de um método indutivo, que parte do particular e se dirige para o geral. Do mesmo modo, os meios pelos quais se adquirem as virtudes são o ponto de partida para o conhecimento do que Evágrio chama de "as definições da providência" (*toús dé perí pronoías*). Essa visão hermenêutica de Evágrio (na boca de Dídimo, por assim dizer) assemelha-se àquela do método hermenêutico, tal como descrito por Bayliss, do próprio Dídimo – um método constituído por um caminho de quatro etapas.¹⁷⁰ De acordo com esse método, a interpretação deveria iniciar-se no nível do texto (*prós rhētón*); depois, ela iria para o nível dos fatos (*kath' historían*), sendo que nesse nível investigar-se-iam os aspectos sensoriais do texto, bem como os fatos relatados.¹⁷¹ Num momento posterior, a alegoria seria levada em conta, isto é, uma mudança de referente com relação ao texto lido.¹⁷² A alegoria, por seu turno, poderia ser chamada de tropologia, por exemplo.¹⁷³ Por fim, viria a anagogia (*anagogē*), visto que, para Dídimo, a interpretação das escrituras não poderia se limitar a uma mudança de referente do texto, mas deveria voltar-se a uma elevação do material ao imaterial, refletindo assim a trajetória seguida pela alma.¹⁷⁴ Umberto Eco, em *Os Limites da Interpretação*, apresenta uma noção hermenêutica semelhante à de Dídimo o Cego. Assim como Dídimo considerava a literalidade da palavra (*rhētón*) o ponto de início para o trabalho hermenêutico, Umberto Eco imaginou que a literalidade da palavra fosse um limite à liberdade de interpretação.¹⁷⁵ O aspecto literal da palavra, portanto, pode ser visto tanto como o início quanto como o limite – isto é, o ponto final ou a margem – do trabalho exegético. De qualquer forma, com relação ao *kephálaion* de Evágrio aqui discutido, pode-se dizer que se encontra nele um conceito de elevação do *gnōstikós*. Por meio do seu avanço espiritual e do seu conhecimento, ele é capaz de penetrar no sentido oculto das escrituras e exprimi-lo aos seus discípulos em forma de

¹⁷⁰ TIGCHELER, 1977, p. 154-158 apud BAYLISS, 2015, p. 57.

¹⁷¹ TIGCHELER, 1977, p. 154-158 apud BAYLISS, 2015, p. 57.

¹⁷² Ibidem, p. 57-58.

¹⁷³ Ibidem.

¹⁷⁴ BAYLISS, 2015, p. 64-66.

¹⁷⁵ ECO, 2019, p. XVII-XVIII.

comentário alegórico. Como consequência, surge a relação de superioridade hierárquica que o *gnōstikós* tem com relação aos seus discípulos, bem como a necessidade de o *gnōstikós* precaver-se para que, no trato com os seus discípulos, ele não regrida ao nível destes mais uma vez, conforme o *kephálaion* 29 do *Gnōstikós*:

Οἱ διδασκόμενοι λεγέτωσάν σοι ἀεὶ τό· φίλε προσανάβηθι ἄνω· αἰσχρὸν γάρ ἐστιν ἀναβάντα σε πάλιν ὑπὸ τῶν ἀκουόντων κατενεχθῆναι.¹⁷⁶

Que os teus discípulos digam sempre a ti: – amigo, sobe mais alto! – Com efeito, seria vergonhoso que, após teres subido, tu fosses conduzido de novo para baixo por aqueles que te ouvem.

A ameaça de uma regressão nos níveis ascético e epistemológico é algo, portanto, a que o *gnōstikós* precisa sempre atentar-se, seja por causa de sua relação com os seus discípulos, seja por causa de sua relação com as pessoas que vivem fora do contexto ascético (os *kosmikoí*, conforme o termo utilizado no *kephálaion* 13 do *Gnōstikós*).

Conforme aquilo que foi dito no parágrafo anterior, Tigcheler notou que Dídimo, em vez de optar pela exegese alegórica e excluir a exegese literal, teria seguido uma escala hermenêutica constituída por quatro degraus: o primeiro degrau seria o do nível do texto (*prós rhētón*); o segundo, o do nível dos fatos (*kath'istorían*); o terceiro, o do texto conforme sua interpretação alegórica (*kath'allēgorían*); e o quarto, o do texto conforme seu alcance e seu impacto (*kath'anagōgēn*).¹⁷⁷ Já Evágrio, ao dividir os diferentes níveis de interpretação das escrituras, cita, no lugar das quatro categorias nomeadas por Dídimo, três categorias que podem ser aplicadas tanto à exegese alegórica quanto à literal, como se pode ver no *kephálaion* 18 do *Gnōstikós*:

*Il faut chercher à savoir, au sujet des passages allégoriques et des passages littéraux, s'ils relèvent de la pratique ou de la physique ou de la théologie. S'ils relèvent de la pratique, il faut examiner s'ils traitent de l'irascibilité et de ce qui naît d'elle, ou bien de la concupiscence et de ce qui la suit, ou bien de l'intellect et de ses mouvements. S'ils relèvent de la physique, il faut voir s'ils font connaître quelqu'une des doctrines concernant la nature, et laquelle. Et si c'est un passage allégorique concernant la théologie, il faut autant qu'il est possible examiner s'il informe sur la Trinité et si celle-ci est vue simplement ou si elle est vue dans l'Unité. Mais si ce n'est rien de cela, c'est une contemplation simple, ou bien il fait connaître une prophétie.*¹⁷⁸

¹⁷⁶ EVAGRIUS PONTICUS, 1989, p. 142.

¹⁷⁷ TIGCHELER, 1977, p. 154-158 apud BAYLISS, 2015, p. 57.

¹⁷⁸ EVAGRIUS PONTICUS, 1989, p. 117. Ver nota 161.

É preciso procurar saber, com relação às passagens alegóricas e com relação às passagens literais, se elas dizem respeito à ascese, à cosmologia ou à teologia. Se dizem respeito à ascese, é preciso examinar se elas tratam da irascibilidade e daquilo que nasce dela, ou então da concupiscência e daquilo que se lhe segue, ou então do intelecto e de seus movimentos. Se dizem respeito à cosmologia, é necessário ver se elas fazem conhecer qualquer uma das doutrinas relativas à natureza, e aquela. E, caso se trate de uma passagem alegórica relativa à teologia, é necessário, tanto quanto possível, examinar se ela traz informações a respeito da Trindade e se esta é vista simplesmente ou se ela é vista dentro da Unidade. Mas, caso não seja nada disso, trata-se de uma contemplação simples, ou então ela faz conhecer uma profecia.¹⁷⁹

Para Evágrio, haveria nas escrituras, portanto, passagens que proporcionariam uma interpretação alegórica e outras, uma interpretação literal.¹⁸⁰ Em ambos os tipos de passagens, por sua vez, poderia haver referência às três esferas diferentes do cristianismo: a da ascese, a da cosmologia e a da teologia. Desse modo, ainda que não se alcançasse o nível do *gnōstikós* (no qual se adquire a capacidade da exegese alegórica), mesmo assim seria possível chegar ao conhecimento dessas três esferas do cristianismo, o que faz perder força a tese segundo a qual o cristianismo, tal como sistematizado por Evágrio, seria reservado a uma elite.¹⁸¹ No *kephálaion* 1 do *Praktikós*, Evágrio dá a sua definição de cristianismo:

Χριστιανισμός ἐστὶ δόγμα τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ ἐκ πρακτικῆς καὶ φυσικῆς καὶ θεολογικῆς συννεστός.¹⁸²

O cristianismo é o ensinamento do nosso Salvador, o Cristo, que se compõe da prática ascética, da ciência natural e da ciência teológica.

O cristianismo, portanto, envolveria três disciplinas diferentes, acessíveis tanto aos puros (*katharoi*) quanto aos impuros (*akáthartoi*). No entanto, enquanto aqueles poderiam interpretar as escrituras de maneira alegórica (e, portanto, espiritual), estes últimos, por ainda precisarem de purificação, deveriam interpretá-las apenas segundo o nível da literalidade, conforme a sentença de Evágrio no *kephálaion* 1 do *Gnōstikós: Praktikoí lógous noēsousi praktikouís*,

¹⁷⁹ Tradução livre a partir do francês.

¹⁸⁰ De qualquer modo, é possível assumir que, para Evágrio, um mesmo trecho bíblico possa proporcionar, a princípio, uma interpretação literal e, depois, uma alegórica.

¹⁸¹ STEFANIW, 2016, p. 113. Blossom Stefaniw elenca, como possível motivação para a condenação de Evágrio em 553, a concepção exclusivamente monástica que ele teria elaborado do cristianismo. Essa concepção entraria em conflito com a autoridade eclesiástica, que pretendia expandir o cristianismo não só àqueles que visavam a uma carreira eclesiástica ou monástica, mas também aos leigos, denominados por Evágrio como *kosmikoi*. Discorda-se, neste trabalho, dessa posição. Com efeito, Evágrio afirma que tanto os *katharoi* quanto os *akáthartoi* têm acesso às três esferas do cristianismo: ascese, cosmologia e teologia. A diferença entre eles é que, enquanto os *katharoi* compreendem tanto o nível literal quanto o alegórico do texto, os *akáthartoi* compreendem apenas o nível literal.

¹⁸² EVAGRIUS PONTICUS, 1971, p. 498.

*gnōstikoí dé ópsontai gnōstiká.*¹⁸³ O nível hermenêutico da literalidade, entretanto, não é exclusivo ao *praktikós*, visto que o *gnōstikós* também tem acesso a ele; o que é exclusivo é o nível da alegoria – o sentido noético ou espiritual –, acessível apenas ao *gnōstikós*, isto é, àquele que não só alcançou a impassibilidade de suas afecções, mas também um conhecimento contemplativo que lhe permite a utilização adequada da alegorese.¹⁸⁴

Além dos cristãos, pensadores de outras correntes filosóficas utilizavam a interpretação alegórica – ou alegorese –, com a finalidade de encontrar um sentido espiritual em trechos de obras de Homero e de Hesíodo, bem como de outros autores do cânone que viam como relevante. Era o caso, por exemplo, dos neoplatônicos. Havia entre os neoplatônicos a ideia segundo a qual verdades inteligíveis poderiam ser codificadas num texto.¹⁸⁵ Dentro dessa perspectiva, tanto os processos mentais de escrita quanto de interpretação guardariam uma relação íntima.¹⁸⁶ No processo de decodificação dessa mensagem, o mais importante não seria apenas a competência linguística do exegeta, mas também a interação entre as mentes do leitor e do autor, bem como das realidades inteligíveis que deveriam ser apreendidas por esse exegeta.¹⁸⁷ Segundo Blossom Stefaniw, Porfírio via Homero e Hesíodo como homens que teriam possuído acesso a um conhecimento noético graças ao elevado grau de excelência ética que apresentaram.¹⁸⁸ É essa excelência ética que o exegeta deveria cultivar, de modo a poder ter acesso às realidades expressas pelo autor do texto interpretado. Ideia semelhante é expressa por Evágrio no *kephálaion* 4 do *Gnōstikós*, com relação à necessidade da excelência do exegeta no campo da ética:

Ἡ μὲν ἔξωθεν ἡμῖν συμβαίνουσα γνῶσις, διὰ τῶν λόγων ὑποδεικνύειν πειρᾶται τὰς ὕλας· ἡ δὲ ἐκ Θεοῦ χάριτος ἐγγινομένη, αὐτοψεῖ τῇ διανοίᾳ παρίστησι τὰ πράγματα, πρὸς ἃ βλέπων ὁ νοῦς, τοὺς αὐτῶν λόγους προσίεται· ἀντίκειται δὲ τῇ μὲν προτέρα <ἢ πλάνη· τῇ δὲ δευτέρα> ὀργὴ καὶ θυμὸς· <καὶ τὰ τούτοις παρακολουθοῦντα>.¹⁸⁹

A ciência que nos vem do exterior procura demonstrar, por meio de argumentos, as coisas materiais, mas aquela que surge interiormente por causa da graça de Deus apresenta as coisas diretamente à inteligência, e o intelecto, ao observá-las, recebe os seus argumentos. Quem se opõe à primeira é [a

¹⁸³ "Os ascetas compreenderão os discursos pelo viés ascético, mas são os gnósticos que irão enxergar aquilo que é gnóstico."

¹⁸⁴ Definiu-se neste trabalho a alegorese como a interpretação alegórica, conforme Klauck (2009, p. 179-205).

¹⁸⁵ STEFANIW, 2010, p. 101-102.

¹⁸⁶ Ibidem.

¹⁸⁷ Ibidem.

¹⁸⁸ Ibidem.

¹⁸⁹ EVAGRIUS PONTICUS, 1989, p. 92.

divagação]; [à segunda], a ira e a irascibilidade da alma, bem como aquilo que se lhes segue.

Evágrio estabelece, nesse *kephálaion*, a existência de dois tipos de ciência: uma cuja fonte está fora (*éksōthen*) do *gnōstikós* e outra que surge no seu interior (*egginoménē*). Dois defeitos éticos, em contrapartida, acarretariam prejuízo para essas ciências: para a ciência que vem de fora, a divagação (*hē plánē*); para a que vem do interior, a ira (*orgē*).¹⁹⁰ O exegeta, assim, deveria ter a sua alma purificada dos vícios (*kakías*) – particularmente o da ira –, para poder interpretar de modo adequado as escrituras. Por isso, sem uma semelhança entre o funcionamento do intelecto (*noûs*) do exegeta e o do autor das escrituras, seria impossível o entendimento das realidades presentes nas escrituras, ao menos no nível noético.

Se o sentido espiritual, por sua vez, é uma camada que se encontra mais profundamente no texto, e se apenas o *gnōstikós* consegue compreendê-lo por meio da alegorese, esse sentido é, de algum modo, um segredo. A camada noética das escrituras é, portanto, algo que não deve ser dito (*apórrēton*) a qualquer pessoa.¹⁹¹ Por ser secreta, a mensagem noética, devidamente encoberta pela alegoria, deve ser transmitida pelo exegeta gnóstico apenas àqueles que foram iniciados, isto é, àqueles que, após terem se purificado por meio da prática ascética (*praktikē*), chegaram ao estágio em que estão aptos a receber tanto a *gnōsis* exterior (*hē mén éksōthen hēmin sumbainousa gnōsis*) quanto, ao menos de modo hipotético, a *gnōsis* interior e suscitada por Deus (*hē dé ek Theoû kháritos egginoménē*): esta proporcionaria, segundo Evágrio, o conhecimento direto das coisas, sem intermédio de conceitos ou definições; aquela, por sua vez, proporcionaria o conhecimento dos entes por meio de definições.¹⁹² Essa ideia do segredo se encontra, por exemplo, no *kephálaion* 24 do *Gnōstikós*:

¹⁹⁰ É interessante notar que Evágrio cita, além da ira (*orgē*), a irascibilidade da alma (*thymós*) como um elemento perturbador da ciência espiritual que se origina no interior (*egginoménē*). A irascibilidade da alma (*thymós*), com efeito, não é um vício, mas uma parte constituinte da alma, de acordo com a antropologia de Evágrio. Há uma sugestão, nesse trecho, de que o ser humano não terá por inteiro domínio da ciência espiritual – ao menos daquela cuja origem está no seu interior –, enquanto não perder essa parte irascível que o constitui. Tanto para Orígenes quanto para Evágrio, o homem perderá essa parte da alma na *apokatástasis* – ou restauração –, quando cada criatura racional tiver o seu *noûs* (parte intelectual da alma) liberto do *thymós* (parte irascível) e do *epithymētikós* (parte concupiscível).

¹⁹¹ O adjetivo *apórrēton* implica a ideia da proibição de dizer alguma coisa, isto é, a ideia do segredo.

¹⁹² Evágrio apresenta esses dois tipos de *gnōsis* no *kephálaion* 4 do *Gnōstikós*.

Πρόσεχε σεαυτῷ μήποτε κέρδους ἕνεκεν ἢ τοῦ εὐπαθεῖν, ἢ δόξης χάριν παρερχομένης, εἴπῃς τι τῶν ἀπορρήτων καὶ βληθῆς ἔξω τῶν ἱερῶν περιβόλων, ὡς καὶ αὐτὸς ἐν τῷ ναῷ τὰ τῆς περιστεραῖς τέκνα πιπράσκων.¹⁹³

Toma cuidado para que, por causa do lucro ou do bem-estar, ou em favor da glória passageira, tu não digas algo que não deva ser pronunciado, e para que não sejas lançado para fora dos recintos sagrados, como se tu mesmo também estivesses no templo vendendo filhotes de pomba!

Para Evágrio, há coisas que não devem ser ditas (*tōn aporrētōn*). Comunicar indevidamente a alguém o que é secreto, além disso, implicaria ao *gnōstikós* ser expulso daquilo que Evágrio denominou de "recintos sagrados" (*blēthēis éksō tōn hierōn peribólōn*). Em seguida, Evágrio utiliza ele mesmo uma alegoria, baseado num trecho das escrituras.¹⁹⁴ Ele compara, com efeito, o *gnōstikós* que dá indevidamente o seu segredo (*apórrēton*) com aqueles comerciantes que, num conhecido episódio do evangelho, foram expulsos do templo por ali venderem pombas. Visto que, nesse *kephálaion*, assim como em outros *kephálaioi*, Evágrio escreve em linguagem alegórica, é difícil saber com exatidão o que ele quer dizer com "ser expulso dos recintos sagrados" (*blēthēis éksō tōn hierōn peribólōn*). Tratar-se-ia da expulsão de um grupo de iniciados ou da expulsão de um estado cognitivo que caracterizaria o *status* do *gnōstikós*? É possível que a primeira opção esteja mais próxima de uma camada exegética literal, enquanto a segunda, de uma camada mais alegórica e noética.¹⁹⁵ Para contextualizar melhor o elemento do segredo presente em Evágrio, é interessante procurar recorrências desse elemento em autores de outras correntes filosóficas. Saber se Evágrio teve contato direto com determinado tipo de corrente filosófica é, para todos os efeitos, raramente possível. No entanto, ao notar semelhanças entre o estilo de narrativa de Evágrio e o de autores que o precederam, é possível indicar, não com a certeza absoluta de uma ciência exata, mas com a sugestão e a nuance típicas da investigação literária – investigação sem a qual o presente trabalho empobrecer-se-ia –, traços platônico-pitagóricos em sua obra. Esses traços, com efeito, teriam sido incorporados antes, via platônicos e neoplatônicos, por autores judeus, como Aristóbulo e Fílon de Alexandria, bem como por autores cristãos, como Orígenes, Clemente de Alexandria e Gregório

¹⁹³ EVAGRIUS PONTICUS, 1989, p. 126. Referência a Mateus 21.12-13, conforme Antoine Guillaumont e Claire Guillaumont apontam.

¹⁹⁴ Mateus 21.12-13.

¹⁹⁵ Vemos, com isso, que tratados de Evágrio como o *Gnōstikós* e o *Praktikós* não são apenas manuais e comentários contendo interpretações das escrituras. Esses tratados de Evágrio também contêm mensagens noéticas ou espirituais devidamente encerradas dentro de alegorias. Supõe-se, pois, a exigência de alguém devidamente capacitado para interpretar esses escritos e de transmitir o seu sentido a um ouvinte. Essa transmissão, por sua vez, deve ser adaptada ao grau de desenvolvimento ascético do ouvinte.

de Nazianzo.¹⁹⁶ Este último, por sua vez, teria sido o meio mais provável pelo qual Evágrio teve acesso a esse tipo de conhecimento filosófico.¹⁹⁷ Além disso, Evágrio, após fugir de Constantinopla e dirigir-se até Jerusalém, hospedou-se junto de Melânia e de Rufino de Aquileia – ambos estudiosos de Orígenes –, tendo provavelmente tomado deles alguma influência dos métodos hermenêuticos de Orígenes.¹⁹⁸ Segundo Luc Brisson, o pitagorismo tem, dentre os seus elementos, o segredo, algo que irá entrar no platonismo.¹⁹⁹ O segredo, segundo ele, tem importância com relação ao meio de transmissão e ao código.²⁰⁰ O meio de transmissão mais adequado seria a palavra oral, dado que a palavra escrita proporciona, de algum modo, a mensagem a um público mais amplo.²⁰¹ De acordo com Luc Brisson, a etimologia da palavra símbolo diz algo a respeito de seu significado: é o ato de lançar (*bállō*) junto (*syn*) duas metades de um mesmo objeto.²⁰² Quando reunidas, essas metades formam um signo.²⁰³ Por isso, com relação a um texto, as mensagens capazes de receber uma dupla interpretação podem ser vistas como um símbolo.²⁰⁴ Um desses sentidos, por ser mais profundo e enigmático, estaria reservado aos iniciados, enquanto o sentido mais literal estaria disponível ao leitor comum.²⁰⁵ Essa dualidade entre um conhecimento público e um secreto, entre o que pode ser dito e o que não pode (*apórrēton*), parece caracterizar-se em Evágrio, assim, como uma herança pitagórico-platônica, ainda que por vias indiretas.²⁰⁶

¹⁹⁶ Klauck traça uma trajetória cronológica de autores, judeus e cristãos, que passaram a utilizar a interpretação alegórica nas escrituras (2009, p. 179-205). Já Blossom Stefaniw, além de elaborar o conceito do que seria um texto adequado para a interpretação alegórica, traça também uma linha cronológica com autores da Antiguidade Tardia que utilizavam esse conceito hermenêutico (2010, p. 59-147).

¹⁹⁷ GUILLAUMONT, 2004, p. 31-39. Antoine Guillaumont fala da influência pessoal e intelectual que Gregório de Nazianzo exercera sobre Evágrio. Guillaumont entende que Evágrio, no *kephálaion* 89 do *Praktikós*, referia-se a Gregório de Nazianzo, ao falar da teoria da tripartição da alma que aprendera do seu mestre. Guillaumont também fala, nesse capítulo, de uma herança que Gregório de Nazianzo deixara para Evágrio, de acordo com um testamento redigido provavelmente em Constantinopla e que foi conservado.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 42-44. Rufino de Aquileia, a propósito, esteve por seis anos em Alexandria, onde recebeu lições exegéticas de Dídimo o Cego, antes de se fixar na Palestina. Rufino, deste modo, pode ter sido a fonte por meio da qual Evágrio se aprofundou não só nos métodos exegéticos de Orígenes, mas também de Dídimo o Cego.

¹⁹⁹ BRISSON, 1996, p. 83.

²⁰⁰ *Ibidem*.

²⁰¹ *Ibidem*.

²⁰² *Ibidem*.

²⁰³ *Ibidem*.

²⁰⁴ *Ibidem*.

²⁰⁵ *Ibidem*.

²⁰⁶ EVAGRIUS PONTICUS, 1971, p. 618-619. Antoine Guillaumont e Claire Guillaumont, ao comentarem o *kephálaion* 52 do *Praktikós*, notam a influência de Platão e de Plotino em Evágrio. Com efeito, quando Evágrio define a anacorese como o ato de "separar a alma do corpo" (*khōrísai... psikhēn dé apō sōmatos*), ele retoma, segundo os Guillaumont, a definição de purificação (*kátharsis*) que Platão

É presente, tanto em Evágrio quanto em outros autores – anteriores ou contemporâneos a ele –, a ideia segundo a qual alguns textos seriam passíveis de interpretação alegórica, enquanto outros não o seriam. No *kephálaion* 21 do *Gnōstikós*, por exemplo, Evágrio adverte o leitor contra a exegese alegórica daquilo que fora dito por pessoas, segundo ele, reprováveis. Nessas circunstâncias, a interpretação espiritual e alegórica seria inadequada, com exceção de alguns casos:

Τοὺς τῶν ψεκτῶν προσώπων λόγους οὐκ ἀλληγορήσεις, οὐδὲ ζητήσεις τι πνευματικὸν ἐν αὐτοῖς, πλὴν εἰ μὴ δι' οἰκονομίαν ὁ Θεὸς ἐνήργησεν, ὡς ἐν τῷ Βαλαάμ καὶ Καϊάφα, ἵνα ὁ μὲν περὶ γενέσεως, ὁ δὲ περὶ θανάτου τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν προείπη.²⁰⁷

Não faça alegorias das palavras de pessoas reprováveis, nem procure algo de espiritual nelas, a menos que Deus tenha agido em virtude da providência, como em Balaão e em Caifás, a fim de que um predissesse o nascimento, e o outro, a morte de nosso Salvador!

A alegorese – ou exegese alegórica – é, assim, um instrumento de investigação que tem por finalidade descobrir o significado espiritual escondido numa mensagem codificada. O autor dessa mensagem, por sua vez, deve representar, por causa do teor mesmo da mensagem que transmite, um modelo de excelência ética. Evágrio cita Balaão e Caifás como exceções a essa regra. Fazer uma descrição detalhada dessas personagens traria o risco de perder-se de vista o foco literário deste trabalho, algo sem dúvida inoportuno.²⁰⁸ Sob os limites, portanto, do próprio texto de Evágrio, percebe-se que tanto Balaão quanto Caifás, presumivelmente indivíduos desprovidos de excelência, em circunstâncias excepcionais foram capazes de produzir uma mensagem passível de interpretação alegórica e noética, devido a uma causa exterior a eles. Essa causa foi denominada por Evágrio de providência (*oikonomía*), conceito que, por razões práticas, não abordaremos.²⁰⁹ A mensagem noética, por isso, só poderia ter origem em alguém

dá em Fédon 67c: *tó khōrízein hōti málista apó tou sōmatos tēn psychēn*. Antoine Guillaumont e Claire Guillaumont também afirmam que Evágrio, ao proibir ao homem separar o corpo da alma (*Sōma mén khōrísai psychēs, mónou estí tou syndēsantos*), isto é, o suicídio, filia-se a Plotino, *Enéadas* III, 6, 5, que fez anteriormente a mesma interdição. Como dissemos anteriormente, essa influência pode ter se dado não diretamente, mas indiretamente, por meio do ensinamento de autores cristãos, como Orígenes, Rufino de Aquileia e Gregório de Nazianzo, bem como por meio de manuais de estudo, como o tratado *De Virtutibus et Vitiis* (VV 1249 a–b), de (Pseudo) Aristóteles, conforme notou Corrigan (2008, p. 97-113; p. 102; p. 105).

²⁰⁷ EVAGRIUS PONTICUS, 1989, p. 122.

²⁰⁸ Analisar com excesso de detalhes tais trechos bíblicos poderia fazer o atual trabalho aproximar-se, por exemplo, de um indesejável – ao menos para os atuais propósitos – discurso teológico.

²⁰⁹ Esse conceito, devido ao significado teológico que possui na literatura cristã, bem como por causa de sua pouca relevância para os propósitos deste trabalho, não será explorado.

que tivesse alcançado um grau de excelência ética. Se, no entanto, a fonte da mensagem noética fosse um indivíduo desprovido de tal excelência, esse indivíduo só poderia ter sido instrumento de tal providência. Essa concepção segundo a qual o autor de um texto espiritual reuniria em si as virtudes em grau de perfeição é presente, por exemplo, em Porfírio.²¹⁰ Segundo Blossom Stefaniw, Porfírio, na sua interpretação da Caverna das Ninfas – referente a um episódio da Odisseia, Canto XIII –, caracterizou os escritores de textos tradicionais como mental e moralmente extraordinários.²¹¹ Para Porfírio, Homero era perfeito em todas as virtudes e havia sugerido em seus versos imagens de coisas divinas.²¹² Porfírio, além disso, considerava que textos de autores como Homero e Hesíodo fossem adequados para a interpretação alegórica, enquanto os da Bíblia, por exemplo, seriam inadequados.²¹³ É interessante notar que Erich Auerbach, em “A Cicatriz de Ulisses”, diz o contrário do que afirmava Porfírio.²¹⁴ Com efeito, para Auerbach, os textos de Homero eram demasiado claros, de modo que não necessitavam de interpretação; por outro lado, com relação aos textos da Bíblia, E. Auerbach afirmava que, devido à sua obscuridade, eles tinham necessidade de ser interpretados.²¹⁵ É como se os textos da Bíblia tivessem sido compostos para dar ensejo a um trabalho exegético, enquanto os textos de Homero, por exemplo, teriam sido compostos apenas para o prazer da leitura.²¹⁶ De qualquer forma, Porfírio entendia que não havia sabedoria espiritual alguma na literatura proveniente do povo hebreu, de maneira que a única interpretação adequada para esses textos seria a literal.²¹⁷ Num testemunho indireto que se faz presente na *Historia Ecclesiastica*, Livro VI, Capítulo XIX, 4-5, de Eusébio de Cesareia, Porfírio diz:

“τῆς δὴ μοχθηρίας τῶν Ἰουδαϊκῶν γραφῶν οὐκ ἀπόστασιν, λύσιν δέ τινες εὐρεῖν προθυμηθέντες, ἐπ’ ἐξηγήσεις ἐτρέποντο ἀσυγκλώστους καὶ ἀναρμόστους τοῖς γεγραμμένοις, οὐκ ἀπολογία μᾶλλον ὑπὲρ τῶν ὀθνείων, παραδοχὴν δὲ καὶ ἔπαινον τοῖς οἰκείοις φερούσας. αἰνίγματα γὰρ τὰ φανερώς παρὰ Μωυσεῖ λεγόμενα εἶναι κομπάσαντες καὶ ἐπιθειάσαντες ὡς θεσπίσματα πλήρη κρυφίων μυστηρίων διὰ τε τοῦ τύφου τὸ κριτικὸν τῆς ψυχῆς καταγοητεύσαντες, ἐπάγουσιν ἐξηγήσεις.”

²¹⁰ STRUCK, 2010, p. 60. Porfírio (234-305 d.C.), discípulo de Plotino, fez uma análise alegórica do Canto XIII da Odisseia. Nesse comentário, ele analisa a cena da Caverna das Ninfas, no qual realiza uma reflexão acerca do nascimento das almas dos homens. É clara, nesse comentário, a influência da metafísica de Plotino, sobretudo por causa da maneira como ele elabora as possíveis referências de cada palavra por meio de uma exegese específica.

²¹¹ STEFANIW, 2010, p. 102.

²¹² Ibidem.

²¹³ Ibidem, p. 80-81.

²¹⁴ AUERBACH, 2015, p. 12.

²¹⁵ Ibidem.

²¹⁶ Ibidem.

²¹⁷ RAMELLI, 2011, p. 342-344.

“Some, in their eagerness to find an explanation of the wickedness of the Jewish writings rather than give them up, had recourse to interpretations that are incompatible and do not harmonize with what has been written, offering not so much a defence of what was outlandish as commendation and praise of their own work. For they boast that the things said plainly by Moses are riddles, treating them as divine oracles full of hidden mysteries, and bewitching the mental judgement by their own pretentious obscurity; and so they put forward their interpretations.”²¹⁸

Para Porfírio, as escrituras do povo hebreu, portanto, não seriam passíveis de interpretação alegórica. Não haveria, segundo ele, mensagens codificadas, isto é, enigmas (*ainígmata*) nesse tipo de texto, condição essencial para a alegorese. Além disso, ao falar da aplicação da alegorese nos textos hebraicos, Porfírio traça a sua origem até Orígenes, que teria sido influenciado pelos estoicos:

Εἶτα μεθ’ ἑτερά φησιν· “ὁ δὲ τρόπος τῆς ἀτοπίας ἐξ ἀνδρὸς ᾧ κἀγὼ κομιδῆ νέος ὢν ἔτι ἐντετύχηκα, σφόδρα εὐδοκιμήσαντος καὶ ἔτι δι’ ὧν καταλέλοιπεν συγγραμμάτων εὐδοκιμοῦντος, παρειλήφθω, Ὀριγένους, οὗ κλέος παρὰ τοῖς διδασκάλοις τούτων τῶν λόγων μέγα διαδέδοται. ἀκροατῆς γὰρ οὗτος Ἀμμωνίου τοῦ πλείστην ἐν τοῖς καθ’ ἡμᾶς χρόνοις ἐπίδοσιν ἐν φιλοσοφίᾳ ἐσχηκότος γεγονώς, εἰς μὲν τὴν τῶν λόγων ἐμπειρίαν πολλὴν παρὰ τοῦ διδασκάλου τὴν ὠφέλειαν ἐκτήσατο, εἰς δὲ τὴν ὀρθὴν τοῦ βίου προαίρεσιν τὴν ἐναντίαν ἐκείνῳ πορείαν ἐποίησατο. Ἀμμώνιος μὲν γὰρ Χριστιανὸς ἐν Χριστιανοῖς ἀνατραφεὶς τοῖς γονεῦσιν, ὅτε τοῦ φρονεῖν καὶ τῆς φιλοσοφίας ἤψατο, εὐθὺς πρὸς τὴν κατὰ νόμους πολιτείαν μετεβάλετο, Ὀριγένης δὲ Ἕλληνας ἐν Ἕλλησιν παιδευθεὶς λόγοις, πρὸς τὸ βάρβαρον ἐξώκειλεν τόλμημα· ᾧ δὴ φέρων αὐτόν τε καὶ τὴν ἐν τοῖς λόγοις ἕξιν ἐκαπήλευσεν, κατὰ μὲν τὸν βίον Χριστιανῶς ζῶν καὶ παρανόμως, κατὰ δὲ τὰς περὶ τῶν πραγμάτων καὶ τοῦ θεοῦ δόξας ἑλληνίζων τε καὶ τὰ Ἑλλήνων τοῖς ὀθνεῖοις ὑποβαλλόμενος μύθοις. συνῆν τε γὰρ αἰεὶ τῷ Πλάτωνι, τοῖς τε Νουμηνίου καὶ Κρονίου Ἀπολλοφάνους τε καὶ Λογγίνου καὶ Μοδεράτου Νικομάχου τε καὶ τῶν ἐν τοῖς Πυθαγορείοις ἐλλογίμων ἀνδρῶν ὁμίλει συγγράμμασιν, ἐχρήτη δὲ καὶ Χαιρήμονος τοῦ Στωϊκοῦ Κορνούτου τε ταῖς βίβλοις, παρ’ ὧν τὸν μεταληπτικὸν τῶν παρ’ Ἕλλησιν μυστηρίων γνῶνς τρόπον ταῖς Ἰουδαϊκαῖς προσῆψεν γραφαῖς.”²¹⁹

²¹⁸ DOI: 10.4159/DLCL.eusebius-ecclesiastical_history.1926. Disponível em: https://www.loebclassics.com/view/eusebius-ecclesiastical_history/1926/pb_LCL265.57.xml?result=1&rskey=981L1V. Acesso em 14 maio 2022. "Alguns, na sua ânsia por encontrar uma explicação para a maldade dos escritos hebraicos em vez de abandoná-los, utilizaram-se de interpretações que eram incompatíveis e que não se harmonizavam com o que havia sido escrito, oferecendo não tanto uma defesa do que era absurdo, mas elogio e louvor de seu próprio trabalho. Com efeito, eles se vangloriam de que as coisas que Moisés disse literalmente fossem enigmas, tratando-as como oráculos divinos cheios de mistérios escondidos, e, enfeitando o julgamento intelectual pela sua própria obscuridade pretenciosa, eles formulam as suas interpretações." (Tradução livre a partir do inglês). Há referência a esse texto em Ramelli (2011, p. 342-344).

²¹⁹ EUSEBIUS, *Historia Ecclesiastica*, Livro VI, Capítulo XIX, 5-9.

*Then, after other remarks, he says: "But this kind of absurdity must be traced to a man whom I met when I was still quite young, who had a great reputation, and still holds it, because of the writings he has left behind him, I mean Origen, whose fame has been widespread among the teachers of this kind of learning. For this man was a hearer of Ammonius, I who had the greatest proficiency in philosophy in our day; and so far as a grasp of knowledge was concerned he owed much to his master, but as regards the right choice in life he took the opposite road to him. For Ammonius was a Christian, brought up in Christian doctrine by his parents, yet, when he began to think and study philosophy, he immediately changed his way of life conformably to the laws; but Origen, a Greek educated in Greek learning, drove headlong towards barbarian recklessness; and making straight for this he hawked himself and his literary skill about; and while his manner of life was Christian and contrary to the law, in his opinions about material things and the Deity he played the Greek, and introduced Greek ideas into foreign fables. For he was always consorting with Plato, and was conversant with the writings of Numenius and Cronius, Apollonius and Longinus and Moderatus, Nicomachus and the distinguished men among the Pythagoreans; and he used also the books of Chaeremon the Stoic and Cornutus, from whom he learnt the figurative interpretation, as employed in the Greek mysteries, and applied it to the Jewish writings."*²²⁰

Desse modo, seria absurdo, segundo a visão de Porfírio, aplicar a exegese alegórica aos textos da Bíblia, já que supostamente haveria nesses textos tão somente o registro de leis, histórias e costumes de um povo, e não uma verdade espiritual. Para Porfírio, Orígenes teria se utilizado do método exegético que aprendera dos estoicos, aplicando indevidamente nos textos hebraicos um instrumento que era próprio para a interpretação dos mistérios gregos. É interessante notar, assim, uma disputa pela autoridade da utilização da alegorese. Com efeito, somente os textos

²²⁰ DOI: 10.4159/DLCL.eusebius-ecclesiastical_history.1926. Disponível em: https://www.loebclassics.com/view/eusebius-ecclesiastical_history/1926/pb_LCL265.59.xml?result=1&rskey=981L1V. Acesso em 15 maio 2022. "Então, após algumas observações, ele diz: – Mas esse tipo de absurdo precisa ser traçado até um homem a quem conheci, quando eu era ainda consideravelmente jovem, e que teve grande reputação, e ainda a tem, por causa dos escritos que deixou. Falo de Orígenes, cuja fama tem sido disseminada entre os professores desse tipo de conhecimento. Esse homem, com efeito, era um discípulo de Amônio, que teve a maior proficiência em filosofia em nossos dias; e, conforme o alcance do conhecimento estivesse em consideração, ele deveu muito a seu mestre, mas, com relação à escolha correta para a vida, ele seguiu o caminho oposto. Amônio, com efeito, era um cristão educado no cristianismo por seus pais, mas, quando começou a pensar e a estudar a filosofia, imediatamente mudou seu modo de vida de acordo com as leis; mas Orígenes, um grego educado nas disciplinas gregas, precipitou-se em direção à imprudência dos bárbaros, e, indo diretamente nessa direção, vendeu por um baixo preço a si mesmo e a sua habilidade literária, e enquanto seu modo de vida era cristão e contrário à lei, nas suas opiniões acerca das coisas materiais e da Divindade ele pensava como grego, e introduziu ideias gregas em fábulas estrangeiras. Com efeito, ele estava sempre em contato com Platão, bem como com os escritos de Numênio e Crônio, Apolófanes e Longino e Moderato, Nicômaco e homens distintos entre os pitagóricos; e ele utilizou-se também dos livros do estoico Queromon e de Cornuto, de quem aprendeu a interpretação figurativa, tal como aplicada nos mistérios gregos, e fez uso dela nos escritos hebraicos." (Tradução livre a partir do texto em inglês)

passíveis de exegese alegórica teriam a capacidade de revelar aquilo que, para esses autores tardo-antigos, constituíam a realidade.

Há, em Evágrio, a ideia segundo a qual o indivíduo, para tornar-se um exegeta gnóstico, deve percorrer uma disciplina tripartite correspondente à estrutura de sua própria alma. No *kephálaion* 49 do *Gnōstikós*, Evágrio diz:

*Le but de la pratique est de purifier l'intellect et de le rendre impassible; celui de la physique est de révéler la vérité cachée dans tous les êtres; mais éloigner l'intellect de matières et le tourner vers la Cause première, c'est là un don de la théologie.*²²¹

O objetivo da prática ascética é purificar o intelecto e torná-lo impassível; o da cosmologia, revelar a verdade escondida dentro de todos os seres; no entanto, distanciar o intelecto das coisas materiais e colocá-lo em direção à causa primeira, esse é um dom da teologia.

O asceta, portanto, deve percorrer esse percurso pedagógico composto da prática ascética (*praktikē*), da cosmologia (*physikē*) e da teologia (*theologikē*). No Livro IV dos Primeiros Princípios, Orígenes, de modo semelhante, teorizou acerca de uma exegese tripartite, a saber, literal, moral e espiritual. Cada um desses elementos corresponderia a um elemento do organismo humano: corpo (*sōma*), alma (*psykhē*) e espírito (*pneûma*), bem como a um grau de perfeição cristã: os que estão iniciando (*incipientes*), os que progridem (*proredientes*) e os perfeitos (*perfecti*).²²² O elemento literal das escrituras, por sua vez, corresponderia ao conceito de "carne da escritura"; o elemento moral, à "alma da escritura"; ao passo que o elemento noético, ao conceito de "lei espiritual".²²³ No *kephálaion* 61 do *Praktikós*, Evágrio fala da necessidade de superação do nível da prática ascética, para que a impassibilidade seja conquistada e o asceta transformado em *gnōstikós* possa ter acesso ao conhecimento das realidades mais altas e imateriais:

Οὐκ ἂν προέλθοι ὁ νοῦς, οὐδὲ ἀποδημήσει τὴν καλὴν ἐκείνην ἀποδημίαν, καὶ ἐν τῇ χώρᾳ γένοιτο τῶν ἀσωμάτων, μὴ τὰ ἔνδον διορθωσάμενος· ἡ γὰρ ταραχὴ τῶν οἰκείων ἐπιστρέφειν αὐτὸν εἴωθε πρὸς τὰ ἀφ' ὧν ἐξελήλυθεν.²²⁴

O intelecto não poderá avançar, nem partir para aquela bela emigração e estar na terra dos entes incorpóreos, se ele não tiver corrigido antes o seu interior. É que a perturbação dos familiares tem o costume de fazê-lo voltar para o lugar de onde tinha saído.

²²¹ EVAGRIUS PONTICUS, 1989, p. 191.

²²² RAMELLI, 2015, p. 106-107.

²²³ Ibidem.

²²⁴ EVAGRIUS PONTICUS, 1971, p. 642.

Desse modo, percebe-se que apenas os ascetas que ultrapassaram o nível dos *incipientes*, isto é, dos iniciantes, estarão aptos para conhecer a verdade metafísica que se esconde por trás das aparências seja das coisas sensíveis, seja da própria letra das escrituras. Eles, com efeito, já ultrapassaram o nível do corpo (*sōma*) e podem, assim, fazer uma interpretação conforme os níveis da alma (*psykhē*) e do espírito (*pneûma*), a depender do progresso que conquistaram. Já no *kephálaion* 66 do *Praktikós*, Evágrio mostra como, após esse progresso pela via dos *incipientes*, dos *proredientes* e dos *perfecti*, o *gnōstikós* finalmente chega a um nível em que a realidade espiritual se apresenta claramente ao seu intelecto:

Νοῦς σὺν Θεῷ πρακτικὴν κατορθώσας καὶ προσπελάσας τῇ γνώσει ὀλίγον ἢ οὐδ' ὅλως τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς ἐπαισθάνεται, τῆς γνώσεως αὐτὸν ἀρπαζούσης μετάρσιον καὶ χωριζούσης τῶν αἰσθητῶν.²²⁵

Depois de exercer de maneira correta a prática ascética e de aproximar-se da ciência espiritual, o intelecto, com a ajuda de Deus, passa a perceber pouco ou mesmo nada da parte irracional da alma, visto que a ciência espiritual levou-o em êxtase aos céus e separou-o das coisas sensíveis.

Percebe-se, assim, um paralelo entre as vias apresentadas por Orígenes, isto é, a dos *incipientes*, dos *proredientes* e *perfecti*, e as apresentadas por Evágrio, isto é, a da prática ascética (*praktikē*), da cosmologia (*physikē*) e da teologia (*theologikē*). Somente nos dois estágios finais o exegeta se torna capaz de fazer uma interpretação alegórica e, portanto, espiritual das escrituras.

Traçar as origens da exegese alegórica, ao menos considerando-se a forma como ela ocorre no *corpus* de Evágrio, é uma tarefa que não oferece resultados definitivos. Esse tipo de exegese, com efeito, ora surge em autores platônicos ou neoplatônicos, como Platão e Porfírio, ora em autores judeus ou cristãos, como Aristóbulo, Fílon de Alexandria e Orígenes, sem excluir autores de outras correntes filosóficas, como os estoicos. Boyarin, por exemplo, descreveu Orígenes como o pensador que formou a exegese alegórica do cristianismo antigo.²²⁶ Com isso, ele apresenta a ideia segundo a qual Orígenes teria levado ao cristianismo a prática da interpretação alegórica, cuja origem estaria, ao menos hipoteticamente, na exegese que os pagãos faziam de Hesíodo e de Homero.²²⁷ Essa visão, no entanto, é problemática, sobretudo tendo em vista que, mesmo em textos da Bíblia como aquele que ficou conhecido como

²²⁵ Ibidem, 1971, p. 650.

²²⁶ BOYARIN, 2010, p. 39-40.

²²⁷ Ibidem.

Sabedoria, encontra-se a ocorrência da exegese alegórica.²²⁸ Segundo Klauck, no livro da Sabedoria, atribuído apenas por questões de convenção literária a Salomão, há uma interpretação cosmológico-alegórica da veste de Araão, tal como descrita no capítulo 28 do livro do Êxodo.²²⁹ Com efeito, em Sabedoria 18,24, atribuem-se, pelo mecanismo da identidade alegórica, significados cosmológicos para determinadas partes da veste de Araão, veste que representaria, segundo Klauck, a totalidade do cosmos.²³⁰ O motivo da interpretação alegórica de uma veste é encontrado também no *corpus* de Evágrio, especificamente no documento que se conhece, sobretudo pela edição de Guillaumont, como *Carta a Anatólio*, que funciona nessa edição como um prólogo ao tratado ascético do *Praktikós*. No início da *Carta a Anatólio*, Evágrio diz a seu discípulo:

Ἐπειδὴ μοι πρώην δεδήλωκας ἀπὸ τοῦ ἁγίου ὄρους ἐν τῇ Σκίτει καθεζομένῳ, ποθεινότατε ἀδελφὲ Ἀνατόλιε, καὶ τὸ συμβολικὸν σχῆμα τῶν ἐν Αἰγύπτῳ μοναχῶν σαφηνισθῆναί σοι παρεκάλεσας· οὐ γὰρ εἰκὴ οὐδὲ παρέλκον αὐτὸ νενόμικας τσαύτην παραλλαγὴν ἔχον παρὰ τὰ λοιπὰ σχήματα τῶν ἀνθρώπων· φέρε, ὅσα παρὰ τῶν ἁγίων Πατέρων περὶ τούτου μεμαθήκαμεν, ἐξαγγείλωμεν.²³¹

Do monte santo, há pouco tempo escreveste a mim, que resido em Escetes, estimadíssimo irmão Anatólio, e pediste que eu te tornasse claro o simbolismo da veste dos monges do Egito; com efeito, tu havias pensado que não era por acaso nem por falta de necessidade que houvesse na veste deles tanta diferença com relação às outras vestes dos homens. Presta atenção, pois tudo quanto aprendemos dos santos padres, nós o revelaremos.

Nesse trecho, Evágrio dá uma resposta a seu discípulo Anatólio, o qual lhe havia solicitado que esclarecesse (*saphēnisthēnai*) o simbolismo da veste dos monges do Egito (*tó symbolikón skhēma tōn en Aigýptōi monakhōn*). As vestes dos monges, segundo Evágrio, não são resultado de uma disposição aleatória, mas da ordenação proposital de um simbolismo que deve ser interpretado por um exegeta suficientemente preparado, ou seja, por um *gnōstikós*. No entanto, percebe-se que a exegese de Evágrio – ao menos a exegese pretendida no *Praktikós* – não é uma alegorese cosmológica, tal como a apresentada em Sabedoria 18,24, mas ética, como se pode ver no parágrafo 6º da *Carta a Anatólio*:

²²⁸ KLAUCK, 2009, p. 184-186.

²²⁹ Ibidem, p. 185.

²³⁰ Ibidem. Vê-se que o autor do livro da Sabedoria já interpretava, portanto, um texto como o do Êxodo por meio da alegorese.

²³¹ EVAGRIUS PONTICUS, 1971, p. 482-485.

Τὴν δὲ μὴλωτὴν ἔχουσιν οἱ πάντοτε τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι περιφέροντες καὶ φιμοῦντες μὲν πάντα τὰ τοῦ σώματος ἄλογα πάθη, τὰς δὲ τῆς ψυχῆς κακίας μετουσίᾳ τοῦ καλοῦ περικόπτοντες· καὶ πενίαν μὲν ἀγαπῶντες, πλεονεξίαν δὲ φεύγοντες ὡς εἰδωλολατρίας μητέρα.²³²

Os que têm o melote são os que trazem sempre em volta do corpo a morte de Jesus e mantêm sob domínio toda afecção do corpo contrária à razão, extirpando, pela participação no bem, os males da alma, amando a pobreza e fugindo da ambição, como a mãe da idolatria.

Existe, portanto, uma diferença entre os tipos de alegorese encontrados no livro bíblico da Sabedoria e na *Carta a Anatólio*, de Evágrio Pôntico. No primeiro caso, com efeito, encontra-se a alegorese cosmológica, ao passo que no segundo, a alegorese ética. Enquanto observadas, as diferentes utilizações da alegorese mostram-se menos como evidências indiscutíveis da origem filológica desse recurso estilístico do que de como a maneira pela qual tal recurso estilístico é utilizado para diversos fins. Seja para disponibilizar um conhecimento da constituição do mundo, seja para disponibilizar uma visão sobre a ética e sobre a autoridade, o recurso da alegorese se mostra um instrumento útil para atribuir significados os mais variados a determinado texto. Isso não significava, de modo algum, que o exegeta pudesse realizar uma interpretação absolutamente livre, sem a exigência de qualquer rigor. Pelo contrário, o exegeta deveria firmar-se num método de atribuição de significados que era transmitido de mestre a discípulo, ainda que numa relação pedagógica diferente daquilo que se entende hoje por uma formação intelectual.²³³ De todo modo, percebe-se que Evágrio, ao utilizar a alegorese, não teria de basear-se necessariamente nem em Platão nem em Porfírio, nem em Fílon de Alexandria nem em qualquer filósofo estoico. A alegorese, com efeito, encontrar-se-ia já em alguns textos bíblicos, que poderiam oferecer inspiração ao exegeta alegórico. Por esse motivo, ainda que seja importante discutir as possíveis origens desse método hermenêutico, é necessário observar que o estudo da alegorese como um mecanismo retórico – passível de ser utilizado para diversos fins – oferece resultados mais seguros. Assim, em vez de se questionar acerca da gênese desse método hermenêutico, é mais proveitoso questionar-se acerca da causa e, sobretudo, da finalidade pela qual esse método é utilizado em determinado contexto.

²³² Ibidem, 1971, p. 488-490.

²³³ DILLON, 1990, p. 248 apud STEFANIW, 2007, p. 245-246. Para John Dillon, a interpretação alegórica, dentro do contexto neoplatônico, não era ensinada ou registrada sistematicamente, mas era, ao contrário, uma questão de uma prática internalizada por meio do contato do discípulo com o seu mestre. Observa-se uma semelhança naquilo que ocorre na relação entre mestre e discípulo no contexto do cristianismo tardo-antigo.

Os escritos de Qumran, por exemplo, trouxeram testemunhos que poderiam evidenciar novas fontes da exegese alegórica.²³⁴ Considerando os escritos de Qumran, Klauck encontrou neles a utilização da alegorese.²³⁵ Com efeito, nos escritos de Damasco (CD 6,2), há uma referência ao trecho bíblico de Num 21,17-18.²³⁶ Depois, em CD 6,3-4, encontra-se a interpretação alegórica desse mesmo trecho bíblico.²³⁷ Em Num 21,17-18, há a canção do poço, na qual se relata que os príncipes e os nobres do povo o cavaram com um cetro e com os seus cajados.²³⁸ A interpretação oferecida em CD 6,3-4 é: o poço é a lei; os que o cavaram, os convertidos de Israel que emigraram de Judá para viverem em Damasco, num país estrangeiro; o cajado é aquele que estuda a lei; os nobres do povo, aqueles que cavaram o poço com a ajuda do cajado.²³⁹ De acordo com Klauck, a comparação entre poço e Torá encontra-se também em CD 3,16.²⁴⁰ Segundo Klauck, tal procedimento de identificação permite interpretar esse trecho bíblico mais seguramente: os que cavaram o poço seriam aqueles que aceitaram o exílio para poderem manter-se fiéis à sua lei, ao passo que o cajado se identifica com uma pessoa, aquele que se ocupa da lei, encontrado na literatura como "o professor da justiça", tendo sua especial autoridade legitimada pela leitura alegórica.²⁴¹ É pouco provável que Evágrio tenha tido contato com alguma versão de Num 21,17-18 semelhante à apresentada nas edições de Eduard Lohse e de Annette Steudel.²⁴² O mais provável é que ele tenha conhecido esse trecho bíblico por meio da Septuaginta, cujo trecho de Num 21,17-18 não apresenta ocorrência de um termo que possa equivaler a "cajado". No entanto, no parágrafo 7º da *Carta a Anatólio*, Evágrio utiliza metaforicamente a palavra *rhábdos*, que pode ser traduzida por "cajado":

Ἡ δὲ ῥάβδος ξύλον ζωῆς ἐστὶ πᾶσι τοῖς ἀντεχομένοις αὐτῆς, καὶ τοῖς ἐπειδομένοις ἐπ' αὐτὴν ὡς ἐπὶ Κύριον ἀσφαλῆς.²⁴³

O cajado é uma árvore de vida para todos os que o têm diante de si, e é seguro para os que se apoiam sobre ele como se fosse sobre o Senhor.

²³⁴ CASTRO, Roberto CG, 2017. Segundo Castro, dois beduínos encontraram, em 1947, vasos que continham manuscritos datados por volta de 125 e 100 anos a.C., enquanto percorriam a região de Hirbet Qumran.

²³⁵ KLAUCK, 2009, p. 192-193.

²³⁶ Ibidem.

²³⁷ Ibidem.

²³⁸ Ibidem. A tradução utilizada por Klauck é a de Eduard Lohse (1971) e de Annette Steudel (2001). Por esse motivo, o relato que Klauck oferece desse trecho bíblico não corresponde exatamente à sua versão encontrada na Septuaginta, na qual não há menção, por exemplo, do cajado.

²³⁹ KLAUCK, 2009, p. 192-193.

²⁴⁰ Ibidem.

²⁴¹ Ibidem.

²⁴² LOHSE, 1971; STEUDEL, 2001.

²⁴³ EVAGRIUS PONTICUS, 1971, p. 490.

Segundo Guillaumont, Evágrio, ao criar uma identidade entre os termos "cajado" (*rhábdos*), "árvore da vida" (*xýlon zōēs*) e "Senhor" (*Kýrion*), remete ao texto de Provérbios 3,18, que identifica "árvore da vida" (*xýlon zōēs*) à "sabedoria" (*sophían*).²⁴⁴ Pode-se deduzir, portanto, a identidade entre "sabedoria" (*sophían*), "cajado" (*rhábdos*), "árvore da vida" (*xýlon zōēs*) e "Senhor" (*Kýrion*). O cajado, assim, torna-se um símbolo não só de poder (*Kýrion*), mas também de sabedoria (*sophían*), razão pela qual esse simbolismo se assemelha ao simbolismo de sua ocorrência em CD 6,3-4 e em CD 3,16, conforme nota Klauck.²⁴⁵ Por isso, é possível imaginar que, ainda que Evágrio não pudesse ter tido contato com os textos da comunidade de Qumran, provavelmente havia certos simbolismos e métodos hermenêuticos compartilhados no mundo mediterrâneo aos quais ele teve acesso. As origens desses métodos hermenêuticos e desses simbolismos, no entanto, nem sempre podem ser estabelecidas de modo definitivo.

Dentre os escritos bíblicos que fornecem exemplos de alegorese, encontram-se alguns atribuídos a Paulo, bem como certos trechos do evangelho que reproduzem discursos atribuídos à personagem de Jesus. No entanto, apesar de haver exegese alegórica nos trechos bíblicos atribuídos a ambos, parece existir uma diferença de finalidade no discurso deles. David Dawson diz que, segundo Boyarin, Paulo utilizou a voz passiva na Carta aos Romanos 11:16-24 para apagar de algum modo o que seria a ação de Deus diante da comunidade israelita e para inserir nessa relação a sua própria interpretação alegórica.²⁴⁶ Por meio dessa interpretação, Paulo teria transformado Israel num significante e substituído o seu referente.²⁴⁷ Se antes o referente desse significante eram os antigos judeus, depois esse referente se transformou numa comunidade na qual se incluiu também o que, nessa literatura, se chama de gentios.²⁴⁸ A identidade dessa comunidade não se daria mais por meio da genealogia e da prática da lei mosaica, mas por meio de um conceito mais abstrato denominado por Paulo de fé.²⁴⁹ Segundo David Dawson, Boyarin utiliza o trecho da Carta aos Gálatas 3:22-31 para afirmar que, na concepção de Paulo, os membros anteriores de Israel seriam equivalentes ao significado literal e portanto material da comunidade, enquanto a comunidade formada pelos gentios e pelos judeus que aderiram ao cristianismo equivaleria ao significado alegórico e portanto espiritual

²⁴⁴ GUILLAUMONT, 1971, p. 491.

²⁴⁵ KLAUCK, 2009, p. 192-193.

²⁴⁶ BOYARIN, 1994, p. 202-205 apud DAWSON, 2002, p. 23-24.

²⁴⁷ Ibidem.

²⁴⁸ Ibidem.

²⁴⁹ Ibidem.

da comunidade de Israel.²⁵⁰ Paulo teria chegado a essa conclusão por meio de um artifício retórico: ele diz que o filho da escrava Hagar é filho de Abraão segundo a carne, ao passo que o de Sara, mulher livre, é filho segundo a promessa.²⁵¹ Para Paulo, a promessa é algo espiritual, de modo que tanto o filho de Sara quanto a nova comunidade de Israel – isto é, os cristãos – seriam equivalentes, ao passo que a comunidade antiga de Israel, por ser formada de filhos de Israel segundo a carne, equivaleria ao filho de Hagar.²⁵² A comunidade cristã, assim, é interpretada segundo o significado da promessa e da superioridade espiritual; a comunidade judaica, por sua vez, passa a ser interpretada segundo o significado de uma inferioridade hierárquica da carne com relação ao espírito.²⁵³ É esse tipo de interpretação alegórica de Paulo que provoca um deslocamento do referente do texto, de modo a alterar o significado do que seria a identidade de determinado povo e de substituí-lo.²⁵⁴ O escritor do evangelho de João, por sua vez, coloca o recurso da alegorese na boca de Jesus para alcançar um fim diferente. Como Klauck observou, há no evangelho de Jo 3,14-15 uma interpretação alegórica que a personagem de Jesus faz do símbolo da serpente que ocorre em Num 24,4-9, sendo que no livro da Sabedoria 16,5-10 já havia sido feita uma interpretação alegórica desse trecho.²⁵⁵ No livro da Sabedoria, interpreta-se alegoricamente a serpente como um símbolo da salvação; já no evangelho de João, uma identidade entre a serpente e a personagem de Jesus é estabelecida, de modo que a serpente, Jesus e a salvação tornam-se a mesma coisa. Com efeito, o que se nota é que, no trecho citado do texto atribuído a Paulo, há uma interpretação alegórica realizada com a finalidade de dar um novo significado a uma comunidade ou mesmo de substituí-la. Por outro lado, no texto de Jo 3,14-15, a personagem de Jesus parece querer tirar da comunidade israelita a ideia da salvação – ou, como expresso nesse texto, *zōēn* (vida) – e trazer essa ideia para si, ao identificar-se à serpente de Num 24,4-9 e de Sab 16,5-10. A alegorese de Paulo, assim, transfere a autoridade de uma comunidade baseada na lei e na genealogia para uma comunidade baseada no conceito da fé, enquanto a alegorese da personagem de Jesus transfere a autoridade da comunidade para um indivíduo em particular: o próprio Jesus. Na *Carta a Anatólio*, por sua vez, é possível perceber que Evágrio transfere essa autoridade a uma espécie de cadeia de mestres espirituais – os *gnōstikoi* –, que encontram sua autoridade justificada numa sucessão

²⁵⁰ Ibidem, p. 24-26.

²⁵¹ Ibidem.

²⁵² Ibidem.

²⁵³ Esse seria o mecanismo de supersessionismo de Paulo, justificado pela interpretação alegórica: para ele, os judeus teriam sido substituídos pelos cristãos, opostos uns aos outros por meio do antagonismo alegórico entre carne e espírito.

²⁵⁴ BOYARIN, 1994, p. 24-26.

²⁵⁵ KLAUCK, 2009, p. 185.

de ensinamentos transmitidos de mestre a discípulo, como se pode verificar no parágrafo 9º desse documento:

Καὶ περὶ μὲν τοῦ σχήματος τοῦ ἱεροῦ καὶ τῆς διδασκαλίας τῶν γερόντων τοσαῦτα ἡμῖν ἐπὶ τοῦ παρόντος εἰρήσθω. Περὶ δὲ τοῦ βίου τοῦ τε πρακτικοῦ καὶ τοῦ γνωστικοῦ νυνὶ διηγούμεθα, οὐχ ὅσα ἐωράκαμεν ἢ ἠκούσαμεν, ἀλλ' ὅσα τοῦ καὶ ἄλλοις εἰπεῖν παρ' αὐτῶν μεμαθήκαμεν, ἑκατὸν μὲν κεφαλαίοις τὰ πρακτικά, πενήκοντα δὲ πρὸς τοῖς ἑξακοσίοις τὰ γνωστικά συντετμημένως διελόντες· καὶ τὰ μὲν ἐπικρύψαντες, τὰ δὲ συσκιάσαντες, ἵνα μὴ δῶμεν τὰ ἅγια τοῖς κυσὶ μηδὲ βάλωμεν τοὺς μαργαρίτας ἔμπροσθεν τῶν χοίρων. Ἔσται δὲ ταῦτα ἐμφανῆ τοῖς εἰς τὸ αὐτὸ ἴχνος αὐτοῖς ἐμβεβηκόσιν.²⁵⁶

Não sejam ditas por nós, neste momento, coisas tão elevadas acerca da veste sagrada e do ensinamento dos anciãos! É sobre a vida ascética e a vida gnóstica que iremos discorrer agora, não com base em tudo o que vimos e ouvimos, mas apenas com base naquilo que aprendemos com o intuito de contar aos outros, tendo dividido as matérias ascéticas em cem capítulos e as matérias gnósticas em cinquenta, e outros seiscientos. Ocultamos algumas coisas e dissimulamos outras, para não dar o que é santo aos cães nem lançar pérolas aos porcos. Isso ficará claro para os que seguirem a marca da pegada dos monges do Egito.

A autoridade de Evágrio é, portanto, justificada por um ensinamento transmitido pelos mestres espirituais – os *gnōstikoi* – que o precederam. Com efeito, ele fala aos outros não apenas acerca daquilo que viu ou escutou (*oukh hōsa heōrākamen ē ēkoúsamen*), isto é, daquilo cujo conhecimento ele obteve sem um vínculo entre mestre e discípulo, mas apenas acerca daquelas coisas que aprendeu (*hōsa tou̐ kaí állois eipeîn par' autōn memathēkamen*), num contexto que implicava esse vínculo pedagógico. Além disso, é importante observar que está implícita na alegorese de Evágrio a necessidade de um mestre que possa ensinar a exegese adequada ao discípulo. Com efeito, Evágrio interpreta determinadas alegorias por meio de outras alegorias, de modo que um enigma, muitas vezes, é explicado por meio de outro enigma. Esse é o caso da explicação que Evágrio dá acerca do cajado, presente no parágrafo 7 da *Carta a Anatólio*, citado anteriormente: *hē dé rhábdos xýlon zōēs esti pāsi tois antekhoménois autēs* (o cajado é uma árvore de vida para todos os que o têm diante de si). Para obter as referências adequadas desse símbolo, é preciso um conhecimento mais profundo da literatura que servia como base para o cristianismo. O possuidor desse conhecimento, por sua vez, é o mestre espiritual, isto é, o *gnōstikós*.

²⁵⁶ EVAGRIUS PONTICUS, 1971, p. 492-494.

No *corpus* evagriano – particularmente segundo a análise do *Praktikós* e do *Gnōstikós* –, encontra-se, portanto, um exemplo de hermenêutica por meio da qual o exegeta, ao interpretar o texto, participa da criação do seu significado. Ao considerar a mensagem literal do texto como um símbolo, o exegeta constrói, assim, camadas de novos significados, que seriam os verdadeiros referentes daquele símbolo ou signo. Essa exegese, no entanto, não é feita de modo arbitrário. Com efeito, a literalidade do texto, vista como um símbolo ou um enigma, deve ser o ponto de partida para o alcance de um conhecimento mais verdadeiro, espiritual ou noético, que só pode ser alcançado por meio de um percurso pedagógico. Essa prática exegética, por sua vez, enraíza-se numa cadeia de mestres espirituais, isto é, de *gnōstikoi*, que encontram na transmissão do conhecimento via mestre-discípulo a justificativa do seu procedimento epistemológico. A leitura dos escritos de Evágrio dá, muitas vezes, a impressão de que, para se alcançar o conhecimento da sua mensagem, é necessário ter a presença real do mestre. Com efeito, ao interpretar alegoricamente um trecho bíblico ou uma parte das vestes dos monges, como ocorre na Carta a Anatólio (CA), Evágrio oferece, no lugar de uma explicação mais clara, uma nova alegoria, isto é, um novo enigma a ser solucionado. Está implícita nesse procedimento, assim, a necessidade de alguém que, por possuir um conhecimento mais profundo da literatura daquele momento, possa interpretar sistematicamente esses símbolos. Já com relação às fontes filológicas desse procedimento hermenêutico, é difícil estabelecê-las com precisão. Se a alegorese foi utilizada por platônicos, neoplatônicos e estoicos, ela também foi utilizada pelos exegetas da comunidade palestina de Qumran, bem como pelos escritores de livros bíblicos como Sabedoria, evangelhos e cartas epistolares como as de Paulo. Por esse motivo, chega-se à conclusão de que a alegorese era um método hermenêutico compartilhado por várias culturas do mundo mediterrâneo, que abrangia não só o mundo greco-romano, mas também o judaico-cristão.²⁵⁷ Ainda que seja interessante a investigação das fontes filológicas da alegorese, revela-se mais proveitosa a investigação da finalidade dos usos desse procedimento hermenêutico. Com efeito, se na carta aos Gálatas atribuída a Paulo, por exemplo, o objetivo do autor era substituir a genealogia pelo conceito de fé como elemento constitutivo de Israel – substituindo, na prática, uma comunidade humana por outra –, e se no evangelho de Jo 3,14-15, por exemplo, a alegorese foi utilizada para atribuir o conceito de salvação à personagem de Jesus, Evágrio, por sua vez, utiliza a alegorese muitas vezes para atribuir a autoridade exegética a uma classe monástica denominada por ele de

²⁵⁷ Esse é um dos motivos pelos quais o estudo da obra de um escritor como Evágrio, particularmente quando realizado sob o ponto de vista que se desenvolve no presente trabalho, não deve ser visto exatamente como um estudo acerca de religião, mas como um estudo de letras clássicas.

gnōstikoi. Para Evágrio, o significado real de uma verdade noética esconde-se, assim, por trás de camadas de mensagens simbólicas que só podem ser decodificadas por um *gnōstikós*. Este, por sua vez, tem sua autoridade justificada pela participação numa cadeia de mestres que transmite, via mestre-discípulo, o percurso pedagógico capaz de tornar alguém um exegeta alegórico.

6. Tradução e Comentários

6. 1. Tradução do *Praktikós*²⁵⁸

ΕΥΑΓΓΡΙΟΥ ΜΟΝΑΧΟΥ

Do Monge Evágrio

[Prólogo]²⁵⁹

Ἐπειδὴ μοι πρῶην δεδήλωκας ἀπὸ τοῦ ἁγίου ὄρους ἐν τῇ Σκίτει καθεζομένῳ, ποθεινότετε ἀδελφὲ Ἀνατόλιε, καὶ τὸ συμβολικὸν σχῆμα τῶν ἐν Αἰγύπτῳ μοναχῶν σαφηνισθῆναί σοι παρεκάλεσας· οὐ γὰρ εἰκῆ οὐδὲ παρέλκον αὐτὸ νενόμικας τοσαύτην παραλλαγὴν ἔχον παρὰ τὰ λοιπὰ σχήματα τῶν ἀνθρώπων· φέρε, ὅσα παρὰ τῶν ἁγίων Πατέρων περὶ τούτου μεμαθήκαμεν, ἐξαγγείλωμεν.

[1] Do monte santo, há pouco tempo escreveste a mim, que resido em Escetes, estimadíssimo irmão Anatólio, e pediste que eu te tornasse claro o simbolismo da veste dos monges do Egito; com efeito, tu havias pensado que não era por acaso nem por falta de necessidade que houvesse na veste deles tanta diferença com relação às outras vestes dos homens. Presta atenção, pois tudo quanto aprendemos dos santos padres, nós o revelaremos.

²⁵⁸ Esta tradução é baseada no texto grego disponibilizado pela edição de Guillaumont (1971). Todas as indicações relativas a trechos bíblicos foram feitas com base em Evagrius Ponticus (1971), isto é, com base no trabalho de Antoine Guillaumont e Claire Guillaumont.

²⁵⁹ Este prólogo é chamado, por vezes, de *Carta a Anatólio (CA)*. Tal opção é conveniente porque a *Carta a Anatólio* parece ter sido um acréscimo posterior ao *Praktikós*. Com efeito, há tradições manuscritas do *Praktikós* nas quais a *CA* não se faz presente. Além disso, o autor da *CA* utiliza o termo *hēgemonikón* para se referir à parte superior da alma, escolha que não se repete ao longo do *Praktikós*, no qual a parte superior da alma – ou parte racional – é chamada de *noûs* ou de *logistikón*. Esses elementos mostram a provável separabilidade entre a *CA* e o *Praktikós*.

Τὸ μὲν κουκούλλιον σύμβολόν ἐστι τῆς [2] O *koukoullion*²⁶⁰ é o símbolo da graça²⁶¹
 χάριτος τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν Θεοῦ de Deus, nosso Salvador, a qual protege a
 σκεπαζούσης αὐτῶν τὸ ἡγεμονικὸν καὶ parte regente da alma²⁶² dos monges e
 περιθαλπούσης τὴν ἐν Χριστῷ νηπιότητα διὰ mantém a sua infância aquecida em Cristo,
 τοὺς ραπίζειν ἀεὶ καὶ τιτρώσκειν por causa dos que²⁶³ buscam sempre
 ἐπιχειροῦντας. Ὅσοι τοίνυν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς maltratá-la e feri-la. Assim, todos quantos

²⁶⁰ *Koukoullion* é um termo que designa o capuz utilizado pelos monges. Como o termo “capuz”, em português, é muito geral e distante do sentido hierático de *koukoullion*, optamos pela sua transliteração em vez da tradução. Neste trabalho, tentamos evitar o recurso da transliteração para traduzir os termos gregos. Neste caso em particular, todavia, não encontramos uma solução mais viável. Ainda que exista em português a palavra “cuculo”, decidimos não utilizá-la neste contexto, visto que ela assume, muitas vezes, significados diversos daquele utilizado neste texto atribuído a Evágrio, como significados mais ligados à anatomia e à zoologia (HOUAISS, 2001, p. 884).

²⁶¹ É possível traduzir *kháritos tou... Theou* por “favor de Deus”, em vez da opção, adotada por nós devido ao seu uso já consagrado, de “graça de Deus”. Segundo Arichea Jr. (1978, p. 201), o termo *kháris* comporta uma gama variada de significados, de maneira que a simples tradução por *grace*, comum nas versões mais tradicionais da Bíblia em inglês, perde a riqueza de nuances que *kháris* comporta. Dentre as opções que Arichea Jr. apresenta, estão *blessings, favor, mercy, beautiful words, gift, privilege, goodwill, pleasing, service of love* (1978, p. 201-202). Montgomery (1939, p.98), por sua vez, diz que *kháris*, como possível tradução do termo hebraico *hesed*, pode expressar-se em inglês como *favor* ou *graciousness*. Desse modo, ainda que tenhamos escolhido a tradução de uso consagrado para esse termo em português, isto é, “graça”, consideramos como uma possibilidade a opção “favor de Deus” como tradução para *kháris*, bem como outras que abarquem demais nuances.

²⁶² Embora A. Guillaumont e C. Guillaumont (1971, p. 485) tenham traduzido *hēgemonikón* por *raison*, preferimos optar por “parte regente da alma”, que é a opção adotada por Bolzani Filho (2011, p. 19). Dinucci (2018, p.140), ao descrever a exposição que Diógenes Laércio fez do processo da *phantasia*, diz que ela é a capacidade da alma que capta as sensações exteriores e que as leva até o *hēgemonikón*, produzindo nele uma modificação: este, ao ser modificado, elaboraria um conceito que expressaria essa alteração sofrida. Dentro dessa visão, o *hēgemonikón* teria ligação, portanto, com a elaboração de conceitos. Jacqueline Feke, por sua vez, ao analisar a obra *On the Kritērion and Hēgemonikon* atribuída a Ptolomeu, diz que este considerava a existência de diversos *hēgemoniká*: eles seriam faculdades da alma (FEKE, p. 587-589). Nesse sentido, o *dianoētikón* (faculdade do pensamento), que representaria o elemento do éter e estaria localizado em torno do cérebro, seria *hēgemonikón* com relação ao viver e ao viver bem; o *aisthētikón* (faculdade da percepção sensorial), que representaria os elementos da terra e da água, seria um *hēgemonikón* secundário com relação ao viver bem, naquilo que se refere aos sentidos da visão e da audição; e o *hormētikón* (faculdade do impulso), por fim, na sua dimensão emotiva (*thymikón*), estaria localizado em torno do coração e do fígado e seria um *hēgemonikón* secundário com relação ao viver bem (FEKE, p. 588-589). Em *De Anima* 39.21-40.3, Alexandre de Afrodísias – possível fonte de Ptolomeu – afirmou, por sua vez, que o *hēgemonikón* estava localizado no coração, já que seria o recipiente do sangue e, portanto, a fonte de nutriente para o corpo (FEKE, p. 589). Como pode ser visto, há perspectivas variadas acerca do conceito de *hēgemonikón*. De todo modo, mesmo estando inseridas no pensamento filosófico do mundo mediterrâneo, é difícil afirmar que Evágrio tenha tido contato direto com as ideias seja de Ptolomeu, seja de Alexandre de Afrodísias, por meio de seus manuscritos. Por fim, como Evágrio não se preocupou em definir esse conceito nos tratados do *Praktikós* e do *Gnōstikós*, pensamos ser imprudente fazer demais divagações acerca dele.

²⁶³ Como notam A. Guillaumont e C. Guillaumont (1971, p.485), Evágrio refere-se aqui aos demônios, numa imagem que alude a II Cor. 12,7. Todas as indicações de trechos bíblicos relativas ao *Praktikós* e ao *Gnōstikós* foram feitas com base no trabalho de edição, tradução e comentários realizado por Antoine Guillaumont e Claire Guillaumont

φέρουσι τοῦτο δυνάμει ψάλλουσι ταῦτα· ἐὰν μὴ Κύριος οἰκοδομήσῃ οἶκον καὶ φυλάξῃ πόλιν, εἰς μάτην ἐκοπίασεν ὁ οἰκοδομῶν καὶ ὁ φυλάσσειν πειρώμενος. Αἱ δὲ τοιαῦται φωναὶ ταπεινοφροσύνην μὲν ἐμποιοῦσιν, ἐκρίζουσι δὲ ὑπερηφανίαν τὸ ἀρχαῖον κακόν, τὸ κατασεῖσαν εἰς τὴν γῆν τὸν Ἐωσφόρον τὸν πρῶτ' ἀνατέλλοντα.

Τὸ δὲ γεγυμνωσθαι τὰς χεῖρας τὸ ἀνυπόκριτον τῆς πολιτείας ἐμφαίνει· δεινὴ γὰρ ἢ κενοδοξία συγκαλύψαι καὶ συσκιάσαι τὰς ἀρετάς, ἀεὶ δόξας τὰς παρὰ τῶν ἀνθρώπων θηρεύουσα καὶ τὴν πίστιν ἀποδιώκουσα. Πῶς γὰρ δύνασθε, φήσι, πιστεῦσαι, δόξαν παρὰ ἀλλήλων λαμβάνοντες, καὶ τὴν δόξαν τὴν παρὰ τοῦ μόνου Θεοῦ οὐ ζητοῦντες; Δεῖ γὰρ τὸ ἀγαθὸν μὴ δι' ἕτερον ἀλλὰ δι' αὐτὸ μᾶλλον εἶναι αἰρετόν· εἰ γὰρ μὴ τοῦτο δοθείη, φανήσεται τὸ κινουῦν ἡμᾶς πρὸς τὴν ἐργασίαν τοῦ καλοῦ πολλῶ τιμιώτερον ὑπάρχον τοῦ γινομένου, ὅπερ τῶν ἀτοπωτάτων ἂν εἴη Θεοῦ τι κρεῖττον ἐννοεῖν τε καὶ λέγειν.

Ὁ δὲ ἀνάλαβος πάλιν ὁ σταυροειδῶς τοῖς ὤμοις αὐτῶν περιπλεκόμενος σύμβολον τῆς εἰς Χριστόν ἐστι πίστεως ἀναλαμβανούσης τοὺς πραεῖς καὶ περιστελλούσης ἀεὶ τὰ

carregam-no sobre a cabeça cantam com força: – *Se o Senhor não tiver edificado a casa e guardado a cidade, foi em vão que trabalharam o construtor e o guarda zeloso.*²⁶⁴ – Tais palavras geram a humildade e extirpam a soberba, o mal primevo, que fez precipitar-se sobre a terra *Lúcifer, aquele que se levanta com a aurora*²⁶⁵.

[3] A nudez das mãos manifesta a sua conduta sem fingimento: com efeito, a vanglória é hábil em esconder e obscurecer as virtudes, visto que está sempre perseguindo a glória vinda dos homens e repelindo a fé. – *Como podeis, – diz –, ter fé, se recebeis uns dos outros a glória e não procurais aquela que vem apenas de Deus?*²⁶⁶ – Com efeito, não é por causa de outra coisa, mas antes por si mesmo que o bem deve ser escolhido. Se não fosse assim, o que nos move ao trabalho pareceria muito mais valoroso do que o bem realizado, visto que, entre os grandes absurdos, seria considerar e dizer que pudesse haver algo melhor do que Deus.

[4] Por outro lado, o escapulário em forma de cruz, circundando os ombros deles, é o símbolo da fé em Cristo, que mantém em pé²⁶⁷ os mansos²⁶⁸, encobre sempre as coisas

²⁶⁴ Salmo 126, 1.

²⁶⁵ Is. 14, 12.

²⁶⁶ João 5, 44.

²⁶⁷ Evágrio faz um jogo de palavras entre *análabos* (escapulário) e *analambánō* (manter em pé, sustentar). Na tradução para o português, no entanto, é inviável tentar reproduzir essa paronomásia.

²⁶⁸ A. e C. Guillaumont (1971, p. 488-489) traduziram *praeîs* por *les doux*. Acreditamos, de qualquer modo, que a melhor solução para a língua portuguesa é traduzir *praeîs* por “mansos”. A palavra doce, em português, pode escapar ao sentido que *praeîs* tem num texto de ascese religiosa. Foi-nos sugerido, durante a arguição deste trabalho, que traduzíssemos *praeîs* por “humildes”. No entanto, *praeîs* é, na tradição literária dos evangelhos, diferente de *tapeinós*, este sim melhor traduzido por “humilde” (como

καλύοντα καὶ τὴν ἐργασίαν ἀνεμπόδιστον αὐτοῖς παρεχούσης.

Ἡ δὲ ζώνη περισφιγγουσα τοὺς νεφροὺς αὐτῶν ἀπωθεῖται πᾶσαν ἀκαθαρσίαν καὶ τοῦτο παραγγέλλει· καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἄπτεσθαι.

Τὴν δὲ μηλωτὴν ἔχουσιν οἱ πάντοτε τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι περιφέροντες καὶ φιμοῦντες μὲν πάντα τὰ τοῦ σώματος ἄλογα πάθη, τὰς δὲ τῆς ψυχῆς κακίας μετουσίᾳ τοῦ καλοῦ περικόπτοντες· καὶ πενίαν μὲν ἀγαπῶντες, πλεονεξίαν δὲ φεύγοντες ὡς εἰδωλολατρίας μητέρα.

Ἡ δὲ ράβδος ξύλον ζωῆς ἐστὶ πᾶσι τοῖς ἀντεχομένοις αὐτῆς, καὶ τοῖς ἐπερειδομένοις ἐπ’ αὐτὴν ὡς ἐπὶ Κύριον ἀσφαλῆς.

que os fazem desviar e lhes provê um labor sem embaraços.

[5] O cinto, que estreita os seus rins, afasta toda impureza e anuncia isto: *é bom ao homem não se unir à mulher.*²⁶⁹

[6] Os que têm o melote²⁷⁰ são os *que trazem sempre em volta do corpo a morte de Jesus*²⁷¹ e mantêm sob domínio toda afecção²⁷² do corpo contrária à razão, extirpando, pela participação no bem, os males da alma, amando a pobreza e fugindo da ambição²⁷³, como a mãe da idolatria.

[7] O cajado é *uma árvore de vida para todos os que o têm diante de si, e é seguro para os que se apoiam sobre ele como se fosse sobre o Senhor*²⁷⁴.

fica claro em Mateus 11:29). Os termos *praüs* e *tapeinós* fazem referência imediata a Mateus 11:29 e por isso devem ser entendidos de modo distinto. O trecho de Mateus 11:29 ficou bastante conhecido na tradição de língua portuguesa segundo a tradução de Antônio Pereira de Figueiredo (1960): “Tomai sobre vós o meu jugo, e aprendei de mim, que sou manso e humilde de coração; e achareis descanso para as vossas almas.” Desse modo, ainda que a tradução de Antônio Pereira de Figueiredo tenha sido feita a partir da Vulgata Latina, o uso do adjetivo “manso” num texto bíblico de tradução consagrada mostra que não há inadequação alguma em sua aplicação.

²⁶⁹ I Cor. 7, 1.

²⁷⁰ A palavra *mēlōtē* encontra-se na carta de Paulo aos Hebreus 11. 37. Jerônimo, na Vulgata (2007, p. 1855), traduziu *mēlōtais* por *melotiis*, que significa (HOUAISS, p. 1889, 2001), literalmente, pele de carneiro. Antônio Pereira de Figueiredo (1960, p. 1493), na sua passagem da Vulgata latina para o português, deu uma tradução explicativa a *melotiis*: peles de ovelhas. Nós, no entanto, preferimos traduzir *mēlōtē* por “melote”, palavra que existe na língua portuguesa e que vai ao encontro da tradução de A. e C. Guillaumont (1971, p.2): *la mélote*.

²⁷¹ II Cor. 4, 10.

²⁷² *Páthos* é, no geral, traduzido por “paixão”. Devido ao sentido popular que ganhou a palavra “paixão”, decidimos usar um outro termo em seu lugar: afecção. Apoiamo-nos, para isso, na solução que Paulo Pinheiro (2017, p. 41), ao traduzir a *Poética* de Aristóteles, deu para *pathē* (Aristot. Poet. 1447a25): afecções.

²⁷³ Segundo Fissel (2009, p.38), *Pleonexia is roughly equivalent to greed, or the constant desire to acquire more of any good for one’s self*. Seguindo esse entendimento, acreditamos que “ambição” é a palavra portuguesa que melhor se adequa a *pleonexia* nesse contexto – uma opção melhor que *cupidez*, visto que esta palavra tem se tornado menos frequente no português do Brasil.

²⁷⁴ Prov. 3, 18.

Καὶ τούτων μὲν σύμβολον ὡς ἐν ἐπιτομῇ τῶν πραγμάτων τὸ σχῆμα· τὰ δὲ ῥήματα ταῦτά ἐστιν ἂ πρὸς αὐτοὺς ἀεὶ λέγουσιν οἱ Πατέρες· τὴν πίστιν, ὧ τέκνα, βεβαιοῖ ὁ φόβος ὁ τοῦ Θεοῦ, καὶ τοῦτον πάλιν ἐγκράτεια, ταύτην δὲ ἀκλινη ποιοῦσιν ὑπομονὴ καὶ ἐλπίς, ἀφ’ ὧν τίκεται ἀπάθεια, ἧς ἔγγονον ἡ ἀγάπη, ἀγάπη δὲ θύρα γνώσεως φυσικῆς ἦν διαδέχεται θεολογία καὶ ἡ ἐσχάτη μακαριότης.

Καὶ περὶ μὲν τοῦ σχήματος τοῦ ἱεροῦ καὶ τῆς διδασκαλίας τῶν γερόντων τσαῦτα ἡμῖν ἐπὶ τοῦ παρόντος εἰρήσθω. Περὶ δὲ τοῦ βίου τοῦ τε πρακτικοῦ καὶ τοῦ γνωστικοῦ νυνὶ διηγοῦμεθα, οὐχ ὅσα ἐωράκαμεν ἢ ἠκούσαμεν, ἀλλ’ ὅσα τοῦ καὶ ἄλλοις εἶπεῖν παρ’ αὐτῶν μεμαθήκαμεν, ἑκατὸν μὲν κεφαλαίοις τὰ πρακτικά, πενήκοντα δὲ πρὸς τοῖς ἑξακοσίοις τὰ γνωστικὰ συντετμημένως διελόντες· καὶ τὰ μὲν ἐπικρύψαντες, τὰ δὲ συσκιάσαντες, ἵνα μὴ δῶμεν τὰ ἅγια τοῖς κυσὶ μηδὲ βάλωμεν τοὺς μαργαρίτας

[8] A veste dos monges é, como em resumo, o símbolo dessas coisas; e estas são, por sua vez, as palavras que lhes dizem os padres: – A fé, meus filhos, é aquilo a que o temor de Deus dá firmeza; o temor de Deus, por sua vez, é aquilo a que o domínio de si²⁷⁵ consolida; a este fazem-no inquebrantável a perseverança e a esperança, das quais nasce a impassibilidade: sua descendência, o amor espiritual, é a porta para o conhecimento da ciência natural, ao qual se seguem, por sua vez, a teologia e a derradeira felicidade.

[9] Não sejam ditas por nós, neste momento, coisas tão elevadas acerca da veste sagrada e do ensinamento dos anciãos! É sobre a vida ascética²⁷⁶ e a vida gnóstica que iremos discorrer agora, não com base em tudo o que vimos e ouvimos, mas apenas com base naquilo que aprendemos com o intuito de contar aos outros, tendo dividido as matérias ascéticas em cem capítulos e as matérias gnósticas em cinquenta, e outros seiscentos.²⁷⁷ Ocultamos algumas coisas e dissimulamos outras, para não *dar o que é*

²⁷⁵ Chris L. de Wet (2013, p. 3), estabelecendo uma relação entre os conceitos de *oikonomía* e *enkráteia*, diz: *Greek and Roman masculinities were formed by means of the discourse of domination – a man had to control and dominate the other bodies in the household, most notably of his wife, children and slaves, and also, in the broader military sense, barbarians (cf. Murnaghan 1988:9-22; Walters 1997:29-46). Xenophon and Plato also refer to the concept of ἐγκράτεια especially in relation to the concept of σωφροσύνη, that is, moderation (Foucault 1985:63-65). Xenophon (Cyr. 8.1.30) and Plato (Gor.491b) affirm that the good householder must rule over his own desires to achieve σωφροσύνη, very much like he would rule over the bodies of his wife, children and slaves.* Assim, embora Antoine Guillaumont (1971, p. 493) tenha traduzido *enkráteia* por *abstinence*, preferimos optar por “domínio de si” e por “autodomínio”, expressões que abarcam a noção de dominação e sobreposição de forças explicitada por Chris L. de Wet.

²⁷⁶ Decidimos traduzir o adjetivo *praktikós* por “ascético”. A razão disso é que o adjetivo “prático”, no português do Brasil, assume um significado de todo diferente daquele que o texto de Evágrio incorpora pelo uso do termo *praktikós*.

²⁷⁷ O *Gnostikós* tem cinquenta capítulos; os *Kephálaia Gnōstiká*, seiscentos.

ἔμπροσθεν τῶν χοίρων Ἔσται δὲ ταῦτα *santo aos cães nem lançar pérolas aos*
 ἐμφανῆ τοῖς εἰς τὸ αὐτὸ ἵχνος αὐτοῖς *porcos*.²⁷⁸ Isso ficará claro para os que
 ἐμβεβηκόσιν. seguirem a marca da pegada dos monges do
 Egito.

ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ ΛΟΓΟΣ ΠΡΑΚΤΙΚΟΣ
ΚΕΦΑΛΑΙΑ Ρ'

Tratado Ascético²⁷⁹
Cem capítulos

α'

1

Χριστιανισμός ἐστὶ δόγμα τοῦ Σωτῆρος ὁμοῦ ἡμῶν Χριστοῦ ἐκ πρακτικῆς καὶ φυσικῆς καὶ θεολογικῆς συνεστός.

O cristianismo é o ensinamento²⁸⁰ do nosso
 Salvador, o Cristo, que se compõe da prática
 ascética, da ciência natural²⁸¹ e da ciência
 teológica.

β'

2

²⁷⁸ Mateus 7.6.

²⁷⁹ Ver nota 276.

²⁸⁰ Segundo Kellner (1987, p. 220 apud NOVAK, 1989, p. 98), pode-se definir *dóγμα* como “*a belief or teaching... more important than other beliefs*”. Por causa dessa noção de *dóγμα*, tivemos o entendimento de que esse termo grego não seria bem traduzido pelo equivalente “dogma” em português. Os matizes que essa palavra assumiu no seu uso corrente em português não têm, necessariamente, ligação com o que se entende por *dóγμα* como um ensinamento. Marcel Piérart e Roland Étienne (1975, p. 54), por sua vez, dizem que “Le terme δόγμα, pour désigner un décret, est très fréquent...”. Procurando mesclar esses dois significados de *dóγμα*, optamos, de início, pela tradução “decreto de ensino”: essa expressão, ao nosso ver, conservaria a noção hierática do ensinamento de Jesus. No entanto, durante a etapa de arguição, a tradução “decreto de ensino” recebeu críticas, e um dos membros da banca sugeriu que traduzíssemos *dóγμα* por “doutrina”. Evitamos, antes, o uso de “doutrina” por causa do matiz proselitista que essa palavra tem no uso corrente. No final, decidimos por traduzir “*dóγμα*” como ensinamento.

²⁸¹ De acordo com Norman Wirzba (2016, p. 213), há uma relação íntima entre a forma como se concebe o mundo e a maneira como se age neste mundo: “*Theoria, the way of seeing being recommended by a philosophical school, was inextricably connected to an ethos or way of being in the world.*” Deixando em evidência a conexão que a *theōria* tem com a *áskēsis*, Wirzba (2016, p. 213) diz: “*The whole point in serious contemplation of the world was to effect self-transformation, which meant that an ethos was accompanied by an askesis, a form of asceticism (...). Theoria, ethos, and askesis are inextricably intertwined.*”

Βασιλεία οὐρανῶν ἐστὶν ἀπάθεια ψυχῆς μετὰ γνώσεως τῶν ὄντων ἀληθοῦς.

O reino dos céus é a impassibilidade da alma acompanhada do conhecimento verdadeiro dos entes²⁸².

γ´

3

Βασιλεία Θεοῦ ἐστὶ γνῶσις τῆς ἁγίας Τριάδος συμπαραεκτεινομένη τῇ συστάσει τοῦ νοός, καὶ ὑπερβάλλουσα τὴν ἀφθαρσίαν αὐτοῦ.

O reino de Deus é o conhecimento da santa Trindade, o qual se estende junto à constituição do intelecto²⁸³ e ultrapassa a incorruptibilidade dele.

δ´

4

Οὐτίνος τις ἐρᾷ τούτου καὶ ἐφίεται πάντως, καὶ οὐ ἐφίεται, τούτου καὶ τυχεῖν ἀγωνίζεται· καὶ πάσης μὲν ἡδονῆς ἐπιθυμία κατάρχει, ἐπιθυμίαν δὲ τίκτει αἴσθησις· τὸ γὰρ αἰσθήσεως ἄμοιρον καὶ πάθους ἐλεύθερον.

Aquilo que alguém ama, é certo que a isso ele também ambiciona; e aquilo por que alguém nutre ambição, para alcançá-lo, com efeito, ele também move um combate: o desejo é o que dá início a todo prazer, enquanto a sensação é o que dá origem ao desejo: por causa disso, o que não tem parte nos sentidos também está livre das afecções.

ε´

5

Τοῖς μὲν ἀναχωρηταῖς οἱ δαίμονες γυμνοὶ προσπαλαίουσι, τοῖς δὲ ἐν κοινοβίοις ἢ συνοδίαις κατεργαζομένοις τὴν ἀρετὴν τοὺς ἀμελεστέρους τῶν ἀδελφῶν ἐφοπλίζουν· πολλῷ δὲ κουφότερος ὁ δεύτερος πόλεμος τοῦ πρώτου διότι οὐκ ἔστιν εὐρεῖν ἐπὶ τῆς γῆς

Contra os anacoretas, os demônios lutam desarmados; mas, contra os que trabalham a virtude nos mosteiros ou nas comunidades, eles armam os mais negligentes dentre os irmãos: a segunda luta é muito mais amena do que a primeira, porque não é possível

²⁸² Seguindo a lição de Paulo Pinheiro (2017, p. 153), referente a Aristot. Poet. 1453a10, traduzimos *óntōn* por “entes”.

²⁸³ Ao traduzir *noûs* por “intelecto”, seguimos a lição de Maria Cecília Gomes dos Reis (2012, p 114), em sua tradução de Arist. De Anima, 429a13.

ἀνθρώπους πικροτέρους δαιμόνων ἢ πᾶσαν
 ἀθρόως αὐτῶν ὑποδεχομένους τὴν
 κακουργίαν.

encontrar sobre a terra homens mais cruéis do
 que os demônios, ou que reúnam em si toda a
 perversidade deles.

Περὶ τῶν ὀκτὼ λογισμῶν

Sobre os oito pensamentos

ζ´

6

Ὄκτώ εἰσι πάντες οἱ γενικώτατοι λογισμοὶ ἐν
 οἷς περιέχεται πᾶς λογισμὸς. Πρῶτος ὁ τῆς
 γαστριμαργίας, καὶ μετ’ αὐτὸν ὁ τῆς
 πορνείας· τρίτος ὁ τῆς φιλαργυρίας· τέταρτος
 ὁ τῆς λύπης· πέμπτος ὁ τῆς ὀργῆς· ἕκτος ὁ τῆς
 ἀκηδίας· ἕβδομος ὁ τῆς κενοδοξίας· ὄγδοος ὁ
 τῆς ὑπερηφανίας. Τούτους πάντα
 παρενοχλεῖν μὲν τῇ ψυχῇ ἢ μὴ παρενοχλεῖν,
 τῶν οὐκ ἐφ’ ἡμῖν ἐστὶ· τὸ δὲ χρονίζειν αὐτοὺς
 ἢ μὴ χρονίζειν, ἢ πάθη κινεῖν ἢ μὴ κινεῖν, τῶν
 ἐφ’ ἡμῖν.

Oito são os pensamentos²⁸⁴ mais gerais aos
 quais se circunscreve todo pensamento. O
 primeiro é o da voracidade do estômago e, em
 seguida, o da sensualidade. O terceiro é o do
 amor ao dinheiro, enquanto o quarto, o da
 tristeza. O quinto é o da ira; o sexto, o da
 negligência dos cuidados. O sétimo é o da
 vanglória, ao passo que o oitavo é o da
 soberba. Que esses pensamentos todos
 causem inquietação à alma ou não causem,
 isso não está sob nosso poder. Mas, que esses
 pensamentos permaneçam por mais tempo ou
 não, ou que eles incitem ou não incitem as
 afecções, isso é coisa que está sob nosso
 poder.

ζ´

7

²⁸⁴ O tradutor da versão siríaca S1 traduz *logismoí*, neste *kephálaion*, por ܠܘܓܝܣܡܝܘܝܢܐ, o equivalente em português a “maus pensamentos”. No entanto, nem todo *logismós* é mau. Há, com efeito, os que são propostos não pelos demônios, mas pelos anjos. No *kephálaion* 80 do *Praktikós*, por exemplo, Evágrio menciona os *logismoí* que têm origem nos anjos (*angélōn logismoís*), traduzido na versão siríaca de S1 por ܠܘܓܝܣܡܝܘܝܢܐ ܕܐܢܝܘܢܐ. Disponível em: <https://evagriusponticus.net/cpg2430/cpg2430-full-for-reading.html>. Acesso em: 13 fev. 2023.

Ὁ μὲν τῆς γαστριμαργίας λογισμὸς ἔκπτωσιν ταχεῖαν τῷ μοναχῷ τῆς ἀσκήσεως ὑποβάλλει· στόμαχον καὶ ἥπαρ καὶ σπλῆνα καὶ ὕδρωπα διαγράφων, καὶ νόσον μακράν, καὶ σπάνιν τῶν ἐπιτηδείων, καὶ ἰατρῶν ἀπορίαν. Φέρει δὲ αὐτὸν πολλάκις καὶ εἰς μνήμην ἀδελφῶν τινῶν τούτοις περιπεσόντων τοῖς πάθεσιν. Ἔστι δὲ ὅτε καὶ αὐτοὺς ἐκείνους τοὺς πεπονθότας παραβάλλει ἀναπεῖθει τοῖς ἐγκρατευομένοις, καὶ τὰς ἑαυτῶν ἐκδιηγείσθαι συμφοράς, καὶ ὡς ἐκ τῆς ἀσκήσεως τοιοῦτοι γεγόνασιν.

O pensamento²⁸⁵ da voracidade do estômago sugere ao monge a rápida ruína de sua ascese, descrevendo-lhe o estômago, o fígado, o baço, a hidropisia, uma demorada doença, a falta das coisas necessárias e a ausência de médicos. Leva-lhe à memória, muitas vezes, aqueles dentre alguns irmãos que sucumbiram a esses males. Há momentos em que esse pensamento persuade esses mesmos doentes a ir até aqueles que praticam o autodomínio e a relatar-lhes os seus males, como se eles tivessem ficado assim por causa da ascese.

η´

8

Ὁ τῆς πορνείας δαίμων σωμάτων καταναγκάζει διαφορῶν ἐπιθυμεῖν· καὶ σφοδρότερος τοῖς ἐγκρατευομένοις ἐφίσταται, ἵν' ὡς μηδὲν ἀνύοντες παύσωνται· καὶ τὴν ψυχὴν μαίνων περὶ ἐκείνας κατακάπτει τὰς ἐργασίας· λέγειν τε αὐτὴν τινα ῥήματα καὶ πάλιν ἀκούειν ποιεῖ, ὡς ὀρωμένου δῆθεν καὶ παρόντος τοῦ πράγματος.

O demônio da sensualidade constrange com violência ao desejo de diferentes corpos: com muito ímpeto, ele ataca os que se exercitam no autodomínio, a fim de que eles, não levando nada a termo, desistam; e, depois de macular a alma, o demônio a inclina a atos cujo nome não ouse dizer²⁸⁶. Ele faz com que a alma diga algumas palavras e depois ouça a sua resposta, como se o objeto pudesse ser visto naquele momento e como se ele estivesse presente.

θ´

²⁸⁵ Muitas vezes os termos *logismós* e *daímōn* têm, no texto de Evágrio, o mesmo significado, como se pode ver pela comparação do sétimo e do oitavo *kephálaia*. No sétimo *kephálaion*, Evágrio trata do *tēs gastrimargías logismós*, ao passo que, no oitavo, ele trata do *ho tēs porneías daímōn*.

²⁸⁶ Decidimos traduzir *ekeínas* por “atos cujo nome não ouse dizer”, no sentido pejorativo de *ekeínos*.

9

Ἡ φιλαργυρία γῆρας μακρὸν ὑποβάλλει καὶ πρὸς ἐργασίαν ἀδυναμίαν χειρῶν, λιμούς τε ἐσομένους καὶ νόσους συμβησομένας, καὶ τὰ τῆς πενίας πικρά, καὶ ὡς ἐπονείδιστον τὸ παρ' ἐτέρων λαμβάνειν τὰ πρὸς τὴν χρείαν.

O amor ao dinheiro sugere uma velhice prolongada e a incapacidade para o trabalho manual, a fome iminente e as doenças que irão acontecer, as angústias da pobreza e o quanto é vergonhoso receber dos outros aquilo de que se tem necessidade.

ι'

10

Ἡ λύπη ποτὲ μὲν ἐπισυμβαίνει κατὰ στέρησιν τῶν ἐπιθυμιῶν, ποτὲ δὲ καὶ παρέπεται τῇ ὀργῇ. Κατὰ στέρησιν δὲ τῶν ἐπιθυμιῶν οὕτως ἐπισυμβαίνει· λογισμοὶ τινες προλαβόντες εἰς μνήμην ἄγουσι τὴν ψυχὴν οἴκου τε καὶ γονέων καὶ τῆς προτέρας διαγωγῆς. Καὶ ὅταν αὐτὴν μὴ ἀνθισταμένην ἀλλ' ἐπακολουθοῦσαν θεάσωνται καὶ διαχεομένην ἐν ταῖς κατὰ διάνοιαν ἡδοναῖς, τότε λαμβάνοντες αὐτὴν ἐν τῇ λύπῃ βαπτίζουσιν ὡς οὐχ ὑπαρχόντων τῶν προτέρων πραγμάτων οὐδὲ δυναμένων λοιπὸν διὰ τὸν παρόντα βίον ὑπάρξαι· καὶ ἡ ταλαίπωρος ψυχὴ, ὅσον διεχύθη ἐπὶ τοῖς προτέροις λογισμοῖς, τοσοῦτον ἐπὶ τοῖς δευτέροις συνεστάλη ταπεινωθεῖσα.

A tristeza, em alguns momentos, vem logo depois da privação dos desejos; em outros momentos, porém, ela vem depois da ira. Quando se dá a privação dos desejos, ela surge assim: alguns pensamentos, tomando a dianteira, levam a alma à lembrança de sua casa, de seus pais e do tipo de vida que tinha antes. E, quando eles veem que a alma não faz resistência, mas que os segue, e que ela se dispersa interiormente nos prazeres, então, depois de tomarem posse dela, afundam-na dentro da tristeza, visto que as coisas de antes não existem mais nem podem existir a partir desse momento, por causa da vida que tem agora. E a alma infeliz, quanto mais se dispersa nos primeiros pensamentos, mais é diminuída e rebaixada pelos segundos.

ια'

11

Ἡ ὀργὴ πάθος ἐστὶν ὀξύτατον· θυμοῦ γὰρ λέγεται ζέσις καὶ κίνησις κατὰ τοῦ ἡδικηκότος ἢ δοκοῦντος ἡδικηκέναι· ἥτις

A ira é a afecção mais pungente. Dizem, com efeito, que ela é uma efervescência da parte irascível da alma e um movimento contra

πανημέριον μὲν ἐξαγριοῖ τὴν ψυχὴν, μάλιστα δὲ ἐν ταῖς προσευχαῖς συναρπάζει τὸν νοῦν, τὸ τοῦ λελυπηκότος πρόσωπον ἐσοπτρίζουσα. Ἔστι δὲ ὅτε χρονίζουσα καὶ μεταβαλλομένη εἰς μῆνιν, ταραχὰς νύκτωρ παρέχει, τῆξιν τε τοῦ σώματος καὶ ὠχρότητα, καὶ θηρίων ἰοβόλων ἐπιδρομάς. Ταῦτα δὲ τὰ τέσσαρα μετὰ τὴν μῆνιν συμβαίνοντα, εὖροι ἂν τις παρακολουθοῦντα πλείοσι λογισμοῖς.

quem a prejudicou ou parece tê-la prejudicado. Ela irrita a alma o dia todo, mas é sobretudo durante as orações que ela toma conta do intelecto, refletindo a imagem do rosto daquele que a entristeceu. Às vezes, quando a ira se demora, ela se transforma em ressentimento, traz desordens durante a noite e ataques de animais peçonhentos. Essas quatro coisas, que sucedem após o ressentimento, alguém poderia encontrá-las na companhia de muitos pensamentos.²⁸⁷

ιβ´

12

Ὁ τῆς ἀκηδίας δαίμων, ὃς καὶ μεσημβρινὸς καλεῖται, πάντων τῶν δαιμόνων ἐστὶ βαρύτερος· καὶ ἐφίσταται μὲν τῷ μοναχῷ περὶ ὥραν τετάρτην, κυκλοῖ δὲ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ μέχρις ὥρας ὀγδόης. Καὶ πρῶτον μὲν τὸν ἥλιον καθορᾶσθαι ποιεῖ δυσκίνητον ἢ ἀκίνητον, πεντηκοντάωρον τὴν ἡμέραν δεικνύς. Ἐπειτα δὲ συνεχῶς ἀφορᾶν πρὸς τὰς θυρίδας καὶ τῆς κέλλης ἐκπηδᾶν ἐκβιάζεται, τῷ τε ἡλίῳ ἐνατενίζειν πόσον τῆς ἐνάτης ἀφέστηκε, καὶ περιβλέπεσθαι τῆδε κάκεισε μή τις τῶν ἀδελφῶν. Ἔτι δὲ μῖσος πρὸς τὸν τόπον ἐμβάλλει καὶ πρὸς τὸν βίον αὐτόν, καὶ πρὸς τὸ ἔργον τὸ τῶν χειρῶν· καὶ ὅτι ἐκλέλοιπε παρὰ τοῖς ἀδελφοῖς ἡ ἀγάπη καὶ οὐκ ἔστιν ὁ παρακαλῶν· εἰ δὲ καὶ τις κατ' ἐκείνας τὰς ἡμέρας εἶη λυπήσας τὸν

O demônio da negligência, que também se chama *demônio do meio-dia*²⁸⁸, é o mais difícil de todos os demônios: ele ataca o monge por volta da quarta hora e faz cerco à sua alma até a oitava. Primeiro, ele faz com que o Sol pareça estar lento ou sem movimento, dando a ilusão de que o dia tem cinquenta horas. Depois, sem descanso, ele força o monge a olhar pelas janelas e a sair de sua cela, a olhar o quanto o sol está afastado da nona hora e a ver, aqui e ali, se algum dos irmãos... O demônio ainda sugere ao monge o ódio a esse lugar, à sua própria vida e ao trabalho com as mãos. Ele sugere também que o amor espiritual já abandonou os irmãos e que não há quem o possa consolar. E, se houver alguém que, durante aqueles dias,

²⁸⁷ Traduzimos *logismois* por pensamentos. A observação da nota 275 é válida neste caso também: há com frequência uma identidade entre *logismós* e *daímōn*.

²⁸⁸ Salmos 90, 6.

μοναχόν, καὶ τοῦτο εἰς αὐξήσιν τοῦ μίσους ὁ δαίμων προστίθησιν. Ἄγει δὲ αὐτὸν καὶ εἰς ἐπιθυμίαν τόπων ἐτέρων ἐν οἷς ῥαδίως τὰ πρὸς τὴν χρείαν ἔστιν εὐρεῖν καὶ τέχνην μετελθεῖν εὐκοπωτέραν μᾶλλον καὶ προχωροῦσαν· καὶ ὡς οὐκ ἔστιν ἐν τόπῳ τὸ εὐαρεστεῖν τῷ Κυρίῳ προστίθησιν· πανταχοῦ γάρ, φησί, τὸ θεῖον προσκυνητόν. Συνάπτει δὲ τούτοις καὶ μνήμην τῶν οἰκείων καὶ τῆς προτέρας διαγωγῆς· καὶ χρόνον τῆς ζωῆς ὑπογράφει μακρόν, τοὺς τῆς ἀσκήσεως πόνους φέρων πρὸ ὀφθαλμῶν· καὶ πᾶσαν τὸ δὴ λεγόμενον κινεῖ μηχανὴν ἵνα καταλειπὼς ὁ μοναχὸς τὴν κέλλαν φύγῃ τὸ στάδιον. Τούτῳ τῷ δαίμονι ἄλλος μὲν εὐθὺς δαίμων οὐχ ἔπεται· εἰρηνικὴ δὲ τις κατάστασις καὶ χαρὰ ἀνεκκάλητος μετὰ τὸν ἀγῶνα τὴν ψυχὴν διαδέχεται.

tenha entristecido o monge, o demônio também se utiliza disso para o aumento do ódio. Ele conduz o monge ao desejo de outros lugares onde seja possível encontrar com facilidade aquilo de que se necessita, onde possa exercer um ofício mais tranquilo e prosperar. O demônio também diz que agradar ao Senhor não é algo que se possa vincular a um lugar, pois em toda parte – ele diz – Deus deve ser adorado. A essas coisas ele também junta a lembrança dos parentes e do modo anterior de vida. E ele representa um tempo longo de vida, trazendo diante dos olhos os desgastes da ascese. E, dizendo isso, ele move todo o seu engenho, para que o monge desista do seu estado e fuja da cela. A esse demônio não se segue nenhum outro de imediato: um estado de paz e uma alegria indizível se instalam na alma depois do combate.

ιγ´

13

Ὁ τῆς κενοδοξίας λογισμὸς λεπτότατός τις ἔστι καὶ παρυφίσταται τοῖς κατορθοῦσι ῥαδίως δημοσιεύειν αὐτῶν τοὺς ἀγῶνας βουλόμενος καὶ τὰς παρὰ τῶν ἀνθρώπων δόξας θηρώμενος, δαίμονάς τε κράζοντας ἀναπλάττων καὶ θεραπευόμενα γύναια καὶ ὄχλον τινὰ τῶν ἱματίων ἐφαπτόμενον· μαντεύεται δὲ αὐτῷ καὶ ἱερωσύνην λοιπὸν καὶ τοὺς ζητοῦντας αὐτὸν ταῖς θύραις ἐφίστησι· καὶ ὡς εἰ μὴ βούλοιο δέσμιος

O pensamento da vanglória é um pensamento muito sutil e ele se dissimula com facilidade entre aqueles que, praticando a virtude, querem tornar públicos os seus combates e que buscam, como um caçador, a opinião vinda dos homens. Ele os faz imaginar demônios gritando, mulheres sendo curadas e uma multidão que toca a sua veste. Prediz ao monge que ele será, daqui em diante, um sacerdote e lhe apresenta fiéis que vêm

ἀπαχθήσεται. Καὶ οὕτως αὐτὸν μετέωρον ταῖς κεναῖς ἐλπίσι ποιήσας ἀφίπταται καταλιπὼν ἢ τῷ τῆς ὑπερηφανίας δαίμονι πειράζειν αὐτὸν ἢ τῷ τῆς λύπης, ὅστις ἐπάγει καὶ λογισμοὺς αὐτῷ ταῖς ἐλπίσιν ἐναντιουμένους· ἔστι δὲ ὅτε καὶ τῷ τῆς πορνείας δαίμονι παραδίδωσι τὸν πρὸ ὀλίγου δέσμιον καὶ ἅγιον ἱερέα.

procurá-lo à sua porta, dizendo: – E, se ele não quiser, será levado em amarras! – Ele faz o monge, assim, exaltar-se em esperanças vazias, ergue-o do chão e o abandona ou ao demônio da soberba, para que o tente, ou ao demônio da tristeza, que irá inocular nele pensamentos contrários a essas esperanças. Há momentos em que esse pensamento chega mesmo a abandoná-lo ao demônio da sensualidade, ele que, há pouco tempo, seria levado em amarras para o santo sacerdócio!

ιδ´

14

Ὁ τῆς ὑπερηφανίας δαίμων χαλεπωτάτης πτώσεως τῆ ψυχῆ πρόξενος γίνεται· ἀναπείθει γὰρ αὐτὴν Θεὸν μὲν μὴ ὁμολογεῖν βοηθόν, ἑαυτὴν δὲ τῶν κατορθουμένων αἰτίαν εἶναι νομίζειν καὶ φυσιοῦσθαι κατὰ τῶν ἀδελφῶν ὡς ἀνοήτων, διότι μὴ τοῦτο περὶ αὐτῆς πάντες ἐπίστανται. Παρακολουθεῖ δὲ ταύτη ὀργή καὶ λύπη, καὶ τὸ τελευταῖον κακόν, ἔκστασις φρενῶν καὶ μανία καὶ δαιμόνων ἐν τῷ ἀέρι πλῆθος ὀρώμενον.

O demônio da soberba é o causador da queda mais grave para a alma. Ele a persuade a não reconhecer que Deus é o auxiliar, mas a pensar que ela própria é a causa dos seus atos de virtude e a engalanar-se contra os seus irmãos como se fossem ignorantes, já que eles todos desconhecem isso a seu respeito. Sucedem-na a ira e a tristeza, bem como o mal derradeiro, que são o desvario do espírito, a loucura e uma multidão de demônios vista no ar.

Πρὸς τοὺς ὀκτὼ λογισμοὺς

Contra os oito pensamentos²⁸⁹

ιε´

15

²⁸⁹ Como dissemos antes, *logismós* e *daímōn* podem, com alguma frequência nesse contexto, ser entendidos como sinônimos. Dessa forma, “pensamentos” e “demônios” às vezes equivalem-se.

Νοῦν μὲν πλανώμενον ἴστησιν ἀνάγνωσις καὶ ἀγρυπνία καὶ προσευχή· ἐπιθυμίαν δὲ ἐκφλογομένην μαραίνει πείνα καὶ κόπος καὶ ἀναχώρησις· θυμὸν δὲ καταπαύει κυκώμενον ψαλμοφδία καὶ μακροθυμία καὶ ἔλεος· καὶ ταῦτα τοῖς προσήκουσι χρόνοις τε καὶ μέτροις γινόμενα· τὰ γὰρ ἄμετρα καὶ ἄκαιρα ὀλιγοχρόνια· τὰ δὲ ὀλιγοχρόνια βλαβερὰ μᾶλλον καὶ οὐκ ὠφέλιμα.

Quando o intelecto se desvia, quem o retifica são a leitura, a privação do sono e a oração; quando a parte desiderativa da alma se incendeia, são a fome, o cansaço e o isolamento que apagam a sua chama; quando a parte irascível da alma se perturba, quem a acalma são a recitação dos salmos, a paciência e a misericórdia. Tudo isso, porém, acontece no momento oportuno e com moderação. Com efeito, as coisas imoderadas e inoportunas duram pouco tempo, e o que dura pouco causa mais prejuízo do que vantagem.

ις´

16

Ὅπηνίκα διαφόρων βρωμάτων ἐφίεται ἡμῶν ἡ ψυχὴ, τὸ τηνικαῦτα ἐν ἄρτῳ στενούσθω καὶ ὕδατι ἴν' εὐχάριστος γένηται καὶ ἐπ' αὐτῷ ψιλῷ τῷ ψωμῷ· κόρος γὰρ ποικίλων ἐδεσμάτων ἐπιθυμεῖ, λιμὸς δὲ τὸν κόρον τοῦ ἄρτου μακαριότητα εἶναι νομίζει.

Quando a nossa alma passar a ter desejos por comidas diferentes, que ela diminua, então, o pão e a água, a fim de que se torne grata até mesmo por uma única fatia. Com efeito, a saciedade deseja as comidas diversificadas, enquanto a fome vê a saciedade de pão como se fosse a beatitude.

ις´

17

Πάνυ πρὸς σωφροσύνην συμβάλλεται ἡ τοῦ ὕδατος ἔνδεια· καὶ πειθέτωσάν σε τῶν Ἰσραηλιτῶν οἱ μετὰ Γεδεὼν τριακόσιοι τὴν Μαδιὰμ χειρωσάμενοι.

A privação de água contribui em muito para a moderação. Persuadam-te disso os trezentos israelitas que, junto a Gedeão, tomaram sob seu poder Madian.²⁹⁰

ιη´

18

²⁹⁰ Referência à guerra que Moisés empreendeu contra os madianitas, relatada em Juízes 7, 5-7.

Ὡς ζωὴν καὶ θάνατον ἅμα συμβῆναι τῷ αὐτῷ τῶν οὐκ ἐνδεχομένων ἐστίν, οὕτως ἀγάπην χρήμασι συνυπάρξαι τινὶ τῶν ἀδυνάτων ἐστίν· ἀναιρετικὴ γὰρ οὐ μόνον χρημάτων ἢ ἀγάπῃ, ἀλλὰ καὶ αὐτῆς ἡμῶν τῆς προσκαίρου ζωῆς.

Que a vida e a morte se encontrem ao mesmo tempo no mesmo homem, isso não está entre as coisas que se possam admitir. Da mesma forma, está entre as coisas impossíveis que o amor espiritual exista junto às riquezas, pois o amor espiritual não é apenas algo destrutivo para as riquezas, mas também para a nossa própria vida transitória.

ιθ´

19

Ὁ φεύγων πάσας τὰς κοσμικὰς ἡδονὰς πύργος ἐστὶ τῷ τῆς λύπης ἀπόσιτος δαίμονι· λύπη γὰρ ἐστὶ στέρησις ἡδονῆς ἢ παρούσης ἢ προσδοκωμένης· ἀδύνατον δὲ τὸν ἐχθρὸν τοῦτον ἀπώσασθαι πρὸς τι τῶν ἐπιγείων ἔχοντας ἡμᾶς προσπάθειαν· ἐκεῖ γὰρ ἴστησι τὴν παγίδα καὶ τὴν λύπην ἐργάζεται ὅπου βλέπει μάλιστα νενευκότας ἡμᾶς.

Aquele que foge de todos os prazeres do mundo é uma torre inacessível ao demônio da tristeza, pois a tristeza é a privação de um prazer que está presente ou é esperado. No entanto, é impossível repelir esse inimigo, se temos algum apego irracional²⁹¹ às coisas da terra. Com efeito, o demônio põe a sua armadilha e faz nascer a tristeza ali onde ele vê que nós nos inclinamos.

κ´

20

Ὅργῃ μὲν καὶ μῖσος αὖξει θυμόν· ἔλεημοσύνη δὲ καὶ πραΰτης καὶ τὸν ὄντα μειοῖ.

A cólera e a ira fazem crescer a parte irascível da alma; a compaixão e a doçura, no entanto, fazem-na diminuir, até mesmo quando ela já está grande.

κα´

21

²⁹¹ Decidimos traduzir *prospátheian* por “apego irracional”, no sentido de que é uma afecção que vai contra aquilo que é próprio ao *noûs*: comandar as partes inferiores da alma por meio da virtude.

Ὁ ἥλιος μὴ ἐπιδυέτω ἐπὶ τῷ παροργισμῷ ἡμῶν, ἵνα μὴ νύκτωρ ἐπιστάντες οἱ δαίμονες ἐκδειματώσωσι τὴν ψυχὴν καὶ δειλότερον ποιήσωσι τῇ ἐπιούσῃ τὸν νοῦν πρὸς τὸν πόλεμον· τὰ γὰρ φοβερὰ φάσματα ἐκ τῆς ταραχῆς τοῦ θυμοῦ πέφυκε γίνεσθαι· οὐδὲν δὲ λειποτάκτην οὕτως ἄλλο τὸν νοῦν ἀπεργάζεται ὡς θυμὸς ταρασσόμενος.

*Que o Sol não se ponha sobre a nossa ira*²⁹², para que os demônios, levantando-se à noite, não venham amedrontar a alma e fazer com que, no dia seguinte, o intelecto se torne temeroso para o combate! Com efeito, é da perturbação da parte irascível da alma que se produzem imagens assustadoras. Não há nada que contribua tanto para o intelecto desertar como a parte irascível da alma, quando ela se perturba.

κβ´

22

Ὅπνικα προφάσεως ἐφαψάμενον τὸ θυμικὸν ἡμῶν μέρος τῆς ψυχῆς ἐκταράσσεται, τὸ τηνικαῦτα καὶ οἱ δαίμονες τὴν ἀναχώρησιν ἡμῶν ὡς καλὴν ὑποβάλλουσιν, ἵνα μὴ τὰς αἰτίας τῆς λύπης λύσαντες ταραχῆς ἑαυτοὺς ἀπαλλάξωμεν. Ὅταν δὲ τὸ ἐπιθυμητικὸν ἐκθερμαίνεται, τότε πάλιν φιλανθρώπους ἡμᾶς ἀπεργάζονται σκληροὺς καὶ ἀγρίους ἀποκαλοῦντες, ἵνα σωμάτων ἐπιθυμοῦντες σώμασιν ἐντυγχάνωμεν. Οἷς οὐ πείθεσθαι δεῖ· μᾶλλον δὲ τὸ ἐναντίον ποιεῖν.

Quando, depois de ter tramado um pretexto, a parte irascível de nossa alma se perturba, os demônios então nos sugerem o isolamento como algo bom, a fim de que nós, embora não tenhamos nos libertado das causas da tristeza, fiquemos livres dessa desordem; quando, porém, a parte desiderativa da alma começa a ferver, então, pelo contrário, eles trabalham para nos deixar sociáveis, chamando-nos de duros e selvagens, a fim de que, desejando os corpos, nós tenhamos contato com eles. Nós não precisamos, no entanto, obedecer-lhes; na verdade, é preciso fazer o inverso.

κγ´

23

²⁹² Efésios 4, 26: “ὀργίζεσθε καὶ μὴ ἀμαρθάνετε· ὁ ἥλιος μὴ ἐπιδευέτω ἐπὶ τῷ παροργισμῷ ὑμῶν...” Evágrio, em seu texto, em vez de usar *tōi parorgismōi hymōn*, usa *tōi parorgismōi hēmōn*.

Μὴ δῶς σεαυτὸν τῷ τῆς ὀγῆς λογισμῷ κατὰ
διάνοιαν τῷ λελυπηκότι μαχόμενος· μηδ' αὐ
πάλιν τῷ τῆς πορνείας ἐπὶ πλεῖστον τὴν
ἡδονὴν φανταζόμενος· τὸ μὲν γὰρ ἐπισκοτεῖ
τῇ ψυχῇ, τὸ δὲ πρὸς τὴν πύρωσιν τοῦ πάθους
αὐτὴν προσκαλεῖται· ἐκάτερα δὲ τὸν νοῦν
σου ῥυπῶντα ποιεῖ· καὶ παρὰ τὸν καιρὸν τῆς
προσευχῆς τὰ εἶδωλα φανταζόμενος καὶ
καθαρὰν τῷ Θεῷ τὴν εὐχὴν μὴ προσφέρων
εὐθύς τῷ τῆς ἀκηδίας δαίμονι περιπίπτεις·
ὅστις μάλιστα ταῖς τοιαύταις ἐφάλλεται
καταστάσεσι καὶ δίκην κυνὸς καθάπερ
νεβρὸν τὴν ψυχὴν διαρπάζει.

Não te entregues ao pensamento da cólera,
lutando interiormente contra aquele que te
entristeceu, nem ao pensamento da
sensualidade, imaginando com frequência o
prazer. Com efeito, se por um lado a alma é
posta em trevas, por outro, ela é convidada a
inflamar as suas afecções. Cada um desses
pensamentos faz o intelecto sujar-se. E,
quando no momento da oração, tu representas
imagens em tua mente e não levas a Deus
uma oração pura, sucumbes de imediato ao
demônio da negligência: este faz os seus
ataques sobretudo por meio desses estados de
alma e, como um cão a lançar-se sobre a
corça, põe em pedaços a alma.

κδ'

24

Φύσις θυμοῦ τὸ τοῖς δαίμοσι μάχεσθαι καὶ
ὑπὲρ ἡστινοσοῦν ἡδονῆς ἀγωνίζεσθαι.
Διόπερ οἱ μὲν ἄγγελοι τὴν πνευματικὴν ἡμῶν
ἡδονὴν ὑποβάλλοντες καὶ τὴν ἐκ ταύτης
μακαριότητα, πρὸς τοὺς δαίμονας τὸν θυμὸν
τρέψαι παρακαλοῦσιν· ἐκεῖνοι δ' αὖ πάλιν
πρὸς τὰς κοσμικὰς ἐπιθυμίας ἔλκοντες ἡμᾶς,
τὸν θυμὸν παρὰ φύσιν μάχεσθαι τοῖς
ἀνθρώποις βιάζονται, ἵνα σκοτισθεῖς ὁ νοῦς
καὶ τῆς γνώσεως ἐκπεσὼν προδότης γένηται
τῶν ἀρετῶν.

A natureza da parte irascível da alma é de
fazer guerra aos demônios e de lutar por
algum prazer, seja ele qual for. É por isso que
os anjos nos fazem sugestões acerca do
prazer espiritual e da beatitude que provém
dele, além de nos convidar a voltar a
irascibilidade contra os demônios. Estes, por
sua vez, nos convidam a revolver-nos sobre
os desejos do mundo e forçam a parte
irascível da alma, contra a sua natureza, a
combater os homens, a fim de que o intelecto
se encha de trevas e, depois de cair do

conhecimento gnóstico²⁹³, torne-se desertor das virtudes.

κε´

25

Πρόσεχε σεαυτῷ μήποτε φυγαδεύσης τινὰ τῶν ἀδελφῶν παροργίσας, καὶ οὐκ ἐκφεύξῃ ἐν τῇ ζωῇ σου τὸν τῆς λύπης δαίμονα παρὰ τὸν καιρὸν τῆς προσευχῆς ἀεὶ σοι σκῶλον γινόμενον. Toma cuidado para não afugentar nenhum dos irmãos, depois de irritá-lo. Tu não poderás escapar, durante a tua vida, do demônio da tristeza, que se tornará para ti um obstáculo na hora da oração.

κς´

26

Μνησικακίαν σβέννυσι δῶρα· καὶ πειθέτω σε Ἰακῶβ τὸν Ἡσαῦ δόμασιν ὑπελθὼν μετὰ τετρακοσίων εἰς ὑπάντησιν ἐξελθόντα. Ἄλλ’ ἡμεῖς πένητες ὄντες τραπέζῃ τὴν χρεῖαν πληρώσωμεν. Os presentes aplacam o rancor: convença-te disso Jacó, que, marchando junto de quatrocentos homens, partiu levando presentes para o encontro com Esaú.²⁹⁴ Mas nós, que somos pobres, devemos suprir essa necessidade com a mesa²⁹⁵.

κζ´

27

Ὅταν τῷ τῆς ἀκηδίας περιπέσωμεν δαίμονι, τὸ τηνικαῦτα τὴν ψυχὴν μετὰ δακρύων μερίσαντες τὴν μὲν παρακαλοῦσαν τὴν δὲ παρακαλουμένην ποιήσωμεν, ἐλπίδας ἀγαθὰς ἑαυτοῖς ὑποσπεύοντες καὶ τὸ τοῦ Quando tropeçarmos no demônio da negligência, fazamos então, por meio de lágrimas, a nossa alma dividir-se em uma parte que consola e outra que é consolada, e fazamos semear, com essas mesmas

²⁹³ Nesse contexto, acreditamos ser viável traduzir *tēs gnōseōs ekpesōn* por “depois de cair do conhecimento gnóstico”. Com efeito, ainda que o verbo *ekρίπτω* possa ser traduzido, por exemplo, como “sair”, a *gnōsis* tem um matiz de elevação, de modo que sair dela seria também cair ou precipitar-se. Além disso, decidimos traduzir *gnōsis* por “conhecimento gnóstico” em vez de traduzir apenas por “conhecimento”. Pensamos que a palavra “conhecimento” seja muito ampla, de maneira que pode abranger não só o conhecimento espiritual, mas também o conhecimento da natureza. A palavra “gnóstico”, por sua vez, traz a carga de conhecimento espiritual e apresenta-se como boa escolha para nossa tradução.

²⁹⁴ Referência a Gênesis 32, 4 -33; 33, 1-16.

²⁹⁵ A mesa – *trapézēi* – é, como nos parece óbvio, uma referência à refeição compartilhada.

ἀγίου Δαυῖδ κατεπάδοντες· ἵνα τί περίλυπος εἶ, ἡ ψυχὴ μου, καὶ ἵνα τί συνταράσσεις με; ἔλπισον ἐπὶ τὸν Θεόν, ὅτι ἐξοολογήσομαι αὐτῷ· σωτήριον τοῦ προσώπου μου καὶ ὁ Θεός μου.

lágrimas, boas esperanças, cantando este salmo de Davi: – *Por que estás aflita, minha alma, e por que me perturbas? Espera em Deus, porque eu me confessarei a ele: ele é a salvação de minha face e o meu Deus!*²⁹⁶

κη´

28

Οὐ δεῖ κατὰ τὸν καιρὸν τῶν πειρασμῶν καταλιμπάνειν τὴν κέλλαν προφάσεις εὐλόγους δῆθεν πλαττόμενον, ἀλλ’ ἔνδον καθῆσθαι καὶ ὑπομένειν καὶ δέχεσθαι γενναίως τοὺς ἐπερχομένους ἅπαντας μὲν, ἐξαιρέτως δὲ τὸν τῆς ἀκηδίας δαίμονα, ὅστις ὑπὲρ πάντας βαρύτατος ὢν δοκιμωτάτην μάλιστα τὴν ψυχὴν ἀπεργάζεται. Τὸ γὰρ φεύγειν τοὺς τοιοῦτους ἀγῶνας καὶ περιστάσθαι ἄτεχνον τὸν νοῦν καὶ δειλὸν καὶ δραπέτην διδάσκει.

Nós não devemos desertar da cela²⁹⁷ na hora das tentações, ainda que imaginemos pretextos que sejam de fato razoáveis; mas é preciso permanecer com tranquilidade no nosso interior, e perseverar, e receber com bravura todos os que vêm de assalto, sobretudo o demônio da negligência, que, por ser o mais difícil de todos, é o que deixa a alma à prova no mais alto grau²⁹⁸. Aquele que foge de combates desse tipo ensina o intelecto a ser inábil, indolente e esquivo.

κθ´

29

Ἔλεγε δὲ ὁ ἅγιος καὶ πρακτικώτατος ἡμῶν διδάσκαλος· οὕτω δεῖ αἰεὶ παρασκευάζεσθαι τὸν μονοχὸν ὡς αὔριον τεθνηξόμενον, καὶ

O nosso mestre, homem santo e de elevada ascese²⁹⁹, dizia: – O monge precisa estar sempre preparado, como se houvesse de

²⁹⁶ Salmos 41: 6. A tradução deste trecho do salmo foi feita por nós. Na Septuaginta, o texto está assim: *hina tí perilypos eí, psykhē, kaí hina tí syntarásseis me; élpison epí tón theón, hótí eksomologēsomai autōi· sōtērion toú prosōpou moú ho theós mou.*

²⁹⁷ A cela (*kellan*) é o cômodo onde o monge fica sozinho. Para ele, é um lugar de oração, de leitura, de vigília, no qual o combate ascético é constante.

²⁹⁸ Vimos que, nesse trecho, seria bom aproveitar a lição de Guillaumont (1971, p. 565), que traduziu assim: “...le démon de l’acédie qui... rend l’âme éprouvée au plus haut point...”

²⁹⁹ No texto de Evágrio: *Élege dé ho hágios kaí praktikōtatos hēmōn didáskalos*. Decidimos traduzir *praktikōtatos* por “homem de grande ascese”, já que, em português, o sintagma “homem muito prático” – possível tradução para *praktikōtatos* – poderia ganhar um significado de todo diferente daquele que existe no texto de Evágrio. Além disso, ainda que no texto grego o sintagma *ho hágios kaí praktikōtatos* seja um adjunto nominal de *didáskalos*, nós decidimos traduzi-lo como um aposto, porque é a solução que nos pareceu fluir com mais naturalidade em língua portuguesa.

οὕτω πάλιν τῷ σώματι κεχρηῆσθαι ὡς ἐν πολλοῖς ἔτεσι συζησόμενον. Τὸ μὲν γάρ, φησί, τοὺς τῆς ἀκηδίας λογισμοὺς περικόπτει καὶ σπουδαιότερον παρασκευάζει τὸν μοναχόν· τὸ δὲ σῶον διαφυλάττει τὸ σῶμα καὶ ἴσην αὐτοῦ ἀεὶ συντηρεῖ τὴν ἐγκράτειαν.

morrer amanhã; por outro lado, é preciso que ele use o corpo como se fosse viver por muitos anos. Com efeito, – ele dizia –, isso põe em pedaços os pensamentos do demônio da negligência e faz com que o monge seja mais virtuoso: isso conserva o corpo saudável e mantém constante o autodomínio.

λ´

30

Χαλεπὸν διαυγεῖν τὸν τῆς κενοδοξίας λογισμόν· ὁ γὰρ ποιεῖς εἰς καθαίρεσιν αὐτοῦ τοῦτο ἀρχὴ σοι κενοδοξίας ἐτέρας καθίσταται. Οὐ παντὶ δὲ λογισμῷ ἡμῶν ὀρθῶ ἐναντιοῦνται οἱ δαίμονες ἀλλὰ τισι καὶ αἱ κακίαι αὗται καθ' ἃς πεποιώμεθα.

É difícil escapar do pensamento da vanglória, porque aquilo que tu fazes em favor da sua destruição se estabelece em ti como outra fonte de vanglória.³⁰⁰ Os demônios não se opõem de maneira direta a qualquer pensamento³⁰¹ nosso que seja correto; os vícios, no entanto, se opõem sozinhos contra alguns pensamentos aos quais tenhamos dado determinado valor.

λα´

31

Ἔγνων τὸν τῆς κενοδοξίας δαίμονα σχεδὸν ὑπὸ πάντων διωκόμενον τῶν δαιμόνων καὶ ἐπὶ τοῖς τῶν διωκόντων πτώμασιν ἀναιδῶς παριστάμενον καὶ τῷ μοναχῷ μέγεθος ἀρετῶν ἐμφανίζοντα.

Eu tive conhecimento de que o demônio da vanglória costuma ser repellido por quase todos os demônios, e que, quando caem aqueles que o repelem, ele se aproxima sem vergonha alguma, tornando visível ao monge a grandeza de suas virtudes.

³⁰⁰ Evágrio parece referir-se a uma experiência peculiar na luta contra o pensamento da vanglória: o asceta se orgulha dos seus atos de virtude e desenvolve uma falsa humildade. De maneira contraditória, ele passa a orgulhar-se dos seus atos de humildade, que se tornam uma fonte de vícios. Os demônios – como Evágrio diz a seguir – não precisam agir nesse caso, porque os próprios vícios desenvolvidos pelo asceta lutam sozinhos contra os pensamentos corretos.

³⁰¹ Neste trecho, *logismōi* não é usado como sinônimo de demônio: pelo contrário, a palavra *logismós* aparece aqui com o significado de pensamento correto e portanto bom, caracterização que se torna possível pelo adjetivo *orthōi*.

λβ´

32

Ὁ γνώσεως ἐφραψάμενος καὶ τὴν ἀπ’ αὐτῆς καρπούμενος ἡδονὴν οὐκέτι τῷ τῆς κενοδοξίας πεισθήσεται δαίμονι, πάσας αὐτῷ τὰς ἡδονὰς τοῦ κόσμου προσάγοντι· τί γὰρ ἂν καὶ ὑπόσχοιτο μεῖζον πνευματικῆς θεωρίας; Ἐν ὄσφ δέ ἐσμεν γνώσεως ἄγευστοι, τὴν πρακτικὴν προθύμως κατεργαζώμεθα, τὸν σκοπὸν ἡμῶν δεικνύντες Θεῷ ὅτι πάντα πράττομεν τῆς αὐτοῦ γνώσεως ἕνεκεν.

Aquele que alcançou a ciência espiritual, e que provou o prazer que vem dela, não será mais persuadido pelo demônio da vanglória, ainda que ele lhe ofereça todos os prazeres do mundo. Com efeito, que coisa maior do que a contemplação espiritual ele poderia oferecer? Mas, na medida em que não experimentamos o gosto da ciência espiritual³⁰², exercitamos com ardor na prática ascética, mostrando a Deus que nosso objetivo é fazer tudo em vista de sua ciência³⁰³.

λγ´

33

Μέμνησο τοῦ προτέρου σου βίου καὶ ἀρχαίων παραπτωμάτων, καὶ πῶς ἐμπαθῆς ὢν ἐλέει Χριστοῦ πρὸς τὴν ἀπάθειαν μεταβέβηκας, καὶ πῶς πάλιν ἐξῆλθες τοῦ κόσμου τοῦ πολλὰ καὶ πολλακίς σε ταπεινώσαντος. Λόγισαι δέ μοι καὶ τοῦτο· τίς ὁ ἐν τῇ ἐρήμῳ φυλάσσωσεν σε, καὶ τίς ὁ ἀπελαύνων τοὺς δαίμονας βρύχοντας κατὰ σοῦ τοὺς ὀδόντας αὐτῶν. Οἱ γὰρ τοιοῦτοι λογισμοὶ ταπεινοφροσύνην μὲν ἐμποιοῦσιν, τὸν δὲ τῆς ὑπερηφανίας οὐκ εἰσδέχονται δαίμονα.

Lembra da tua vida passada e dos teus antigos erros, e de que, embora foste de tal modo sujeito às afecções, tu chegaste pela misericórdia do Cristo até a impassibilidade! Lembra de como, em outros tempos, tu escapaste do mundo, o qual te havia humilhado tanto e tantas vezes! Pensa comigo sobre isto também: quem é que vigia por ti no deserto, e quem é que afasta os demônios, que contra ti rangem os seus dentes? Tais pensamentos, com efeito, fazem surgir a humildade, e não acolhem o demônio da soberba.

³⁰² Neste trabalho traduzimos *gnōsis* por ciência espiritual, para distinguir essa ciência de outras, como a ciência da natureza (*physikē*).

³⁰³ Por razão de economia, colocamos aqui apenas “ciência”. De todo modo, é óbvio que o texto se refere à *gnōsis*.

Περὶ παθῶν

Sobre as afecções

λδ´

34

Ὡν τὰς μνήμας ἔχομεν ἐμπαθεῖς, τούτων καὶ τὰ πράγματα πρότερον μετὰ πάθους ὑπεδεξάμεθα· καὶ ὅσα τῶν πραγμάτων πάλιν μετὰ πάθους ὑποδεχόμεθα, τούτων καὶ τὰς μνήμας ἔξομεν ἐμπαθεῖς. Ὅθεν ὁ νικήσας τοὺς ἐνεργοῦντας δαίμονας τῶν ὑπ’ αὐτῶν ἐνεργουμένων καταφρονεῖ· τοῦ γὰρ ἐνύλου πολέμου ὁ ἄυλος χαλεπώτερος.

Possuímos memórias apaixonadas³⁰⁴ das coisas que recebemos antes com afecção; e todas as coisas que recebemos de novo com afecção, nós também teremos delas memórias apaixonadas. Por isso, quem venceu os demônios que operam essas coisas tem desprezo pelo que é operado por eles. É que o combate imaterial é mais difícil do que o combate material.

λε´

35

Τὰ μὲν τῆς ψυχῆς πάθη ἐκ τῶν ἀνθρώπων ἔχει τὰς ἀφορμάς· τὰ δὲ τοῦ σώματος ἐκ τοῦ σώματος· καὶ τὰ μὲν τοῦ σώματος πάθη περικόπτει ἐγκράτεια, τὰ δὲ τῆς ψυχῆς ἀγάπη πνευματική.

As afecções da alma têm nos homens a sua origem; as do corpo, no corpo. E, se o que faz sucumbir as afecções do corpo é o autodomínio; as da alma, é o amor espiritual³⁰⁵.

λς´

36

Οἱ μὲν τῶν ψυχικῶν προεστῶτες παθῶν ἄχρι θανάτου προσκαρτεροῦσιν· οἱ δὲ τῶν σωματικῶν θᾶττον ὑποχωροῦσιν· καὶ οἱ μὲν

Os que comandam as afecções da alma persistem até a morte; os que comandam as do corpo se retiram mais rápido. E, se os

³⁰⁴Ao traduzir *tás mnēmas... empatheîs* por “memórias apaixonadas”, não quisemos, de modo algum, que o adjetivo “apaixonadas” carregasse um significado romântico ou algo que o valha, como ocorre na literatura mais popular. “Apaixonadas”, aqui, é um análogo do termo “afecção”, que comporta mais um sentido ligado ao campo das doenças. Dessa forma, podemos dizer que Evágrio está falando do *páthos* como uma doença que atinge a alma, a qual deverá ser curada pela prática ascética.

³⁰⁵ Predominou neste trabalho a tradução de *agápē* por “amor espiritual”. Neste *kephálaion*, esse entendimento de *agápē* se faz mais claro, já que surge no texto o sintagma *agápē pneumatikē*.

ἄλλοι δαίμονες ἀνατέλλοντι ἢ δύνοντι τῷ ἡλίῳ ἐοίκασιν, ἐνός τινος μέρους τῆς ψυχῆς ἐφαπτόμενοι· ὁ δὲ μεσημβρινὸς ὅλην περιλαμβάνειν εἴωθε τὴν ψυχὴν καὶ ἐναποπνίγειν τὸν νοῦν. Διὸ γλυκεῖα ἢ ἀναχώρησις μετὰ τὴν τῶν παθῶν κένωσιν· τότε γὰρ αἱ μνήμαι μόνον εἰσὶ ψιλαί· καὶ ἡ πάλῃ οὐ πρὸς ἀγῶνα λοιπὸν, ἀλλὰ πρὸς θεωρίαν αὐτῆς παρασκευάζει τὸν μοναχόν.

outros demônios se assemelham ao Sol, que ou se levanta ou cai, prendendo-se a alguma parte da alma, o demônio do meio-dia, por sua vez, tem o costume de circundar a alma inteira, sufocando o intelecto. Daí a vida anacorética ser doce após o esvaziamento das afecções, pois passa a haver, nesse momento, apenas memórias purificadas. Não é mais para o combate restante, mas para a contemplação dela mesma que a luta prepara o monge.

λζ´

37

Πότερον ἡ ἔννοια τὰ πάθη κινεῖ, ἢ τὰ πάθη τὴν ἔννοιαν προσεκτέον· τισὶ μὲν γὰρ ἔδοξε τὸ πρότερον, τισὶ δὲ τὸ δεύτερον.

Se é a representação do intelecto que põe em movimento as afecções, ou se são as afecções que põem em movimento a representação do intelecto, atenta-te a isso. A uns parece mais certa a primeira opinião; a outros, porém, a segunda.

λη´

38

Ὑπὸ τῶν αἰσθήσεων πέφυκε κινεῖσθαι τὰ πάθη· καὶ παρούσης μὲν ἀγάπης καὶ ἐγκρατείας οὐ κινήσεται, ἀπούσης δὲ κινήσεται· πλειόνων δὲ παρὰ τὴν ἐπιθυμίαν ὁ θυμὸς δεῖται φαρμάκων, καὶ διὰ τοῦτο μεγάλη λέγεται ἡ ἀγάπη ὅτι χαλινός ἐστι τοῦ θυμοῦ· ταύτην καὶ Μωσῆς ἐκεῖνος ὁ ἅγιος ἐν τοῖς φυσικοῖς συμβολικῶς ὀφιομάχην ὠνόμασεν.

É pelas sensações que as afecções costumam mover-se. Quando o amor espiritual e o autodomínio estão presentes, elas não se movimentam; quando ausentes, no entanto, elas se põem em movimento: a parte irascível da alma tem mais necessidades de remédios do que a parte desiderativa. Daí o amor espiritual ser chamado de *grande*³⁰⁶, porque ele é o freio da ira. Foi ele a quem aquele

³⁰⁶ I Cor. 13, 13.

santo Moisés, no seu tratado de ciência natural, chamou simbolicamente de *aquela que luta contra a serpente*³⁰⁷.

λθ´

39

Πρὸς τὴν ἐπικρατοῦσαν δυσωδίαν ἐν τοῖς δαίμοσιν εἴωθεν ἀνάπτεσθαι πρὸς λογισμοὺς ἢ ψυχῇ, ὅταν αὐτῶν ἐγγιζόντων ἀντιλαμβάνηται, τῷ τοῦ παρενοχλοῦντος πάθει πεποιωμένη.

Na presença do mau odor que reina entre os demônios, a alma tem o costume de inflamar-se contra os pensamentos, logo que os percebe aproximarem-se, visto que é importunada pela afecção daquele que a atormenta.

Ὑποθήκαι

Instruções

μ´

40

Οὐκ ἐν παντὶ καιρῷ δυνατόν ἐκτελεῖν τὸν συνήθη κανόνα, προσέχειν δὲ δεῖ τῷ καιρῷ καὶ τὰς ἐνδεχομένας ἐντολὰς ὡς ἓν μάλιστα πειρᾶσθαι ποιεῖν· τοὺς γὰρ καιροὺς καὶ αὐτοὶ τοὺς τοιούτους οὐκ ἀγνοοῦσιν οἱ δαίμονες. Ὅθεν κινούμενοι καθ' ἡμῶν, τὰ μὲν δυνατὰ γενέσθαι κωλύουσι, τὰ δὲ μὴ δυνατὰ γενέσθαι πράττειν ἡμᾶς καταναγκάζουσι· καὶ γὰρ τοὺς ἀσθενοῦντας εὐχαριστεῖν μὲν ἐπὶ ταῖς ἀλγηδόσι καὶ μακροθυμεῖν ἐπὶ τοῖς ὑπηρετοῦσιν ἀποκωλύουσιν· ἀτονοῦντας δὲ πάλιν ἐγκρατεύεσθαι καὶ βεβαρημένους ἐστῶτας ψάλλειν προτρέπονται.

Não é possível, em toda circunstância, levar a termo a regra habitual; é preciso, no entanto, atentar-se à circunstância e esforçar-se para cumprir ao máximo as ordens que podem ser executadas: tais circunstâncias, com efeito, os próprios demônios não as ignoram. Daí que eles, movendo-se contra nós, impedem-nos de fazer aquilo que é possível, enquanto nos constroem a fazer o que não pode acontecer. É assim que eles impedem os que estão doentes de serem gratos pelos seus sofrimentos e de suportar com paciência aqueles que lhes servem³⁰⁸.

³⁰⁷ Lev. 11, 22.

³⁰⁸ A concepção de uma vida eremítica envolveria, ao menos em hipótese, a ideia de que o indivíduo em tal condição deveria prover a si mesmo daquilo de que necessita, sem dar trabalho aos outros, e de que ele deveria esforçar-se para cuidar dos outros em vez de ser objeto de cuidado. Esse pensamento, no

Pelo contrário, eles exortam os que estão doentes a praticar a abstinência³⁰⁹ e a recitar de pé os salmos, ainda que estejam sobrecarregados pela doença.

μα´

41

Ὅταν ἐν πόλεσιν ἢ ἐν κώμαις ἐπ’ ὀλίγον ἀναγκαζώμεθα διατρίβειν, τότε μάλιστα σφοδρότερον τῆς ἐγκρατείας ἐχόμενοι τοῖς κοσμικοῖς συνεσόμεθα, μήποτε παχυνθεῖς ἡμῶν ὁ νοῦς καὶ τῆς συνήθους ἐπιμελείας διὰ τὸν παρόντα καιρὸν στερηθεῖς πράξει τι τῶν ἀβουλήτων καὶ γένηται φυγὰς, ὑπὸ τῶν δαιμόνων βαλλόμενος.

Quando formos obrigados a permanecer por algum tempo nas cidades ou nas vilas, então, mantendo-nos com muita firmeza no autodomínio, viveremos em meio aos mundanos, a fim de que o nosso intelecto, que se tornara pesado e se privara do cuidado habitual, devido à atual circunstância não faça algo que seja contrário à sua vontade nem se torne fugidio, enquanto é ferido pelos demônios.

μβ´

42

Οὐ πρότερον προσεύξει πειραζόμενος, πρὶν εἰπεῖν τινα ῥήματα μετ’ ὀργῆς πρὸς τὸν θλίβοντα· τῆς γὰρ ψυχῆς σου πεποιομένης τοῖς λογισμοῖς, συμβαίνει μηδὲ καθαρὰν γενέσθαι τὴν προσευχήν· ἐὰν δὲ μετ’ ὀργῆς εἴπῃς τι πρὸς αὐτούς, συγχεῖς τε καὶ ἐξαφανίζεις τῶν ἀντικειμένων τὰ νοήματα.

Ao ser tentado, não faças as orações, antes de dizer com ira algumas palavras contra quem te aflige, pois, quando a tua alma é afetada pelos pensamentos, segue-se daí que nem pura a oração é. Se, no entanto, disseres com ira alguma palavra contra eles, tu os confundirás e aniquilarás as representações mentais dos inimigos. É que a ira tem por

entanto, pode ser usado também pelo demônio especialmente em ocasiões de doença, para fatigar a alma do asceta e levá-lo à fraqueza física e psíquica, como indica Evágrio.

³⁰⁹ Neste trecho, optamos traduzir *enkrateúesthai* por “praticar a abstinência”, em vez praticar o “autodomínio”, que foi nossa tradução escolhida para *enkráteia* em vários trechos do *Praktikós*, como o *kephálaion* 29. Essa possibilidade de enxergar diferentes nuances nos conceitos usados por Evágrio é comum: esses conceitos têm certa flexibilidade, adaptando-se de acordo com as circunstâncias. O que importa não é o rigor estático dos termos utilizados: o que importa para Evágrio, na verdade, é a realidade e a prática a que esses conceitos podem levar o asceta.

Τοῦτο γὰρ ἡ ὀργὴ καὶ ἐπὶ τῶν κρειπτόνων νοημάτων ἐργάζεσθαι πέφυκεν.

natureza a qualidade de operar tais coisas, mesmo quando se trata de representações virtuosas.

μγ´

43

Δεῖ δὲ καὶ τὰς διαφορὰς τῶν δαιμόνων ἐπιγινώσκειν, καὶ τοὺς καιροὺς αὐτῶν σημειοῦσθαι· εἰσόμεθα δὲ ἐκ τῶν λογισμῶν, τοὺς δὲ λογισμοὺς ἐκ τῶν πραγμάτων, τίνες τῶν δαιμόνων σπάνιοι καὶ βαρύτεροι, καὶ ποῖοι συνεχεῖς καὶ κουφότεροι, καὶ τίνες οἱ ἀθρόως εἰσπηδῶντες καὶ πρὸς βλασφημίαν τὸν νοῦν ἀρπάζοντες. Ταῦτα δὲ ἀναγκαῖον εἰδέναί, ἵν' ὅταν ἄρξωνται οἱ λογισμοὶ τὰς ἰδίας ὕλας κινεῖν, πρὶν ἢ πολὺ τῆς οικείας ἐκβαλώμεθα καταστάσεως, φθεγγώμεθα τι πρὸς αὐτοὺς καὶ τὸν παρόντα σημαίνωμεν· οὕτω γὰρ ἂν αὐτοὶ τε ῥαδίως σὺν Θεῷ προκόπτωμεν, κἀκεῖνους θαυμάζοντας ἡμᾶς καὶ ὀδυνωμένους ἀποπτῆναι ποιήσωμεν.

É preciso também saber reconhecer as diferenças entre os demônios e interpretar as circunstâncias de sua ação: é por meio dos pensamentos que iremos saber – e os pensamentos por meio dos objetos – quais dos demônios são raros e mais pesados, e quais são assíduos e mais leves, e quais são os que lançam de súbito o assalto e levam à força o intelecto para a blasfêmia. É necessário conhecer essas coisas para que, quando os pensamentos começarem a fazer movimentar-se a matéria que lhes é própria, ou antes de sermos lançados para muito longe da nossa condição habitual, possamos dizer algo em direção a eles e designar quem está presente. É assim que nós mesmos, com a ajuda de Deus, iremos progredir com facilidade; e, quanto a eles, nós os faremos fugir pelos ares, tomados de admiração por nós e consternados.

μδ´

44

Ὅταν ἀγωνιζόμενοι πρὸς τοὺς μοναχοὺς ἀδυνατῶσιν οἱ δαίμονες, τότε μικρὸν ὑποχωρήσαντες ἐπιτηροῦσι ποῖα τῶν ἀρετῶν ἐν τῷ μεταξὺ παρημέληται, κἀκεῖνη

Quando, ao combater os monges, os demônios se veem destituídos de poder, então eles se afastam um pouco e passam a observar qual das virtudes foi negligenciada nesse

αἰφνιδίως ἐπεισελθόντες, τὴν ἀθλίαν ψυχὴν
διαρπάζουσιν.

tempo: por esse meio é que, de súbito, eles
atacam e se põem a dilacerar a pobre alma.

με´

45

Οἱ πονηροὶ δαίμονες τοὺς πονηροτέρους
αὐτῶν δαίμονας εἰς βοήθειαν ἐπισπῶνται·
καὶ κατὰ τὰς διαθέσεις ἀλλήλοις
ἐναντιούμενοι, συμφωνοῦσιν ἐπ’ ἀπωλεία
μόνον ψυχῆς.

Os perversos demônios fazem vir a si, para
ajudá-los, demônios mais perversos do que
eles; e, segundo as suas disposições,
contradizem-se uns aos outros, concordando
apenas acerca da perda da alma.

μς´

46

Μὴ ταραττέτω δὲ ἡμᾶς ὁ δαίμων ὁ
συναρπάζων τὸν νοῦν πρὸς βλασφημίαν
Θεοῦ καὶ πρὸς τὰς ἀπειρημένας φαντασίας
ἐκείνας ἃς ἔγωγε οὐδὲ γραφῆ παραδοῦναι
τετόλμηκα, μηδὲ τὴν προθυμίαν ἡμῶν
ἐκκοπτέτω· καρδιογνώστης γάρ ἐστιν ὁ
Κύριος καὶ οἶδεν ὅτι οὐδὲ ἐν τῷ κόσμῳ ὄντες
ποτὲ τοιαύτην μανίαν ἐμάνημεν. Σκοπὸς δὲ
τούτῳ τῷ δαίμονι παῦσαι ἡμᾶς τῆς
προσευχῆς, ἵνα μὴ στῶμεν ἐναντίον Κυρίου
τοῦ Θεοῦ ἡμῶν, μηδὲ τὰς χεῖρας ἐκτεῖναι
τολμήσωμεν καθ’ οὗ τοιαῦτα διανοήθημεν.

Que não nos inquiete o demônio que toma o
intelecto de assalto, leva-o à blasfêmia contra
Deus e à imaginação de coisas proibidas, as
quais não ouse comunicar nem por escrito, e
que ele não arranque de nós o ardor! Com
efeito, o Senhor é *aquela que conhece os
corações*³¹⁰ e ele sabe que, enquanto
estávamos no mundo, não fomos tomados de
tal loucura. O objetivo desse demônio é fazer-
nos cessar a oração, para que não nos
ponhamos diante do Senhor, nosso Deus, e
para que não ousemos estender as mãos
contra aquele que nos faz conceber tais
pensamentos.

μζ´

47

Τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολον
γίνεται ἢ λόγος τις προενεχθεῖς, ἢ κίνησις τοῦ

Uma palavra que foi dita, ou um movimento
do corpo que ocorreu, torna-se um sinal das

³¹⁰ Atos 1, 24.

σώματος γενομένη, δι' οὗ ἐπαισθάνονται οἱ ἐχθροὶ πότερον ἔνδον ἔχομεν τοὺς λογισμοὺς αὐτῶν καὶ ὠδίνομεν, ἢ ἀπορρίψαντες αὐτοὺς μεριμνῶμεν περὶ τῆς σωτηρίας ἡμῶν. Τὸν γὰρ νοῦν μόνος ἐπίσταται ὁ ποιήσας ἡμᾶς Θεός, καὶ οὐ δεῖται συμβόλων αὐτὸς πρὸς τὸ γινώσκειν τὰ ἐν τῇ καρδίᾳ κρυπτόμενα.

coisas que se passam na alma, por meio do qual os inimigos percebem se possuímos em nós os seus pensamentos e se os alimentamos, ou se, depois de rejeitá-los, passamos a tomar conta da nossa salvação. Somente Deus, que nos criou, conhece a nossa mente, e ele não precisa de sinais para conhecer o que está escondido dentro do coração.

μη´

48

Τοῖς μὲν κοσμικοῖς οἱ δαίμονες διὰ τῶν πραγμάτων μᾶλλον παλαίουσι, τοῖς δὲ μοναχοῖς ὡς ἐπὶ πλεῖστον διὰ τῶν λογισμῶν· πραγμάτων γὰρ διὰ τὴν ἐρημίαν ἐστέρηνται· καὶ ὅσον εὐκολώτερον τὸ κατὰ διάνοιαν ἀμαρτάνειν τοῦ κατ' ἐνέργειαν, τοσοῦτον χαλεπώτερος καὶ ὁ κατὰ διάνοιαν πόλεμος τοῦ διὰ τῶν πραγμάτων συνισταμένου· εὐκίνητον γὰρ τι πρᾶγμα ὁ νοῦς καὶ πρὸς τὰς ἀνόμους φαντασίας δυσκάθεκτον.

Contra os mundanos, os demônios lutam, de preferência, por meio de objetos; contra os monges, no entanto, é muito mais frequente que o façam por meio de pensamentos. Com efeito, os monges estão privados da presença dos objetos, por causa da solidão. E, assim como é mais fácil pecar interiormente do que em ações, assim também é mais difícil o combate interior do que aquele que se dá através dos objetos. É que o intelecto é uma coisa fácil de mover-se e difícil de purificar-se das imaginações desregradas.

μθ´

49

Ἐργάζεσθαι μὲν διὰ παντὸς καὶ ἀγρυπνεῖν καὶ νηστεύειν οὐ προστετάγμεθα, προσεύχεσθαι δὲ ἡμῖν ἀδιαλείπτως νευνομοθέτηται· διότι ἐκεῖνα μὲν τὸ παθητικὸν μέρος τῆς ψυχῆς θεραπεύοντα καὶ

Não fomos ordenados a trabalhar, a fazer vigílias e a jejuar o tempo todo, mas foi-nos instituído que *orássemos sem cessar*³¹¹. Com efeito, aquelas coisas que curam a parte afetiva da alma têm necessidade também do

³¹¹ I Tess. 5, 17.

τοῦ σώματος ἡμῶν εἰς τὴν ἐργασίαν προσδεῖται, ὅπερ δι' οἰκείαν ἀσθένειαν πρὸς τοὺς πόνους οὐκ ἐπαρκεῖ· ἡ δὲ προσευχὴ τὸν νοῦν ἐρρωμένον καὶ καθαρὸν πρὸς τὴν πάλην παρασκευάζει, πεφυκότα προσεύχεσθαι καὶ δίχα τούτου τοῦ σώματος καὶ ὑπὲρ πασῶν τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων τοῖς δαίμοσι μάχεσθαι.

nosso corpo para o trabalho ascético, e o corpo, por causa da sua natural fraqueza, não é forte o suficiente para tais fadigas. A oração, no entanto, fortifica o intelecto e torna-o puro para o combate, visto que ele, por natureza, foi feito para orar, ainda que sem o corpo, e para combater os demônios, em favor de todas as potências da alma.

v'

50

Εἴ τις βούλοιο τῶν μοναχῶν ἀγρίων πειραθῆναι δαιμόνων καὶ τῆς αὐτῶν τέχνης ἕξιν λαβεῖν, τηρεῖτω τοὺς λογισμούς, καὶ τὰς ἐπιτάσεις σημειούσθω τούτων, καὶ τὰς ἀνέσεις, καὶ τὰς μετεμπλοκάς, καὶ τοὺς χρόνους, καὶ τίνες τῶν δαιμόνων οἱ τοῦτο ποιοῦντες, καὶ ποῖος ποῖω δαίμονι ἀκολουθεῖ, καὶ τίς τίνι οὐχ ἔπεται· καὶ ζητεῖτω παρὰ Χριστοῦ τούτων τοὺς λόγους. Πάνυ γὰρ χαλεπαίνουσιν ἐπὶ τοῖς γνωστικώτερον τὴν πρακτικὴν μετιοῦσι, βουλόμενοι κατατοξεύειν ἐν σκοτομήνῃ τοὺς εὐθεῖς τῆ καρδία.

Se algum dos monges quer pôr-se à prova contra os selvagens demônios e compreender a arte deles, que vigie os pensamentos e atente-se aos seus ataques, às suas retiradas, às suas tramas, às suas circunstâncias, a quais dos demônios agem de tal modo, quem segue a quem e quem não segue a ninguém! Que ele também procure junto a Cristo as razões dessas coisas! Com efeito, os demônios são muito hostis contra os que seguem a prática ascética com mais conhecimento, visto que têm o desejo de *ferir na escuridão os retos de coração*³¹².

va'

51

Δύο τῶν δαιμόνων ὀξυτάτους παρατηρήσας εὐρήσεις, καὶ σχεδὸν τὴν κίνησιν τοῦ νοῦς ἡμῶν παρατρέχοντα· τὸν δαίμονα τῆς πορνείας καὶ τὸν συναρπάζοντα ἡμᾶς πρὸς βλασφημίαν Θεοῦ· ἀλλ' ὁ μὲν δευτέρος ἐστίν

Depois de observar com cuidado, descobrirás que, entre os demônios, há dois que são demasiado rápidos e que praticamente ultrapassam o movimento do nosso intelecto: o demônio da sensualidade e aquele que nos

³¹² Ps. 10, 2. *Katatoxeúsai en skotomēnēi toús eutheís tēi kardíai.*

ὀλιγοχρόνιος, ὁ δὲ πρότερος, εἰ μὴ μετὰ πάθους κινοίη τοὺς λογισμοὺς, οὐκ ἐμποδίζει ἡμῖν πρὸς τὴν γνῶσιν τὴν τοῦ Θεοῦ³¹³.

leva à blasfêmia contra Deus. Mas o segundo permanece por pouco tempo, enquanto o primeiro, se não for acompanhado de afecções ao fazer os pensamentos se moverem, não nos será um impedimento para o conhecimento de Deus.

νβ´

52

Σῶμα μὲν χωρίσαι ψυχῆς, μόνου ἐστὶ τοῦ συνδήσαντος· ψυχὴν δὲ ἀπὸ σώματος, καὶ τοῦ ἐφιεμένου τῆς ἀρετῆς. Τὴν γὰρ ἀναχώρησιν μελέτην θανάτου καὶ φυγὴν τοῦ σώματος οἱ Πατέρες ἡμῶν ὀνομάζουσιν.

Separar o corpo da alma é algo que cabe apenas àquele que os uniu; separar a alma do corpo, no entanto, cabe também àquele que aspira à virtude.³¹⁴ É por isso que os nossos pais chamam à anacorese o exercício da morte e a fuga do corpo.

νγ´

53

Οἱ τὴν σάρκα κακῶς διατρέφοντες καὶ πρόνοιαν αὐτῆς εἰς ἐπιθυμίας ποιούμενοι, ἑαυτοὺς μὴ ταύτην καταμεμφέσθωσαν· ἴσασι γὰρ τὴν χάριν τοῦ Δημιουργοῦ οἱ τὴν τῆς ψυχῆς ἀπάθειαν διὰ τοῦ σώματος τούτου κτησάμενοι καὶ τῇ τῶν ὄντων θεωρίᾳ ποσῶς ἐπιβάλλοντες.

Os que, de maneira reprovável, alimentam em excesso a carne e *se aplicam ao cuidado dos desejos dela*³¹⁵, condenem a si mesmos, e não a carne! Pois eles conhecem a graça do Criador, eles que, por meio deste corpo, conquistaram a impassibilidade da alma e em alguma medida se aplicam à contemplação dos entes.³¹⁶

³¹³ Nesse trecho, em vez de colocar o foco na palavra *gnōsis*, atentamo-nos ao sintagma *tēn gnōsin tēn toū Theoū* e traduzimo-lo simplesmente por “conhecimento de Deus”.

³¹⁴ Há, neste *kephálaion*, uma referência a dois tipos de morte: a morte física e a morte espiritual, que é ligada à experiência da ascese. O asceta deveria buscar apenas esta última; aquela primeira, por outro lado, ser-lhe-ia interdito buscar, já que equivale ao suicídio.

³¹⁵ Rom. 13, 14.

³¹⁶ Neste *kephálaion*, Evágrio destaca a importância do corpo para o seu método ascético. O corpo, na visão de Evágrio, não é um facilitador para o pecado. Pelo contrário, o corpo é o meio pelo qual o asceta pode conquistar a impassibilidade e alcançar a contemplação (*theōría*).

Περὶ τῶν ἐν τοῖς ὕπνοις συμβαινόντων

Acerca das coisas que acontecem nos
sonhos³¹⁷

νδ´

54

Ὅταν ἐν ταῖς καθ' ὕπνον φαντασίαις τῶ ἐπιθυμητικῶ μέρει πολεμοῦντες οἱ δαίμονες αὐτοὶ μὲν δεικνύωσιν, ἡμεῖς δὲ προστρέχωμεν, συντυχίας γνωρίμων καὶ συμπόσια συγγενῶν καὶ χοροὺς γυναικῶν καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα ἡδονῶν ἀποτελεστικά, ἐν τούτῳ τῶ μέρει νοσοῦμεν καὶ τὸ πάθος ἰσχύει. Ὅταν δὲ πάλιν τὸ θυμικὸν ἐκταράσσωσιν, ὁδοὺς κρημνώδεις ὁδεύειν καταναγκάζοντες, καὶ ἐνόπλους ἄνδρας ἐπάγοντες καὶ ἰοβόλα καὶ σαρκοβόρα θηρία, ἡμεῖς δὲ πρὸς μὲν τὰς ὁδοὺς ἐκδειματούμεθα, ὑπὸ δὲ τῶν θηρίων καὶ τῶν ἀνδρῶν διωκόμενοι φεύγωμεν, τοῦ θυμικοῦ μέρους ποιησώμεθα πρόνοιαν, καὶ τὸν Χριστὸν ἐν ἀγρυπνίαις ἐπικαλούμενοι, τοῖς προειρημένοις φαρμάκοις χρησώμεθα.

Quando, nas imaginações do sono, os demônios fazem o combate na parte desiderativa da alma, eles mostram – enquanto corremos – reuniões de conhecidos, banquetes de parentes, coros de mulheres e todos os outros tipos de coisas que geram prazeres, e então ficamos adoecidos nessa parte da alma, e a afecção se fortalece. Por outro lado, quando eles perturbam a parte irascível da alma, forçando-nos a caminhar por caminhos escarpados, conduzindo contra nós homens armados, animais venenosos e carnívoros, e ficamos amedrontados com esses caminhos, retiremo-nos então em fuga dos homens e dos animais pelos quais somos perseguidos, tomemos cuidado com a parte irascível da alma, e, invocando nas vigílias a Cristo, façamos uso dos remédios citados anteriormente!

νε´

55

Αἱ ἀνείδωλοι ἐν τοῖς ὕπνοις τοῦ σώματος φυσικαὶ κινήσεις ὑγιαίνειν ποσῶς μηνύουσι

Os movimentos naturais do corpo que, durante o sono, não são acompanhados por

³¹⁷ Segundo Liddell e Scott (1940), *en hýpnōi* pode significar tanto “no sono” quanto “no sonho”. O dicionário reconhece, com relação ao plural *hýpnoi*, a possibilidade de tradução por “sonhos”. Pelo contexto desses *kephálaia*, acreditamos que, em alguns trechos, *hýpnos* possa ser traduzido por “sonho”, e, em outros, por “sono”. Não há, por isso, uma única tradução possível. Disponível em: <<https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0057%3Aentry%3Du%2Fpnos>> Acesso em: 23 jan. 2023.

τὴν ψυχὴν· πῆξις δὲ εἰδώλων ἀρρωστίας γνώρισμα· καὶ τὰ μὲν ἀόριστα πρόσωπα τοῦ παλαιοῦ πάθους, τὰ δὲ ὠρισμένα τῆς παραυτικά πληγῆς σύμβολον νόμιζε.

imagens, revelam uma alma que, até certo ponto, está sadia; no entanto, a formação de imagens é um sinal de doença. Quando os rostos são indefinidos, isso é sinal de uma afecção antiga; quando definidos, supõe-se que seja o sinal de uma ferida recente.

νς´

56

Τὰ τῆς ἀπαθείας τεκμήρια, μεθ' ἡμέραν μὲν διὰ τῶν λογισμῶν, νύκτωρ δὲ διὰ τῶν ἐνυπνίων ἐπιγνωσόμεθα· καὶ τὴν μὲν ἀπάθειαν ὑγίαν ἐροῦμεν εἶναι ψυχῆς, τροφήν δὲ τὴν γνῶσιν, ἥτις μόνη συνάπτει ἡμᾶς ταῖς ἀγίαις δυνάμεσιν εἶωθεν· εἴπερ ἡ τῶν ἀσωμάτων συνάφεια ἐκ τῆς ὁμοίας διαθέσεως γίνεσθαι πέφυκεν.

Os sinais da impassibilidade, reconhecemos durante o dia por meio dos pensamentos e, durante a noite, por meio dos sonhos. E diremos que, se a impassibilidade é a saúde da alma, o seu alimento é a ciência espiritual, que tem somente por atividade própria unir-nos às potestades santas, visto que a união com os seres incorpóreos nasce naturalmente de uma disposição semelhante.

**Περὶ καταστάσεως ἐγγιζούσης τῇ
ἀπαθεία**

**Acerca do estado que se aproxima da
impassibilidade**

νς´

57

Δύο τῆς ψυχῆς εἰρηναὶ καταστάσεις εἰσὶ, μία μὲν ἢ ἀπὸ τῶν φυσικῶν σπερμάτων ἀναδιδόμενη, ἑτέρα δὲ ἢ ἐξ ὑποχωρήσεως τῶν δαιμόνων ἐπιγινόμενη· καὶ τῇ μὲν προτέρᾳ ἀκολουθεῖ ταπεινοφροσύνη μετὰ κατανύξεως, καὶ δάκρυον καὶ πόθος πρὸς τὸ θεῖον ἄπειρος, καὶ σπουδὴ περὶ τὸ ἔργον ἀμέτρητος· τῇ δὲ δευτέρᾳ κενοδοξία μετὰ ὑπερηφανίας ἐν ἀναιρέσει τῶν λοιπῶν

Dois são os estados da alma dotados de paz: um deles nasce a partir de sementes naturais; o outro, a partir da retirada dos demônios. Do primeiro vêm a humildade junto da compunção, as lágrimas, o desejo infinito de Deus e a desmedida diligência para o trabalho; do segundo, a vanglória junto da soberba, que, durante a retirada dos outros demônios, corrompe o monge. Aquele, pois,

δαιμόνων τὸν μοναχὸν ὑποσύρουσα. Ὁ τοῖνον τηρῶν τὰ ὅρια τῆς προτέρας καταστάσεως, τὰς ἐπιδρομὰς τῶν δαιμόνων ὀξύτερον ἐπιγνώσεται.

que prestar atenção nos limites dos primeiros estados da alma, perceberá com mais sagacidade os ataques dos demônios.

νη´

58

Ὁ τῆς κενοδοξίας δαίμων ἀντίκειται τῷ δαίμονι τῆς πορνείας, καὶ τούτους ἅμα προσβαλεῖν ψυχῇ τῶν οὐκ ἐνδεχομένων ἐστίν· εἶπερ ὁ μὲν τιμὰς ἐπαγγέλλεται, ὁ δὲ ἀτιμίας πρόξενος γίνεται· ὁπότερος τοῖνον τούτων ἐὰν προσεγγίσας πιέζη σε, τοὺς τοῦ ἀντικειμένου δαίμονος πλάττε δῆθεν ἐν σεαυτῷ λογισμούς· κὰν δυνηθῆς τὸ δὴ λεγόμενον ἤλω τὸν ἥλον ἐκκρούειν, γίνωσκε σεαυτὸν πλησίον ὄντα τῶν ὄρων τῆς ἀπαθείας· ἴσχυσε γὰρ σου ὁ νοῦς λογισμοῖς ἀνθρωπίνοις λογισμοὺς ἀφανίσαι δαιμόνων. Τὸ δὲ διὰ ταπεινοφροσύνης ἀπόσασθαι τὸν τῆς κενοδοξίας λογισμόν, ἢ διὰ σωφροσύνης τὸν τῆς πορνείας, βαθυτάτης ἂν εἴη τεκμήριον ἀπαθείας. Καὶ τοῦτο ἐπὶ πάντων τῶν ἀντικειμένων ἀλλήλοις δαιμόνων πράττειν πειράθητι· ἅμα γὰρ καὶ γνώση ποίω πάθει μᾶλλον πεποιώσαι. Πλὴν ὅση δύναμις αἴτει παρὰ Θεοῦ τῷ δευτέρῳ τρόπῳ τοὺς πολεμίους ἀμύνασθαι.

O demônio da vanglória se opõe ao demônio da sensualidade, e não é possível que eles ataquem ao mesmo tempo a alma. Com efeito, se um deles promete honrarias, o outro conduz a desonras. Portanto, se um deles se aproximar e passar a oprimir-te, forma dentro de ti pensamentos do demônio contrário! E, se tu tiveres sido capaz, como se diz, de fazer cair um prego por meio de outro prego, fica sabendo que estás perto das fronteiras da impassibilidade! Com efeito, o teu intelecto teve força para destruir, por meio de pensamentos humanos, pensamentos dos demônios. Mas afastar pela humildade o pensamento da vanglória, ou pela moderação o da sensualidade, isso seria sinal de uma impassibilidade muito profunda. E tenta aplicar isso a todos os demônios que se opõem uns aos outros, pois ao mesmo tempo também saberás por qual afecção és mais afetado! No entanto, pede a Deus, o quanto for possível, que tu possas afastar os inimigos da segunda maneira!

νθ´

59

Ὅσῳ προκόπτει ψυχὴ, τοσοῦτῳ μείζονες ἀνταγωνιστὰι διαδέχονται· τοὺς γὰρ αὐτοὺς αἰεὶ δαίμονας αὐτῇ παραμένειν οὐ πείθομαι· καὶ τοῦτο ἴσασι μάλιστα οἱ ὀξύτερον τοῖς πειρασμοῖς ἐπιβάλλοντες, καὶ τὴν προσοῦσαν αὐτοῖς ἀπάθειαν ἐκμοχλευομένην ὑπὸ τῶν διαδεξαμένων ὀρῶντες.

ξ´

60

Ἡ μὲν τελεία τῇ ψυχῇ ἀπάθεια μετὰ τὴν νίκην τὴν κατὰ πάντων τῶν ἀντικειμένων τῇ πρακτικῇ δαιμόνων ἐγγίνεται· ἡ δὲ ἀτελής ἀπάθεια ὡς πρὸς τὴν δύναμιν τέως τοῦ παλαιόντος αὐτῇ λέγεται δαίμονος.

ξα´

61

Οὐκ ἂν προέλθοι ὁ νοῦς, οὐδὲ ἀποδημήσει τὴν καλὴν ἐκείνην ἀποδημίαν, καὶ ἐν τῇ χώρᾳ γένοιτο τῶν ἀσωμάτων, μὴ τὰ ἔνδον διορθωσάμενος· ἡ γὰρ ταραχὴ τῶν οικείων ἐπιστρέφειν αὐτὸν εἴωθε πρὸς τὰ ἀφ’ ὧν ἐξελήλυθεν.

ξβ´

62

³¹⁸ Por familiares – *oikeiōn* – compreendem-se as partes sensitivas da alma e as suas afecções, que impedem o intelecto de fazer a sua peregrinação em direção ao lugar a que Evágrio chama de “terra dos entes incorpóreos”.

Τὸν νοῦν καὶ αἱ ἀρεταὶ καὶ αἱ κακίαι τυφλὸν ἀπεργάζονται· αἱ μὲν, ἵνα μὴ βλέπη τὰς κακίας· αἱ δέ, ἵνα μὴ πάλιν ἴδῃ τὰς ἀρετάς.

Tanto as virtudes quanto os vícios fazem ficar cego o intelecto: aquelas, para que ele não enxergue os vícios; estes, por sua vez, para que ele não veja as virtudes.

Περὶ τῶν τῆς ἀπαθείας συμβόλων

Acerca dos sinais da impassibilidade

ξγ'

63

Ὅταν ὁ νοῦς ἀπερισπάστως ἄρξηται ποιεῖσθαι τὰς προσευχάς, τότε περὶ τὸ θυμικὸν μέρος τῆς ψυχῆς νύκτωρ καὶ μεθ' ἡμέραν ὁ πᾶς συνίσταται πόλεμος.

Quando o intelecto começa a fazer as orações sem distrair-se, então a guerra toda é sustentada, de dia e de noite, em torno da parte irascível da alma.

ξδ'

64

Ἀπαθείας τεκμήριον, νοῦς ἀρξάμενος τὸ οἰκεῖον φέγγος ὄραν, καὶ πρὸς τὰ καθ' ὕπνον φάσματα διαμένων ἡσυχος, καὶ λεῖτος βλέπων τὰ πράγματα.

Será um sinal de impassibilidade, quando o intelecto tiver começado a enxergar a sua própria luz, e a permanecer tranquilo diante das imagens do sono, e a olhar sereno para os objetos.

ξε'

65

Ἐρρωται νοῦς μηδὲν τῶν τοῦ κόσμου τούτου παρὰ τὸν καιρὸν τῆς προσευχῆς φανταζόμενος.

O intelecto torna-se forte quando, no momento da oração, não representa nenhuma imagem das coisas deste mundo.

ξς'

66

Νοῦς σὺν Θεῷ πρακτικὴν κατορθώσας καὶ προσπελάσας τῇ γνώσει ὀλίγον ἢ οὐδ' ὅλως τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς ἐπαισθάνεται,

Depois de exercer de maneira correta a prática ascética e de aproximar-se da ciência espiritual, o intelecto, com a ajuda de Deus,

τῆς γνώσεως αὐτὸν ἀρπαζούσης μετάρσιον
καὶ χωρίζουσης τῶν αἰσθητῶν.

passa a perceber pouco ou mesmo nada da
parte irracional da alma, visto que a ciência
espiritual levou-o em êxtase aos céus e
separou-o das coisas sensíveis.

ξζ´

67

Ἀπάθειαν ἔχει ψυχή, οὐχ ἢ μὴ πάσχουσα
πρὸς τὰ πράγματα, ἀλλ' ἢ καὶ πρὸς τὰς
μνήμας αὐτῶν ἀτάραχος διαμένουσα.

A alma possui a impassibilidade não só
quando está isenta de afecções diante dos
objetos, mas também quando, diante das suas
memórias, ela permanece imperturbável.

ξη´

68

Ὁ τέλειος οὐκ ἐγκρατεύεται, καὶ ὁ ἀπαθὴς
οὐχ ὑπομένει, εἴπερ τοῦ πάσχοντος ἢ
ὑπομονή, καὶ τοῦ ὀχλουμένου ἢ ἐγκράτεια.

O perfeito não pratica o autodomínio, nem o
impassível a perseverança, visto que a
perseverança é relativa àquele que sofre, e o
autodomínio, àquele que é atormentado.

ξθ´

69

Μέγα μὲν τὸ ἀπερισπάστως προσεύχεσθαι,
μείζον δὲ τὸ καὶ ψάλλειν ἀπερισπάστως.

É algo grandioso rezar sem distração; maior
ainda, no entanto, é cantar sem distração os
salmos.

ο´

70

Ὁ τὰς ἀρετας ἐν ἑαυτῷ καθιδρύσας, καὶ
ταύταις ὅλος ἀνακραθεὶς, οὐκ ἔτι μέμνηται
νόμου ἢ ἐντολῶν ἢ κολάσεως, ἀλλὰ ταῦτα
λέγει καὶ πράττει ὅποσα ἢ ἀρίστη ἕξις
ὑπαγορεύει.

Aquele que estabeleceu em si as virtudes, e
que se misturou inteiro a elas, já não se
lembra mais da lei, nem dos mandamentos,
nem do inferno, mas diz e faz tudo quanto o
hábito excelente lhe sugere.

Θεωρήματα πρακτικά

**Considerações práticas [relativas à
ascese]**

οα´

71

Αἱ μὲν δαιμονιώδες ὄδαι τὴν ἐπιθυμίαν ἡμῶν κινουῦσι, καὶ εἰς αἰσχροῦς τὴν ψυχὴν φαντασίας ἐμβάλλουσιν· οἱ δὲ ψαλμοὶ καὶ ὕμνοι καὶ αἱ πνευματικαὶ ὄδαι εἰς μνήμην ἀεὶ τῆς ἀρετῆς τὸν νοῦν προκαλοῦνται, περιζέοντα τὸν θυμὸν ἡμῶν καταψύχοντες καὶ τὰς ἐπιθυμίας μαραίνοντες.

Os cantos demoníacos põem em movimento a nossa parte desiderativa e lançam a alma dentro de imaginações vergonhosas, mas *os salmos, os hinos e os cantos espirituais*³¹⁹ chamam sempre o intelecto para a lembrança da virtude, esfriando a nossa inflamada irascibilidade e extinguindo os desejos.

οβ´

72

Εἰ οἱ παλαιότες ἐν τῷ θλίβεσθαι καὶ ἀντιθλίβειν εἰσὶ, παλαίουσι δὲ ἡμῖν οἱ δαίμονες, καὶ αὐτοὶ ἄρα θλίβοντες ἡμᾶς ὑφ´ ἡμῶν ἀντιθλίβονται. Ἐκθλιψω γὰρ αὐτούς, φησί, καὶ οὐ μὴ δύνωνται στῆναι. Καὶ πάλιν· οἱ θλίβοντές με καὶ οἱ ἐχθροὶ μου αὐτοὶ ἠσθένησαν καὶ ἔπεσον.

Se os que lutam estão numa situação em que golpeiam e são golpeados de volta, e se os demônios lutam contra nós, eles também, por conseguinte, nos golpeiam e são por nós golpeados. – *Eu os golpearei* –, ele diz, – *e eles não poderão se manter de pé.*³²⁰– E ainda: – *Os que me golpeiam e os meus inimigos, eles enfraqueceram e caíram*³²¹.

ογ´

73

Ἀνάπαυσις μὲν τῇ σοφίᾳ, κόπος δὲ τῇ φρονήσει συνέζευκται· οὐκ ἔστι γὰρ σοφίαν κτήσασθαι ἄνευ πολέμου, καὶ οὐκ ἔστι κατορθῶσαι τὸν πόλεμον χωρὶς φρονήσεως· αὕτη γὰρ ἀντίστασθαι τῷ θυμῷ τῶν

O repouso está ligado à sabedoria; o trabalho, à prudência. Com efeito, não é possível adquirir a sabedoria sem o combate, e não é possível levar a bom termo o combate sem a prudência: é que a esta foi confiado o papel

³¹⁹ Efésios 5, 19.

³²⁰ Salmos 17, 39.

³²¹ Salmos 26, 2.

δαιμόνων πεπίστευται, τὰς τῆς ψυχῆς
δυνάμεις κατὰ φύσιν ἐνεργεῖν ἀναγκάζουσα,
καὶ τὴν ὁδὸν τῆς σοφίας προευτρεπίζουσα.

de opôr-se à irascibilidade dos demônios,
forçando as potências da alma a trabalhar
segundo a natureza e preparando o caminho
da sabedoria.

οδ´

74

Πειρασμός ἐστὶ μοναχοῦ λογισμὸς διὰ τοῦ
παθητικοῦ μέρους τῆς ψυχῆς ἀναβὰς καὶ
σκοτίζων τὸν νοῦν.

A tentação do monge é um pensamento que
se eleva através da parte afetiva da alma e
lança trevas sobre o intelecto.

οε´

75

Ἄμαρτία ἐστὶ μοναχοῦ ἢ πρὸς τὴν
ἀπηγορευμένην ἡδονὴν τοῦ λογισμοῦ
συγκατάθεσις.

O pecado do monge é o consentimento ao
prazer vedado que tem origem no
pensamento.

ος´

76

Ἄγγελοι μὲν χαίρουσι μειουμένης κακίας,
δαίμονες δὲ τῆς ἀρετῆς· οἱ μὲν γάρ εἰσιν
ἐλέους καὶ ἀγάπης θεράποντες, οἱ δὲ ὀργῆς
καὶ μίσους ὑπήκοοι· καὶ οἱ μὲν πρότεροι
πλησιάζοντες πνευματικῆς θεωρίας ἡμᾶς
πληροῦσιν, οἱ δὲ δεῦτεροι προσεγγίζοντες εἰς
αἰσχρὰς τὴν ψυχὴν φαντασίας ἐμβάλλουσιν.

Os anjos se alegram quando o vício diminui;
os demônios, quando diminui a virtude. É
que, enquanto uns são servos da misericórdia
e do amor espiritual, os outros são escravos
da ira e do ódio. E os primeiros, quando se
aproximam, enchem-nos da contemplação
espiritual; já os segundos, quando chegam
perto, lançam em direção à alma
representações vergonhosas.

οζ´

77

Αἱ ἀρεταὶ οὐ τὰς τῶν δαιμόνων ὀρμὰς ἀνακόπτουσιν, ἀλλ' ἡμᾶς ἀθώους διαφυλάττουσιν. As virtudes não fazem cessar os ataques dos demônios, mas elas nos guardam ilesos.

οη´

78

Πρακτικὴ ἐστὶ μέθοδος πνευματικὴ τὸ παθητικὸν μέρος τῆς ψυχῆς ἐκκαθαίρουσα. A prática ascética é o método espiritual que purifica a parte afetiva da alma.

οθ´

79

Οὐκ ἀρκοῦσιν αἱ ἐνέργειαι τῶν ἐντολῶν πρὸς τὸ τελείως ἰάσασθαι τὰς δυνάμεις τῆς ψυχῆς, ἐὰν μὴ καὶ κατάλληλοι ταύταις διαδέξωνται τὸν νοῦν θεωρία. As operações dos mandamentos não são suficientes para curar com perfeição as potências da alma, se as contemplações correspondentes a esses mandamentos não se sucedem no intelecto.

π´

80

Οὐ πᾶσι μὲν τοῖς ὑπ' ἀγγέλων λογισμοῖς ἡμῖν ἐμβαλλομένοις δυνατὸν ἀντιστῆναι, πάντας δὲ τοὺς ὑπὸ δαιμόνων λογισμοὺς δυνατὸν ἀνατρέψαι· ἔπεται δὲ τοῖς μὲν προτέροις λογισμοῖς εἰρηνικὴ κατάστασις, τοῖς δὲ δευτέροις τεταραγμένη. Não é possível a nós fazer oposição a todos os pensamentos sugeridos pelos anjos; é possível, no entanto, repudiar todos aqueles que o são pelos demônios. Segue-se aos primeiros pensamentos um estado de paz; mas aos segundos, um estado de perturbação.

πα´

81

Ἀπαθείας ἔγγονον ἀγάπη· ἀπάθεια δὲ ἐστὶ ἄνθος τῆς πρακτικῆς· πρακτικὴν δὲ συνίστησιν ἡ τήρησις τῶν ἐντολῶν· τούτων δὲ φύλαξ ὁ φόβος τοῦ Θεοῦ, ὅστις γέννημα τῆς ὀρθῆς ἐστὶ πίστεως· πίστις δὲ ἐστὶν O amor espiritual é filho da impassibilidade, e a impassibilidade é a flor da prática ascética; quem compõe a prática ascética é a observação dos mandamentos, e o guarda destes, por sua vez, é o temor de Deus, que é

ἐνδιάθετον ἀγαθόν, ἥτις ἐνυπάρχειν πέφυκε
καὶ τοῖς μηδέπω πεπιστευκόσι Θεῷ.

um fruto da fé correta; já a fé é um bem
imaneente, que existe por natureza até mesmo
naqueles que ainda não acreditam em Deus.

πβ´

82

Ὡσπερ ἐνεργοῦσα διὰ τοῦ σώματος ἡ ψυχὴ
τῶν ἀσθενούντων μελῶν ἐπαισθάνεται
οὕτως ἐνεργῶν καὶ ὁ νοῦς τὴν οἰκείαν
ἐνέργειαν τὰς τε δυνάμεις ἐπιγινώσκει τὰς
ἑαυτοῦ καὶ διὰ τῆς ἐμποδιζούσης αὐτῷ τὴν
θεραπευτικὴν αὐτῆς ἐντολὴν ἐφευρίσκει.

Assim como, agindo por meio do corpo, a
alma percebe os membros que estão
enfraquecidos, assim também o intelecto,
exercendo a sua atividade própria, reconhece
as suas potências, e, por meio daquela que o
embaraça, descobre o mandamento que pode
curá-la.

πγ´

83

Ὁ νοῦς τὸν ἐμπαθῆ πόλεμον πολεμῶν οὐ
θεωρήσει τοὺς λόγους τοῦ πολέμου· τῷ γὰρ
ἐν νυκτὶ μαχομένῳ ἔοικεν· ἀπάθειαν δὲ
κτησάμενος, ῥαδίως ἐπιγνώσεται τὰς
μεθοδείας τῶν πολεμίων.

O intelecto, enquanto lutar o combate contra
as afecções, não contemplará as razões da
guerra, pois ele se assemelha àquele que luta
durante a noite. No entanto, depois que ele
tiver adquirido a impassibilidade, ele
reconhecerá com facilidade as artimanhas
dos inimigos.

πδ´

84

Πέρασ μὲν πρακτικῆς ἀγάπης γνώσεως δὲ
θεολογία· ἀρχαὶ δὲ ἑκατέρων πίστις καὶ
φυσικὴ θεωρία· καὶ ὅσοι μὲν τῶν δαιμόνων
τοῦ παθητικοῦ μέρους ἐφάπτονται τῆς
ψυχῆς, οὗτοι λέγονται ἀντικεῖσθαι τῇ
πρακτικῇ· ὅσοι δ' αὖ πάλιν τῷ λογιστικῷ

O fim da prática ascética é o amor espiritual;
o da ciência espiritual, a teologia. O princípio
de uma é a fé; o da outra, a contemplação
natural. E todos aqueles dentre os demônios
que atacam a parte afetiva da alma, dizem que
esses tais se opõem à prática ascética. Por
outro lado, todos os que perturbam a parte

διογλοῦσιν, ἐχθροὶ πάσης ἀληθείας
ὀνομάζονται καὶ ἐναντίοι τῇ θεωρίᾳ.

racional são chamados de inimigos de toda a
verdade e opositores da contemplação.

πε´

85

Οὐδὲν τῶν καθαιρότων τὰ σώματα σύνεστι
μετὰ τοῦτο τοῖς καθαρθεῖσιν· αἱ δὲ ἀρεταὶ
ὁμοῦ τε καθαίρουσι τὴν ψυχὴν καὶ
καθαρθεῖσιν συμπαραμένουςιν.

Nada daquilo que purifica os corpos
permanece com eles depois de terem sido
purificados; mas as virtudes, ao mesmo
tempo que purificam a alma, permanecem
com ela, depois de purificar-se.

πς´

86

Κατὰ φύσιν ἐνεργεῖ ψυχὴ λογικὴ ὅταν τὸ μὲν
ἐπιθυμητικὸν αὐτῆς μέρος τῆς ἀρετῆς
ἐφίεται, τὸ δὲ θυμικὸν ὑπὲρ αὐτῆς
ἀγωνίζεται, τὸ δὲ λογιστικὸν ἐπιβάλλει τῇ
θεωρίᾳ τῶν γεγονότων.

A alma racional opera segundo a natureza
quando a sua parte desiderativa aspira à
virtude, quando a parte irascível luta por ela,
e quando a parte racional aplica o seu
pensamento na contemplação das coisas que
vieram a ser.

πζ´

87

Ὁ μὲν προκόπτων ἐν πρακτικῇ τὰ πάθη μειοῖ,
ὁ δὲ ἐν θεωρίᾳ τὴν ἀγνωσίαν· καὶ τῶν μὲν
παθῶν ἔσται τοτὲ καὶ φθορὰ παντελής, τῆς δὲ
ἀγνωσίας τῆς μὲν εἶναι πέρας, τῆς δὲ μὴ εἶναι
φασι.

Aquele que progride na prática ascética faz
reduzir as afecções; aquele que progride na
contemplação, a ignorância. E, quanto às
afecções, um dia haverá para elas completa
destruição; quanto à ignorância, no entanto,
dizem não há um limite para uma delas, e
para outra não.³²²

³²² Evágrio divide a ignorância em duas espécies, da mesma forma como a ciência se divide em ciência natural – *gnōsis physikē* – e ciência de Deus ou teologia – *gnōsis theōu ou theologia*. Como o objeto da ciência natural – *gnōsis physikē* – é limitado, a sua ignorância também é limitada; e, como o objeto da ciência de Deus ou teologia – *gnōsis theōu ou theologia* – é ilimitado, a sua ignorância também o é.

πη´

88

Τὰ παρὰ τὴν χρῆσιν ἀγαθὰ καὶ κακὰ τῶν ἀρετῶν καὶ τῶν κακιῶν γίνεται ποιητικά· φρονήσεως δὲ ἐστὶ λοιπὸν τὸ χρήσασθαι τούτοις πρὸς θάτερα.

As coisas que, segundo o seu uso, são boas ou más, tornam-se geradoras ou de virtudes ou de vícios. É da prudência, por fim, usar delas para alcançar um ou outro.

πθ´

89

Τριμεροῦς δὲ τῆς λογικῆς ψυχῆς οὐσῆς κατὰ τὸν σοφὸν ἡμῶν διδάσκαλον· ὅταν μὲν ἐν τῷ λογιστικῷ μέρει γένηται ἡ ἀρετή, καλεῖται φρόνησις καὶ σύνεσις καὶ σοφία. ὅταν δὲ ἐν τῷ ἐπιθυμητικῷ, σωφροσύνη καὶ ἀγάπη καὶ ἐγκράτεια. ὅταν δὲ ἐν τῷ θυμικῷ, ἀνδρεία καὶ ὑπομονή· ἐν ὅλῃ δὲ τῇ ψυχῇ, δικαιοσύνη. Καὶ φρονήσεως μὲν ἔργον τὸ στρατηγεῖν πρὸς τὰς ἀντικειμένας δυνάμεις, καὶ τῶν μὲν ἀρετῶν ὑπερασπίζειν, πρὸς δὲ τὰς κακίας παρατάττεσθαι, τὰ δὲ μέσα πρὸς τοὺς καιροὺς διοικεῖν· συνέσεως δὲ τὸ πάντα τὰ συντελοῦντα ἡμῖν πρὸς τὸν σκοπὸν ἀρμοδίως οἰκονομεῖν· σοφίας δὲ τὸ θεωρεῖν λόγους σωμάτων καὶ ἀσωμάτων· σωφροσύνης δὲ ἔργον τὸ βλέπειν ἀπαθῶς τὰ πράγματα τὰ κινουῦντα ἐν ἡμῖν φαντασίας ἀλόγους· ἀγάπης δὲ τὸ πάση εἰκόνι τοῦ Θεοῦ τοιαύτην ἑαυτὴν ἐμπαρέχειν οἷαν καὶ τῷ πρωτοτύπῳ σχεδόν, κἂν μιαίνειν αὐτὰς ἐπιχειρῶσιν οἱ δαίμονες· ἐγκρατείας δὲ τὸ πᾶσαν ἡδονὴν τοῦ φάρυγγος μετὰ χαρᾶς ἀποσεῖσθαι· μὴ δεδιέναι δὲ τοὺς πολεμίους καὶ προθύμως

Visto que a alma racional é dividida em três partes, segundo nosso sábio mestre³²³, quando a virtude nasce na parte racional, ela é chamada inteligência, entendimento e sabedoria; quando na parte desiderativa, moderação, amor espiritual e autodomínio; quando na irascível, coragem e perseverança; e, em toda a alma, justiça. A operação da inteligência é de liderar o combate contra as potestades inimigas, proteger as virtudes, fazer frente aos vícios e administrar aquilo que é neutro, segundo as circunstâncias; a do entendimento é de ordenar com harmonia tudo aquilo que contribui para o nosso objetivo; a da sabedoria, por sua vez, é de contemplar as razões dos entes corpóreos e incorpóreos; já a operação da moderação é de olhar, sem afecções, as coisas que movimentam em nós representações contrárias à razão, enquanto a do amor espiritual é de entregar-se a cada imagem de Deus mais ou como ao protótipo, ainda que os demônios tentem maculá-las; a do

³²³ Evágrio se refere a Gregório de Nazianzo. O *kephálaion* 44 do *Gnōstikós* é quem o confirma.

ἐγκρατερεῖν τοῖς δεινοῖς τῆς ὑπομονῆς καὶ τῆς ἀνδρείας ἐστὶ· δικαιοσύνης δὲ τὸ συμφωνίαν τινὰ καὶ ἁρμονίαν τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν κατεργάζεσθαι.

autodomínio, por seu turno, é de repelir com alegria todo prazer da boca. Não temer os inimigos e perseverar corajosamente contra coisas terríveis, isso pertence à perseverança e à coragem; e é da justiça realizar um certo acordo e harmonia entre as partes da alma.

4'

90

Καρπὸς μὲν σπερμάτων τὰ δράγματα, ἀρετῶν δὲ ἡ γνῶσις· καὶ ὡς ἔπεται τοῖς σπέρμασι δάκρυα, οὕτω τοῖς δράγμασιν ἡ χαρά.

O fruto das sementeiras são as colheitas; o das virtudes, a ciência espiritual; e, assim como as lágrimas acompanham as sementeiras, assim também faz companhia às colheitas a alegria.

Ῥήσεις μοναχῶν ἁγίων

Máximas dos Santos Monges

4α'

91

Ἀναγκαῖον δὲ καὶ τὰς ὁδοὺς τῶν προοδουσάντων ὀρθῶς διερωτᾶν μοναχῶν καὶ πρὸς αὐτὰς κατορθοῦσθαι· πολλὰ γὰρ ἔστιν εὐρεῖν ὑπ' αὐτῶν ρηθέντα τε καὶ πραχθέντα καλῶς· ἐν οἷς καὶ τοῦτό φησί τις αὐτῶν, τὴν ξηροτέραν καὶ μὴ ἀνώμαλον δίαιταν ἀγάπη συζευχθεῖσαν θᾶπτον εἰσάγειν τὸν μοναχὸν εἰς τὸν τῆς ἀπαθείας λιμένα. Ὁ δ' αὐτὸς ταρασσόμενόν τινα νύκτωρ τῶν ἀδελφῶν τῶν φασμάτων ἀπήλλαξεν, ἀσθενοῦσι μετὰ νηστείας ὑπηρετῆσαι προστάξας· οὐδενὶ γὰρ οὕτως, ἐρωτηθεὶς ἔφη, ὡς ἐλέω τὰ τοιαῦτα κατασβέννυται πάθη.

Também se faz necessário questionar acerca dos caminhos dos monges que peregrinaram corretamente antes de nós, e para esses mesmos caminhos conduzirmo-nos, pois é possível descobrir muitas coisas que por eles foram ditas e feitas com beleza. Dentre essas coisas, uma delas diz isto: – Uma dieta bastante seca e regular, unida ao amor espiritual, conduz rápido o monge ao porto da impassibilidade. – O mesmo monge libertou um dos irmãos que era perturbado à noite por visões, prescrevendo-lhe, além do jejum, que servisse aos doentes, – pois não há nada – dizia ele, depois de ser interrogado – como a

misericórdia, para fazer extinguir tais afecções".

ⲛβ'

92

Τῷ δικαίῳ Ἀντωνίῳ προσῆλθέ τις τῶν τότε σοφῶν καὶ πῶς διακαρτερεῖς, εἶπεν, ὦ πάτερ, τῆς ἐκ τῶν βιβλίων παραμυθίας ἐστερημένος; Ὁ δὲ φησι· τὸ ἐμὸν βιβλίον, φιλόσοφε, ἡ φύσις τῶν γεγονότων ἐστί, καὶ πάρεστιν ὅτε βούλομαι τοὺς λόγους ἀναγινώσκειν τοὺς τοῦ Θεοῦ.

Um dos sábios daquele tempo foi até o justo Antônio e disse: – Como tu suportas, pai, estar privado da consolação que vem dos livros? – E ele respondeu: – O meu livro, ó filósofo, é a natureza dos entes que vieram a ser, e ele está presente quando eu quero ler as palavras de Deus³²⁴.

ⲛγ'

93

Ἡρώτησέ με τὸ σκεῦος τῆς ἐκλογῆς ὁ Αἰγύπτιος γέρον Μακάριος· τί δήποτε μνησικακοῦντες μὲν τοῖς ἀνθρώποις τὴν μνημονευτικὴν δύναμιν τῆς ψυχῆς ἀφανίζομεν, δαίμοσι δὲ μνησικακοῦντες ἀβλαβεῖς διαμένομεν; Κάμοῦ πρὸς τὴν ἀπόκρισιν ἀπορήσαντος καὶ παρακαλοῦντος τὸν λόγον μαθεῖν, διότι, φησὶν ἐκεῖνος, τὸ μὲν πρότερον παρὰ φύσιν, τὸ δὲ δεύτερον κατὰ φύσιν ἐστὶ τοῦ θυμοῦ.

Perguntou-me *o vaso de eleição*³²⁵, o ancião Macário do Egito: – Por que é que, quando guardamos rancor dos homens, nós perdemos o poder da alma de recordar, mas quando guardamos rancor dos demônios, permanecemos ilesos? – E, como eu estivesse perplexo para responder e pedisse para aprender a razão disso, ele falou: – Porque o primeiro é contra a natureza, enquanto o segundo é conforme à natureza da parte irascível da alma.

ⲛδ'

94

Παρέβαλον κατ' αὐτὴν τὴν σταθερὰν μεσημβρίαν τῷ ἁγίῳ πατρὶ Μακαρίῳ καὶ λίαν

Fui visitar, em pleno meio-dia, o santo pai Macário, e, como eu queimava de uma sede

³²⁴ Ideia do cosmos como um discurso.

³²⁵ Atos dos Apóstolos 9, 15.

ὑπὸ τῆς δίψης φλεγόμενος ἤτουν ὕδωρ πιεῖν· ὁ δὲ φησιν· ἀρκέσθητι τῇ σκιᾷ· πολλοὶ γὰρ νῦν ὁδοιποροῦντες ἢ πλέοντες καὶ ταύτης ἐστέρηται. Εἶτα λόγους μου πρὸς αὐτὸν περὶ ἐγκρατείας γυμνάζοντος· θάρσει, φησίν, ὦ τέκνον, ἐν ὅλοις ἔτεσιν εἴκοσι οὔτε ἄρτου, οὔτε ὕδατος, οὔτε ὕπνου κόρον εἵληφα· τὸν μὲν γὰρ ἄρτον μου ἤσθιον σταθμῶ, τὸ δὲ ὕδωρ ἔπινον μέτρῳ, τοῖς τοίχοις δὲ ἐμαυτὸν παρακλίνων μικρόν τι τοῦ ὕπνου μέρος ἀφήρπαζον.

muito intensa, pedi-lhe água para beber. Ele disse: – Contenta-te com a sombra, pois muitos que agora estão caminhando ou navegando encontram-se privados até mesmo disso. – Depois, quando eu me exercitava diante dele no autodomínio, ele disse: – Tem coragem, ó filho! Durante vinte anos inteiros, nem de pão, nem de água, nem de sono eu tive saciedade. Com efeito, eu comia do pão segundo o seu peso, bebia da água segundo a sua medida e, encostando-me nas paredes, furtava uma pequena fração de sono.

ⲕϵ´

95

Ἐμηνύθη τινὶ τῶν μοναχῶν θάνατος τοῦ πατρός· ὁ δὲ πρὸς τὸν ἀπαγγείλαντα, παῦσαι, φησί, βλασφημῶν· ὁ γὰρ ἐμὸς πατὴρ ἀθάνατός ἐστιν.

Revelou-se a um dos monges a morte de seu pai. Ele, entretanto, disse àquele que lhe anunciava isto: – Para de blasfemar, pois meu pai é imortal!

ⲕϛ´

96

Ἐπύθετό τις τῶν ἀδελφῶν ἐνὸς τῶν γερόντων εἰ κελεύοι τῇ μητρὶ καὶ ταῖς ἀδελφαῖς συμφαγεῖν αὐτὸν παραβαλόντα τῷ οἴκῳ· ὁ δὲ, μετὰ γυναικός, εἶπεν, οὐ βρώση.

Um dos irmãos perguntou a um dos anciãos se ele permitir-lhe-ia comer junto de sua mãe e de suas irmãs, quando fosse visitá-las em casa. Ele, porém, disse: – Tu não comerás acompanhado de mulheres!

ⲕϟ´

97

Ἐκέκτητό τις τῶν ἀδελφῶν εὐαγγέλιον μόνον, καὶ τοῦτο πωλήσας ἔδωκεν εἰς τροφήν τοῖς πεινῶσιν, ἄξιον μνήμης

Um dos irmãos tinha adquirido apenas um evangelho, e, depois de vendê-lo, deu-o para o alimento dos que têm fome, tendo dito esta

ἐπιφθεγζάμενος ῥῆμα· αὐτὸν γάρ, φησί, τὸν λόγον πεπώληκα τὸν λέγοντά μοι· πώλησόν σου τὰ ὑπάρχοντα καὶ δὸς πτωχοῖς.

palavra digna de memória: – Com efeito – disse ele –, eu vendi o mesmo livro que me dizia isto: – *Vende aquilo que possuis e dá-o aos pobres!*³²⁶

ⲕⲏ´

98

Ἔστι δέ τις παρὰ τὴν Ἀλεξάνδρειαν νῆσος κατ' αὐτὸ τὸ βόρειον μέρος τῆς λίμνης κειμένη τῆς καλουμένης Μαρίας, προσοικεῖ δὲ αὐτῇ μοναχὸς τῆς παρεμβολῆς τῶν γνωστικῶν ὁ δοκιμώτατος· ὅστις ἀπεφήνατο πάντα τὰ πραττόμενα ὑπὸ τῶν μοναχῶν πράττεσθαι δι' αἰτίας πέντε· διὰ Θεόν, διὰ φύσιν, διὰ ἔθος, διὰ ἀνάγκην, διὰ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν. Ὁ δ' αὐτὸς ἔλεγε πάλιν μίαν μὲν εἶναι τῇ φύσει τὴν ἀρετὴν, εἰδοποιεῖσθαι δὲ αὐτὴν ἐν ταῖς δυνάμεσι τῆς ψυχῆς· καὶ γὰρ τὸ φῶς τὸ ἡλιακὸν ἀσχημάτιστον μὲν ἔστι, φησί, ταῖς δὲ δι' ὧν εἰσβάλλει θυρίσι συσχηματίζεσθαι πέφυκεν.

Há, nos arredores de Alexandria, uma ilha que se situa na parte setentrional de um lago chamado Maria; ali, habita o monge mais experimentado do exército de gnósticos, o qual declarou que tudo o que é feito pelos monges se faz por cinco causas: por Deus, pela natureza, pelo hábito, pela necessidade e pelos trabalhos das mãos. O mesmo monge ainda disse que, por natureza, a virtude é uma, mas que ela assume formas específicas nas potências da alma. – É que a luz solar é desprovida de formas – ele disse –, mas por natureza assume as formas das janelas através das quais entra.

ⲕⲑ´

99

Ἄλλος δὲ πάλιν τῶν μοναχῶν· διὰ τοῦτο περιαιρῶ τὰς ἡδονάς, εἶπεν, ἵνα τὰς τοῦ θυμοῦ περικόπω προφάσεις· οἶδα γὰρ αὐτὸν ἀεὶ μαχόμενον ὑπὲρ τῶν ἡδονῶν καὶ ἐκταράσσοντά μοι τὸν νοῦν καὶ τὴν γνῶσιν ἀποδιώκοντα. Ἔλεγε δὲ τις τῶν γερόντων ὅτι ἡ ἀγάπη παραθήκας βρωμάτων ἢ χρημάτων τηρεῖν οὐκ ἐπίσταται. Ὁ δ' αὐτός· οὐκ οἶδα,

Um outro monge, por sua vez, disse: – É por causa disto que suprimo os prazeres: para arrebatá-la à parte irascível da alma os pretextos. Com efeito, eu sei que ela está sempre combatendo em favor dos prazeres, perturbando o meu intelecto e repelindo a ciência espiritual. – Um dos anciãos dizia que o amor espiritual não sabe velar pelas

³²⁶ Mateus 19, 21.

φησίν, εἰς τὸ αὐτὸ δις ὑπὸ δαιμόνων ἀπατηθεῖς.

reservas de comida e de dinheiro. O mesmo ancião disse: – Não tenho conhecimento de que haja sido enganado duas vezes pelos demônios no mesmo assunto.

ρ´

100

Πάντας μὲν ἐπ’ ἴσης οὐ δυνατὸν τοὺς ἀδελφοὺς ἀγαπᾶν, πᾶσι δὲ δυνατὸν ἀπαθῶς συντυγχάνειν μνησικακίας ὄντα καὶ μίσους ἐλεύθερον· τοὺς ἱερεῖς ἀγαπητέον μετὰ τὸν Κύριον τοὺς διὰ τῶν ἁγίων μυστηρίων καθαρίζοντας ἡμᾶς καὶ προσευχομένους ὑπὲρ ἡμῶν· τοὺς δὲ γέροντας ἡμῶν τιμητέον ὡς τοὺς ἀγγέλους· αὐτοὶ γὰρ εἰσιν οἱ πρὸς τοὺς ἀγῶνας ἡμᾶς ἀλείφοντες καὶ τὰ τῶν ἀγρίων θηρίων δῆγματα θεραπεύοντες.

Não é possível amar por igual a todos os irmãos, mas é possível relacionar-se de maneira impassível com todos eles, desde que se esteja livre do rancor e da ira. É preciso amar, além do Senhor, aos sacerdotes, visto que são eles que, por meio dos santos mistérios, nos purificam e rezam por nós. É preciso honrar aos nossos anciãos como aos anjos, pois são eles que nos abençoam para os combates e curam as feridas causadas pelos animais selvagens³²⁷.

[Epílogo]

Ἀλλὰ νῦν μὲν μοι τοσαῦτα λελέχθω πρὸς σὲ περὶ πρακτικῆς, ποθεινότητε ἀδελφε Ἀνατόλιε, ὅσα χάριτι τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐν τῷ σπόρῳ περκαζούσης ἡμῶν τῆς σταφυλῆς ἐπιρωγολογούμενοι εὐρήκαμεν· εἰ δὲ σταθερὸς ἡμῖν ἐπιλάμψει τῆς δικαιοσύνης ὁ ἥλιος καὶ ὁ βότρυς πέπειρος γένηται, τότε καὶ τὸν οἶνον πίομεθα αὐτοῦ τὸν εὐφραίνοντα καρδίαν ἀνθρώπου, εὐχαῖς καὶ

Entretanto, que agora tenha sido dito por mim acerca da prática ascética, estimadíssimo irmão Anatólio, tudo quanto pela graça do Santo Espírito nós havemos descoberto, ao apanhar da sementeira os cachos de uva que amadureciam! E, quando *o Sol de justiça*³²⁸ brilhar sobre nós em seu zênite e a videira tornar-se madura, então beberemos também do seu vinho, que *alegra o coração do*

³²⁷ Referência aos demônios.

³²⁸ Mal. 3, 20.

πρεσβείαις τοῦ δικαίου Γρηγορίου τοῦ *homem*³²⁹, graças às preces e às intercessões φυτεύσαντός με καὶ τῶν νῦν ὁσίων Πατέρων do justo Gregório, que me plantou³³⁰, dos τῶν ποτιζόντων με, καὶ δυνάμει τῆ τοῦ santos Pais que agora me regam, e do poder αὐξάνοντός με Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ Κυρίου daquele que me faz crescer³³¹, Jesus Cristo ἡμῶν, ᾧ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας nosso Senhor, ao qual pertencem toda a τῶν αἰώνων. Ἀμήν. glória e todo o poder, pelos séculos dos séculos. Amém!

6. 2. Tradução do *Gnōstikós*³³²

Ο ΓΝΩΣΤΙΚΟΣ
Η
ΠΡΟΣ ΤΟΝ ΚΑΤΑΞΙΩΘΕΝΤΑ
ΓΝΩΣΕΩΣ

O GNÓSTICO
OU
PARA AQUELE QUE SE TORNOU
DIGNO DA CIÊNCIA ESPIRITUAL

α'

1

Πρακτικοὶ λόγους νοήσουσι πρακτικούς, γνωστικοὶ δὲ ὄψονται γνωστικά.

Os ascetas compreenderão os discursos pelo viés ascético, mas são os gnósticos que irão enxergar aquilo que é gnóstico.³³³

³²⁹ Salmos 103, 15.

³³⁰ Com esse termo *phyteúsantós*, percebe-se que Evágrio refere-se a Gregório como seu guia espiritual.

³³¹ Referência a Coríntios 3, 6-7.

³³² O texto grego utilizado para esta tradução é o que se faz presente na edição de Guillaumont (1989). Todas as indicações relativas a trechos bíblicos foram feitas com base no trabalho de Antoine Guillaumont e Claire Guillaumont (1989).

³³³ De início, traduzimos o neutro plural *gnōstiká* como um acusativo adverbial, uma escolha pouco ortodoxa que não agradou à banca avaliadora. Esta, ao mostrar as razões de sua discordância, sugeriu-nos que traduzíssemos *gnōstiká* como objeto direto. Esta é, na verdade, a tradução mais óbvia e simples. Dessa forma, a tradução que antes era “de modo espiritual” se tornou “aquilo que é gnóstico”. Esse, entretanto, é um problema que pretendemos investigar no futuro com mais precisão. Com efeito, acreditamos que seja possível encontrar razões para uma eventual tradução de *gnōstiká* como acusativo adverbial.

β'

2

Πρακτικὸς μὲν ἐστὶν ὁ τὸ παθητικὸν μέρος
τῆς ψυχῆς μόνον ἀπαθὲς κεκτημένος.

O asceta é aquele que, com relação à parte
afetiva da alma, apenas tomou posse da
impassibilidade.

γ'

3

Γνωστικὸς δὲ ὁ ἄλὸς μὲν λόγον ἐπέχων τοῖς
ἀκαθάρτοις, φωτὸς δὲ τοῖς καθαροῖς.

O gnóstico, por sua vez, é aquele que se
dirige como uma palavra de sal aos
impuros, mas como de luz aos puros³³⁴.

δ'

4

Ἡ μὲν ἔξωθεν ἡμῖν συμβαίνουσα γνῶσις,
διὰ τῶν λόγων ὑποδεικνύειν πειρᾶται τὰς
ῥύλας· ἡ δὲ ἐκ Θεοῦ χάριτος ἐγγινομένη,
αὐτοψεῖ τῇ διανοίᾳ παρίστησι τὰ
πράγματα, πρὸς ἃ βλέπων ὁ νοῦς, τοὺς
αὐτῶν λόγους προσίεται· ἀντίκειται δὲ τῇ
μὲν προτέρα <ἡ πλάνη· τῇ δὲ δευτέρα>
ὀργῇ καὶ θυμὸς· <καὶ τὰ τούτοις
παρακολουθοῦντα>

A ciência que nos vem do exterior procura
demonstrar, por meio de argumentos, as
coisas materiais, mas aquela que surge
interiormente por causa da graça de Deus
apresenta as coisas diretamente à
inteligência, e o intelecto, ao observá-las,
recebe os seus argumentos. Quem se opõe
à primeira é [a divagação]; [à segunda], a
ira e a irascibilidade da alma, bem como
aquilo que se lhes segue.

ε'

5

Πᾶσαι τῶ γνωστικῶ ὁδοποιουῦσιν αἱ ἀρεταί·
ὑπὲρ δὲ πάσας ἡ ἀοργησία. Ὁ γὰρ γνώσεως
ἐφαψάμενος καὶ πρὸς ὀργὴν ῥαδίως

Todas as virtudes abrem caminho para o
gnóstico, mas, acima de todas, a ausência
de ira. Com efeito, aquele que tocou a
ciência espiritual e se move com facilidade

³³⁴ Referência a Mt. 5, 13-14.

κινούμενος, ὁμοίος ἐστὶ τῷ σιδηρᾷ περόνῃ
τοὺς ἑαυτοῦ ὀφθαλμοὺς κατανύττοντι.

em direção à ira é semelhante a alguém que,
com um alfinete de ferro, fere os próprios
olhos.

ζ´

6

Ἀσφαλιζέσθω δὲ ἐν ταῖς συγκαταβάσεσιν ὁ
γνωστικός, μήποτε λάθῃ αὐτὸν ἕξις
γινόμενη ἢ συγκατάβασις, καὶ πειράσθω
πάσας ἐπίσης ἀεὶ τὰς ἀρετὰς κατορθοῦν,
ἵνα ἀντακολουθῶσιν ἀλλήλαις καὶ ἐν αὐτῷ,
διὰ τὸ πεφυκέναι τὸν νοῦν ὑπὸ τῆς
ἐλαττουμένης προδίδοσθαι.

O gnóstico deve estar precavido em suas
condescendências, para que a
condescendência não se torne um hábito,
sem que ele perceba; ele também deve
esforçar-se para pôr sempre de modo igual
todas as virtudes em prática, a fim de que
elas façam companhia umas às outras
também nele, visto que ocorre naturalmente
ao intelecto ser traído pela virtude que
passou a se enfraquecer.

ζ´

7

Deest Graece

*Le gnostique s'exercera toujours à faire
l'aumône et sera prêt à être bienfaisant. Et,
s'il manque d'argent, il mettra en branle
l'instrument de son âme. Car, de toutes
façons, il est de sa nature de faire l'aumône,
ce dont ont manqué les cinq vierges dont les
lampes se sont éteintes.*³³⁵

η´

8

³³⁵ Tradução de Antoine Guillaumont e Claire Guillaumont (EVAGRIUS PONTICUS, 1989, p. 99). Traduzimos apenas os *kephálaia* do *Gnōstikós* que, na edição de Guillaumont (1989), estão em grego. Para o restante, utilizamos a tradução francesa de Guillaumont.

Αἰσχρὸν γνωστικῶ τὸ δικάζεσθαι καὶ ἀδικουμένῳ καὶ ἀδικοῦντι· ἀδικουμένῳ μὲν ὅτι οὐχ ὑπέμεινεν, ἀδικοῦντι δὲ ὅτι ἠδίκησε.

É vergonhoso para o gnóstico estar numa ação judicial, seja como vítima, seja como autor de uma injustiça: se foi vítima, por não a ter suportado, mas se foi autor, por ter agido injustamente.

θ´

9

Ἡ γνῶσις συντηρουμένη διδάσκει τὸν μετέχοντα αὐτῆς ὅπως ἂν διαφυλαχθῆ καὶ ἐπὶ μείζονα προέλθοι.

A ciência espiritual, quando preservada, ensina àquele que tem participação nela como poderá ser defendida e avançar ainda mais.

ι´

10

Deest Graece

Puisse le gnostique, au moment où il enseigne, être exempt de colère, de rancune, de tristesse, de souffrances corporelles et de soucis!

ια´

11

Deest Graece

Évite, avant d'être devenu parfait, de rencontrer beaucoup de gens, et d'en fréquenter beaucoup, de peur que ton intellect ne soit rempli d'imaginations.

ιβ´

12

Deest Graece

Ce qui, parmi les choses qui relèvent de la pratique, de la physique ou de la théologie, est utile à notre salut, cela il convient de le

dire et de le faire jusqu'à la mort. Mais ce qui, parmi elles, est indifférent, il ne faut ni le dire ni le faire, à cause de ceux qui se scandalisent facilement.

ιγ'

13

Δίκαιον τοῖς μοναχοῖς καὶ τοῖς κοσμικοῖς περὶ πολιτείας ὀρθῆς διαλέγεσθαι καὶ ὅσα τῆς φυσικῆς ἢ θεολογικῆς δόγματα σαφηνίζειν ἐκ μέρους, ὧν χωρὶς οὐδεὶς ὄψεται τὸν Κύριον.

É conveniente conversar tanto com os monges quanto com os leigos acerca do modo correto de vida, bem como esclarecer-lhes acerca de toda opinião relativa à ciência natural e à teologia, *sem as quais ninguém verá o Senhor*³³⁶.

ιδ'

14

Deest Graece

Aux prêtres seuls, à ceux qui parmi eux sont les meilleurs, répons, s'ils t'interrogent, sur ce que symbolisent les mystères qui sont accomplis par eux et qui purifient l'homme intérieur, les vases qui les reçoivent désignant la partie passionnée de l'âme et sa partie rationnelle; sur ce qu'est leur mélange inséparable, le pouvoir de chacune d'entre elles et l'accomplissement des activités de chacune d'elles en vue d'un but unique. Et dis-leur encore de qui est la figure celui qui les accomplit et qui sont ceux qui, avec lui, repoussent ceux qui font obstacle à une conduite pure ; et que, parmi les êtres vivants, les uns ont la mémoire, les autres ne l'ont pas.

³³⁶ Heb 12.14.

ιε´

15

Γνώριζε καιρῶν και βίων και
ἐπιτηδευμάτων τοὺς λόγους και τοὺς
νόμους, ἵνα ἔχῃς ἐκάστω τὰ συμφέροντα
ῥαδίως λέγειν.

Aprende a conhecer tanto as razões quanto
as leis das circunstâncias, dos modos de
vida e dos hábitos, para que possas dizer
com facilidade a cada um aquilo que é útil!

ιζ´

16

Deest Graece

*Il faut que tu aies la matière pour
l'explication de ce qui est dit, et que tu
embrasses toutes choses, même si une
partie t'échappe ; c'est le propre de l'ange,
en effet, que rien ne lui échappe de ce qui
est sur la terre.*

ιζ´

17

Deest Graece

*Il faut aussi connaître les définitions des
choses, surtout celles des vertus et des vices
; c'est là, en effet, la source de la science et
de l'ignorance, du royaume des cieux et du
tourment.*

ιη´

18

Deest Graece

*Il faut chercher à savoir, au sujet des
passages allégoriques et des passages
littéraires, s'ils relèvent de la pratique ou de
la physique ou de la théologie. S'ils relèvent
de la pratique, il faut examiner s'ils traitent
de l'irascibilité et de ce qui naît d'elle, ou*

bien de la concupiscence et de ce qui la suit, ou bien de l'intellect et de ses mouvements. S'ils relèvent de la physique, il faut voir s'ils font connaître quelque-une des doctrines concernant la nature, et laquelle. Et si c'est un passage allégorique concernant la théologie, il faut autant qu'il est possible examiner s'il informe sur la Trinité et si celle-ci est vue simplement ou si elle est vue dans l'Unité. Mais si ce n'est rien de cela, c'est une contemplation simple, ou bien il fait connaître une prophétie.

ιθ´

19

Deest Graece

Il est bon de connaître aussi les habitudes de la divine Écriture et de les établir, autant qu'il est possible, par le moyen des témoignages.

κ´

20

Deest Grace

Il faut savoir encore ceci, que tout texte de caractère éthique ne comporte pas une contemplation de caractère éthique, et non plus un texte concernant la nature une contemplation de la nature ; mais tel qui est de caractère éthique comporte une contemplation de la nature et tel qui traite de la nature comporte une contemplation de l'éthique, et de même pour la théologie. Ce qui est dit, en effet, de la fornication et

de l'adultère de Jérusalem³³⁷, des animaux de la terre sèche et des eaux, et des oiseaux, les purs et les impurs³³⁸, du soleil qui << se lève, se couche et retourne en son lieu³³⁹ >>, se rapporte en premier lieu à la théologie, en second lieu à l'éthique, en troisième lieu à la physique. Or le premier texte relevait de l'éthique et les deux autres de la physique.

κα´

21

Τοὺς τῶν ψεκτῶν προσώπων λόγους οὐκ ἀλληγορήσεις, οὐδὲ ζητήσεις τι πνευματικὸν ἐν αὐτοῖς, πλὴν εἰ μὴ δι' οἰκονομίαν ὁ Θεὸς ἐνήργησεν, ὡς ἐν τῷ Βαλαάμ καὶ Καϊάφα, ἵνα ὁ μὲν περὶ γενέσεως, ὁ δὲ περὶ θανάτου τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν προείπη.

Não faça alegorias das palavras de pessoas reprováveis, nem procure algo de espiritual nelas, a menos que Deus tenha agido em virtude da providência, como *em Balaão e em Caiás*³⁴⁰, a fim de que um predissesse o nascimento, e o outro, a morte de nosso Salvador!

κβ´

22

Δεῖ δὲ μὴ σκυθρωπὸν εἶναι τὸν γνωστικὸν μηδὲ δυσπρόσιτον· τὸ μὲν γὰρ ἀγνοοῦντός ἐστι τοὺς λόγους τῶν γινομένων· τὸ δὲ μὴ βουλομένου πάντας ἀνθρώπους σωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν.

É preciso que o gnóstico não seja nem mal-humorado nem inacessível. Aquele é típico de quem ignora as razões dos entes; este, de quem não quer *que todos os homens se salvem e que cheguem ao conhecimento total da verdade*³⁴¹.

³³⁷ Ezequiel 16, 15-34.

³³⁸ Levítico 11, 2-19.

³³⁹ Eclesiastes 1, 5.

³⁴⁰ Referência a Números 24, 17-19 e a João 11, 49-51.

³⁴¹ 1 Timóteo 2.4.

κγ´

23

Deest Graece

Il est nécessaire parfois de feindre l'ignorance, parce que ceux qui interrogent ne sont pas dignes d'entendre. Et tu seras véridique, puisque tu es lié à un corps et que tu n'as pas maintenant la connaissance intégrale des choses.

κδ´

24

Πρόσεχε σεαυτῷ μήποτε κέρδους ἕνεκεν ἢ τοῦ εὐπαθεῖν, ἢ δόξης χάριν παρερχομένης, εἵπης τι τῶν ἀπορρήτων καὶ βληθῆς ἔξω τῶν ἱερῶν περιβόλων, ὡς καὶ αὐτὸς ἐν τῷ ναῷ τὰ τῆς περιστερᾶς τέκνα πιπράσκων.

Toma cuidado para que, por causa do lucro ou do bem-estar, ou em favor da glória passageira, tu não digas algo que não deva ser pronunciado, e para que não sejas lançado para fora dos recintos sagrados, como se tu mesmo também estivesses no templo vendendo filhotes de pomba!³⁴²

κε´

25

Deest Graece

Ceux qui disputent sans avoir la science, il faut les faire approcher de la vérité à partir non de la fin, mais du commencement ; et aux jeunes gens il ne faut rien dire des choses gnostiques ni leur permettre de toucher à des livres de cette sorte, car ils ne peuvent résister aux chutes qu'entraîne cette contemplation. C'est pourquoi, à ceux qui sont combattus par les passions, il faut dire non pas les paroles de la paix, mais

³⁴² Referência a Mateus 21.12-13.

comment ils triompheront de leurs adversaires ; en effet, comme dit l'Ecclésiaste, « il n'y a pas de délégation au jour de la guerre³⁴³ ». Ceux, donc, qui sont combattus par les passions et qui scrutent les raisons des corporels et des incorporels ressemblent à des malades qui discutent sur la santé. Mais c'est quand l'âme est difficilement ébranlée par les passions qu'il convient de goûter à ces doux rayons de miel.

κς´

26

Adest Graece

Ce n'est pas le même temps, celui de l'explication et celui de la discussion. Aussi faut-il réprimander ceux qui prématurément font des objections. C'est là, en effet, l'habitude des hérétiques et des disputeurs.

κζ´

27

Μὴ ἀπερισκέπτως θεολογήσης, μηδέποτε ὀρίζου τὸ θεῖον· τῶν γὰρ <γεγονότων καὶ> συνθέτων εἰσὶν οἱ ὄροι.

Não fales sem cautela acerca de Deus, nem definas a Divindade! São próprias, com efeito, dos entes criados e dos compostos as definições.

κη³⁴⁴

28

³⁴³ Ecclésiastes 8, 8.

³⁴⁴ Adest minima pars in cod. Ambr.

.....ὅτι μισεῖ
κακίαν ὁ πειραθεὶς κακίαν, πείρα δὲ τῆς
ἐγκαταλείψεως ἔγγονος..... porque quem provou do mal o odeia, e a
provação é filha do abandono
espiritual.....
.....

κθ´

29

Οἱ διδασκόμενοι λεγέτωσάν σοι ἀεὶ τό· Que os teus discípulos digam sempre a ti: –
φίλε προσανάβηθι ἄνω· αἰσχρὸν γάρ ἐστιν *amigo, sobe mais alto!*³⁴⁵ – Com efeito,
ἀναβάντα σε πάλιν ὑπὸ τῶν ἀκουόντων seria vergonhoso que, após teres subido, tu
κατενεχθῆναι. fosses conduzido de novo para baixo por
aqueles que te ouvem.

λ´

30

Φιλάργυρός ἐστιν οὐχ ὁ ἔχων χρήματα, Não é avaro quem possui dinheiro, mas
ἀλλ' ὁ ἐφιέμενος τούτων τὸν γὰρ quem o deseja: dizem, com efeito, que o
οἰκονόμον εἶναί φασι βαλάντιον λογικόν. ecônomo é um erário razoável.

λα´

31

Γέροντας μὲν θυμοῦ, τοὺς δὲ νέους Exorta os idosos a dominar a ira; os jovens,
γαστρὸς κρατεῖν παρακάλει· τοὺς μὲν γὰρ a dominar o ventre! Com efeito, contra os
οἱ ψυχικοί, τοὺς δὲ ἐπὶ πλεῖστον οἱ primeiros combatem os demônios da alma;
σωματικοὶ διαμάχονται δαίμονες. contra os últimos, na maior parte das vezes,
os demônios do corpo. ³⁴⁶

³⁴⁵ Lucas 14, 10;

³⁴⁶ Ver os capítulos 35, 36 e 38 do *Praktikós*, que tratam das partes desiderativa e irascível da alma, bem como dos tipos de afecções que acometem cada uma dessas partes e o modo como essas afecções atuam.

λβ´

32

Ἐμφραττε στόματα τῶν καταλαλούντων ἐν ἀκοαῖς σου· καὶ μὴ θαυμάσης ὑπὸ πλείστων κατηγορούμενος· οὗτος γὰρ ὁ πειρασμὸς ἐκ δαιμόνων· τὸν γὰρ γνωστικὸν ἐλεύθερον εἶναι δεῖ μίσους καὶ μνησικακίας, καὶ μὴ βουλομένων.

Fecha as bocas daqueles que fazem críticas em teus ouvidos, e não te espantes quando fores acusado por muitos: isso, com efeito, é uma provação dos demônios! Por isso é necessário que o gnóstico esteja livre da ira e do rancor, ainda que eles³⁴⁷ não o queiram.

λγ´

33

Λέληθεν ἴσως ἑαυτὸν θεραπεύων ὁ διὰ τὸν Κύριον τοὺς ἀνθρώπους ἰώμενος· ὁ γὰρ προσάγει φάρμακον ὁ γνωστικός, τὸν μὲν πλησίον ἐνδεχομένως, ἑαυτὸν δὲ <ἀναγκαίως> ἰᾶται.

Sem perceber, cura também a si mesmo aquele que, por causa do Senhor, cuida dos seres humanos, pois o remédio que o gnóstico aplica cura o próximo tanto quanto possível, mas a si mesmo necessariamente.

λδ´

34

Deest Graece

Tu n'interpréteras pas spirituellement tout ce qui se prête à l'allégorie, mais seulement ce qui convient au sujet ; car si tu n'agis pas ainsi, tu passeras beaucoup de temps sur le bateau de Jonas³⁴⁸, à expliquer chacun de ses agrès. Et tu feras rire tes auditeurs au lieu de leur être utile : tous ceux qui seront assis autour de toi te rappelant tel ou tel agrès et produisant, en riant, celui que tu auras oublié.

³⁴⁷ Referência aos demônios.

³⁴⁸ Jonas 1, 5.

λε´

35

Deest Graece

Invite les moines qui viennent chez toi à parler sur l'éthique, mais non sur les doctrines, à moins qu'il ne se trouve quelqu'un qui puisse s'adonner à de telles matières.

λς´

36

Λανθανέτω τοὺς κοσμικοὺς καὶ τοὺς νέους ὁ περὶ κρίσεως ὑψηλότερος λόγος, γεννῶν ῥαδίως τὴν καταφρόνησιν· οὐ γὰρ ἴσασιν ὀδύνην ψυχῆς λογικῆς καταδικασθείσης τὴν ἄγνοιαν.

Permanença escondida dos seculares e dos jovens a mais alta razão acerca do julgamento, visto que ela gera facilmente o desprezo! Com efeito, eles não conhecem a dor da alma racional ao ser condenada à ignorância.

λζ´

37

Ὁ ἅγιος Παῦλος ὑποπιάζων ἐδουλαγώγει τὸ σῶμα· μὴ ἀμελήσης οὖν τῆς διαίτης ἐν τῇ ζωῇ σου καὶ μὴ καθυβρίσης τὴν ἀπάθειαν σώματι παχεῖ <ταπεινώσας> αὐτήν.

O piedoso Paulo, ao mortificar o seu corpo, conduzia-o à escravidão³⁴⁹. Não descuides, portanto, do jejum durante a tua vida, e não transgridas contra a impassibilidade, humilhando-a com um corpo pesado.

λη´

38

Μὴ μεριμνήσης περὶ βρωμάτων ἢ ἐνδυμάτων, ἀλλὰ μέμνησο τοῦ Ἀβενῆρ τοῦ

*Não te preocupes com comida ou vestes*³⁵⁰, mas lembra-te de Abner, o levita, que,

³⁴⁹ 1 Coríntios 9, 27.

³⁵⁰ Mateus 6.25, Lucas 12.22.

λευίτου ὄς τὴν κιβωτὸν ὑποδεξάμενος τοῦ Κυρίου, πλούσιος ἐκ πενήτων καὶ ἔνδοξος ἐξ ἀτίμων γέγονε.

depois de receber a arca do Senhor, tornou-se rico, saindo dos pobres, e glorificou-se, ao sair dos desonrados.³⁵¹

λθ´

39

Deest Graece

La conscience du gnostique est pour lui un accusateur sévère, et il ne peut rien lui cacher, car elle connaît jusqu'aux secrets de son cœur.

μ´

40

Deest Graece

Prends garde au fait que, pour toute chose créée, il n'y a pas seulement une raison, mais un grand nombre et selon la mesure de chacun ; les puissances saintes, elles, atteignent les raisons véritables des objets, mais non pas la première, celle qui est connue seulement du Christ.

μα´

41

Πᾶσα πρότασις ἢ γένος ἔχει κατηγορούμενον, ἢ διαφοράν, ἢ εἶδος, ἢ ἴδιον, ἢ συμβεβηκός, ἢ τὸ ἐκ τούτων συγκείμενον· οὐδὲν δὲ ἐπὶ τῆς ἁγίας Τριάδος τῶν εἰρημένων ἔστι λαβεῖν. Σιωπῆ προσκυνεῖσθω τὸ ἄρρητον.

Toda proposição tem como predicado ou um gênero, ou uma diferença, ou uma espécie, ou uma propriedade particular, ou um acidente, ou aquilo que é composto dessas coisas. No entanto, nada do que foi dito pode se aplicar à santa Trindade. Que

³⁵¹ 2 Samuel 6.10-11.

em silêncio seja reverenciado aquilo que não pode ser dito!³⁵²

μβ´

42

Πειρασμὸς γνωστικοῦ ἐστὶν ὑπόληψις ψευδῆς περὶ τὸν νοῦν ἰσταμένη τοῦ ὑπάρχοντος μὲν <ὡς μὴ ὑπάρχοντος, τοῦ δὲ μὴ ὑπάρχοντος ὡς ὑπάρχοντος, καὶ τοῦ ὑπάρχοντος μὲν> μὴ οὕτως δὲ ὑπάρχοντος ὥσπερ γέγονε.

A tentação do gnóstico é uma opinião falsa acerca do que existe e que o apresenta ao intelecto como se não existisse; daquilo que não existe, como se existisse; e daquilo que existe, como se não fosse da forma como veio a existir.

μγ´

43

Deest Graece

Le péché du gnostique est la science fautive des objets eux-mêmes ou de leur contemplation, qui est engendrée par une passion quelconque, ou parce que ce n'est pas en vue du bien qu'est faite la recherche.

μδ´

44

Τέσσαρες ἀρετὰς καὶ τῆς θεωρίας αὐτῆς, παρὰ τοῦ δικαίου Γρηγορίου μεμαθήκαμεν εἶναι, φρόνησιν καὶ ἀνδρείαν, σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην· καὶ φρονήσεως μὲν ἔργον

Nós havíamos aprendido do justo Gregório que há, também para a própria contemplação, quatro virtudes: a inteligência³⁵³ e a coragem, a moderação e

³⁵² Esse *kephálaion* é uma referência ao *Isagogē* de Porfírio.

³⁵³ Zingano traduziu *phrónēsis* como prudência, no sentido aristotélico (2008, p. 77). *Phrónēsis* como “prudência” seria uma aplicação dessa virtude intelectual no mundo prático (ZINGANO, 2008, p. 75). J. Guinsburg (2014), por sua vez, ao traduzir a República de Platão, optou por verter *phrónēsis* ao português como “sabedoria” (Plat. Rep. 4.431d), e Daniel R. N. Lopes (2016), seguindo uma posição semelhante à adotada por J. Guinsburg, optou por traduzir *phrónēsis* como “inteligência” (Plat. Gorg. 492a), no sentido de uma virtude aplicada ao campo intelectual. Neste *kephálaion*, Evágrio diz que a atividade da *phrónēsis* é contemplar (*theōrein*) as potências divinas e santas, vinculando a *phrónēsis* à atividade intelectual. Por esse motivo, preferimos traduzir *phrónēsis*, neste *kephálaion*, como inteligência, seguindo a lição de Daniel R. N. Lopes. No entanto, em trechos nos quais há uma conexão

ἔλεγεν εἶναι τὸ θεωρεῖν τὰς νοερὰς καὶ ἀγίας δυνάμεις δίχα τῶν λόγων· τούτους γὰρ ὑπὸ τῆς σοφίας μόνης δηλοῦσθαι παραδέδωκεν· ἀνδρείας δὲ τὸ ἐγκαρτερεῖν τοῖς ἀληθέσι καὶ πολεμούμενον, καὶ μὴ ἐμβατεύειν εἰς τὰ μὴ ὄντα· τὸ δὲ παρὰ τοῦ πρώτου γεωργοῦ δέχεσθαι τὰ σπέρματα καὶ ἀπωθεῖσθαι τὸν ἐπισπορέα, τῆς σωφροσύνης ἴδιον ἀπεκρίνατο εἶναι· δικαιοσύνης δὲ πάλιν, τὸ κατ' ἀξίαν ἐκάστῳ τοὺς λόγους ἀποδιδόναι, τὰ μὲν σκοτεινῶς ἀπαγγέλλουσιν, τὰ δὲ δι' αἰνιγμάτων σημαίνουσιν, τινὰ δὲ καὶ φανεροῦσαν πρὸς ὠφέλειαν τῶν ἀπλουστέρων.

a justiça. A atividade da inteligência, dizia ele, é contemplar as potências inteligíveis e santas, separadamente das suas razões. Estas, com efeito, apenas a sabedoria as pode revelar, conforme a tradição que recebemos. A coragem, por sua vez, consiste em perseverar na verdade, ainda que haja combate, e em não entrar naquilo que não existe. Receber as sementes do primeiro agricultor e recusar aquele que semeia depois³⁵⁴, foi dito que isso é próprio da moderação. A justiça, por seu turno, é fornecer as argumentações a cada um segundo o seu valor, revelando umas de modo obscuro, explicando outras por meio de enigmas; e outras, ainda, tornando-as evidentes em favor dos mais simples.

με´

45

Τῆς ἀληθείας ὁ στύλος ὁ καππαδόκης Βασίλειος· τὴν μὲν ἀπὸ ἀνθρώπων, φησίν, ἐπισυμβαίνουσιν γνῶσιν, προσεχῆς μελέτη καὶ γυμνασία κρατύνει· τὴν δὲ ἐκ Θεοῦ χάριτος ἐγγινομένην, δικαιοσύνη καὶ ἀοργησία καὶ ἔλεος· καὶ τὴν μὲν προτέραν, δυνατὸν καὶ τοὺς ἐμπαθεῖς ὑποδέξασθαι· τῆς δὲ δευτέρας οἱ ἀπαθεῖς μόνοι εἰσὶ δεκτικοί· οἳ καὶ παρὰ τὸν καιρὸν τῆς προσευχῆς τὸ οἰκεῖον φέγγος τοῦ νοῦ περιλάμπον αὐτοὺς θεωροῦσιν.

Basílio da Capadócia, a coluna da verdade, disse: – O conhecimento que vem dos homens é fortificado pelo estudo contínuo e pelo exercício, mas o conhecimento que vem da graça de Deus, pela justiça, pela ausência de ira e pela compaixão. O primeiro pode ser recebido até mesmo pelos que estão sujeitos às afecções; o segundo, no entanto, apenas os que foram libertos das afecções são capazes de recebê-lo. São estes os que também contemplam,

entre *phrónēsis* e as virtudes práticas, como ocorre nos *kephálaia* 73 e 88 do *Praktikós*, traduzimos *phrónēsis* como prudência, conforme a lição de Zingano.

³⁵⁴ Referência a Mat 13.25.

no momento da oração, a luz interior do intelecto que os ilumina.

μς´

46

Τῶν Αἰγυπτίων ὁ ἅγιος φωστήρ Ἀθανάσιος· τὴν τράπεζαν, φησί, Μωϋσῆς εἰς τὸ βόρειον μέρος στῆσαι προστάσσεται· γινωσκέτωσαν οἱ γνωστικοὶ τίς ὁ πνέων ἐστὶ κατ' αὐτῶν, καὶ πάντα πειρασμὸν γενναίως ὑπομενέτωσαν, καὶ μετὰ προθυμίας τοὺς προσιόντας τρεφέτωσαν.

Atanásio, a luz santa do Egito, disse: – Moisés recebeu a ordem de posicionar a mesa em direção ao norte³⁵⁵. Que os gnósticos saibam quem é aquele que sopra contra eles, e que eles suportem com coragem qualquer tentação, e que eles alimentem com diligência aqueles que se aproximam!

μζ´

47

Ἐλεγεν ὁ τῆς Θμουϊτῶν ἐκκλησίας ἄγγελος Σαραπίων ὅτι ὁ νοῦς μὲν πεπωκῶς πνευματικὴν γνῶσιν τελείως καθαίρεται, ἀγάπη δὲ τὰ φλεγμαίνοντα μόρια τοῦ θυμοῦ θεραπεύει· πονηρὰς δὲ ἐπιθυμίας ἐπιρρεούσας ἴστησιν ἐγκράτεια.

Serapião, o anjo da igreja de Tmuis, disse que, enquanto o intelecto se purifica perfeitamente ao beber da ciência espiritual, é o amor espiritual que cura as partes inflamadas da alma irascível. O autodomínio, por sua vez, é o que faz parar os desejos perigosos que correm sem cessar.

μη´

48

Τοὺς περὶ προνοίας καὶ κρίσεως κατὰ σαυτὸν ἀεὶ γύμναζε λόγους, φησὶν ὁ μέγας καὶ γνωστικὸς διδάσκαλος Δίδυμος, καὶ τούτων τὰς ὕλας διὰ μνήμης φέρειν

– Exercita-te sempre nas razões acerca da providência e do julgamento – disse o grande mestre e gnóstico Dídimo – e esforça-te para guardar na memória a

³⁵⁵ Referência a Ex 26.35.

πειράθητι· ἅπαντες γὰρ σχεδὸν ἐν τούτοις προσπταίουσι. Καὶ τοὺς μὲν περὶ κρίσεως λόγους ἐν τῇ διαφορᾷ τῶν σωμάτων καὶ τῶν κόσμων εὐρήσεις· τοὺς δὲ περὶ προνοίας ἐν τοῖς τρόποις τοῖς ἀπὸ κακίας καὶ ἀγνωσίας ἐπὶ τὴν ἀρετὴν ἢ ἐπὶ τὴν γνῶσιν ἡμᾶς ἐπανάγουσι.

matéria delas! Quase todos, com efeito, são abatidos nisso. Descobrirás, na diferença dos corpos e dos mundos, as razões do julgamento; e as razões da providência, nos meios pelos quais nos elevamos do vício e da ignorância em direção à virtude e à ciência espiritual.

μθ´

49

Deest Graece

Le but de la pratique est de purifier l'intellect et de le rendre impassible ; celui de la physique est de révéler la vérité cachée dans tous les êtres ; mais éloigner l'intellect de matières et le tourner vers la Cause première, c'est là un don de la théologie.

ν´

50

Πρὸς τὸ ἀρχέτυπον βλέπων ἀεὶ πειρῶ γράφειν τὰς εἰκόνας μηδὲν παρεῖς τῶν συντελούντων πρὸς τὸ κερδᾶναι τὴν ἐκπεσοῦσαν.

Mantendo o olhar sempre em direção ao arquétipo, esforça-te para registrar as imagens, sem negligenciar nenhuma das que poderiam contribuir para ganhar aquela que se perdeu!

Referências Bibliográficas

- ARICHEA JR, Daniel C. Translating “Grace”(Charis) in the New Testament. **The Bible Translator**, v. 29, n. 2, p. 201-206, 1978.
- ARISTÓTELES. *De Anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. 2ª Edição. São Paulo: Editora 34, 2012.
- ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução, introdução e notas de Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2017.
- AUERBACH, Erich. “A Cicatriz de Ulisses”. In: **Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental**. São Paulo: Perspectiva, 2015, p. 1-20.
- BARTHES, Roland. Theory of the Text. In: **Untying the text: A post-structuralist reader**. Edited and introduced by Robert Young. London: Routledge & Kegan Paul, 1981.
- BAYLISS, Grant D. **The vision of Didymus the Blind: a fourth-century virtue-Origenism**. Oxford Theology and Religion M, 2015.
- BÍBLIA. Português. In: **A Bíblia Sagrada: Velho e Novo Testamento**. Tradução em português segundo a Vulgata Latina por Antônio Pereira de Figueiredo. Rio de Janeiro: Editora Guarabá Ltda., 1960.
- BOLZANI FILHO, Roberto. “Acadêmicos versus pirrônicos”. **Sképsis**, São Paulo, ano IV, nº 7, 2011.
- BOYARIN, Daniel. Origen as theorist of allegory: Alexandrian contexts. **The Cambridge Companion to Allegory**, p. 39-54, 2010.
- BRISSON, Luc. **Introduction à la Philosophie du Mythe: Sauver les Mythes**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996. v. 2.
- CAIN, Andrew. **The Greek Historia Monachorum in Aegypto: Monastic hagiography in the late fourth century**. Oxford University Press, 2016.
- CANER, Daniel Folger. **Wandering, begging monks: spiritual authority and the promotion of monasticism in late antiquity**. University of California Press, 2020.
- CASTRO, Roberto CG. **Manuscritos do Mar Morto ainda guardam mistérios, 70 anos depois**. São Paulo, 2017. Disponível em: <https://jornal.usp.br/cultura/manuscritos-do-mar-morto-ainda-guardam-misterios-70-anos-depois/>. Acesso em: 16 jun. 2022.
- CHADWICK, Henry. **The Early Church: The Story of Emergent Christianity**. Penguin UK, 1993.
- CLARK, Elizabeth A. **Reading Renunciation**. Princeton University Press, 1999.

- CORRIGAN, Kevin. **Evagrius and Gregory: Mind, Soul and Body in the 4th Century**. Burlington, USA: Ashgate, 2009.
- CORRIGAN, Kevin. The Organization of the Soul: Some Overlooked Aspects of Interpretation from Plato to Late Antiquity. In: **Reading Ancient Texts. Volume II: Aristotle and Neoplatonism**. Brill, 2008. p. 97-113.
- CORRIGAN, Kevin. "Thoughts that Cut: Cutting, Imprinting, and Lingering in Evagrius of Pontus". In: **Evagrius and his Legacy**. Edited by Joel Kalvesmaki and Robin Darling Young. University of Notre Dame Press. Notre Dame, Indiana, 2016, p. 49-72.
- DAWSON, David. **Christian figural reading and the fashioning of identity**. Univ of California Press, 2002.
- DE RIDDER, Eva; LEVRIE, Katrien. Capita Literature in Byzantium. In: *On Good Authority: Tradition, Compilation and the Construction of Authority in Literature from Antiquity to the Renaissance*. Edited by Reinhart Ceulemans and Pieter De Leemans. Brepols, 2015, p. 123-137.
- DE WET, Chris L. "No small counsel about self-control": Enkrateia and the virtuous body as missional performance in 2 Clement. **HTS Theological Studies**, v. 69, n. 1, p. 1-10, 2013.
- DINUCCI, Aldo. "Epicteto e os Estoicos: Uma Ontologia da Superfície". **Prometeus**, n. 27, p. 138-149, maio-agosto 2018.
- DÖRNEMANN, Michael. Einer ist Arzt, Christus: Medizinale Verständnis von Erlösung in der Theologie der griechischen Kirchenväter des zweiten bis vierten Jahrhunderts. **Zeitschrift für antikes Christentum/Journal of Ancient Christianity**, v. 17, n. 1, p. 102-124, 2013.
- ECO, Umberto. "Introdução". In: **Os Limites da Interpretação**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2019, p. XIII-XXII.
- E. LOHSE, *Die Texte aus Qumran : hebräisch und deutsch ; mit masoretischer Punktation, Übersetzung, Einführung und Anmerkungen*. Darmstadt : Wiss. Buchges, 1971.
- EVAGRIUS PONTICUS. **Le gnostique ou à celui qui est devenu digne de la science** : édition critique des fragments grecs, traduction intégrale établie au moyen des versions syriaque et arménienne, commentaire et tables. Paris: Ed. du Cerf. Sources chrétiennes, 1989.
- EVAGRIUS PONTICUS. **Sur les Pensées**. Édition du texte grec, introduction, traduction, note e index par Paul Géhin, Claire Guillaumont et Antoine Guillaumont. Paris: Les Éditions du Cerf, 1998.
- EVAGRIUS PONTICUS. **Traité pratique ou le moine**. Traduction, commentaire et tables par Antoine Guillaumont et Claire Guillaumont. Paris: Ed. du Cerf, 1971, 2 v.

- FEKE, Jacqueline. **Mathematizing the soul: The development of Ptolemy's psychological theory from On the Kriterion and Hêgemonikon to the Harmonics**. *Studies in History and Philosophy of Science*, 43, p. 585-594, 2012.
- GASSET, José Ortega y. **Meditaciones del Quijote**. Madrid: Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 1914.
- GÉHIN, Paul. Les collections de kephalaia monastiques: Naissance et succès d'un genre entre création originale, plagiat et florilège. In: **Theologica minora: The Minor Genres of Byzantine Theological Literature**. 2013. p. 1-50.
- GIBBONS, Kathleen. Passions, Pleasures, and Perceptions: Rethinking Evagrius Ponticus on Mental Representation. **Zeitschrift für Antikes Christentum/Journal of Ancient Christianity**, v. 19, n. 2, p. 297-330, 2015.
- GUILLAUMONT, Antoine. **Un philosophe au désert: Évagre le Pontique**. Vrin, 2004.
- GUILLAUMONT, Antoine; GUILLAUMONT, Claire. Introduction. In: EVAGRIUS PONTICUS. **Le gnostique ou à celui qui est devenu digne de la science** : édition critique des fragments grecs, traduction intégrale établie au moyen des versions syriaque et arménienne, commentaire et tables. Paris: Ed. du Cerf. Sources chrétiennes, 1989.
- GUILLAUMONT, Antoine; GUILLAUMONT, Claire. "Introduction". In: EVAGRIUS PONTICUS. **Traité pratique ou le moine**. Paris: Ed. du Cerf, 1971, v. 1.
- GUILLAUMONT, Antoine; GUILLAUMONT, Claire. Traduction, commentaire et tables. In: EVAGRIUS PONTICUS. **Traité pratique ou le moine**. Paris: Ed. du Cerf, 1971, v. 2.
- GUINSBURG, J. "Tradução e organização". In: Platão. **A República de Platão**. 2ª edição. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- GUNTHER, Eric; O'MODHRAIN, Sile. Cutaneous grooves: Composing for the sense of touch. **Journal of New Music Research**, v. 32, n. 4, p. 369-381, 2003.
- HOUAISS, Antônio. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. 1ª edição. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2001.
- JEROME. **The Principal Works of St. Jerome**. Translated by WH Freemantle. Christian Classics Ethereal Library: Grand Rapids MI, 1892.
- KELLNER, Menachem. "Dogma in Medieval Jewish Thought: From Maimonides to Abravanel". The Littman Library of Jewish Civilization. Oxford University Press, 1987.
- Resenha de: NOVAK, David. *Philosophy East and West*, Vol. 39, Nº 1, Jan., 1989, pp. 98-100.
- KLAUCK, Hans-Josef. Allegorische Exegese im Frühjudentum und Urchristentum. **H.-G. Nesselrath/F. Berdozzo (Hg.), Lucius Annaeus Cornutus: Die griechischen Götter. Ein Überblick über Namen, Bilder und Deutungen (SAPERE 14), Tübingen**, p. 179-205, 2009.

- KONSTANTINOVSKY, Julia. **Evagrius Ponticus: The Making of a Gnostic**. Burlington, USA: Ashgate, 2009.
- LIDDELL, Henry George. SCOTT, Robert. A Greek-English Lexicon. revised and augmented throughout by. Sir Henry Stuart Jones. with the assistance of. Roderick McKenzie. Oxford. Clarendon Press. 1940. Disponível em: <[https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0057%3Aentry%3Du\(%2Fpnos\)](https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0057%3Aentry%3Du(%2Fpnos))> Acesso em: 23 jan. 2023.
- LOPES, Daniel R. N. “Tradução, ensaio introdutório e notas”. In: Platão. **Górgias de Platão**. 1ª edição. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- MAYER, Wendy. The persistence in Late Antiquity of medico-philosophical psychic therapy. **Journal of Late Antiquity**, v. 8, n. 2, p. 337-351, 2015.
- PIÉRART, Marcel; ÉTIENNE, Roland. Un décret du koinon des Hellènes à Platées en l'honneur de Glaucôn, fils d'Étéoclès, d'Athènes. **Bullétin de correspondance hellénique**, v. 99, n. 1, p. 51-75, 1975.
- PALLADIUS. *Historia Lausiaca* 38, I. Palladius [Helenopolitanus]. **La storia Lausiaca**. In G. J. M. Bartelink (Ed.), & Palladius [Helenopolitanus] & G. J. M. Bartelink (Trans.), *Scrittori greci e latini*. [Milano]: Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, 1974.
- QUENTAL, Antero de. **Antologia**. Introdução e Organização: José Lino Grünewald. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.
- RAMELLI, Ilaria LE. **Evagrius's Kephalalaia gnostika**: A new translation of the unreformed text from the Syriac. Translated with an Introduction and Commentary by Ilaria L. E. Ramelli. SBL Press, 2015.
- RAMELLI, Ilaria LE. Patristic Exegesis: Relevance to Contemporary Biblical Hermeneutics. **Religion and Theology**, v. 22, n. 1-2, p. 100-132, 2015.
- RAMELLI, Ilaria. The Philosophical Stance of Allegory in Stoicism and its Reception in Platonism, Pagan and Christian: Origen in Dialogue with the Stoics and Plato. **International Journal of the Classical Tradition**, v. 18, n. 3, p. 335-371, 2011.
- SCHOTT, Jeremy M. “Introduction: Identity Politics in the Later Roman Empire”. In: **Christianity, Empire, and the Making of Religion in Late Antiquity**. University of Pensilvania Press, 2008, p. 1-14.
- SLAVEVA-GRIFFIN, Svetla. Socrates' Debt to Asclepius: Physicians and Philosophers with Asclepian Souls in Late Antiquity. **Numen**, v. 63, n. 2-3, p. 167-195, 2016.
- SOCRATES SCHOLASTICUS. **Sokrates Kirchengeschichte**. Herausgegeben von Günther Christian Hansen mit Beiträgen von Manja Širinjan. Akademie Verlag, 1995.

- STEFANIW, Blossom. Evagrius Authority. In: **Evagrius and his Legacy**. Edited by Joel Kalvesmaki and Robin Darling Young. Notre Dame, Indiana. University of Notre Dame Press, 2016, p. 96-127.
- STEFANIW, Blossom. **Mind, text, and commentary: Noetic exegesis in Origen of Alexandria, Didymus the Blind, and Evagrius Ponticus**. Peter Lang, 2010.
- STEFANIW, Blossom. Reading Revelation: Allegorical Exegesis in Late Antique Alexandria. **Revue de l'histoire des religions**, n. 2, p. 231-251, 2007.
- STEUDEL, Annette. **Die Texte aus Qumran II. Hebräisch/Aramäisch und Deutsch: MIT masoretischer Punktation. Übersetzung, Einführung und Anmerkungen**. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.
- STRUCK, Peter T. "Allegory and Ascent in Neoplatonism". In: COPELAND, Rita; STRUCK, Peter T. (Ed.). **The Cambridge companion to allegory**. Cambridge University Press, 2010.
- TYRANNIUS RUFINUS. **Historia monachorum, sive, De vita sanctorum patrum**. Herausgegeben von Eva Schulz-Flügel. Berlin: W. de Gruyter, 1990.
- VAN DEUN, Peter. Exploration du genre byzantin des kephalaia: la collection attribuée à Théognoste. In: **Theologica Minora: The Minor Genres of Byzantine Theological Literature**. 2013. p. 51-66.
- VAN DEUN, Peter. Maximus the Confessor's Use of Literary Genres.' **The Oxford Handbook of Maximus the Confessor**, p. 274-286, 2015.
- WESSEL, Susan. The Reception of Greek Science in Gregory of Nyssa's De hominis opificio. **Vigiliae Christianae**, v. 63, n. 1, p. 24-46, 2009.
- WILLIAMS, James G. "Proverbs and Ecclesiastes". In: **The Literary Guide to the Bible**. Edited by Robert Alter and Frank Kermode. Harvard University Press, 1987, p. 263-282.
- WIRZBA, Norman. Christian Theoria Physike: On Learning to See Creation. **Modern Theology**, v. 32, n. 2, p. 211-230, 2016.
- YOUNG, Robert. Introduction. In: BARTHES, Roland. Theory of the Text. In: **Untying the text: A post-structuralist reader**. Edited and introduced by Robert Young. London: Routledge & Kegan Paul, 1981, p. 31-32.
- ZECHER, Jonathan L. Medical Art in Spiritual Direction: Basil, Barsanuphios, and John on Diagnosis and Meaning in Illness. **Journal of Early Christian Studies**, v. 28, n. 4, p. 591-623, 2020.
- ZINGANO, Marco. "Comentários". In: ARISTÓTELES. **Ethica Nichomachea I 13 – III 8: Tratado da Virtude Moral**. Tradução, notas e comentários: Marco Zingano. 1ª edição. São Paulo: Odyseus Editora, 2018.

Anexos

Siglas

História Monachorum: HM

História Ecclesiastica: HE

Historia Lausiaca: HL

Carta a Anatólio: CA

Transliteração do Alfabeto Grego

| | | | |
|---|----|-----|----|
| α | a | | |
| β | b | ξ | x |
| γ | g | ο | o |
| δ | d | π | p |
| ε | e | ρ | r |
| ζ | z | ρ̇ | rh |
| η | ē | σ/ς | s |
| θ | th | τ | t |
| ι | i | υ | y |
| κ | k | φ | ph |
| λ | l | χ | kh |
| μ | m | ψ | ps |
| ν | n | ω | ō |