Septuaginta ou Vulgata? A controvérsia acerca da tradução das Escrituras na correspondência de Jerônimo e Agostinho

Septuagint or Vulgate? Controversy over the translation of the Scriptures in the correspondence of Jerome and Augustine

Marcus Cruz [*]
Universidade Federal do Mato Grosso

Resumo

No período histórico que denominamos de Antiguidade Tardia, fortemente marcado pela tensão entre a continuidade e a ruptura, o gênero epistolar conhece uma renovação, particularmente sob o influxo do cristianismo. Esta tipologia documental, não apenas herdeira do período clássico, mas também profundamente inserida no universo cultural romano, se diversifica em diferentes formas desde a missiva pessoal até a Epistolas pontifícias. Nosso objetivo nesta oportunidade é refletir a apropriação da Paidéia pelo cristianismo, bem como os conflitos existentes no campo intelectual cristão , a partir das epistolas trocadas entre dois dos mais importantes pensadores que viverem durante a Antiguidade Tardia, qual seja: Agostinho e Jerônimo.

Palavras-chave: Antiguidade Tardia; Agostinho de Hipona; Jerônimo; Cristianismo; Paideia.

Abstract

In the historical period that we call late antiquity, strongly marked by the tension between continuity and rupture, the epistolar genre undergoes a renewal, particularly under the influence of Christianity. This documentary typology, not only heir to the classical period, but also deeply inserted in the Roman cultural universe, is diversified into different forms from the personal missive to the Pontifical Epistles. Our goal in this opportunity is to reflect the appropriation of the Paidéia by Christianity, as well as the conflicts existing in the intellectual field Christian , from the epistles exchanged between two of the most important thinkers who live during the late Antiquity, which is: Augustine and Jerome.

Keywords: Late Antiquity; Augustine; Jerome; Christianism; Paideia.

● **Enviado em: 30/05/2019**
● **Aprovado em: 31/07/2019**

[*] Professor Associado do Departamento de História e do PPGHis/UFMT.

A correspondência epistolar, a troca de cartas durante séculos marcou a relação entre os homens, especialmente, neste grupo especifico composto pelos intelectuais. As missivas serviram tanto para construir sólidas amizades como para edificar terríveis rivalidades, foram veículos de impetuosas paixões, mas também de intensos ódios, foram portadoras dos sentimentos mais íntimos e do mesmo modo permitiram importantes e seminais debates de ideias e opiniões.

No que concerne a Antiguidade Tardia, como já salientou Ian Wood: "Entre o final do IV século e o final do VII século uma das mais importantes formas de literatura eram as coleções de cartas"[1]. Esse período histórico reinventou e ampliou fortemente o epistolário como um gênero literário[2], tornando assim essa tipologia documental um testemunho privilegiado para entendermos o universo cultural das elites tardo antigas. Como afirma Bronwen Neil:

> "Os epistolários no período clássico e na Antiguidade Tardia fornecem um testemunho florescente dos escritores de cartas, desde as trocas estereotipadas entre as elites imperiais greco-romanas até a mais ampla correspondência de galos-romanos e bispos orientais e monges do Egito"[3]

Diante da importância dessa tipologia documental para o estudo das questões inerente ao universo cultural tardo antigo, especialmente das elites desse momento, neste texto nosso intento é discutir, a partir da correspondência de dois dos mais eminentes pensadores cristãos da passagem do IV para o V século da Era Comum, a saber Jerônimo (331-419/420) e Agostinho de Hipona (354-430), tanto a maneira como a intelectualidade cristã se apropriou da Paideia greco-romana, bem como apreender as lutas e conflitos que marcaram esse escol nessa época.

Defendemos que os pensadores cristãos, de um modo geral, e esses dois intelectuais especificamente, se apropriaram da *Paideia* grego-romano como seus mais legítimos herdeiros e defensores. Isso fica cristalino, por exemplo, quando percebemos os recursos retóricos utilizados por ambos os autores em tela em suas epístolas. Por outro lado, os

1 WOOD, Ian. Letters and Letter-Collections from Antiquity to the Early Middle Ages: The Prose Works of Avitus of Vienne In MEIER, Marc. *The Culture of Christendom. Essays in Medieval History in Memory of Denis L.T. Bethel*. London: Hambledon Press, 1993. p.29

2 SOGNO, Cristiana; . STORIN, Bradley; WATTS, Edward . Introduction In SOGNO, Cristiana; . STORIN, Bradley; WATTS, Edward. (Ed). *Greek and Latin Epistolography and Epistolary Collections in Late Antiquity.* Oakland, California : University of California Press, 2016. p.1-10.

3 NEIL, Bronwen. Continuities and changes in the practice ofletter-collecting from Cicero to late antiquity. In NEIL, Bronwen; ALLEN, Pauline. *Collecting Early Christian Lettters***.** From the Apostle Paul to Late Antiquity. Cambridge. Cambridge University Press ,2015. p.3.

confrontos e contendas internas ao pensamento cristão se tornam transparente nas polemicas estabelecidas entre Jerônimo e Agostinho que estão presentes na correspondência entre eles.

Nosso escopo, portanto, é tanto demonstrar essa apropriação da *Paidéia* greco-romana pelos autores cristãos quanto os embates e incompatibilidades presentes entre esse grupo de intelectuais. Para tanto, nos determos especificamente nas discussões dos autores acerca dos problemas em torno da tradução dos textos das Escrituras, na medida em que esses debates nos permitem contemplar as questões propostas, bem como restringe de forma mais efetiva a leitura a ser realizada de uma documentação marcada pela riqueza e variedades dos assuntos abordados.

O Universo cultural dos intelectuais na Antiguidade Tardia: a *Paidéia*

O período que se estendeu do III ao VI século foi marcado por profundas e aceleradas transformações no âmbito da bacia do mar Mediterrâneo. Observou-se a progressiva substituição das estruturas sociais, políticas e culturais que marcaram o que a historiografia denomina de Antiguidade Clássica[4]. Essas estruturas que emergiram neste momento se caracterizam por uma gigantesca tensão entre a continuidade e a ruptura, entre o fascínio pelo novo e o respeito reverencial pela tradição. Esse estiramento fez com que os processos de transformações sociais, econômicas, culturais e religiosas ocorressem sob a égide de um amálgama complexo entre duas poderosas forças, quais sejam a *traditio* e a *renovatio*.[5]

Uma das principais transformações religiosas e culturais vivenciadas pelo mundo romano ao longo do IV ao V séculos foi à aceleração do processo de expansão do cristianismo pelos diferentes grupos da sociedade imperial e pelos diversos âmbitos geográficos da bacia do mar Mediterrâneo[6]. Assim como, a consolidação da Igreja cristã enquanto um elemento social, político, econômico e cultural importante tanto para o Império quanto para a população romana cristã ou não.

---

4 BROWN, Peter. *O fim do mundo antigo. De Marco Aurélio a Maomé.*Lisboa: Verbo, 1972. pp.51.

5 CRUZ, Marcus.. Transformação e continuidade do Império Romano: apontamentos para uma discussão historiográfica do conceito de Antiguidade Tardia. In: MARCHINI NETO, Dirceu; NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. (Org.). *A Idade Média: entre a história e a historiografia.* 1ed.Goiania: Editora PUC Goiás, 2012. p. 321-338. Machado, Carlos Augusto Ribeiro. A Antiguidade Tardia, a queda do Império Romano e o debate sobre o "Fim do Mundo Antigo". rev. hist. (São Paulo), n. 173, p. 81-114, jul.-dez., 2015.

6 PRAET Danny, Explaining the Christianization of the Roman Empire. Older theories and recent developments. Sacris Erudiri. Jaarboek voor Godsdienstgeschiedenis. *A Journal on the Inheritance of Early and Medieval Christianity.*XXIII, 1992-1993, p. 5-119. PAPACONSTANTINOU, Arietta; MCLYNN, Neil; SCHWARTZ, Daniel L. (Ed), *Conversion in Late Antiquity: Christianity, Islam, and Beyond*, Farnham, Ashgate, 2015.

Este processo expansionista do cristianismo e de sua Igreja, é importante ressaltar, ocorre dentro dos moldes e parâmetros da *Paidéia* greco-romana, ou seja o progressivo crescimento da religião, seja em termos sociais quanto geográfico, aconteceu em um universo simbólico dominado pela herança da cultura que marcou e caracterizou as elites da Antiguidade Clássica.

Neste sentido uma questão central que perpassa as discussões dos intelectuais cristãos do IV ao V século diz respeito à relação estabelecida pelo cristianismo com a *Paideia* Greco-romana.[7] Observava-se uma situação de tensão e conflito na medida em que os diferentes grupos cristãos buscaram se apropriar da *Paidéia* greco-romana, legitimando suas pretensões e interesses pela condição de herdeiros e os genuínos interpretes desta tradição intelectual.

O universo cultural dos intelectuais na Antiguidade Tardia, que encontrava-se em um processo de mudanças, era profunda e claramente articulado em torno da *Paideia* greco-romana que se constituiu como ponto nodal a partir do qual esse teia simbólica se conecta. Portanto, o conceito de *Paideia* deve ser necessariamente discutido para uma melhor compreensão e analise da questão proposta.

A palavra *παιδεία* na língua grega encontrava-se profundamente ligada a ideia de educação entendida como uma formação bastante ampla do homem, nas palavras de Silvana Bollis:

> "[A *Paideía*] busca formar o homem em sua integralidade, corpo, alma, sensibilidade e racionalidade, formando-lhe o caráter, o espiritual, à medida que busca permanentemente a justiça usando o critério da verdade. Não apresenta caráter utilitarista ou pragmático, pois não busca adestrar ou instrumentalizar o indivíduo no exercício de "fazer algo" e sim, uma formação plena que tem o homem e suas formas de "con-viver" em sociedade como principal objeto do seu pensar."[8]

No entanto o termo *Paideía* não se configurava como um simples vocábulo, como uma singela palavra. *Paideía* era um conceito que abarcava uma realidade muito mais vasta do que a educação ou a formação do cidadão e do homem. A monumental obra de Werner Jaeger, *Paidéia: os ideais da cultura grega*, buscou entender as relações estabelecidas entre *Paidéia*, cultura e tradição, uma vez que o autor identifica a noção de Paidéia com a conceito de cultura: "E na forma de *Paideia,* de 'cultura' consideraram os gregos a totalidade da sua obra

7 YOUNG, Francis M. Towards a Christian Paidéia IN CASIDAY, Augustine; NORRIS, Frederick. *The Cambridge History of Christianity* Cambridge. Cambridge University Press, 2006.p.284-500

8 BOLLIS, Silvana. **Paideía Filosófica: o sentido da Formação na República de Platão.** Dissertação de Mestrado defendida junto ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás, 2013.p.50

criadora em relação aos outros povos da Antiguidade da qual foram herdeiros"[9] ou ainda esta outra passagem: "Porém, os verdadeiros representantes da *Paideia* grega não são os artistas mudos – escultores, pintores, arquitetos -, senão os poetas e músicos, os filósofos, os retóricos. Ou seja, os homens de estado"[10].

As passagens mostram que para o filólogo alemão a noção de *Paidéia* encontra-se profundamente imbricada com o conceito de cultura, constituindo o universo simbólico no qual os homens do mundo antigo, especialmente os intelectuais, estavam inseridos. E nesse sentido que o conceito é usado nesta investigação, isto é, como o universo cultural, a rede simbólica na qual os habitantes da bacia do Mar Mediterrâneo durante a Antiguidade Tardia, especialmente aqueles que compunham a elite intelectual, buscaram conferir significados aos seus atos e ações.

Os intelectuais na Antiguidade Tardia

Antes de adentrarmos de forma mais efetiva na correspondência de Jerônimo e Agostinho é necessário enfrentar uma questão que todo o tardoantiquista (e o mesmo vale para os antiquistas e medievalistas) obrigatoriamente deve entestar, qual seja: a aplicabilidade ao mundo tardo antigo de conceitos pensados e construídos para entender os processos e as realidades da modernidade, especialmente após o "abismo" aberto pelo iluminismo.[11] No caso especifico é a validade do conceito de intelectual para o nosso estudo, em outros termos: foram Jerônimo e Agostinho intelectuais?

Podemos começar essa discussão com a definição do grande jurista e pensador italiano Norberto Bobbio, para quem o intelectual é "[...]alguém que não faz coisas, mas reflete sobre as coisas[...]"[12]. Essa definição afirma que o elemento essencial desse conceito está no caráter preponderantemente reflexivo da atividade do intelectual.

Por outro lado, Cláudia Wasserman afirma para ser um intelectual:

> "[...]não basta pensar, elaborar conhecimentos acerca da sociedade e de seus problemas ou produzir objetos culturais concretos. A definição de intelectual,

[9] JAEGER, Werner Wilhelm. *Cristianismo Primitivo y Paideia Griega*. México: Fundo de Cultura Económica, 1965. p.6

[10] JAEGER, Werner Wilhelm. *Cristianismo Primitivo y Paideia Griega*. México: Fundo de Cultura Económica, 1965. p.15-15

[11] Essa questão ver GUERREAU, Aain. *El futuro de um passado***.** La Edad Media en el siglo XXI. Barcelona; Crítica,2002.

[12] BOBBIO, Norberto. *Os intelectuais e o poder: dúvidas e opções dos homens de cultura na sociedade contemporânea***.** São Paulo: UNESP, 1997. p.9.

> independente da atividade profissional, ou da natureza reflexiva do seu trabalho, está condicionada pela intervenção desses produtos ou elaborações reflexivas nos assuntos públicos."[13].

A professora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul acrescenta na definição do intelectual o aspecto de que a sua reflexão necessita interferir no debate existente na sociedade.

As definições de intelectual tanto de Norberto Bobbio quanto de Cláudia Wasserman apontam para uma característica marcante desse conceito identificada por Jean-François Sirinelli, qual seja, ser uma noção polissêmica. "Com frequência se destacou o caráter polissêmico, o aspecto poliformo do meio dos intelectuais, e a imprecisão daí decorrente para se estabelecer critérios de definição da palavra[...]"[14]. No desenvolvimento de sua argumentação o autor afirma que fundamentalmente a figura do intelectual pode ser pensada a partir de duas acepções, uma mais ampla de cunho social que abrange os criadores e mediadores culturais, outra de cariz mais restrito centrada no engajamento.[15]

Seguindo ainda o arrazoado do historiador francês, esse alega que na utilização do conceito de intelectual na investigação histórica se "[...] deve partir da definição mais ampla, sob a condição de, em determinados momentos, fechar a lente, no sentido fotográfico do termo"[16]. Em outros termos, os historiadores devem, em suas pesquisas em que lancem mão do conceito de intelectual, inicialmente pensar essa noção a partir de sua acepção mais ampla, passando para o sentido mais restrito quando necessário.

Numa discussão, ainda que sucinta, acerca do conceito de intelectual não pode deixar de contemplar as ideias de Antonio Gramsci. Em relação as concepções do pensador marxista italiano, acerca da questão em tela, a primeira a ser destacada é sua afirmação que "[...] todos os homens são intelectuais, mas nem todos os homens têm na sociedade a função de intelectuais"[17]. A assertiva gramsciana alerta tanto para a condição de todos os indivíduos de uma sociedade serem agente culturais, bem como para o fato de que a definição de intelectual ser atravessada pelas relações de poder existente nas diferentes formações sociais.

Uma segunda proposição de Antônio Gramsci no que diz respeito a conceituação do intelectual é a distinção entre intelectuais tradicionais e intelectuais orgânicos. Nas próprias

---

13 WASSERMAN, Cláudia. *História Intelectual: Origem e Abordagens*. Tempos Históricos.v. 19, 1º Semestre de 2015. p. 64-65

14 SIRINELLI, Jean-François. 'Os intelectuais'. In: RÉMOND, René (org.). *Por uma história política.* Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.p.242

15 Ibidem.

16 SIRINELLI, Jean-François. Idem. p.243.

17 GRAMSCI, Antônio. *Cadernos do cárcere.* Volume 02. Os intelectuais. O princípio educativo. Jornalismo. 3a ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004. p.18

palavras do autor: "[...] intelectuais tradicionais sentem com 'espírito de grupo' sua ininterrupta continuidade histórica e sua 'qualificação', eles se põe a si mesmos como autônomos e independentes do grupo social dominante." [18]. Nesse sentido essa tipologia de pensador apesar de reivindicar autonomia e independência na verdade se vincula aos grupos social dominantes e hegemônicos da sociedade.

Já no que tange ao segundo tipo de intelectual Gramsci defende que "Pode-se observar que os intelectuais 'orgânicos' que cada nova classe cria consigo e elabora em seu desenvolvimento progressivo são, na maioria dos casos, 'especializações' de aspectos parciais da atividade primitiva do tipo social novo que a nova classe deu luz"[19]. Aqui o intelectual não proclama uma falsa independência ou autonomia pois tem consciência dos laços que os uni como uma determinada classe social.

A partir dessas perspectivas apresentadas cabe retornarmos a pergunta feita acima, a saber: foram Jerônimo e Agostinho intelectuais? Se acompanharmos a definição de Norberto Bobbio que enfatiza o caráter reflexivo da atividade intelectual não cabe dúvidas que nossos dois autores realizaram uma ampla e vasta obra em que refletiram acerca não apenas das questões doutrinais e teológicas do cristianismo, mas também sobre os candentes problemas da realidade social no qual estavam inseridos.

Quanto a contribuição de Cláudia Wasserman que chama a atenção para a necessidade, na definição do conceito de intelectual, para contemplarmos a sua atuação nos debates públicos de seu tempo. Tanto Agostinho quanto Jerônimo se encaixam perfeitamente nessa delimitação, pois tanto em suas cartas como nas suas demais obras ambos os autores participam intensa e decisivamente nas discussões correntes do período.

O entendimento de Jean-François Sirinelli sobre a questão também é atendido pelo bispo de Hipona e pelo monge de Belém, pois ambos tanto são criadores culturais, quanto homens engajados nas lutas políticas e religiosas que marcam o final do IV século e o início do V no mundo tardo antigo romano.

Finalmente podemos afirmar, não sem um certo grau de ousadia, que tanto Agostinho como Jerônimo podem ser classificados como intelectuais de tipo orgânico, dentro das concepções gramscianas, pois os dois são representantes do grupo social cristão que experimentava tanto um momento de ascensão social e política, como também procurava construir sua hegemonia religiosa e cultural sobre o mundo tardo antigo romano. Nossos autores contribuíram de forma categórica e peremptória neste processo de constituição e

[18] Idem, p.17
[19] Idem, p.16

implantação de primazia cultural cristão, no qual a apropriação e ressignificação da Paideia desempenhou um papel decisivo.

Esboço das trajetórias de dois intelectuais cristãos: Jerônimo e Agostinho

É o momento de olhar com um pouco mais de perto para as personagens desse drama, ou melhor dessa correspondência.

Comecemos por aquele que talvez seja menos conhecido, Jerônimo. Jerônimo nasceu em meados do IV século, entre os anos de 340, na cidade de Stridon, Jerônimo era oriundo de uma família pertencente a aristocracia provincial, detentora de terras. Além de se inserem na aristocracia provincial romana a linhagem jeronimiana professava o cristianismo.[20]

Continuando as considerações biográficas acerca do nosso autor podemos afirmar que sua infância transcorreu nos moldes de uma criança aristocrática romana, isto é, iniciou seus estudos em uma escola provincial onde aprendeu a ler, a escrever e a contar. Como demonstrou aptidão para os estudos é enviado para Roma com o intuito de prosseguir sua formação intelectual.[21]

O período de estudos de Jerônimo em Roma estendeu-se, provavelmente, ao longo da década de 360. Tendo estudado gramática com um dos maiores, senão o maior mestre, daquele momento, Aelio Donato que introduziu nosso autor não apenas nos meandros e sutilezas da Ars Grammatica, mas o fez por meio da leitura e análise dos mais importantes autores latinos da *Paideía*, qual seja Virgílio, Salústio, Cícero, Terêncio, Plauto, Lucrecio, Horácio.[22]

Os estudos de retórica foram conduzidos pelo não menos celebre Mario Victorino. Jeronimo se dedicou com afinco as obras, principalmente de Séneca e Quintiliano. Além dos estudos gramáticos e retóricos a formação jeronimiana tinha espaço para lições de grego e filosofia.[23]

Após esses estudos Jerônimo partiu em viagem pelo mundo romano primeiro em direção as Gálias e depois ao Oriente, onde empreendeu seus primeiros estudos da língua hebraica e se tornou monge. Após 3 anos na solidão do deserto de Calcis decidiu retornar a

20 CAVALLERA, Ferdinand. *Saint Jérôme. As vie et son ouevre*. 2v. Louvain: Paris: Spicilegium Louvaniense, 1922. p.3-12. PENNA, Angelo. *San Jeronimo*. Barcelona: Luis Miracle, 1952. p.9. MORENO, Francisco. *San Jeronimo: la espiritualidade del desierto*. Madrid: BAC, 1986.p.3-5.

21 ANTIN, Paul. *Essai sur Saint Jérôme*. Paris: Letouzey & Anné, 1951. p.11. STEIMANN, Jean. *Saint Jérôme*. Paris: Editions du Cerf, 1958. p.15

22 PEÑA BERCEDO, Justiniano. *Actuación de San Jerónimo em la conciliación de las culturas paganas y cristianas.* Burgos: Seminario de Burgos, 1957. p.11

23 ANTIN, Paul. Op. cit. p.26-38

Roma, onde sua fama de erudito o fez secretário do bispo de Roma, Dámaso, assim como seu renome como asceta o faz o líder de um grupo de mulheres cristãs ascéticas e eruditas conhecidas como Círculo do Aventino.[24]

É neste período que sob os auspícios, incentivos e proteção de Dámaso Jeronimo iniciou a grande obra de sua vida, a tradução diretamente do Hebraico e do grego das Escrituras. Após a morte do seu protetor e possivelmente frustrado por não ter sido escolhido para ascender ao Trono de Pedro, Jerônimo se retirou de Roma com algumas das integrantes do Círculo do Aventino e fundou em Belém dois mosteiros, um masculino e outro feminino, onde permaneceu até a sua morte, ocorrida em 420, se dedicando tanto a tradução do texto bíblico quanto a comentários e outros trabalhos como o de *Uiris Illustribus*, e diversos comentários das Escrituras, além de manter uma intensa correspondência com interlocutores de todo o Império.[25]

Já Agostinho foi um dos mais importante pensadores do cristianismo, autor da primeira grande síntese filosófica de cunho cristã, cuja influência atravessou os séculos e chegou aos dias de hoje. Nascido em 354 filho de um curial da cidade de Tagaste, na província de Numídia, no Norte da África. Fez seus estudos iniciais na própria Tagaste e depois os completou em Cartago devido a ajuda financeira de um concidadão de nome Romaniano. Foi professor de Retórica em Tagaste, Roma e Milão.[26]

Agostinho se converteu ao cristianismo, sob forte influência de sua mãe Mônica e de Ambrósio, bispo de Milão, não sem antes experimentar e vivenciar outras formas religiosas, em particular o maniqueísmo. Tendo inclusive se casado e tido pelo menos um filho.[27]

Após sua conversão em 386 é ordenado sacerdote em 391 na cidade de Hipona também no Norte da África, tendo renunciado ao casamento. No mesmo local posteriormente foi escolhido como bispo e viveu até o fim de seus dias, em 430, produzindo suas principais obras como a *Civitate dei*, *De Doutrina Christiana e Confessionis*.[28]

Em suma, após essas breves notícias acerca da trajetória tanto de Agostinho como de Jerônimo, nos parece bastante correto asseverar que ambos os pensadores tiveram sua formação realizada nos moldes e parâmetros da *Paideia* greco-romana e que por conseguinte em seus escritos estavam inseridos nesse universo cultural. Por outro lado, também é patente,

---

24 MORENO, Francisco. . Op. cit. p.16-30.
25 BERARDINO, Angelo (Dir). *Patrologia III.* La edad de oro de la literatura patrística latina. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001. p.249-283.
26 MARROU, Henri-Irénée. *Saint Augustin et la fin de l aculture antique*. Paris: E. De Boccard Éditeur, 1938. p.3-83.
27 BROWN, Peter. *Santo Agostinho.* São Paulo: Editora Record, 2005. p.33-106.
28 BERARDINO, Angelo (Dir). *Op. cit.* 405-480.

pelo teor, abrangência e importância de suas respectivas obras, que os dois autores foram dois dos mais relevantes e notáveis intelectuais da Antiguidade Tardia. Assim sendo a correspondência entre o Estridonense e o Tagastense revela-se como um *corpus* documental de singular relevo para a análise deste momento histórico.

A correspondência entre Jerônimo e Agostinho: a questão da tradução das Escrituras.

A troca de missivas entre o monge de Belém e o bispo de Hipona se iniciou entre os anos de 393/394 e se encerrou apenas com a morte de Jerônimo entre 419/420[29], portanto foram cerca 25 ou 27 anos nos quais foram escritas 19 epístolas ou 27 se contarmos as cartas perdidas, mas referidas em outros escritos. Jerônimo escreveu 10 missivas (15 contando as desaparecidas) enquanto Agostinho redigiu 9 epístolas (12 contabilizando aqueles extraviadas). O fluxo das mensagens entre os dois autores não apresentou-se como contínuo, pois houve um primeiro conjunto de missivas entre os anos de 393/394 até 405, seguido de um silencio de alguns anos e o contato foi retomado entre 412/415 seguindo até a morte do Estridonense.

Antes de prosseguir gostaria de salientar que Jerônimo, como é possível denotar dessas rápidas notícias biográficas, era mais velho que Agostinho, cerca de 23 anos. A maior idade de Jerônimo conferia-lhe uma dignidade e uma autoridade, pois a condição de ancião era percebida como tendo uma grandeza no universo cultural tardo antigo dominado pela *Paideia*[30] greco-romana e inserido num tempo histórico no qual o campo da experiência se sobrepunha ao horizonte de expectativa.[31]

Jerônimo escrevendo a Agostinho, na carta CXII, tanto assumiu a condição de ancião quanto realçou a juventude do bispo de Hipona:

> "Para terminar te peço que não me obrigues a ser outra vez soldado a um velho que está descansando e que anteriormente foi veterano. Não me obrigues a colocar outra vez a vida no tabuleiro. Tu, que és jovem e que está no cume do pontificado, ensina aos povos e enriquece com novas colheitas de

29 HENNINGS, Ralph. *Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus, und ihr Streit um den Kanon des Alten Testaments und die Auslegung von Gal. 2,11-14***.** Leiden: Brill, 1994**.** p.27-62. FÜRST, Alfons. *Augurins Briefwechsel mit Hieronymus***,** Münster: Aschendorff, 1999. p.89-90;92-110;178-187.

30 MINOIS, Georges. *Historia de la vejez***.** Madrid: Nerea, 1989. p.111-156.

31 KOSELLECK, Reinhardt. "Espaço de experiência" e "horizonte de expectativa": duas categorias históricas. In KOSELLECK, Reinhardt. *Futuro Passado. Contribuição à semântica dos tempo históricos.* Rio de Janeiro: Contraponto: Editora da PUC Rio, 2006. p.305-327;363-364.

> África os fossos de Roma. A mim basta sussurrar a um pobre ouvinte ou leitor no rincão de meu monastério."[32]

Porém, não era apenas no que tange a problemática da idade, ainda que esteja em certa medida relacionada a essa, que podemos perceber diferenças entre Jerônimo e Agostinho. Os autores estão em momentos diversos em sua trajetória intelectual também. Quando se iniciou a troca de missivas entre os dois, o Tagastense era um recém nomeado presbítero, portanto no começo de sua carreira eclesiástica, ainda que já tivesse sido professor de retórica tanto em Roma quanto em Milão. Por seu turno, o Estridonense, mesmo recolhido no monastério de Belém, possui uma ampla e notória reputação como estudioso e exegeta das Escrituras, uma vez que estava finalizando sua obra magna, a tradução do texto bíblico diretamente do hebraico e do grego, que ficou conhecida como *Vulgata*[33].

Havia, portanto, uma clara hierarquia entre os dois intelectuais um no princípio de uma trajetória de se revelou absolutamente brilhante com obras que são marcos fundamentais do pensamento humano. O outro, um autor de prestígio e renome consolidados, cuja contribuição também atravessou os séculos. Nesse sentido concordamos com a alegação de Felipe Medeiros Guarnieri, em sua dissertação de mestrado, quando afirma: "O então presbítero de Hipona tinha muito a ganhar ao iniciar com o monge de Belém. A erudição e a reputação de Jerônimo tornavam-no exatamente o homem que Agostinho procurava"[34].

Diante de tal situação não de se estranhar que a carta que iniciou a correspondência entre Agostinho e Jerônimo tenha sido escrita pelo clérigo do Norte da África. A missiva[35], datada de 394/395, tinha como fulcro a divergência entre os autores em relação a uma passagem da Epístola aos Gálatas de Paulo (Gal.2:11-14)[36]. No entanto as palavras iniciais estão marcada por uma *eloquatio* respeitosa e reverente: "Agostinho ao compresbítero

---

32 JERONIMO. Epístola CXII, 22. RUIZ BUENO, Daniel. *Cartas de San Jerónimo.* Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1962. v.II, p.348.

33 STEIMANN, Jean. Op. cit. p.210-214.

34 GUARNIERI, Felipe Medeiros. *A correspondência entre São Jerônimo e Santo Agostinho: tradução e estudo.* São Paulo: Dissertação apresentada ao Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Universidade de São Paulo, 2016. p.107.

35 No epistolário jeronimiano esta missiva corresponde a Epístola LVI, enquanto no agostiniano equivale a Epistola XXVIII.

36 "Mas quando Cefas veio a Antioquia, eu o enfrentei abertamente, porque ele se tinha tornado digno de censura. Com efeito, antes de chegarem algumas vindos da parte de Tiago, ele comia com os gentios, mas, quando chegaram, ele se subtraía e andava retraído, com medo dos circuncisos. Os outros judeus começaram também a fingir com ele, a tal ponto que até Barbabé se deixou levar pela sua hipocrisia. Mas quando vi que andavam retamente segundo a verdade do evangelho, eu disse a Pedro diante de todos: se tu, sendo judeu, vives à maneira dos gentios e não dos judeus, por que forças os gentios a viverem como judeus?"Gal.2:11-14. *Bíblia de Jerusalém***.** São Paulo: Paulinas, 1987. p.2190.

Jerônimo, senhor muitíssimo amado e irmão a quem se deve respeitar e abraçar com as mais sinceras manifestações de afeição."[37]

Em seguida dessa saudação, dentro dos parâmetros do gênero epistolar praticado no universo cultural tardo antigo tanto por cristãos como por pagãos[38], encontramos um longo exórdio em que Agostinho lamenta não conhecer pessoalmente a Jerônimo, mas afirma conhecer o Estridonense pelos escritos dele, ressaltando a existência de uma comunhão e amizade entre ambos, apesar da distância e da ausência física[39].

Finalizando essa parte do texto e introduzindo o motivo que o levou a escrever a epístola, Agostinho escreveu:

> "Eu deveria talvez parar de escrever por aqui, se quisesse me ater ao costume das cartas cerimoniosas; meu espírito, porém ferve em partilhar contigo algumas palavrinhas acerca de nossos estudos em Jesus Cristo Nosso Senhor, Ele que tem a boa vontade em nos munir, inclusive mediante tua caridade, e de maneira nada negligenciável, de muitas vantagens, assim como de diversas provisões dessa jornada, neste caminho que foi apontado por Ele."[40]

As palavras iniciais da missiva, apesar de atender tanto os ditames do gênero epistolar quanto os princípios da retórica, também demonstram a intenções do autor estabelecer uma relação de amizade com o monge de Belém e assim ampliar suas redes de sociabilidade no campo intelectual tardo antigo, especialmente no âmbito cristão, uma vez que o Tagastense ressaltou o fato de ambos serem clérigos. Por outro lado, não podemos deixar de observar que Agostinho escreveu com a clara intenção de iniciar um diálogo acerca das questões presentes no campo intelectual cristão. É importante percebermos também que esse debate entre os pensadores cristãos ocorreu dentro do universo cultural tardo antigo, pois se utilizavam dos instrumentos da *Paideia* greco-romana como a retórica ou o gênero epistolar.

Uma das polemicas entre Jeronimo e Agostinho nesse conjunto de missivas trocadas entre os autores diz respeito ao trabalho de tradução, empreendido pelo Estridonense, das Escrituras especialmente do Antigo Testamento. Como já afirmamos é sobre esse tópico que pretendemos fazer nossa abordagem de forma mais concreta e fundamentada.

---

37 JERONIMO. Epístola LVI. RUIZ BUENO, Daniel. Op. Cit**.** v.I, p.477.

38 Utilizamos o termo pagão, apesar dos perigos da generalização e do reducionismo presente no vocábulo. No entanto, o termo, de uso bastante difundindo, atende nosso objetivo de marcar de um lado as clivagens existente entre cristãos e aqueles que não professavam a religião evangélica e por outro o fato de dois grupos, especialmente os seus respectivos intelectuais, compartilharem o mesmo universo cultural articulado em torno da *Paideia*.

39 JERONIMO. Epístola LVI,1 RUIZ BUENO, Daniel. Op. Cit**.** v.I, p.477.

40 JERONIMO. Epístola LVI,1. RUIZ BUENO, Daniel. Op. Cit. v.I, p.478.

A discussão presente das missivas trocadas entre os autores em momento algum questiona a canonicidade ou a veracidade das Escrituras, a preocupação de Agostinho é de ordem mais pragmática, isto é os perigos para a unidade da Igreja de uma nova versão das Escrituras que poderiam questionar a autoridade da Septuaginta. Afirma o Tagastense na já citada epístola:

> "Sobre traduzir os Santo Escritos canônicos para o latim, eu gostaria que trabalhasses nisso a não ser do modo como traduziste o Livro de Jó, acrescentando sinais para que sejam apontadas as diferenças entre a Septuaginta, cuja autoridade é a que tem maior peso, e a tua tradução"[41].

A posição de Agostinho se apresenta de forma muito clara acerca da problemática da tradução das Escrituras empreendida por Jerônimo. Ele deveria seguir a versão grega, a Septuaginta, pois essa tanto possuía uma autoridade superior advinda tanto de ser uma tradução mais presente nas Igrejas e a mais utilizada nos ofícios litúrgicos, como também ser possível rastrear uma tradição de seu uso desde os tempo apostólicos[42].

Além disso, a posição de Agostinho acerca da autoridade superior da versão da Septuaginta pode ser analisada a partir de uma outra perspectiva paralela e complementar àquela já exposta. Podemos especular que o Tagastense, que se encontrava inserido na *Paideia*, manifestou sua preferência pela tradução dos Setenta, na medida em que esta era uma produção da tradição cristã-helenística, em outros termos, uma obra realizada dentro do universo cultural no qual o pensador norte africano se identificava fortemente. Enquanto, a proposta de tradução de Jerônimo se apoiava no texto massorético hebraico.

Outro argumento que foi utilizado por Agostinho nesta polêmica com Jerônimo concerne aos perigos que poderiam advir de uma tradução das Escrituras que não seguisse e respeitasse a versão dos Setenta. Um desses riscos é a divisão da Igreja, especialmente entre as comunidades de língua latina em relação aquelas de língua grega. Nas palavras do bispo de Hipona, na Epistola CIV do epistolário jeronimiano que corresponde a missiva LXXI do epistolário agostiniano:

> "Certo, eu preferiria que tu antes traduzisses para nós as Escrituras gregas estabelecidas como canônica, as quais seguem a tradição da Septuaginta. Ora, será bastante prejudicial se em muitas igrejas começaram a introduzir tua tradução com mais frequência já que as missas latinas entrarão em

41 JERONIMO. Epístola LVI,1. RUIZ BUENO, Daniel. Op. Cit. v.I, p.479.

42 PINTO, Luciano. *A escritura não é o nada: Comentários bíblicos de Jerônimo e Agostinho ao Gênesis e o efeito-texto.*Tese de doutorado defendida junto ao Instituto de Estudos de Linguagem da UNICAMP, 2013. p.295-302.

> dissonância com as gregas, sobretudo, porque, jurado o livro, é fácil vencer qualquer contestador; trata-se da língua mais conhecida"[43].

Para reforçar seu argumento Agostinho relatou um caso ocorrido na cidade de Oea, cujo bispo passou a utilizar a versão de Jerônimo causando comoção entre os membros da comunidade devido as divergências entre a tradução jeronimiana e a da Septuaginta. Levando ao clérigo a consultar os judeus da cidade para tentar sanar as dúvidas surgidas diante das discrepâncias entre as versões das Escrituras. Para o Tagastense essa foi uma situação que representou um risco e uma ameaça para a unidade da Igreja e que poderia e deveria ser evitada pela manutenção da autoridade da versão dos Setenta. Vejamos as palavras do bispo de Hipona narrando os acontecimentos ocorridos na comunidade cristã de cidade localizada na Tripolitânia:

> "Agora, um certo irmão nosso, um bispo, tendo decidido introduzir tua tradução na igreja a seu cargo, acabou por citar algo colocado por ti, no livro de Jonas, que destoava profundamente do que se habilitou tanto nos espíritos e na memória de todos quanto do que se repetiu por sucessivas gerações. Fez-se tão grande tumulto na assembleia, em especial entre os gregos que, revoltosos e aos berros, acusavam-no de fraude e falsificação, que o bispo, isso se deu na cidade de Oea, se viu obrigado a solicitar a opinião dos judeus. Se for por incompetência ou malícia, enfim, esses responderam que nos códices hebraicos se encontrava a mesma palavra que estava nos códices gregos e latinos. Que mais? O homem não querendo perder sua assembleia após essa discussão perigosíssima, foi coagido a consertar isso como se fosse uma mentira. A partir daí, até a nós há nesses escritos que não poderia ser corrigido ao confronta-la com os testemunhos das línguas mais utilizadas"[44]

E como Jeronimo, grande polemista que era, respondeu as palavras críticas de Agostinho?

A primeira reação do Estridonense foi tentar não entrar na polêmica proposta pelo pensador norte africano. Essa postura foi repetida em diversas cartas, uma dela foi na epístola CII[45], quando o monge de Belém afirma:

> "De resto, tua prudência sabe muito bem que cada um conhece bem seu próprio modo de pensar, e que se trata de presunção infantil procurar, como faziam os jovenzinhos de outrora, a fama às custas de ofender homens ilustres. Não sou também tão estupido para pensar que uma diferença nas tuas interpretações possa me ofender, porque nem tu te ofenderias caso pensássemos de maneira diferente.[...] Resta-te amar quem te amas e não

43 JERONIMO. Epístola CIV,4. RUIZ BUENO, Daniel. Op. Cit. v.II, p.174.
44 JERONIMO. Epístola CIV,4. RUIZ BUENO, Daniel. Op. Cit. v.II, p.174-175
45 Correspondente a Epístola LXVIII no Epistolário de Agostinho

> provocar, como um adolescente, um veterano no campo de batalha das Escrituras."[46]

Jerônimo marca claramente em sua resposta que Agostinho buscava em suas cartas polemizar com ele como uma tentativa de alcançar algum prestígio no campo intelectual cristão, uma vez que o bispo de Hipona era ainda um iniciante nos meandros dos conflitos e das disputas eruditas existentes na Igreja cristão tardo antiga e ele era um "veterano" experimentado pela diversas batalhas que havia travado ao longo de sua carreira letrada.

A postura jeronimiana, precisamos destacar, foi defendida lançando mão dos sofisticados recursos da retórica, pois a linguagem utilizada, bem como o estilo empregado se coadunavam com as formas literárias presentes no universo cultural tardo antigo. Em suma, ao responder as invectivas agostinianas, que apontavam para as tensões e clivagens presentes na comunidade cristã, Jerônimo o fez a partir dos moldes e parâmetros da *Paideia*.

Entretanto o monge de Belém não era um homem de fugir ao combate, de esquivar-se da polêmica. Por isso, decidiu reassumir, apesar da idade provecta, a "armadura de Cristo"[47] para enfrentar Agostinho no campo de batalha das Escrituras. Na sua carta CXII[48], o Estridonense rebateu as críticas do bispo de Hipona defendendo com vigor seu trabalho de tradução das Escrituras.

A *narratio* utilizada nessa epístola Jerônimo abriu mão de seu habitual estilo escriturístico marcado tanto por uma poética repleta de imagens e metáforas, bem como pela profusão de citações de autores da *Paidéia.* A opção do Estridonense foi adotar outra forma retórica também pertencente ao universo cultural das elites tardo antigas, qual seja o discurso tribunalício. A linguagem da missiva em tela é severa e acurada tal como fosse uma causa em um tribunal e a estrutura do texto se assemelha a de um processo.

No que tange as críticas feitas pelo bispo de Hipona as traduções feitas por Jerônimo, esse afirma

> "Queres ser um verdadeiro apreciador da Septuaginta? Não leias a versão cheia de asteriscos; antes raspa-os dos volumes; prova que és um promotor dos patriarcas. Se o fizeres, serás, obrigado a condenar todas as bibliotecas das igrejas. Mal se encontra um ou outro livro que não tenha esse aparato"[49].

---

46 JERONIMO. Epístola CII,4. RUIZ BUENO, Daniel. Op. Cit. v.II, p.167.

47 "[...]empunhando sempre o escudo da fé, com o qual podereis extinguir os dardos inflamados do Maligno. E tomai o capacete da salvação e a espada do Espírito, que é a Palavra de Deus" Ef. 6,6-7. . Bíblia de Jerusalém. p.2204.

48 Correspondente a Epístola LXXV no Epistolário de Agostinho.

49 JERONIMO. Epístola CXII,19. RUIZ BUENO, Daniel. Op. Cit. v.II, p.334.

As palavras de Jerônimo procuravam tanto questionar a autoridade da Septuaginta, ardorosamente defendida por Agostinho, apontando as limitações dessa tradução pois necessitava de marcações para ser entendida e usada. Como também utilizou de certa dose de ironia para atacar o clérigo do Norte da África ao insinuar uma certa falta de erudição e conhecimento linguístico por parte desse.

Outro trecho da resposta do monge de Belém, apesar de um tanto longo, merece ser citado na integra pela sua importância:

> "Além do mais, o que dizes, que eu não devia traduzir depois dos patriarcas, e aí usas um novo silogismo, que 'as passagens traduzidas na Septuaginta foram ou obscuras ou evidentes; se obscuras, tudo leva a crer que tu também pudeste te enganar acerca delas; se evidentes, é óbvio que eles não puderam ter se enganado acerca delas', te respondo com tua própria linguagem. Todos os antigos estudiosos da literatura cristão que nos precederam, e que interpretaram as santas Escrituras, interpretaram passagens ou obscuras, ou evidentes. Se obscuras, como é que tu tiveste a ousadia de, depois deles, discutir o que eles não puderam esclarecer? Se evidentes, é em vão que tu quiseste discutir aquilo eu não pode passar despercebido deles[...]"[50]

A relevância dessa passagem reside, especialmente, na lógica argumentativa jeronimiana, qual seja: Jerônimo utilizou o mesmo argumento manejado por Agostinho, mas invertendo-o contra esse. Para tanto, empregou tantos procedimentos advindos do debate filosófico como também de mecanismos retóricos. Nesse sentido, a argumentação do erudito de Belém se insere completamente nos moldes e parâmetros da *Paideia*. Em outras palavras, numa polêmica que tinha como objeto uma temática eminentemente cristã, a tradução das Escrituras, o embate entre os intelectuais cristãos, por esses estarem imersos no universo cultural romano tardo antigo, aconteceu a partir dos instrumentos eruditos presentes nessa tradição intelectual. Desta forma, a hipótese proposta para a presente análise se encontra corroborada e reforçada.

Em seguida Jeronimo argumenta que não tinha o objetivo de superar as traduções mais antigas, mas apenas permitir que os cristãos conhecessem a *veritas* hebraica que tinha sido corrompida pelos judeus:

> "Eu, de fato, não tentei exatamente superar as traduções antigas, a quais corrigi e traduzi, do grego para o latim, aos falantes da minha língua, mas antes publicar os testemunhos que foram omitidos ou corrompidos pelos judeus, para que nossos conterrâneos conhecessem o que encerra a verdade hebraica. Ninguém vai obrigar a ler quem não quer. Que ela beba o vinho velho

50 JERONIMO. Epístola CXII,20 RUIZ BUENO, Daniel. Op. Cit. v.II, p.334.

> com delicadeza, que ele despreze a nossa nova safra, ela que foi produzida sobre nossos predecessores; onde quer que apareçam passagens incompreensíveis, que elas se tornem mais evidentes através de nossas obras!"[51]

Aqui Jerônimo defende sua tradução das Escrituras a partir de dois argumentos fundamentais. Em primeiro lugar, afirmando que apenas corrigiu as traduções anteriores sem querer supera-las. Argumento que é uma estratégia retórica clara de defesa se seu labor. Em segundo lugar, temos a alegação que seu esforço permitirá que os cristãos tenham acesso a *Hebraica veritas*. Estaria aqui o Estridonense contrapondo as duas *veritas*: a Greca da Septiaginta e a Hebraica? E em um certo sentido renegando a *Paideia* ao buscar no universo cultural judaico elementos para legitimar seu trabalho de tradução? Não nos parecer ser o caso. A argumentação de Jerônimo deve ser analisada no bojo da polêmica em que se insere, qual seja, o monge de Belém precisava defender sua tradução das Escrituras das acusações e ataques proferidos por Agostinho. É portanto, nesse contexto que as palavras jeronimianas devem ser lidas, isto é, como uma estratégia de combate. Além disso, nunca é demais ressaltar que o projeto que acabou produzindo a *Vulgata* se utilizou amplamente dos recursos intelectuais, linguístico, literários e retóricos que havia cultivado desde a sua formação e ao longo de toda sua vida. Recursos esses que eram todos oriundos da *Paideia*.

A polemica ocorrida entre Jerônimo e Agostinho acerca da tradução das Escrituras a rigor não terá uma solução ou uma vitória de nenhum dos lados Uma vez que o Estridonense levou adiante a colossal tarefa de produzir a sua versão em latim do texto bíblico. Versão essa que, após duros embates e controvérsias, acabou se impondo como a tradução autorizada e utilizada pelas Igrejas latinas. Por seu turno, Agostinho manteve sua postura de usar em seus estudos a versão da Septuginta e a partir dela construiu uma obra que se tornou basilar no pensamento não apenas cristão, mas da cultura ocidental. A bem da verdade não era o objetivo dessa analise apontar um vencedor dessa contenta, mas sim com base nessa controvérsia entre dois dos maiores intelectuais cristãos da Antiguidade Tardia refletir acerca tanto da apropriação por parte da elite cultural cristã do legado da *Paideia* greco-romana, assim como perceber as disputas e clivagens existentes no interior do campo intelectual cristão.

51 JERONIMO. Epístola CXII,20 RUIZ BUENO, Daniel. Op. Cit. v.II, p.335.

Considerações finais

Em um momento como a Antiguidade Tardia em que as epistolas assumiram um papel de fundamental importância seja como instrumento e meio de estabelecimento ou ampliação das redes de sociabilidade seja como *lócus* para o desenvolvimento de polêmicas e controvérsias, dois intelectuais cristãos seminais para esse momento se envolveram numa rica e valiosa troca de cartas.

A análise das epistolas trocadas entre Jerônimo e Agostinho demonstram de forma cristalina os dois pontos centrais que nos propomos a discutir nesse texto. Por um lado ambos os autores em suas missivas se utilizam de todo o arsenal filosófico, racional e retórico advindo da *Paideia* greco-romana. Nesse sentido tanto o monge de Belém quanto o bispo de Hipona se inserem no universo cultural das elites tardo romanas compartilhando e se apropriando de um conjunto de ideias e tradições que são também utilizadas por pensadores pagãos. Situação que nos permite questionar a existência de uma rígida cisão no campo intelectual da Antiguidade Tardia entre cristãos e não cristãos. E mesmo até aventar a possibilidade de uma maior proximidade e identificação entre cristãos como Jerônimo e Agostinho com pagãos intelectuais que participam o mesmo universo cultural do que com seus irmãos de fé mais simples e rudes que estão à margem da *Paideia*.

Por outro lado, a controvérsia entre Jeronimo e Agostinho em torno de algumas questões referente a tradução das Escrituras apontam para um cristianismo e uma Igreja muito mais multifacetada e diversificada do que encontramos nas modernas narrativas acerca desse período da história da religião cristã. Não é possível mais pensar o cristianismo e a sua Igreja na Antiguidade Tardia no singular é preciso pluralizar e multiplicar as visões relativas a essas temáticas.

Uma tarefa se impõe a todos os estudiosos e pesquisadores que se dedicam as investigações sobre a Antiguidade Tardia. O dever de continuar a buscar abordagens e questionamentos que diversifiquem e enriqueçam o conhecimento desse período do devir histórico.