

José Guimarães Mello

Aspectos Históricos do Latim Literário Cristão



JOSÉ GUIMARÃES MELLO

ASPECTOS HISTÓRICOS DO LATIM LITERÁRIO CRISTÃO

*Tese apresentada ao Departamento de Teoria
Linguística e Literária do Instituto de Biociências,
Letras e Ciências Exatas da Universidade Estadual
Paulista, para a obtenção do título de Livre-Docente.*

VOL. I



780/98

São José do Rio Preto
1997



A G R A D E C I M E N T O S

À FAPESP que, através de uma bolsa de estudos no exterior, permitiu que reunisse em Pisa, na Itália, toda o material bibliográfico necessário para a realização dessa pesquisa

Ao Professor Cláudio Aquati que, mesmo com sua tese de doutorado já agendada, consumiu parte do seu precioso tempo fazendo uma revisão geral enriquecida de valiosas sugestões.

Aos professores Aguinaldo José Gonçalves, Cristina Carneiro Rodrigues e Romildo Sant'ana que me socorreram prontamente quando tive sérios problemas técnicos no meu micro computador.

Aos professores Eli Bechara, Ivã Carlos Lopes, e às minhas orientadas Sheila Dias Maciel e Edilene Gasparine Fernandes que me auxiliaram na revisão.

À Rosangela Manhas Mantolvani, minha inseparável companheira, que me incentivou nas horas difíceis e colaborou na revisão do nosso trabalho.

a todos minha gratidão.



Ad sciendam sapientiam et disciplinam;

Ad intelligenda uerba prudentiae,

Et suscipiendam eruditionem doctrinae,

Iustitiam, et iudicium, et aequitatem:

Ut detur paruulis astutia,

Adolescenti scientia et intellectus.

Audiens sapiens, sapientior erit;

Et intelligens gubernacula possidebit,

Animaduertet parabolam et interpretationem,

Verba sapientum et aenigmata eorum.

Timor Domini principium sapientiae.

Sapientiam atque doctrinam stulti despiciunt

(Prov. 1, 2-7)

ÍNDICE

Considerações gerais.....	6
Introdução.....	15

Primeira parte **Formação da língua latina cristã**

Capítulo I - Língua Especial.....	45
Capítulo II As relações entre língua e religião	74
Capítulo III Origens do texto latino em Roma	90
Capítulo IV O latim dos primeiros textos cristãos	106
Capítulo V Os empréstimos	139
Capítulo VI O helenismo filosófico em Roma	166

Segunda parte **Formação da literatura cristã**

Capítulo I Pensamento cristão: origem e força da nova literatura	179
Capítulo II Verdadeira expressão literária	227
Capítulo III Aspectos da originalidade da literatura latina cristã.....	257

Terceira parte **A Estilística Latina**

Capítulo I A estilística latina cristã	267
Capítulo II Antigüidade do latim literário cristão	295
Capítulo III. A língua e o estilo da poesia latina cristã	322
Capítulo IV A liturgia	350

Quarta parte **Glossário**

Helenismos no latim literário cristão	362
Considerações finais	540
Autores e obras citados no Glossário	603
Bibliografia geral	608



CONSIDERAÇÕES INICIAIS

1. Explicação necessária

Um estudo da Literatura Latina Cristã justifica-se, ainda hoje, pela reflexão que se pode fazer sobre os registros literários e históricos às vezes claros, muitas outras vezes obscuros, dos confrontos quotidianos de gente das várias condições sociais que em determinada época professou nova doutrina, enfrentou uma nova realidade e manifestou-se através da expressão verbal escrita.

A idéia e o nosso profundo interesse pelos estudos do Latim Literário Cristão remontam aos tempos em que estudávamos teologia no Seminário Maior dos Padres Carmelitas da Província Carmelitana Santo Elias, em São Paulo, há mais de trinta anos. Naquele momento nos chamavam a atenção os níveis linguísticos do latim empregado nos documentos eclesiais como a Suma Teológica, as Encíclicas Papais, as Normas e Regras monacais etc. No entanto, diante da impossibilidade de realizar estudo dessa natureza no Seminário, a idéia e o interesse pelo assunto passaram ao estado de letargia, e assim permaneceram por muito tempo.

Quando ingressamos no Programa de Pós-Graduação, na Área de Latim, do Departamento de Letras Clássicas da F. F. L. C. H. da Universidade de São Paulo, manifestamos nosso interesse em montar um projeto sobre o latim da decadência como era chamado¹, mas fomos desestimulado por várias razões, uma das quais por ser um projeto de Mestrado e porque o interesse dos programas de Latim do Curso de Pós Graduação do Departamento de Letras

¹. Não pretendemos dar ao termo **decadência** o sentido pejorativo que lhe foi sempre atribuído. Acredito que para os atuais conceitos da lingüística, **decadência** não seria um termo adequado.



Clássicas estava voltado exclusivamente para os Clássicos. Optamos, então, pelos Epodos de Horácio, uma escolha completamente oposta ao interesse inicial.

Por ocasião do doutorado, preferimos não insistir na idéia mas, de alguma forma, nos aproximamos um pouco dos pós-clássicos, estudando o Humor em Petrônio, sem, contudo, perder de vista o interesse pelos textos produzidos pelos Cristãos.

Logo depois do doutorado, procuramos pôr em prática a antiga idéia de pesquisar assuntos relativos ao Latim Cristão ou, mais especificamente, o Latim Literário do século IV d.C. pois, nesse século, ocorreu um fenômeno muito interessante: foi o século que estabeleceu limites entre o fim da literatura pagã e o nascimento da literatura cristã, sem, contudo, deixar de contemplar uma litigante e polêmica convivência entre as duas literaturas, envolvendo neologismos lingüísticos, nível literário, por conta, talvez, de uma conteudística completamente diferente.

O projeto exigia, então, uma bibliografia especializada, que não pôde ser encontrada nos acervos das bibliotecas nacionais, o que nos obrigou a recorrer à FAPESP. Uma bolsa de pesquisa concedida, então, em 1986, permitiu que freqüentássemos, durante oito meses, as bibliotecas da UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PISA, na Itália, onde recebemos todo o apoio dos docentes do Dipartimento di filologia classica. Enfim, o Projeto foi aprovado e, a partir de então, temos nos dedicado a essa pesquisa.

Conhecer a realidade, a temática, as implicações sociais, culturais e políticas dos primeiros cristãos foi sempre nosso objetivo primeiro. Esse conhecimento é, sem dúvida, indispensável para entender a forma lingüística e literária que marcou a expressão do discurso cristão. Verificar, talvez, a existência ou não de uma metaficção historiográfica, de imbricamentos históricos literários, de fronteiras flutuantes entre a história e a literatura cristã são algumas das sugestões da metodologia da crítica moderna, tão claramente expostas por Linda Hutcheon (1987, passim) em Poética do Pós-modernismo, que estão em nossos objetivos. Não pretendemos nos envolver com as implicações



epistemológicas propostas pela meta-história de Hayden White (1994, *passim*) ou da intertextualidade, hipotextualidade, hipertextualidade etc. de Gérard Genette, e outros teóricos da narrativa literária e ficcional. Nossa análise limitar-se-á aos métodos comparatistas tradicionais envolvendo a retórica, a teologia, a filosofia e a didática.

2. Proposição

O objetivo desse trabalho é trazer à tona uma discussão sobre questões relacionadas ao latim cristão dos primeiros séculos, sobretudo com questões que envolvem o cristianismo primitivo, origem e fonte de toda a literatura do Ocidente. São questionamentos que, normalmente, os estudiosos da história da literatura ocidental não estabelecem mais, ou, quando os põem, não o fazem de forma a suscitar maior interesse. Essas questões, no entanto, não deixam de ser importantes, principalmente para quem está distante, de alguma forma, das línguas e da cultura clássico-religiosas, originalmente responsáveis pela cultura ocidental.

É possível que nesse trabalho não haja nada de inédito sobre a origem e formação das literaturas de línguas neolatinas, mas terá mérito, em princípio, por questionar algumas das afirmações equivocadas e, muitas vezes, duvidosas a respeito do nível literário das primeiras produções criadas com o desenvolvimento do cristianismo.

Muito já se escreveu, em épocas anteriores, sobre a formação da literatura latina cristã, pelo menos na Europa e nos Estados Unidos, no entanto, pouco tem sido o interesse por esse assunto em nosso meio literário.

Nos Seminários, onde se formam os novos padres, mesmo nos mais antigos e tradicionais, não houve qualquer dedicação específica aos estudos históricos da língua latina, nem de maneira geral, nem tampouco especificamente, sobre o nível literário dos textos latinos dos Pais da Igreja. Há alguma preocupação com o latim eclesiástico, com a língua dos textos oficiais da Igreja e

dos religiosos, mas não há qualquer estudo sobre os teóricos e estudiosos do latim como língua específica dos primeiros cristãos.

Nas Universidades e nos Institutos de pesquisas lingüísticas, também não se encontram publicações nessa área. Todavia, há um trabalho excelente feito pelo Prof. Isaac Salum, e apresentado à F. F. C. H. da USP para obtenção do título de doutor, em 1953, intitulada *Contribuição lingüística do Cristianismo na România Antiga*.² É uma tentativa de preenchimento de uma grande lacuna nessa área. Trata-se de trabalho minucioso, pioneiro, mas, segundo o próprio Salum, feito com muito poucos recursos, sobretudo bibliográficos..

Fica, então, o registro de que pouco se conhece sobre as dificuldades que tiveram os primeiros escritores cristãos quando da produção dos seus textos doutrinários. Poucos conhecem as polêmicas geradas no início do cristianismo, a respeito da língua e da literatura dos cristãos dos primeiros séculos, quando tinham que pregar o Evangelho aos humildes, dispondo de rudimentos da língua grega e do latim clássico, língua profundamente artificial que, em nada ajudava, sobretudo no início, à divulgação da doutrina de Cristo.

Nosso objetivo, portanto, é divulgar um pouco essa polêmica, de forma temática, estudando o comportamento do latim literário, tomando como ponto de referência o Século IV d.C., período em que a Literatura Latina passou por uma fase de transição. Nesse momento, nota-se o esmaecer das luzes da fase clássica pagã e o aumento do brilho cada vez maior da literatura latina cristã. Nesse período houve momentos de tensão entre a literatura clássica cristalizada e uma literatura totalmente diferente, inovadora, às vezes polêmica, mas, sem dúvida, uma literatura que veio para ficar e determinar os rumos de toda a cultura ocidental. O século IV presenciou e conviveu com essas duas literaturas, digladiando-se em defesa, cada uma, de seus próprios objetivos, muitas vezes incompatíveis cultural, literária e religiosamente.

² . Não há nenhum exemplar da Tese de Doutorado do Prof. Salum na biblioteca da FFCH da USP. Fomos encontrar um exemplar, em ruínas, quase ilegível, no Instituto de Auxílio aos Estudos Históricos. Sobre o conteúdo da tese falaremos mais adiante.



Embora se notem, desde o início do século IV, os sintomas dos estertores da literatura pagã, o verdadeiro sepultamento das regras da arte pagã nunca se deu. É que, estruturada na arte e na estética, mescla-se agora com um certo pragmatismo, tentando resistir até o último momento. Assinalar a metade do século IV como limite entre as duas literaturas seria um absurdo, mas não seria tão absurdo assim dizer que, numa linha descendente (do paganismo) e outra ascendente (do cristianismo) o ponto de intersecção se dá exatamente nos meados do século IV com as obras de Ausônio. Autor e obra se identificam com paganismo e cristianismo, respectivamente, quando nos referimos ao momento antes e depois de sua conversão. Isso não nos impede de reconhecer a manifestação de certa tendência cristã na sua produção pagã, e fortes marcas de paganismo em suas obras cristãs.

Conquanto se possa assinalar a metade do século como ponto de passagem, e precisar as obras de Ausônio como símbolo dessa passagem (uma vez que autor deixa claramente a divisão literária entre paganismo e cristianismo), não significa que a arte, ou o latim clássico, desapareça de vez.. Seguramente continua latente, como potencial do renascimento e de neo-classicismo manifestado posteriormente.

Essa nova literatura só foi possível porque a ascensão do cristianismo trouxe uma revolução lingüística formidável em toda a extensão do território romano. A ampliação do número dos falantes de uma língua latina, totalmente contaminada por influências estrangeiras, sobretudo, do grego, criou uma situação lingüística "sui generis". A necessidade de comunicação com as comunidades eclesiais levou os pregadores a optarem por um pragmatismo lingüístico, até então desconhecido dos romanos: a língua, como meio de comunicação, e não como expressão de arte. Foi essa a grande polêmica sustentada pelos escritores cristãos e pagãos, durante quase um século.

A influência estrangeira, especialmente a helenística, foi um dos componentes fundamentais na formação dessa nova língua e, conseqüentemente, na de sua literatura. A pregação da doutrina, que exigia rigorosa fidelidade aos

textos evangélicos escritos, na sua maioria, em grego, alia-se a um temor muito grande de se cometer heresias. Isso fazia com que se transliterasse uma quantidade enorme de termos gregos que passariam a fazer parte comum da linguagem apostólica, principalmente em questões ligadas à doutrina, à liturgia, às instituições e à hierarquia eclesiástica. Acrescenta-se, como consequência, uma avalanche enorme de neologismos criados, tanto no grego, como no próprio latim, uma vez que se evitavam, nesses casos, termos de uso do culto pagão, numa manifestação ostensiva de repúdio ao politeísmo.

Nesse sentido, houve uma revolução morfológica, sintática, semântica e estilística, acompanhada de transformações dos gêneros literários. O aparecimento do gênero apologético, os novos conceitos estilísticos, retóricos, a partir da simplificação sintática e da orientação pragmática do discurso, estabeleceram as regras que determinaram um perfil literário tal, que se denominou literatura cristã.

Enfim, foi no Século IV que essas transformações ocorreram graças a autores cristãos como Santo Agostinho, Santo Ambrósio, Paulinho de Nola, Prudêncio, S. Jerônimo, S. Cipriano, Lactâncio, Ausônio, etc. Alguns já estabeleciam, no fim do século III, normas para um discurso voltado diretamente para a doutrina e para a comunicação como os fiéis seguidores de Cristo.

Um trabalho dessa natureza demanda tempo e uma equipe de pesquisadores, o que, em parte, não é o nosso caso. Após pesquisar sobre o assunto durante muito tempo, resolvemos selecionar alguns aspectos desse estudo e apresentá-lo de maneira mais ou menos temática. Abordamos inicialmente a formação da língua latina empregada pelos cristãos, as relações entre língua e religião, a formação de um novo léxico, os neologismos linguísticos. Na segunda parte, examinamos os aspectos referentes à produção dos primeiros textos em latim cristão: os empréstimos gregos, a helenização romana, a expressão literária, os aspectos de sua originalidade e os aspectos estilísticos. Como terceira parte apresentamos o Glossário dos vocábulos transliterados, utilizados pelos primeiros cristãos para fugir dos termos que lembravam o culto, ou a vida dos pagãos.

Conterá o Glossário o vocábulo latino, seguido do correspondente grego e o sentido original e, finalmente, o sentido latino cristão, os autores que o empregaram e as obras onde se encontram.

Procuramos com isso demonstrar que o latim não se desfigurou com toda essa revolução: desceu, talvez um pouco, de seu status de arte para ganhar milhares de adeptos e se transformar em língua da cultura ocidental, evitando que permanecesse língua morta dos belos textos literários da época Clássica.

Enfim, esperamos que os aspectos para os quais chamamos a atenção sirvam para demonstrar que o latim dos autores cristãos constitui, sem dúvida, um texto de nível literário, mesmo levando-se em conta todo o pragmatismo e o compromisso com a pregação da doutrina de Cristo.



INTRODUÇÃO

O cristianismo foi o grande responsável pelo crescimento, até certo ponto desordenado, do léxico latino, nos primeiros séculos da nossa era. Surgido em meio a gama de religiões, seitas e crenças, a doutrina de Cristo ganhou espaço, desenvolveu-se e se alastrou por todo o império romano. Encontrou terreno fértil, ou seja, uma sociedade carente e ansiosa por alguma coisa que lhe desse rumo e sentido à vida. A alta sociedade romana, mergulhada no fausto, nas extravagâncias, estava se auto destruindo moral e socialmente. A ordem de valores dessa elite não era a mesma do povo e da classe trabalhadora e produtiva. A crescente escravidão que se avolumava cada vez mais e chegava a atingir mais de dois terços da população de Roma, era também indício de que alguma convulsão estaria para acontecer ou precisava acontecer para orientar a vida de toda essa multidão.

A pregação do evangelho divulgou rapidamente o nome de Cristo, e a aceitação de sua doutrina, que prometia uma vida futura bem diferente daquela que se vivia no momento, levou os admiradores a um complicado fanatismo. Por toda parte surgiam seguidores de Cristo. Multiplicavam-se as reuniões e os encontros de cristãos. As comunidades dispostas a confessar e prontas para divulgar o nome e a doutrina de Cristo espalhavam-se por toda a extensão do Império sufocando as demais seitas e crenças religiosas que, vindas do oriente, haviam se espalhado pelo Império, fazendo com que elas praticamente desaparecessem. Por volta do século III, o cristianismo já dominava toda a extensão territorial do mundo conhecido de Roma, mas junto com o fortalecimento e a expansão vieram os grandes problemas.

O maior desses problemas estava centrado no relacionamento do cristão com o Estado. A incompatibilidade religiosa entre os pagãos e os cristãos chega a consequências desastrosas tanto para os seguidores de Cristo quanto para o Estado. Começa, então, o capítulo das perseguições. Derivados desse problema e ao lado dele, outros problemas vão se somando. As dificuldades encontradas pelos cristãos, em vez de enfraquecê-los, pelo contrário, fortaleceram, cada vez mais a unidade de todos em torno de uma nova possibilidade de vida. Uma dessas dificuldades estava relacionadas à própria defesa e proteção da religião. A terminologia específica inerente à doutrina e à liturgia, por um lado, e a necessidade de se protegerem contra a perseguição pagã, por outro, acabou por unir ainda mais os cristãos em torno de um linguajar próprio.

Nas províncias romanas, e mesmo em Roma, falava-se uma linguagem em que entravam os elementos do substrato, superstarato e do adstrato. Com a divulgação da doutrina cristã, a esse latim provincializado juntaram-se elementos gregos e hebraicos cristãos levados pelos pregadores do Evangelho. Da junção desses componentes surgem as línguas romances e, posteriormente, dessas, as neolatinas. A quantidade de neologismos introduzidos no latim, com o desenvolvimento do cristianismo, em Roma, é fabulosa. A participação dos neologismos gregos, v.g. é de fundamental importância para o estudo da composição lexicológica das línguas neolatinas.

Por ooutro lado, sabendo-se que o Latim Clássico era uma língua rígida, literária, artificial, artística, de inventário limitado, como teria ela, chegado até o século IV d.C. e nomeado, em nível literário, uma realidade tão nova, diferente, variada e ampla? Como compatibilizar uma língua, com tais características, com uma realidade em constante evolução, com uma literatura em que estão ausentes as grandes figuras literárias clássicas: oradores e poetas? Num período em que o ensino e as escolas eram totalmente precários? Essas e muitas outras questões, nesse sentido, poderiam ser formuladas. Com certeza para muitas delas não teríamos respostas.



Embora já existam estudos nesse sentido, ainda se buscam, de maneira geral, razões que justifiquem determinados fenômenos lingüísticos, necessariamente ocorridos, para que o latim chegasse a ser capaz de abranger toda essa nova realidade. Não é possível avaliar a quanto chega a participação em cada um dos aspectos (morfológicos, sintáticos e estilísticos) do latim literário do século IV. Resta-nos verificar alguma participação do léxico grego no inventário lingüístico latino e avaliar a influência morfo sintática na expressão literária de um povo cuja língua materna fora totalmente alterada por interferências culturais estrangeiras.

Definidos como palavras novas, criadas para atender uma realidade ainda não vivida, os neologismos latinos cristãos proliferaram por toda parte. Termos clássicos, arcaicos ou derivadas do grego tomaram sentido diferente, exatamente para nomear coisas novas. Da nomeação dessa realidade faziam parte os helenismos, léxicos especialmente importados do grego pelos pregadores cristãos. São termos gregos latinizados por autores cristãos através de mudanças semânticas, morfológicas, fonética ou simplesmente transliterações dos caracteres gregos para os latinos. Os helenismos léxicos com certeza garantiam, aos apóstolos e aos tradutores, a fidelidade à doutrina.

Um dos aspectos interessantes que deve ser observado no estudo do latim cristão reside no fato de a doutrina cristã ter sido formulada nos falares gregos e latinos, línguas que, durante tantos séculos, foram as intérpretes de uma civilização culturalmente rica, marcada por concepções religiosas muito diversas. Para melhor avaliar a própria essência desse encontro de culturas é preciso acrescentar o fato de que essas culturas foram precedidas pelo contato da cultura helenística com o judaísmo, contato esse não menos decisivo para a evolução posterior do cristianismo no mundo ocidental. Encontramos marcas dessa dupla conjuntura tanto no cristianismo helênico, como no latim cristão do século II. d.C. A diferenciação lingüística resultante do processo de cristianização atinge toda a estrutura da língua: a lexicologia, a fonética, a morfologia, a sintaxe, a semântica e, até mesmo, o estilo. Trata-se, portanto, de um processo lingüístico

abrangente. No caso das duas línguas clássicas, esse processo foi muito mais radical em latim do que em grego.

Um dos problemas que se coloca a respeito da cristianização do grego e do latim é a criação de um vocabulário técnico, tarefa que as comunidades cristãs se viram obrigadas a desenvolver para atender as necessidades litúrgico-doutrinárias da nova religião. Aliás, a criação dessa terminologia que explicasse e transmitisse a mensagem eterna da salvação, sem perigo de trair a doutrina, sempre foi a grande preocupação dos pregadores do Evangelho, e é também uma questão que sempre se coloca na história do cristianismo.

Sendo a língua veículo indissociável do pensamento, o problema da pregação não poderia deixar de assumir a importância que teve. S. Jerônimo entende muito bem a gravidade do problema quando diz:

nec possumus scire sensum, nisi eum per uerba discamus (Jer. Com. eccles. 1, 14).

Santo Agostinho, preocupado com interpretações errôneas da doutrina afirma que o cristianismo exige uso bem ordenado da língua, evitando emprego arbitrário de termos:

libris enim uerbis loquuntur philosophi, nec in rebus ad intelligendum difficilimis offensionem religiosarum aurium pertimescunt. Nobis autem ad certam regulam loqui fas est ne uerborum licentia etiam de rebus, quae his significantur, impiam gignat opinionem (Agost. Ciu. Dei 10, 23).

A preocupação de Santo Agostinho não gratuita, nem extemporânea, deve estar certamente fundamentada na prática de certas interpretações doutrinárias já existentes e reflete muito profundamente um fenômeno bem vivo que se manifesta na comunidade dos cristãos, desde o começo: a tendência à criação e estabelecimento oficial de um vocabulário técnico do cristianismo. Essa tendência foi, sem dúvida, estimulada por temor de um sincretismo, que teria sido favorecido por uma falta de nitidez do uso lingüístico. As primeiras gerações

cristãs foram certamente mais cuidadosas com a formação clara da mensagem evangélica do que com qualidades estilísticas de seus neologismos.

Esse processo de criação de um vocabulário técnico, desenvolvido no decorrer dos primeiros séculos cristãos, repete-se continuamente em toda a vida da Igreja. A adaptação de uma língua com a delicada tarefa de se tornar intérprete da mensagem do Evangelho deu-se por toda parte onde o cristianismo foi introduzido. As circunstâncias certamente se apresentam em cada momento desses, profundamente diferentes daquelas da pregação primitiva, e as línguas em questão podem ter estruturas bem diversas. Eis a grande questão que sempre colocará diante de nós com um eterno problema: a palavra de Cristo vai ser interpretada num mundo que não a conhece; as idéias e as noções fundamentais do cristianismo serão traduzidas em línguas que, muitas vezes, trazem marcas de concepções religiosas, ou tem maneiras de pensar muito diferente daquelas do cristianismo. Essa preocupação, que não é exclusiva dos antigos cristãos, tornou-se problema também dos povos civilizados, sobretudo, no período de expansão do cristianismo na África e nas Américas.¹

Antes de entrar na discussão dos problemas e das soluções relativos à terminologia cristã na pregação do Evangelho tanto entre os cristãos antigos quanto entre os pregadores mais atualizados, Morhmann (1958, passim) coloca uma série de questões que considera interessante como a de perguntar que solução foi dada pelos páleo-cristãos a certos problemas fundamentais. A resposta que se busca precisaria ser não apenas de valor histórico, mas também de utilidade atual, pois, embora secularmente separados dos primeiros séculos cristãos, e apesar das diferenças de ordem linguística, cultural, social e étnica, trata-se sempre da mesma missão divina, que deverá ser explicada de uma maneira satisfatória pela língua humana. Eis portanto alguns questionamentos apresentados por Morhmann:

¹ Problema, aliás, muito mal resolvido. Não é de nosso interesse, no momento, opinar sobre a evangelização dos povos levado a efeito pelas igrejas cristãs, principalmente do ponto de vista sociológico. A questão é muito polêmica e não é objetivo desse trabalho.



a) É preciso fazer empréstimos lingüísticos para exprimir as idéias e as coisas fundamentais do cristianismo?

b) É preciso tomar o vocabulário indígena e dar, às palavras existentes e tradicionais, um sentido novo?

c) É preciso criar neologismos? Pode-se tomar o vocabulário existente das religiões pagãs?

Ora, quanto aos empréstimos, eles foram bem-vindos no Latim, enquanto no grego, foram rejeitados. O grego sempre foi hostil à introdução de termos estrangeiros e os cristãos gregos herdaram essa tradição antiga limitando o número de empréstimos a raros termos hebraicos. O grego não tinha praticamente necessidade de termos exóticos para formular a mensagem cristã, porque dispunha de um vocabulário extremamente rico para exprimir o pensamento abstrato e com possibilidades ilimitadas de criar neologismos através da derivação e da composição. Ora, o latim, por sua vez, era mais favorável aos empréstimos, sobretudo na língua corrente, e os cristãos deram continuidade à essa tradição, intensificando-a com introdução, no latim, de grande número de empréstimos gregos. A maioria desses empréstimos entrou no latim logo nas primeiras gerações cristãs, e pode ser considerada como resíduos do bilingüismo das comunidades cristãs ocidentais. Inicialmente, a introdução de termos gregos era arbitrária. Nas antigas versões da Bíblia os grecismos eram tão numerosos que um literalismo escrupuloso levou os antigos tradutores a simplesmente transcrever um bom número de termos gregos, alterando apenas os caracteres. Sem distinguir entre termos técnicos e termos de sentido geral, essa transliteração não levava em conta o sentido particular que o termo poderia ter. É o mesmo processo falho que muitos missionários praticaram, por incapacidade de formular de maneira satisfatória as idéias cristãs em línguas indígenas, e acabaram introduzindo nesse meio, grande número de empréstimos de sua língua materna e, sobretudo, do latim. Todavia essa liberdade de introduzir, sem nenhuma necessidade, termos gregos no latim não durou muito pois, ou seja não foi adotada pela língua corrente. Houve claramente limite ao domínio dos

empréstimos. Os empréstimos passaram a ter caráter de termos técnicos, designando coisas ou instituições mais ou menos concretas da vida cristã como *apostolus*, *baptizare*, *baptisma*, *catechumenus*, *diaconus*, *ecclesia*, *elemosyna*, *episcopus*, *evangelium*, *laicus*, *martyr*, *neophytus*, *presbyter*, etc. É preciso um certo cuidado com a norma geral, que permanecerá válida no idioma cristão através dos séculos, e que é mantida excrupulosamente. Segundo Mohrmann (1948, *passim*), para se ter a idéia de graça, tomou-se emprestado do grego o termo *χαρισμα*, sem contrariar a regra que se acabou de formular, pois nos primeiros séculos cristãos *χαρισμα* era, até certo ponto, alguma coisa concreta, ou seja, o dom da graça divina se manifestava, por assim dizer, de uma maneira visível nas antigas comunidades cristãs. À medida que as concepções concernentes à graça divina foram se espiritualizando, o termo *χαρισμα* foi substituído por *donum*, *donatio*, *munus* e, sobretudo, por *gratia*. Finalmente *charisma* cai em desuso, não aparecendo nem S. Ambrósio nem Santo Agostinho. Por outro lado, no decurso do século IV d.C. introduziu-se ainda empréstimos como *monachus*, *monasterium*, seguindo sempre o mesmo princípio. Portanto, vemos como no latim cristão o domínio do termo emprestado era limitado: o empréstimo, sinal neutro em si mesmo, desprovido de sentido, pode muito bem designar uma coisa materializada, uma instituição; por outro lado, não se presta à uma formulação clara de idéias abstratas. Assim, os primeiros cristãos não recorreram a empréstimos para formular as idéias fundamentais da doutrina cristã. Estas foram expressas ou por palavras existentes, que se revestiam, na língua especial dos cristãos, de um sentido novo, ou por neologismos, formados com a ajuda de elementos tradicionais da língua materna.

Antes de mais nada convém saber se é necessário criar neologismos semasiológicos, ou seja, se indispensável dar um sentido novo a palavras já existentes. Ora, o que se pode notar é que no grego dos *Setenta* e no grego cristão os neologismos semasiológicos eram extremamente numerosos. Como já dissemos, o grego dispunha de um vocabulário muito amplo para a nomeação do pensamento abstrato. Tinha também capacidade de enriquecer, de maneira intensiva, termos existentes, com um sentido novo, especificamente cristão. Isso

ocorre em αναστασις, αποστολος, ασκησις, αφεσις, ευαγγελιον, παρουσια e em muitos outros. Semelhante processo é característico das línguas de alta civilização e das sociedades que comportam agrupamentos sociais muito diversos com tendência à criação de línguas especiais. Geralmente é no seio de um grupo social que os termos da língua corrente e comum adotam um sentido especial e técnico, guardando naturalmente seu sentido geral na língua comum. Assim por exemplo, πιστις conservava seu sentido na língua comum tomando, no grupo dos cristãos, o sentido especial de fé e todos os termos da mesma família adotavam um sentido análogo. (πιστος, απιστος, πιστευω).

Ainda segundo Mohrmann, os neologismos semasiológicos tornaram-se muito freqüentes no latim cristão exatamente por influência de termos obrigatoriamente necessários na lide diária dos escritores cristãos. Vejamos alguns exemplos: Πιστις, *fide*, fé, πιστος, *fidelis*, mas πιστευω não gerou *fidere*, crer. Em outros casos houve resistência, v.g. *credere* que sofreu a evolução semasiológica. Em construções sintáticas diferentes, esse termo pode exprimir nuances diversas do ato de fé cristã. Por outro lado, *pax* tem op sentido de ειρηνη, *lucrari* o sentido de κερδαινω; *aedificare* tomou o sentido espiritual de οικοδομω. *Salus* adotou o sentido de σωτηρια, mas para o sentido cristão de σωτηρ criou-se, após longas hesitações, um termo novo com sentido cristão, o verbo *salvare*. (Camelot, 1841, 149)² A demora na aceitação de um termo em nível literário é bastante compreensível. Dar um sentido novo a um termo já existente conservando este, ao mesmo tempo, seu sentido geral, não era muito fácil para os cristãos. Era preciso um certo sentimento de solidariedade desses agrupamentos. Essa particularidade lingüística que acabava constituindo-se num elemento de unidade entre os cristãos tornou-se cada vez mais freqüentemente na pregação páleo-cristã. Supõe-se nesses casos uma convicção muitoforte do sujeito falante, ou seja, deve ter uma idéia clara do caráter autônomo do signo lingüístico. A identificação do signo lingüístico e da coisa designada por esse signo, tão característico de sociedades de cultura dita primitiva, opõe-se à

² Camelot, Th.. *Credere deo, credere deum, credere in deum*. "Les sciences philosophiques et theologiques" 1841, p. 149, ss, apud Mohrmann., 1958, 119.

utilização de um vocabulário existente para exprimir idéias novas. Os gregos serviram-se desse processo, enquanto os latinos, por não rejeitar a neologia semasiológica, recorreram com muita frequência à neologia lexicológica ou a empréstimos.

Dessa maneira a pregação cristã latina contribuiu para a renovação parcial do vocabulário. A criação de neologismos lexicológicos resulta de um processo muito mais simples. Ao lado dos neologismos semasiológicos, os neologismos lexicológicos fornecem o vocabulário do pensamento abstrato no sentido mais amplo do termo. Eles se formam seguindo os processos tradicionais de formação de palavras, criando grupos como: *carnalis*, *carnaliter*, *carnalitas*, *carnalia*, *glorificare*, *glorificatio*; *remissio*, *remissor*, etc. Sem violar as regras tradicionais, criou-se em latim um vocabulário do pensamento e da espiritualidade cristã. Apesar da facilidade da derivação, característica do latim e do grego, hesitou-se, por muito tempo, antes de adotar termos técnicos novos. Passou-se muito tempo v.g. entre a perífrase *saluum facere* e o neologismo *saluare* e somente com Santo Agostinho o novo substantivo *saluator* é verdadeiramente consolidado (Morhrmann, 1958, 120).

A atitude dos cristãos diante da utilização do vocabulário existente nas religiões pagãs é muito audaciosa. Pode-se dizer que inicialmente os termos técnicos dos cultos orientais eram deliberadamente excluídos. É uma exclusão característica da língua grega, utilizada pelos cristãos mais antigos, e do latim, até o fim do século IV.d.C. Desde o tempo de Clemente de Alexandria alguns escritores cristãos gregos já se utilizavam de termos dos cultos pagãos, antes, porém, isso só acontecia exclusivamente, de maneira antitética, inspirado por um paralelismo de oposição. A admissão definitiva na língua corrente só se dava após muitas hesitações. No Ocidente, onde a rejeição a termos de cultos orientais era nutrida por um atavismo romano profundamente hostil esses cultos, essa prática permaneceu muito mais reservada. Essa atitude é certamente ditada por uma apreciação bem precisa dos fatos lingüísticos, entre os quais enquadravam-se os termos religiosos e os termos técnicos e especiais muito resistentes à alteração sentido. As primeiras gerações cristãs gregas e latinas correriam o risco

de provocar confusões favorecendo um sincretismo, se adotassem o vocabulário de um paganismo ainda vivo. O princípio de exclusão de termos técnicos do paganismo adotado por cristãos gregos e latinos antigos foi aplicado em pregações ulteriores na expansão do cristianismo.

A resistência, porém, foi-se acabando e a admissão de termos técnicos das religiões pagãs pelos cristãos latinos foi acontecendo aos poucos. Trata-se de uma admissão menos devida ao liberalismo das gerações seguintes do que consequência natural do declínio do paganismo. Assim, a partir do século V e VI já se observam termos técnicos do culto pagão na liturgia cristã, assinalando um sintoma da vitória do cristianismo.

A evolução que se pode asinalar aqui é sintomática para as relações de língua e religião, em geral. A criação de um vocabulário técnico é apenas um aspecto dessa evolução que afetou a língua como um todo. O cristianismo acabou deixando fortes marcas nas duas grandes línguas da antigüidade clássica, intérpretes e transmissoras da herança cristã para as línguas da Europa. Qualquer nação que adotasse o cristianismo teria necessidade imprescindível de um vocabulário técnico da nova religião, e a criação desse vocabulário deveria ser o resultado de um trabalho consciente e bem preparado dos missionários e dos tradutores da Bíblia. Enfim, segundo Mohrmann: () todo esse trabalho permanecerá em vão e sem futuro se não for colocado num quadro mais amplo, ou seja, para que a língua como tal receba o empréstimo do cristianismo, do contrário o vocabulário novo permanecerá um corpo absolutamente inassimilável. Esse trabalho de adaptação e de renovação só pode emanar de uma comunidade viva, de sujeitos falantes, inspirada na mensagem nova recebida.. A referência da evolução iniciada pela criação de um vocabulário técnico deverá ser sempre a relação da palavra evangélica: *γλωσσais λαλησουσιν καιναις* (Marc.16, 17).

Vários são os níveis e aspectos desses neologismos: os exclusivamente de uso cristão; os clássicos, utilizados pelos cristãos; os cristãos formados de elementos latinos; os cristãos híbridos; os cristãos de origem hebraica, e os

neologismos introduzidos por empréstimos de termos transliterados do grego, objeto do último capítulo do nosso trabalho.

A criação da quase totalidade desses neologismos deve-se aos escritores cristãos por razões óbvias de divulgação de uma doutrina a seguidores estrangeiros, não cultos ou mesmo analfabetos. Mesmo para os falantes de língua latina o problema existia simplesmente porque não havia uma orientação lingüística nas escolas, que eram poucas e de condição muito precária, mesmo no século IV.

Esses neologismos são transliteraões do vocábulo grego para o latino, com alguma alteração da forma, com manutenção ou não do mesmo significado. Às vezes, altera-se em parte para atender às necessidades da religião cristã; ou, são formados de acordo com a norma da língua grega através de derivação ou composição. Um boa parte é formada de simples transliteraões de termos gregos, sem qualquer alteração da forma e do significado.

Sabemos que esses empréstimos gregos, há muito, já vinham sendo feitos pelos cristãos, embora de maneira parcimoniosa, constituindo quase uma tradição secular. Apesar do cuidado que os latinos tinham com a introdução do grego em sua língua, principalmente na época clássica, foi grande a contribuição helenística. Até já se pensou num parentesco muito próximo entre essas duas línguas. As listas de Oscar Weise (Morhmann, 1965, 128) embora não dêem uma idéia total da extensão do vocabulário grego no latim dos cristãos, nem a maneira como a influência grega se manifestou nos meios cristãos, constam milhares de palavras, muitas delas de uso corrente.

Essas transliteraões foram utilizadas nas mais diferentes áreas da realidade cristã. Aparecem tanto nos colóquios diários como na terminologia filosófica de sustentação doutrinária. Surgem a partir do momento em que os pregadores sentem a necessidade de se utilizar de uma linguagem mais popular para se comunicar com os cristãos, ou quando a própria realidade quotidiana exige. Muitos termos conservam as alterações fonéticas dos empréstimos gregos,

outras conservam alterações fonéticas e sentido grego, ou ainda, ampliam o sentido original.

A utilização dos elementos gregos na transmissão da doutrina encontrou terreno favorável, pois grande parte dos romanos já conheciam o grego em razão fator helenístico, ou seja, a propagação da cultura grega por todo o mundo conhecido de então.

Nem sempre é possível identificar, com precisão, o período em que se deu cada uma dessas ocorrências. A indicação do nome do autor ou autores que a utilizaram servirão como identificação do tempo e da frequências desses termos no latim cristão.

O inventário dos neologismos helênicos, apresentado a seguir, foi colhido em dicionários especializados e trabalhos de estudiosos no assunto. A exposição desses léxicos contemplam apenas o termo latino e sua transliteração. No Glossário apresentado no final deste trabalho, o termo latino é seguido do termo grego com indicação do autor e da obra, o significado grego, e em seguida vêm os autores cristãos, as obras e os significados utilizados por eles. Muitas vezes, nós estendemos o assunto, ampliando o número de exemplos e minuciosas explicações. Isso ocorrerá quando as fontes forem mais pródigas, ou quando o vocábulo revelar uma grande frequência de uso em um só autor ou mesmo que pouca frequência, mas em número maior de autores. Daremos também os helenismos pós-clássicos criados por autores não cristãos e utilizados pelos cristãos. Serão citados também helenismos criados pelos autores clássicos e utilizados pelos autores cristãos.



ALIMENTAÇÃO

Athera, ἄθηρα

Chrysatticum, χρυσαττικός

Cyceon, κύκιον

Encryphias, εγκρυφίας

Melon, μῆλον

Melum, μῆλον

Migma, μεῖγμα

Oenomelum, οἰνόμελι

Oenotheca, οἰνοθήκη

Palatha, παλάθη

Pancarpum, παγκαρπος

Ptochicus, πτωχικός

Sitonicum, σιτωνικόν

Xerophagia, ξηροφαγία

ARQUITETURA

Anabathemus, ἀναβαθμός

Anconiscus, ἀγκωνίσκος

Architectonia, ἀρχιτεκτονία

Architectonizo, ἀρχιτεχτονεῖν

Ascenus, ἄσκηνος

Catabaticum, καταβατικόν

Duodecastylus, δυοδεκάστυλος

Hecatonstylos, ἑκατόνστυλος

Nymphon, νυμφῶν

Penteremis, πέντε ρέμεις

Pyramoides, πυραμοειδής

Tragematia, τραγηματιον

Tristegus, τρίστεγος

Sitonicum σιτωνικόν

Octachorus, ὀκτάχορος

Architeticus, ἀρχιτεκτονικός

ARTES PLÁSTICAS

Anaglyphus, ἀνάγλυφος

Asaroticus, ἄσαρωτος

Cenotaphium, κενοτάφιον

Icon, εἰκὼν

Iconisma, εἰκόνισμα

Stelographia, στηλογράφια

Stibio, στιβίζομαι, στίβιζω

ASTROLOGIA, ASTRONOMIA

Anabibazon, αναβιβάζω

Apocatastaticus, ἀποκαταστατικός

Astrologice, ἀστρολογία

Astronomicus, ἀστρονομικός

Astronomus ἀστρονόμος

Botrus, βότρυς -truis m

Catabibazon, καταβιβάζων

Cosmos, κόσμος

Empyrius, ἐμπύριος

Horoscopium, ὥροσκοπεῖον

Horoscopus, ὥροσκοπος -os

Matthesis, μαθησις s, ou -eos

Mesembrinos, μεσημβρινός

Mesonyctius, μεσονύκτιος

Microcosmus, μικρόκοσμος

Moera, μοῖρα

Oranos, ὄρανός οὐρανός

Oroscopus, ὥροσκόπος

Theorema, θεώρημα

Zodiacus, ζωδιακός

Zodium, ζῳδιον

BOTÂNICA

Arceuthinus, ἄρκεύτινος

Aroma, ἄρωμα

Bahis, βαῖς

Bdellium, βδέλλιον

Biblinus, βίβλινος

Byssus, βύσσυς

Cactus κάκτος

Calamagrostis, καλαμάγρωστις

Calathoides, καλαθοειδής

Cardamum, κάρδαμον

Cartallus, κάρταλλος

Cepos, κηπός

Chelidonia, χελιδόνιον

Citrium κιτριον

Coccymelum κοκκύμηλον

Conium, κῶνειον

Corymbus, κόρυμβος

Come, κύμα

Cyma, κύμα

Cypros, κύπρος

Dendros, δένδρον

Elata, ἑλάτη

Encardium, εγκάρδιον

Erysibe, ἑρυσίβη

Facellatio, σφακελισμός

Gigarta, γίγαρτον

Hedyosmus, ἡδυοσμον

Hyssopum, ὕσσωπον

Mastix, μαστίχη

Myxarion, μυξάριον

Perileucius, Περιλεύτιος

Picridia, πικρίδιος -orum

Picris, πικρίς

Prinus, πρίνος

Roiscus, ροῖσκος

Scamonia, σκαμμωνία

Schinus, σχίνος

Sycaminon, συκάμινος

Sycomurus, συκόμορος

Thyinus, θύινος -a, thyiis

COMÉRCIO E NAVEGAÇÃO

Atelia ἀτέλεια

Bastaga βασταγή

Collybista κολλυβιστής

Dromo δρομων

Naucerus, ναυκληρός

Naupagium, -regium ναυπηγιον

Prosnesium, πρόσ-ναῦς

Prymnesius, πρυμνήσιος

Stolus στόλος

Trieris, τριήρης

EDUCAÇÃO

Archipherecitate, ἀρχιφερεκίται

Athenogeron, ἄθήνη+γέρων

Brephotrophium, βρεφοτροφεῖον

Matites, μαθητής

ESPECIARIAS

Aromatizo άρωματίζω
 Cyphi, incl. κύφι
 Myron μύρον
 Pisticus, πιστικός
 Myrothese, μυροθήκη
 Thymiana, θυμίαμα
 Thymiamaterium θυμιαματήριον

ESPORTES E JOGOS

Brabeum, βραβεῖον
 Erhebia, έφηβεία
 Pammacharius, παμμάχος
 Pammachia, παμμαχία
 Sphaerista, σφαιριστής
 Sphaeristerium, σφαιριστήριον
 Stomation, στομάτιον
 Discus, δισκος

FENÔMENOS NATURAIS

Cynocauma κυνόκαυμα
 Typhonicus τυφωνικός

FILOSOFIA

Analytice, άναλυτική
 Anatome, ανατομή
 Aporema, άπόρεμα
 Asyllogistus, άσυλλόγιστος
 Asystatos, άσύστατος
 Batroperita. βακτροπερίτης

Catasylllogismus, κατασυλλογισμός

Catasyllgizo, κατασυλλογισμαί

Categoria, κατηγορία

Categoricus, κατηγορικός

Cynismus, κυνισμός

Dialexis, διαλεξις

Dialoge, διαλογή

Dialogista,* διαλογιστής

Dilemma, διλημμα

Endiathetos, ένδιαθετος

Ennoea, έννοια

Ennoematicus, έννοηματικός

Entymematicus, έντυμηματικός

Epichirema, έπιχείρημα

Epistemonicus, έπιστημονικός

Ethica, ήθικη-τα ηθικα

Ethice, ήθικως

Ethicus ήθικός

Hegemonicon ήγεμονικόν

Heuresilogos εύρησίλογος

Hypotheticus ύποθετικός

Cynicus, κυνικός

Epagoge, έπαγωγή

Prolepsis, πρόληψις

FÍSICA

Energema, ένέργημα -gima

Energia, ένέργεια

Hylicus, ύλικος

Physiologicus, φυσιολογικός

Physiologus, φυσιολόγος

GEOGRAFIA

Amphiscii, ἀμφίσκιος
 Colpus, κόλπος
 Comus, κόμη
 Cosmographus,* κοσμογράφος
 Cosmographia, κοσμογραφία
 Crypticus, κρυπτικός
 Dioryx, διωρυξ
 Hecatompolis,* ἑκατόμπολις
 Hypocaustum, υπόκαυστον
 Hypogaea, ὑπογαῖος
 Hypsoma, ὕψωμα
 Paralia, παραλία
 Pharanx, φάραγξ
 Physa, φῦσα
 Thalassia, θαλάσσιος
 Topographia, τοπογραφία
 Tropicus, τροπικός

GEOMETRIA

Acrotomus, ἀκρότομος
 Conoides, κωνοειδής
 Cyclus, κύκλος
 Cyliandroedes, κυλινδροειδής
 Epicyclus, ἐπύκυκλος
 Hemicyclus, ἡμίκυκλος
 Hexagonus, ἑξαγωνος
 Hexahedrum, ἑξαέδρον
 Icosahedron, εἰκοσαέδρον
 Octahedron, ὀκταέδρον
 Orthogonium, ὀρθογώνιον

Oxygonium, ὀξυγώνιον
 Parallelogrammus, παραλληλόγραμμος
 Pentagonus, πεντάγωνος
 Sphaericus, σφαιρικός
 Tetragonismus, τετραγωνισμός
 Tetragonus, τετράγωνος
 Trigonus, τρίγωνος
 Triscelum, τρίσκελής
 Cynocauma, κυνόκαυμα

INSTITUIÇÕES JURÍDICAS

Digamia, διγαμία
 Epangelia, Ἐπαγγελία
 Eremodicion*, ἔρημοδικιον
 Monogamia, μονογαμία
 Monogamus, μονόγαμος

LITERATURA retórica, figuras , estilística

Acyrologia, ἀκυρολογία
 Allegorista,* ἀλληγοριστής
 Allegorumenos,* ἀλληγορουμενος
 Amphidoxus, ἀμφιδόξος
 Anacephalaeosis, ἀνακεφαλαίωσις
 Anagnosticum, ἀναγνωστικόν
 Analyticus, ἀναλυτικός
 Anasceua, ἀνασκευή
 Antanaclasis, ἀντανακλασις
 Anticategoria, ἀντικατηγορία
 Antigrahus, ἀντίγραφος
 Antimetabole, ἀντιμεταβολή

Antiphrasis, ἀντιφρασις	Cryphia, κρυφία
Antiprosopon, αντιπροσωπον	Diastole, διάστολη
Antisagoge, ἀντειαγωγή	Diasyrticus, διασυρτικός
Antisigma, ἀντίσιγμα	Diatyposis, διατύπωση
Antistathmes, ἀντιστάθμεσις	Chresimon, χρησιμος
Antistatus, ἀντιστατος	Coronis, κορωνίς
Antistrophus, ἀντιστροφος	Diatritus διατριτος
Antitheton, ἀντίθετον	Dichronus, δίχρονος
Aoratos, άορατος	Diphyes Δυφυης
Apaetesis, άπαίτεσις	Diple διπλή
Apangellicos, άπαγγελτικός	Echoicus ήχωϊκος
Aphorismus, άφορίσμος,	Ecthesis έκθεσις
Aprophasis, άπόφασις	Embolismus έμβολισμος
Apologia, άπολογία	Emphaticos, έμφατικός
Apostrophos άπόστροφος	Emphaticus, έμφατικός
Arthrum, άρθρον	Encyclia, έγκύκλιος
Asteriscus, άστερισκος	Epilogium, * έπιλόγιον
Astysmus, άστεισμός	Episemum, έπίσημον
Asillogistus, άσυλλόγιστος	Epitaphista, * έπιταφιστής
Asymmeter, άσύμμετρος	Epitaphium, έπιτάφιον
Asyndetos άσύνδετος	Epithema, επιθεμα
Authenta, άυθεντής	Euphonia, εύφωνία
Auxesis, αύξησις	Euprepus, εύπρεπης
Barbarizo, βαργαρίζω	Euresilogus, εύρησίλογος
Barbarolexis, βαρβαρόλεξις	Grammatosagagus, γραμματοεισαγωγέυς
Cacemphaton, κακέμφατον	Gramme, γραμμή
Cata κατά	Heteronyma, έτερονυμα
Catalogus κατάλογος	Hexaemeron, εξαήμερον
Cataphasis, m καταφασις	Hexoptotos, ήξαπτοτος on
Characterismos, χαρακτηρισμος	Hierosolin, ιεροσολέιν
Choriambicus, χοίραμβικός	Historiografo, ιστοριογράφος
Coenonema, κοινωνέω	Homonyme, όμωνυμος
Coenonesis, κοινωνήσις	Hypognosticon, * ύπογνωστικόν

Hypographice, * ὑπογραφική
 Hypozeuxis, ὑποζευξις
 Idioma, ἰδιωμα -atis
 Metacismus, * μετακισμός
 Monobiblon, * μονοβιβλίον
 Obelus, ὀβελός
 Odoeporicum, ὀδοιπορικόν
 Pandectes, πανδέκτης
 Panegyrista, πανηγυριστής
 Paragramma, παράγραμμα
 Paragraphus, παράγραφος
 Parasynaxis, * παρασύναξις
 Paronymus, παρώνυμος
 Parrhesia, παρρησία
 Patronymice πατρωνυμικῶς
 Pericope, περικοπή
 Perihermenias, * περιερμηνείας
 Pherecraticum, * φερεκράτειος
 Pittacium, πιττάκιον
 Polysyntheton, πολυσυνθετόν
 Programma, πρόγραμμα
 Prologomena, * προλεγόμενα
 Propempticon, προπεμπτικόν
 Protypium, * προτύπιον
 Sarcasmus, σαρχασμός
 Sardismos, * αρδισμός
 Schesis, σχέσις
 Somatopoeia, * σωματοποεΐα
 Spermologus, σπερμολόγος
 Syngraphum, ** σύγραφος
 Synonymia, συνωνυμία
 Synopsis, σύνοψις
 Syntagma, σύνταγμα

Syntrophus, σύντροφος
 Systema, -atis, σύστημα
 Systole, συστολή
 Tomus, τόμος
 Trionymus, * τριώνυμος
 Typicus, τυπικός
 Tropologia, τροπολογία
 Hypolipticus, υπολειπτικός
 Papyrus, παπυρίον
 Peripatus*, περιπατος
 Topicus, τόπικος
 Typice, * τυπικῶς

MAR

Bolis, dis, βόλις
 Catapirates*, καταπειρατής

MEDICINA

Anatomicus, ἀνατομικός
 Ancistrum, ἀγκίστρον
 Aphraturum, ἄφρον
 Apoplexis, ἀπόπληξις
 Archiatros, ἀρχιατρός
 Arnoglossos ἀρνογλωσσόν
 Branchos, βράγχος
 Bubum, βούβων
 Cancrona, καρκίνωμα
 Cardiacus, καρδιακή
 Causticus, καυστικός
 Cauter, καυτήρ -eris
 Cauterium καυτήριον
 Chiragricus* χειραγρικός

Cholera, χολέρα	Phlebotamus, φλεβοτόμος
Clasma, κλάσμα	Phlegma, φλέγμα flegma
Coralis, κοραλλίς	Phlegmaticus, φλεγματικός
Diophtalmus*, δυο+οφθαλμός	Phleumon, fleumon φλεγμονή
Dynamia, * δυνάμειά	Pleurisis, πλευρίτις
Ectroma, ἑκτρώμα	Porus, πόρος
Emicranium, ημι-κρανιον	Prognosis, πρόγνωσις
Energumenois * ἐνεργουμένος	Prognosticus, προγνωστικός
Epilepticus ἐπιληπτικός	Ptocheum, πτωχέϊον um
Episcynium, ἐπισκύνιον	Ptochotrophium, πτωχοττροφείον
Eromis, * ἑρωμῖς	Ptochotrophus, πτωχοτροφος
Exochas, ἐξοχάς	Scorpiace, σκορπιαχή
Glaucoma, γλαύκωμα	Scotóma, σκοτώμα
Haemorrhossa, αἷμα ρεω	Smigma, σμῆγμα
Haemorrhousa, αἱμορροῦσα, -roos	Sperma σπέρμα
Hypodromus, ὑποδρομος	Strophoma, στρόφωμα
Hepar ἥπαρ	Tenon, τένων -ontis
Hypostasis ὑποστασις	Therapeutica, εραπευτικός
Iasis, ἰάσις	Theriaca, θηριακή
Iatria, ἰατρεία	
Nephritis, νεφρίτις	MEDIDAS
Nosocomium, νοσοκομεῖον	Cabus, καβος
Nosocomus, νοσοκόμος	Corus, Κόρος
Nyctalopia, νυκτλωπία	Monadicus
Ophthalmia, ὀφθαλμία	Orgya, ὄργυια
Oxymelum, ὀξύμελι	Oxybaphum, ὀξύβαφον
Paralysis, . παράλυσις	Pechys, πῆχυς
Parotida, παρωτίς	Pentameter, πενταμετρος
Peridrome, περιδρομή	Spithama, σπιθαμή
Peristolum, περιστολή	Stater, -eris, στατήρ
Phallus φαλλός	
Pharmacum, φάρμακον	MILITAR
Phlebotomo, φλεβοτομῶ	

Antagonista, ανταγωνιστής
 Exarchus, ἑξάρχος
 Hecatontamachus, εκατόνταμαχος
 Hecatontarcus, εκατοντάρχος
 Monomachia, μονομαχία
 Palaesma, πάλαισμα
 Palaestes, παλαιστής
 Pammachia, παμμαχία
 Perimachia, περιμαχία
 Petrobolus, , πετροβόλος
 Rhopalus, ῥόπαλον
 Scamma, σκάμα

MINÉRIOS, PEDRAS PRECIOSAS

Amphicolchus, αμφικοχλος
 Ananchitida, ἀναγκίτις
 Ceranius, κεράνιος
 Chelonites, χέλυσ
 Chimarrus, χειμάρρους
 Corallum, κοράλλον
 Chrystallicus, κρυσταλλικός
 Enhydros, ἐνυδρος
 Euglyphus, εὐγλυφης
 Monolithus, μονολιθος
 Parallelepipedum, παραλληλεπίπεδον
 Parichrus, Παρος+χρῶς
 Petrinus, πέτρινος
 Topazion, τοπάζιον

MITOLOGIA

Monoceron, μουνόκερος

Omophagia, ὀμοφαγία

MÚSICA

Amphibrachus, ἀμφίβραχυσ
 Apotome, ἀποτομή
 Bracis, βραχύς
 Chorodidascalus, χοροδιδάσκαλος
 Citharicus, κιθαρικός
 Decachordus, δεκάχορδος
 Diapente, διά+πεντε
 Daphonia, διαφωνία.
 Diaschisma, διάσχισμα
 Diástema, διάστημα
 Diesis, δίεςις
 Ecmeles, ἑκμελής
 Emmeles, ἑμμελής
 Enmusotatos, ἐμμουσότατος
 Enneachordus, ἐννεάχορδος
 Epictharisma, ἐπικιθάρισμα
 Hendecachordus, ἑνδεκά χορδος
 Heptachordus, ἑπτάχορδος
 Hymnigraphus, ὕμνογράφος
 Hymnio, ὕμνιος
 Hyperaeolius, ὑπεραιόλιος
 Hyperdorius, ὑπερδῶριος
 Hyperiastius, ὑπεριάστιος
 Hypermixolydios, ὑπερμιξολύδιος
 Hyperphrygius, ὑπερφρύγιος
 Hypoaeolius, ὑποαιόλιος
 Hypodorius, ὑποδῶριος
 Hypoiastius, ὑποιάστιος
 Hypolydius, ὑπολύδιος
 Hypophrygius, ὑποφρυγιος

Hypopsalma, ύποψαλμα
 Iastius, ἱαστίος
 Melodia, μελωδία
 Melodus, μελωδός
 Monodia, μονωδία
 Octochordon, οκτάχορδον
 Organizo, ὀργανίζω
 Paraфонista, παραφωνιστής
 Prosmelodos, προσμελωδός
 Sympsalma, σύψαλμα
 Syneches, σύνεχης
 Toniaeus, τονιαῖος
 Tympanistria, τυμπανιστρία

NUMEROLOGIA

Dichotomema, διχοτόμημα
 Diptychum, δίπτυχος
 Duodecas, δωδεκάς,
 Endecas, ἑνδεκάς
 Enneadecaeteris, ἑννεα καιδεκα+ετερίς
 Hecatontas, ἑκατοντας
 Heteromeria, ἑτερομέρεια
 Monas, μονάς
 Myrias, μυριάς
 Octateuchos, ὀκτάτευχος
 Octagamus, ὀκτώ, γαμος
 Pentecontarchus, πεντακόνταρχος
 Pentas, πεντάς
 Pentateuco, πεντατευχος
 Tetragrammaton, τετραγράμματον
 Tetrametrus, τετράμετρος, os, on,
 Tetraplasius, τετραπλάσιος

Tetraptotes, τετράπτωτος
 Tetras, τετράς
 Tridynamus, τριδύναμος

NUMISMÁTICA

Argyros, ἄργυρος
 Chalcus, χαλκός
 Collyra *κολλύρα
 Collyris, κολλυρίς
 Dragma, cf. drachmaδράγμα
 Paracharagma, παραχάραγμα

OBJETOS E UTENSÍLIOS

Anaxanax, ἄνακτος
 Anucyla, ἄνκύλη, ης
 Baucalis, s, βαύκαλις
 Cacabaceus, κάκαβος
 Calamiscus, καλαμίσκος
 Calainus, καλλαῖνος
 Capsaces, καψάκης
 Catapetasma, καταπέτασμα
 Chytropus, χυτρόπους
 Clibanos, κλίβανος,
 Clinidia, κλινίδιον
 Cliothedra, -θηκηκλείω
 Colymbus, κόλυμβος

PESSOAS

Abra, ἄβρα
 Acharis, ἄχαρις
 Achariter, ἄχαρίστος

Aporia, ἀπορία
 Aprior, ἀπορέω
 Arsenicum, ἄρσενικον
 Bugaeus, βουγαῖος
 Decadarchus, δεκάδαρχος
 Digamus, δίγαμος
 Dulia, δουλεία
 Eorte, ἑορτή
 Eunuchizo, εὐνουχίζω
 Euprepia, εὐπρέπεια
 Geronticus, γεροντικός
 Gerontocomium, γεροντοκομεῖον
 Gerontocomus, γεροντοκόμος
 Gnisius, γνήσιος
 Hetaerus, εταῖρος
 Micrologus, μικρόλογος
 Patradelphus, πατραδελφος
 Piraterium, πειρατήριον

PERFUMARIA

Cyphi, κύφι
 Myron, μύρον
 Myrothece, μυροθηκή
 Thymiamata, θυμιάματα
 Thymiamaterium, θυμιαματήριον

RELIGIÃO

Abascantus, ἀβάσκαντος
 Absida, ἄψις
 Absis, apsis, ἄψις
 Abyssus, ἄβυσσος

Acatus, ἄκατος
 Acephalus, ἀκέφαλος
 Acolythus, ἀκόλουθος
 Acrobustia, ἀκροβυστία
 Acrozymus, ἀκροζύμος
 Actinosus, ἀκτινωδής
 Aenos, ἀείνους
 Aeon, -ōnis, αἰών
 Aeonios, αἰώνιος
 Agape, ἀγάπη
 Agapetae, ἀγαπητός
 Agathos, ἀγθός
 Agenitus, ἀγέννητος
 Agennetos, ἀγεννητος
 Ageratos, ἀγήρατος
 Agogima, ἀγωγήμα, αγωγίμος
 Agonia, ἀγωνία
 Agonista, ἀγωνιστής
 Agonisticus, ἀγωνιστικός
 Agonizor, ἀγωνίζεσθαι
 Agonotheta, ἀγωνοθέτης
 Ahorus, ἄωρος
 Alethia, Ἀλήθεια
 Allophylus, ἀλλόφυλος
 Alphabetodes, ἀλφαβητωδής
 Amartia, ἁμαρτία
 Amathia, ἁμαθία
 Ametor, -oris, ἀμήτωρ
 Anachoresis, ἀναχώρησις
 Anacoreta, ἀναχώρητης
 Anacoreticus, ἀναχωρητικός
 Anaetius, ἀναίτιος
 Anagoge, ἀναγωγή

Anagogeia, ἀναγωγήσις	Aplestia, ἀπληστιά
Anagogicus, ἀναγωγικός	Apocalipsis, ἀποκαλύψις
Anamarteton ἀναμαρτητός	Apocarteresis, ἀποκαρτερησις
Anaphorus, ἀναφορεύς	Apocrisiarius, ἀποκρινομαί
Anarchos, ἄναρχος	Apocryphos, ἀπόκρυφος
Anastasis, ἀνάστασις	Apogripho, -are, ἀποκρυφῶ
Anathema, ἀνάθεμα	Apollyon, ἀπολλύων
Anathematismus, ἀναθεματισμός	Apologeticon, ἀπολογητικόν
Anathematizo, ἀναθεματίζω	Apologeticus, ἀπολογητικός
Anenoetus, ἀνεnnόετος	Apologia ἀπολογία
Angelicus, ἀγγελικός	Aprompaeus, ἀππομοπεῖος
Angelus, ἄγγελος	Apogroea, ἀπόρροια
Anomoeusios, ἀνομοιοῦσιος	Apostasia, ἀποστασία
Anthropiani, ἄνθρωπος	apostata, ἀποστάτης
Anthropolatra, ἀνθρωπολάτρης	Apostato, ἀποστατῶ
Anthropomorphitae, ἀνθρωπομορφίται	Apostolatus, ἀποστολῆς
Anthropomorphos, ἀνθρωπόμορφος	Apostolicus, ἀποστολικός
Anthropopatos, ἀνθρωποπαθῶς	Apostolus, ἀπόστολος
Anthrophagia, ἀνθρωποφαγία	Apotactitae, ἀποτακτισταί
Anthropotocos, ἀνθρωποτόκος	Apotelesstos, ἀποτελέστος
Anticristo, ἀντίχριστος	Archangelicus, ἄρχαγγελικός
Antidorum, ἀντίδωρον	Archangelus, ἀρχάγγελος
Antiphona, ἀντίφωνα	Archegonos, ἀρχέγονος
Antithesis, ἀντίθεσις	Archidiaconus, ἀρχιδιάκονος
Antitheus, Ἀντίθεος	Archiepiscopus, ἀρχιεπίσκοπος
Antitypum, ἀντίτυπον	Archierosyna, ἀρχιερωσύνη
Antitipus, ἀντίτυπος	Archimandrita, ἀρκιμανδρίτης
Apantia, ἅπαντα	Archiotipa, ἀρκαιος+τύπος
Apator, -oris, ἀπάτωρ	Archipresbyter, ἀρκιπρεσβύτερος
Aphedros, ἀφεδρος	Archisinagogus, ἀρκισινάγωγος
Aphthargia, ἀφθαρσία	Arithmi, ἀριθμοί
Aphthartodocetae, ἀφθαρτος + δοκεῶ	Artotyritae, ἄρτος+τύριται
Aplanes, ἀπλανής	Ascesis, ἀσκήσις, εὖως

Ascetae, ἄσκητις	Catamericus, καταμερίζω
Asceteria, ἄσκητήριον	Cataphrygae, καταφρύγας
Ascetica, ἄσκητικός	Catastolium, καταστόλιον,
Ascetriae, ἄσκητρίαι	Catathema, καταθεμα, τος ,
Autexusios, αὐτεξούσιος	Catathematizo, καταθεματίζω
Authenticus, ἀuthεντικός	Catechesis, κατήχησις
Autogenitor, αὐτογεννητῶρ	Catechismos, κατηχισμός
Automatismos, - αὐτοματισμός	Catechista, κατηχιστής
Autopator, αὐτοπάτωρ	Catechizo, κατηχίζειν
Autophyes, αὐτοφυής	Catechumenus, κατηχούμενος
Azymophagia, ἄζυμοφαγία	Cathari, καθαρός
Azymus, ἄζυμος	Catharticum, καθαρτικόν
Baptisma, βάπτισμα	Catharticus, καθαρτικός
Baptismum, βάτισμος	Cathemerinon, καθημερινός
Baptista, βαπτιστής	Catholice, καθολικῶς.
Baptistarium, βαπτιστήριον	Catholicus, καθολικός
Baptizo, βαπτίζω	Cenodoxia, κενοδοξία
Basileum, βασίλειον	Centumboa, εκατόμβοια
Biblion, βιβλίον	Cerastes, κεραστής
Blaspheme βλασφημῶς	Ceroplasta, κηροπλάστης
Blasphemia, βλασφημία	Chameunia, καμευνία
Blasfemo, βλασφημέω	Charisma, χάρισμα
Blasphemus, βλασφημός	Chiliastae, χιλιάς
Borbor, βόρβωρος	Chilionetae, χιλιοί
Botryo, βοτρυών	Chorepiscopus, κῶρα+ἐπίσκοπος
Bython, βύθος	Chorepiscopus, κωρεπίσκοπος
Cacodemon, κακοδαίμων	Chrisma, κρίσμα
Canon, κανών	Christianismus, χριστιανισμός
Canonicus, κανονικός	Christifer, χριστοφόρος
Carpistes, καρπιστής	Christotocos, χριστοτόκος
Catabolici, καταβολικός	Christus, χριστός
Catacarposis, κατακάρπωσις	Cimelium, κειμήλιον
Catacumba, κατά + κυμβος	Clerus, κλήρος

Cnisa, cnissa, κνίσσα κνισσηεις
 Coemeterium, κοιμητήριον
 Coenobium, κοινόβιον
 Coenonos, κοινωνός
 Copiata, κοπιάτης
 Coracimus, κοράκινος
 Corbona, κορβανάς
 Cosmopoeia, κοσμοποιία
 Critae, κρίτης
 Daemoniacus, δαιμονιακός
 Daemoniarches, δαιμονιάρχης
 Daemonium, δαιμόνιον
 Daemonizor, δαιμονίζεθαι
 Decalogus, δεκάλογος
 Decania, δεκανία
 Decanicum, δεκανικόν
 Diabolicus, διαβολικός
 Diabolus, διάβολος
 Diaconia, διακονία
 Diaconicum, διακονικόν
 Diaconus, διάκονος
 Diamastigosis, διαμαστίγωσις
 Diapsalma, διαψάλμα
 Dipsychia, δίψυχία
 Docesis, δόκησις, εως
 Dogmatice, δογματικῶς
 Dogmaticus, δογματικός
 Dogmatismus, δογματισμός
 Dogmatistes, δογματιστής
 Dogmatizo, δογματίζω
 Doxa*, δόξα,
 Dracaena, δράκαινα
 Ecclesia, ἐκκλησία,

I. Ecclesiasticus, ἐκκλησιαστικός
 Ecstasis, ἐκστασις
 Elemosyna, ἐλεημοσυνή
 Eleison, ἐλεησον
 Elpis, Ἐλπίς
 Emphanistica, ἐμφανιστικός
 Encaenia, ἐγκαίνια
 Encomium, ἐγκῶμιον
 Encratitae, ἐγκράτιται
 Endeichismos, ἐνδελεχισμός
 Energema, ἐνέργημα
 Entheus, ἐνθεός
 Entymesis, ἐνθύμησις
 Philochristus, φιλοχριστός
 Photisma, φωτισμα
 Phthonos, φθόνος
 Philacterium, φυλακτήριον
 Philactum, φυλακτόν
 Pistis, πίστις
 Pleroma, πλήρωμα
 Pneuma, πνεῦμα
 Pneumatomacchi, πνεύματομαχοί
 Poderes, ποδήρης
 Polyandrium, πολυάνδρον
 Polyphthongus, πολύφθογγος
 Polyptychum, πολύπτυχος
 Pompeius, αποπομπάιος
 Practice, πρακτική
 Presbyter, πρεσβύτερος
 Presbyterium, πρεσβυτέριον
 Proanennoetos, προανεννοήτος
 Proanhypostatos, προανυπόστατος
 Proarche, προαρχή

Proarchon, προάρχων	Pyrgus, πύργος
Probaticus, προβατικός	Pyromantia, πυρομαντία
Proon, πρόων	Python, πύθων
Prophetia, προφητεία	Pythonissa, πυθώνισσα
Propheticus, προφητικός	Sabbaticus, σαββατικός
Prophetis, προφητις, ου	Sabbatismus, σαββατισμός
Prophetizo, προφητίζω	Scaenopegia, σκηνοπηγία
Propheto, προφητεύω	Scandalizo, σκανδαλίζειν
Proprocylindomene, προκυλινδομενη	Scandalum, σκάνδαλον
Proselytus, προσήλυτος	chisma, σχίσμα
Prosphora, -φοραπροσφορά	Semnum, σεμνέϊον
Prosphonicus, προσφωνητικός	Senpecta, συμπαίκτης
Protodiconus, πρωτοδιακονός	Soma, σῶμα
Protomartyr, πρωτομάρτυρ	Sorosopos
Protomysta, πρωτομίστης	Stauroforia, σταυρόφορος
Protoplasma, πρωτόπλασμα	Symmystes, συμμυστής
Protoplastus, πρωτόπλαστος	Synagoga, συναγωγή
Psalma, ψάλμα, ατος	Synaxis, σύναξις
Psalmista, ψαλμιστής	Syncathedria, συγκαathedρία
Psalmizo, ψαλμίζω	Synergium, συνέργειον
Psalmodia, ψαλμωδία	Synisacta, συνεισάκτη
Psalmographus, ψαλμογράφος	Synodicus, συνοδικός
Psalmus, ψαλμός	Synoditae, συνοδῖται
Psaltes, ψαλτής	Synodus, σύνοδος
Pseudapostolus, ψευδαπόστολος	Synoris, συνωρίς
Pseudomartyr, ψευδομάρτυρ	Taphus, τάφος
Pseudomonachus, ψευδομοναχός	Tartaruchus, ταρταρούχος
Pseudopropheta, ψευδοπροφήτης	Telesforus, τελεσφόρος
Pseudosyllogus, ψευδοσύλλογος	Teleta, τελετή
Pseudosynodus, ψευδοσυνόδος	Thelema, θέλημα
Psychice, ψυχικῶς	Thelesia, θέλησις
Psychicus, ψυχικός	Theletus, θλητός
Psychogonia, ψυχγονία	Themela, thymele, θυμέλη

Thedochos, θεοδόχος
 Theoforos, θεοφόρος
 Theomachia, θεομαχία
 Theomachus, θεομάχος
 Theophania, θεοφανία,
 Theophorus, θεοφόρος
 Theoretica, θεωρητική
 Theotocos, θεοτόκος
 Theurgia, θεουργία
 Theurgicus, θεουργικός
 Theurgus, θεουργός
 Thlibomeni, θλιβόμενοι
 Thlipsis, θλιψίς
 Threnus, θρήνος
 Threscia, θρησκεία
 Thyisca, θυίσκη
 Trichorus, τρίχωρος
 Triouision, τριούσιος
 Trisagion, τρίςαγιον
 Trisomus, τρίςωμος
 Tritheitae, τριθέος
 Zoe, ζωή

TEATRO

Theatricus, θεατρικός
 Theatrizo, θηεατρίζω

TEMPO

Chronica, χρονικός
 Chronicos, χρονικῶς
 Chronicus, χρονικός

Chronographia, χρονογραφία
 Chronographos, χρονογράφος
 Dioscorus, διόσκορος

TRANSPORTE

Angaria, ἀγγαρεία
 Angario, ἀγγαρεύω

TITULAÇÃO

Toparca, τοπάρχης
 Toparchia, τοπαρχία
 Tristatae, τρίσταται
 Dynastia, δυναστεία
 Monarcha, μονάρχης
 Monarchia, μοναρχία
 Dynasta, δυνάτης

UTENSÍLIOS

Analogium, ἀναλογεῖον
 Archium, ἀρχεῖον
 Creagra, κρεάγρα
 Cypsele, κυψελή
 Cytropus, κυτρόπους
 Doma, δώμα
 Epiurus, ἐπίουρος
 Exenia, ξένιον
 Gomphus, γόμφος
 Mastixμαστική
 Melota, μηλωτή
 Myxusμύξα,
 Nacotapes, νακοτάπης

Onychium, ὀνύχιον
 Psiathium, ψιάθιον
 Psiathus, ψιάθος
 Ropalon, ῥόπαλον
 Sarcophagox, σαρκόφάγος
 Sira, σειρά
 Spathomele, σπαθομηλή
 Spongos, σπόγγος
 Stibium, στίβι
 Stroma, στρώμα
 Thesaurorphylocium, θησαυροφυλάκιον
 Zema, ζέμα
 Zibina, σιγυνή/ζιβώνη
 Zoster, ζωστήρ

VESTUÁRIO

Amphibalum, ἀμφιβάλλω
 Anaboladion, ἀναβολάδιον
 Calopodium, καλοπόδιον
 Cataclista, κατάκλειστος
 Colobium, κολόβιον,
 Crobylos, κρωβίλος
 Dermatinus, δερματινός
 Diplois, διποίς
 Ependytes, ἐπενδυτής
 Esophorium, ἐσωφοριον
 Holoporphyrus, ὁλοπόρφυρος
 Peribolaeum, περιβόλαιον
 Periscelium, ἱπερισκέλιον
 Peristomium, περιστόμιον.
 Perisoma, περίσωμα
 Polymitus, πολύμιτος

Sabanum, σάβανον
 Sarabala, σαράβαλα
 Synthesis, σύνθεσις
 Theristrum, θέριστρον
 Trichaptum, τρίχαρπτον
 Tyrium, τίριος

ZOO

Aphorus, ἄφορος
 Bradypus, βραδύπους
 Bruchus, βροῦξος,
 Cantharida, κανθαρίδα
 Cephalus, κέφαλος
 Chamaeleon, χαμαιλεων
 Charadrius, χαραδριός
 Choerogryllus, χοιρογρύλλος
 Coenomya, κοῖνός, μυνῖα
 Corax, κόραξ
 Exormiston, ἐξορμιστόν
 Herodius, ἐρωιδιός
 Hystrix, ὕστριξ
 Myrmecoleon, μυρμηκολέων
 Nebridus, νεβρίς
 Nycticorax, νυκτικόραξ
 Onocrotalus, ονοκροτέλος
 Platocerus, πλατυκερῶς
 Saura, σαύρα
 Sauros, σαῦρός
 Struthio, στρουθίων
 Thymallus, θυμαλλος
 Tragelaphus, τραγέλαφος
 Tructa, τρώκτης
 Zugaena, ζύγαινα

ASPECTOS HISTÓRICOS DO LATIM
LITERÁRIO CRISTÃO

PRIMEIRA PARTE

FORMAÇÃO DA LÍNGUA LATINA CRISTÃ

1997



Pantheismus eleaticus in Magna Gracia, cuius axioma fuit εν το ον και το παν, "unum ens et omnia". Fautores praecipui fuere: Xenophanes, quem Aristoteles ait (Met., I, I, c. 5) "unum posuisse, licet nihil clarum dixerit", et Plutarchus (Symp. IV) refert dicentem "entia huius mundi nullam aliam habere uitam nisi apparentem". Parmenides, qui statuit "id quod et neque incipere, neque desinere posse, proinde quod dicitur esse, aut semprer fuisse, esse et fore, numquam: ; et Zeno Eleates, qui unum et idem Esse statuit ut nexum contradictoriorum, quod euolutione sua fit omnia (Remer, Summa Philosophica, De essentia Dei, 80).

Capítulo I

A língua especial¹

1. O latim cristão

Em estudos que tratam de pormenores lingüísticos latinos, como este que analisa as transformações do latim no século IV d.C., é sempre necessário levar em conta a existência de duas línguas latinas, uma escrita e outra falada, e uma certa independência entre elas. Falar da existência de código oral e escrito é falar do óbvio, mas deve-se ressaltar aqui a espontaneidade da língua falada e superficialidade da língua escrita (elaborada) envolve uma série de elementos extralingüísticos (culturais, históricos, geográficos, políticos). Da língua falada, quase não se têm registros, principalmente da época de Augusto (44 a.C. - 14 d.C.), quando o distanciamento entre esses dois aspectos do latim era muito acentuado. Na época anterior e posterior ao latim clássico o latim escrito e falado tinha uma proximidade maior. Contudo essa aproximação se revela muito mais estreita no período pós-clássico do que no arcaico. Observa-se, ainda que a relação entre latim falado e latim escrito do período arcaico e essa mesma relação no período pós-clássico apresenta semelhanças e diferenças muito interessantes.

¹ Empregaremos a expressão "Latim Cristão" ou "Latim dos Cristãos" com todas as implicações que essas expressões tem desde sua origem, quando foi cunhada por Schrijnen, mesmo sabendo que Professor Salum tem algumas restrições quanto a sua abrangência. Cf. Salum, *Contribuição Lingüística do Cristianismo na România Antiga*, (Tese de Doutorado, 1953, 88, ss).



As inovações lingüísticas do latim pós-clássico começaram praticamente no tempo de Petrônio, quando o *Arbiter elegantiae* coloca em seu romance, o *Satiricon*, personagens expressando-se em vários níveis de linguagem. É certamente por essa época que se começa a valorizar o falar popular e por conseguinte o passo decisivo para a revolução lingüística que terá seu auge por volta do século IV.

Já na segunda metade do século I começaram a aparecer em cena autores com obras que fugiam ao estilo e à pureza clássica como Q. Rhemnius Fannius Palemon, Olauus Barichinus e outros em meio a bons escritores clássicos. Mas é somente a partir do início do século III, com os cristãos, que se dá a verdadeira evolução dos níveis de linguagem. Indiscutivelmente, são esses pregadores e seguidores da fé cristã, os verdadeiros modificadores da língua latina, criadores, quase conscientes, de variantes lingüísticas. Coma firme determinação de se defender da influência pagã e no afã de divulgar a nova doutrina, os adeptos da doutrina de Cristo acabaram criando dentro do próprio latim uma língua especial, denominada posteriormente de Latim dos Cristãos (Schrijnen, 1977, passim)

Sabe-se que a diferenciação lingüística tem seus fundamentos na diferenciação social e tem caráter semântico, lexicológico, morfológico, sintático e até mesmo métrico.

Se si prendono come fattori principali del periodo culturale cristiano antico gli stessi che bisogna presupporre per l'antica Roma, religione e lingua allora sarà senza dubbio chiaro che, se da una parte la lingua há prestato alla religione isuoi mezzi, dall'altra la lingua dei primi christiani, per opera della religione, ha ricevuto un'impronta che l'ha elevata a lingua speciale. Questo è accaduto più per influsso indiretto che diretto. L'effeto principale del cristianesimo sulla società romana fu, per quanto riguarda la lingua, la formazione di uno strato sociale, necessaria conseguenza della differenziazione operata dalla "weltanschauung" cristiana. "La lengage et éminemment un fait social" diceva il Meillet, e continuava: "Il est probable a priori que toute modification de la structure sociale se traduira par un chagement des conditions dans esquelles se dévelloppent les langages" (Meillet, 1906, 27). ...La mia

idea era stata intuita, anche se vagamente, già da Ozanam. Della sue argomentazioni tuttavia risulta che egli conepisce questo "latino battezzato", non come una vera lingua speciale di un vasto strato sociale, ma piuttosto come latino della chiesa, mentre va chiaramente sottolineato che il latino della chesa costituisce solo una piccola parte del latino cristiano antico, el quale, in ultima analisi, è il risultato dela differenziazione sociale, prodotta dalla volontà di distinguersi dei primi cristiani. ... (Schrijnen, 1977, 22 ss)

A tendência do grupo cristão foi a de se fechar cada vez mais em torno de si mesmo, numa espécie de heterofobia, de criar uma língua diferente, ou uma maneira de se comunicar que fortalecesse a união entre os membros do grupo. Foi assim que adeptos de uma religião proibida e perseguida, desenvolveram uma língua especial (Meillet, 1906, 27 ss)² através da criação de termos novos, de alterações lexicais, através de mudanças de sentido das palavras utilizadas tradicionalmente pelos pagãos,³ e, finalmente, através de alterações de ordem sintática.

Segundo alguns especialistas, essa língua especial, denominada "Latim dos Cristãos" já aparece nas obras de Tertuliano, no século II d.C.. A aceitação do latim de Tertuliano como Latim dos Cristãos, não é difícil. Difícil é aceitar Tertuliano como criador dessa língua mesmo que ela se apresente em sua obra com caráter cristão bastante consolidado, porque o autor apologista não criou essa diferenciação lingüística pessoalmente. Enfim, Tertuliano não foi o inventor, mas foi, sem dúvida, o primeiro a testemunhar esse fenômeno lingüístico. O primeiro que nos deu uma obra literária considerável onde aparecem claramente elementos de uma Língua

² Nessa obra Meillet faz algumas considerações e restrições às línguas especiais. Segundo ele a língua especial existiria a partir do momento em que o grupo de sujeitos falantes se solidariza por uma unidade espiritual, moral ou religiosa. Daí a diferenciação não se limitaria ao vocabulário mas iria atingir o sistema da língua como um todo.

³ É interessante notar a passagem curiosa de Santo Agostinho em *Enarrationes in Psalmos* (93, 3), onde o bispo de Hipona exorta seus fiéis a se servir dos termos cristãos para designar os dias da semana e evitar o uso dos termos profanos: " ... *una sabbati dies dominicus est: secunda sabbati, secunda feria, quem saeculares diem Lunae uocant: tertia sabbati, tertia feria, quem diem illi Martis uocant: Quarta ergo sabbatorum, quarta feria, qui Mercurii dies dicitur a paganis et a multis /christianis. Sed nollemus, atque utinam corrigant et non dicant sic.*

especial formada no seio das comunidades cristãs. O primeiro a registrar, na língua escrita, a diferenciação lingüística que vinha ocorrendo, em nível de fala, nas comunidades cristãs.

Quando o cristianismo penetrou na sociedade romana, sua doutrina tinha de ser divulgada em latim, língua oficial dos romanos. O latim, porém, não estava preparado para exprimir as idéias cristãs, principalmente as contidas no corpo da doutrina com conceitos especiais urgia que os cristão criassem os recursos lingüísticos necessários para a divulgação de sua fé. Tantas foram as modificações, as adaptações, as criações lingüísticas, elaboradas para atender à realidade dos seguidores de Cristo, que resultaram numa língua especial falada e entendida pela comunidade cristã, mas tão estranha aos pagãos a ponto de lhes provocar certas antipatias.

Para melhor se adaptar à nova doutrina, originalmente escrita em grego, e sem riscos de mal interpretá-la, recorria-se, com muita freqüência, aos empréstimos gregos, principalmente aos termos técnicos do culto e da hierarquia, dentro da comunidade religiosa cristã. Schrijnen (1977, 35 ss) chama esses empréstimos de "cristianismos diretos". Trata-se de uma interferência direta, no latim, de termos cunhados pelo cristianismo, não só a partir do grego, mas também do hebraico. Naturalmente, os empréstimos gregos ocorreram com muito mais freqüência e se fixaram na terminologia eclesiástica, ali permanecendo por muito tempo. Isso porque o cristianismo foi importado do Oriente por missionários que falavam grego. Embora sendo o latim o veículo de comunicação das pregações doutrinárias, dos sermões, das cartas, etc., o grego continuou sendo língua da Igreja, e na liturgia da Missa permaneceu praticamente até nosso tempo.

Os primeiros cristianismos diretos que entraram no Latim vieram nomear instituições eclesiásticas, posições hierárquicas, objetos religiosos e outros. Esses nomes todos de origem grega, sofreram alterações semânticas, mas nunca foram substituídos por termos do latim indígena; são nomes como

ecclesia, apostolus, evangelium, baptismus, diaconus, episcopus, presbyter, etc. que comprovam o aforismo *uerba seruantur rem*.

Por outro lado, há certas categorias de idéias que só podem ser interpretadas e entendidas em língua materna. Noções que estão em íntima relação com a doutrina e que designam elementos essenciais da ideologia cristã, bem como aquelas que comportam valor afetivo, necessitam de uma interpretação em língua materna - o latim. Nesse caso, surgem fórmulas bem latinas para cobrir esses significados especificamente cristãos. Por exemplo, ao lado da palavra *salus*, que significa "fora de perigo", no sentido clássico, e que agora tem conotação de "salvação da alma", cunhou-se uma palavra especificamente cristã: *saluare* encontrada nos textos cristãos depois de ITALA (textos anteriores à Vulgata). Nesse mesmo sistema entra a palavra *saluator* como equivalente do grego *σωτηρ*, evitando, portanto, o termo antigo *seruator* de *seruare*. Embora fosse esse um procedimento comum, não era o único. Muitos termos chamados Cristianismos semânticos são palavras da língua comum que obtiveram um sentido especificamente cristão. Enfim, os neologismos cristãos se unem em grupos bem equilibrados, isto é, realizam-se dentro do espírito sistemático dos próprios romanos.

Vemos, então, que o dogma cristão fazia nascer uma terminologia latina totalmente nova: *neque mittunt uinum nouum in utres ueteres* (Vulgata, Mat. 9, 17). O termo tem que se revestir de um significado que traduza a nova realidade. Batismo, por exemplo, é ponto de partida para a salvação. É ato de lavar. No latim comum, seu correspondente era *lavacrum* ou *inctio* não traduziam essa purificação vista pelo cristão no batismo.

Assim, todo o complexo intelectual e afetivo de idéias estreitamente ligadas ao batismo, de cuja doutrina da salvação é elemento essencial, encontra sua expressão na língua materna, apesar do termo inicial ser grego. São, por exemplo, os termos: *regenerare, regeneratio, regeneratus, sanctificare, sanctifactor, sanctificatrix, mediator, mediatrix, mediatio*, etc., todos com sentido inteiramente cristão.

A oposição espírito-carne, sempre presente no pensamento do cristão, deu origem a toda uma terminologia especificamente cristã. De *caro* e *spiritus* derivaram: *carnalis*, *spiritualis*, *carnaliter*, *spiritualiter*, etc. Ao lado de *carnalis* havia o antigo adjetivo *carneus* desprovido de sentido cristão e que acabou desaparecendo, como *servator*.

Além das formações derivadas de um termo grego ou das derivações latinas, muitas outras palavras de uso comum entre os pagãos e cristãos acabaram recebendo sentido especial na língua dos cristãos. Durante os primeiros séculos, houve numerosos deslocamentos de sentido transformando palavras comuns em palavras especiais, exclusivamente cristãs. Eram os chamados cristianismos semânticos, e seu número era maior do que os neologismos lexicais.

Ora, os cristianismos semânticos apresentam um certo paralelismo com os cristianismos lexicais diretos. Esses termos, na maioria das vezes, indicam e expressam idéias abstratas ou parcialmente abstratas, que estão em relação íntima com a ideologia cristã, e são carregadas de valor afetivo considerável. Muitas vezes, os cristianismos semânticos pertencem ao mesmo grupo dos neologismos lexicais.

Convém notar que esse processo de transformação semasiológica é lento e gradual. Nele, é preciso distinguir empréstimos gregos, palavras que sofrem influência grega e formações puramente latinas. Quando falamos da Bíblia, encontramos, por exemplo, o substantivo *τα ἔθνη*, os pagãos e o adjetivo *ἔθνικος*, empregado, às vezes, como substantivo: o empréstimo grego *ἔθνικος* deu em latim *ethnicus* com o mesmo sentido grego de "pagão", encontrado no latim antigo e na Vulgata. O cristão do século IV não conseguiu compreender o termo como aparece em certas passagens dos sermões de Santo Agostinho - onde é explicado como sendo: *gentilis* ou "paganus". Diz Santo Agostinho: *Ethnicus Gentilis est - Nam et ipsos ethicos, id est, gentiles et paganos* (Agostinho, Serm. 17, 6, 6; 82, 4, 7).

O termo grego *εθνη* sugeriu também *nationes* em latim, mas, na realidade, o que vigorou mesmo, entre os cristãos, foi o termo *gentiles*, gentes. Como se explica que o termo *gentiles* ganhou popularidade? Ora, esse termo já tinha uma certa tradição pejorativa na expressão utilizada pelo povo romano "*populus romanus et gentes*" - o povo romano e os bárbaros - isto é, os estrangeiros, os outros quaisquer. Ora, para o cristão esse sentido pejorativo vem justamente reforçar o sentido que eles queriam dar às pessoas que lhes eram estranhas quanto à profissão de fé: os pagãos estrangeiros e bárbaros em relação à doutrina cristã. A esse sentido novo de *gentiles* dá-se o nome de neologismo semântico.

A transformação semântica do significante *paganus* a pagão - com o sentido de não militante com relação ao cristianismo - deu-se no século IV, independentemente do uso grego. O processo foi mais ou menos semelhante ao anterior: *paganus* se opõe a *miles* no latim comum, isto é, como civil se opõe a militar. Esse sentido foi transferido para o cristianismo onde *paganus* era oposto a *cristianus*, ou seja, o *paganus* não pertencia ao exército de Cristo.

Com esse exemplo, pode-se notar que não é só por via pejorativa que se chega às transformações semânticas realizadas no Latim dos Cristãos; metáforas também facilitam e aceleram essas transformações.

Além das nuances psicológicas afetivas, há ainda o elemento lógico. Muitas palavras, em latim, têm, às vezes, sentido amplo, indiferente, e se prestam muito a um sentido secundário que se desenvolve transformando-se em ponto de partida para uma evolução nova e até multiforme. É o que acontece, por exemplo, com a palavra *pax*, que no seu sentido primitivo significava ausência de guerra, e que no latim dos cristãos passa a significar especificamente ausência de perseguição do Estado contra os cristãos - *pax versus persecutio*. Daí outros significados se seguiram, como: paz entre Deus e os homens, o descanso depois da morte, o entendimento entre as comunidades cristãs com relação ao culto - *osculum pacis* expressa, por

exemplo, a fraternidade, a unidade entre cristãos - e ainda, no sentido de paz interior, é consciência tranqüila, alma em estado de graça.

Como vimos, o termo *pax* abriu-se em grande leque semântico no latim dos cristãos. A polissemia, portanto, é um dos recursos de uso quase ilimitado no latim dos cristãos. Um outro exemplo bastante ilustrativo dessa polissemia é o termo *confiteri*, significa: a) confissão dos pecados (nesse caso é um cristianismo semântico); b) confissão de fé, testemunhar a fé (muito empregado nos primeiros séculos); c) confissão de fé, pagar o preço da vida, (nesse caso assume o sentido do termo grego, Vulgata, Corith. 1, 6; Tim. 1, 8; Hebr. 3, 5); d) louvor a Deus, esse sentido provém do latim bíblico.

Por esses exemplos, temos a idéia da complexidade da evolução semântica de muitos termos que, preservando seu sentido na língua comum, adquirem novos sentidos dentro do grupo lingüístico dos cristãos.

Ora, além dos cristianismos diretos, há os cristianismos indiretos, que segundo Schrijnen (1977, 22 ss) são fatos lingüísticos outros que, por sua natureza, não são associados ao cristianismo, mas são encontrados exclusivamente em autores cristãos. Esses cristianismos indiretos, muito mais numerosos que os diretos, sobretudo, os fatos lingüísticos que nos dão o direito de falar de uma língua especial dos cristãos, testemunhos irrefutáveis de uma diferenciação social operando uma diferenciação lingüística.

Desde os primeiros séculos do cristianismo encontramos no Latim dos Cristãos numerosos neologismos de natureza lexical e sintática, que não tinham relação direta com a ideologia cristã. Assim, criaram-se, nos primeiros séculos, muito mais palavras de sentido não especificamente cristão do que palavras novas que expressassem idéias ou nomeassem objetos cristãos. Pesquisas realizadas nos dão conta de que, nos primeiros séculos da nossa era, o número de cristianismos indiretos era duas vezes maior do que os diretos. É preciso lembrar que esses cristianismos indiretos eram realizados pelo estado das coisas cristãs (estado social, político, cultural). Ao contrário dos cristianismos diretos, (influência direta do grego), a maior parte dos

cristianismos indiretos é de formação latina e o número de empréstimos desses cristianismos era muito pequeno e de origem bíblica.

Ora, tantos foram os cristianismos indiretos cunhados que se pode falar tranqüilamente de uma renovação acentuada do vocabulário latino nos círculos cristãos dos primeiros séculos.

A maior parte dos neologismos cristãos são derivações e composições. Nessas criações houve, predileção pelo sufixo *-tor*, formador de agentes: *cooperator*, *fornicator*, *ressuscitator*, *indultor*, *miserator*, *operator*, etc. ou ações em *-tio*: *exploratio*, *fornicatio*, *incorruptio*, *suplantatio*, *tribulatio*, etc. Nos verbos, a preferência era pela 1ª conjugação, derivados de substantivos e adjetivos: *clarus* - *clarificare*, *mors* - *mortificare*, *honus* - *honorificare*, *gloria* - *glorificare*. Observe-se que esse processo de derivação é especificamente cristão, mas de influência grega.

Assim os processos de ampliação do vocabulário, tão restritos e controlados com todo rigor na época clássica, agora se desencadeiam. Mesmo não sendo ainda muito ampliado, o número de palavras possíveis de serem criadas, com a derivação e a composição, é ilimitado. E, à medida que o cristianismo cresce, principalmente a partir do ano 313, com o Editto de Milão, no governo de Constantino, os cristianismos indiretos engrossam fileiras sempre crescentes, enquanto os cristianismos diretos, termos especificamente técnicos, dos cultos, sobretudo ligados à teologia ou à liturgia, mantiveram certa estabilidade.

Com efeito, houve uma relação de causa e efeito entre o Editto de Milão (que modificou radicalmente a posição dos cristãos na sociedade romana antiga) e a revolução lingüística. É claro que essa renovação lingüística não apresenta traços revolucionários explosivos provocados por um fato excepcional. É, antes, a continuação normal, porém, mais acelerada, de um desenvolvimento lingüístico iniciado muito tempo antes.

Quanto aos neologismos compostos, na maioria das vezes são apenas complementos normais de agrupamentos de palavras, formados pelos



primeiros cristãos como *benemerens*, *caelimontium*, *sanctificare*, *purificare*, *benememorius*, etc. Esse agrupamento de palavras, ou essa composição, é o segundo recurso mais utilizado pelos cristãos. *Glorificare*, por exemplo, é encontrado nos cristianismos bem antigos mas, somente no decorrer do século IV é que foi formar o substantivo derivado na língua comum, pois é apenas nesse século que aparecem os derivados: *incomunocabilitas*, *incommunicabiliter*, formados, naturalmente, pelos cristãos.

Observa-se que a composição e a derivação tiveram sua participação conjunta na formação do Latim dos Cristãos, mas, em muitas palavras, houve um bom espaço entre composição e derivação.

Como os cristianismos lexicais indiretos, os cristianismos sintáticos se formam entre os fatos lingüísticos que, por natureza, não estão ligados, ou associados, ao cristianismo diretamente. Aqui, o falar dos cristãos se apóia quase totalmente em tendências gerais e normais da língua latina que, nos círculos cristãos, logrou uma evolução especial. Um outro fenômeno lingüístico é notado, juntamente com os cristianismos. Trata-se do uso do adjetivo.

Muito controlado na época clássica, o adjetivo adquire alta freqüência no latim dos cristãos. Foi muito mais usado no latim tardio devido à linguagem afetiva cultivada pelos cristãos. O uso do genitivo possessivo empregado como adjetivo tornou-se corriqueiro, o adjetivo continuou com sua função normal, e se manteve, em outras línguas especiais, arcaicas e conservadoras, como a língua culta e a língua dos juristas. A partir dessas línguas especiais o uso do adjetivo passou para a língua oficial da Igreja e, em particular, para o estilo curial. Acabou não se limitando aos documentos oficiais, incorporando-se ao falar corrente dos cristãos, cristalizando-se, muitas vezes, em expressões fixas e de caráter, especificamente cristão: de *apostolicus* vêm as expressões *apostolica traditio*; *apostolica praecepto*; de *diuinus* derivam *diuina praecepto*, *diuina dignatio*, *diuina misericordia*, *diuina gratia*; de *dominicus* originaram-se as expressões *dominica mandata*,

dies dominica; de *ecclesiasticus* surgiram *ecclesiastica disciplina*; de *evangelicus*, as expressões *evangelica traditio*, *evangelica pax*.

Embora os cristãos tenham estimulado o uso do adjetivo, é bom lembrar que esse uso foi sempre muito artificial, tanto na língua dos cristãos como no latim de todas as épocas. Lembra Lodsted (1933, passim) que o uso do adjetivo em latim pertence mesmo à língua literária e oficial.

Outro fato de natureza não cristã, v.g., embutido no latim dos cristãos é o uso do singular pelo coletivo. Ora, a língua especial dos cristãos, adaptando-se às tendências gerais do latim, adotou e desenvolveu essa característica de maneira muito própria. O singular coletivo é encontrado com frequência em termos de sentido especificamente cristão: *Opus* - obras de misericórdia; *gentilis* - pagãos: *Gentilem Baptizatum remissionem peccatorum consequi posse* (os gentios são batizados para que possam conseguir a remissão dos pecados); *hereticus* - o herege, etc.

São esses alguns aspectos de ordem, sobretudo, lexical da influência do cristianismo no latim dos primeiros séculos da nossa era, sob os quais subjazem fatores psíquicos e sociais introduzidos, na língua latina direta e indiretamente, ligados à doutrina da nova religião. São elementos que interferem, não só na morfologia mas, também, na sintaxe, na semântica, e que transformaram, profundamente, o latim, fazendo com que se tornasse uma língua mais ampla, mais popular, capaz de nomear uma nova realidade: a era cristã. Por outro lado, foi capaz de servir de língua literária para o pensamento cristão. Esse latim com jeito popular adequou-se perfeitamente ao nível literário, serviu às manifestações, não só dos autores preocupados com a fidelidade da pregação cristã, mas também a filósofos e a autores de grandes obras literárias. O que vemos, então, é uma língua especial cobrindo uma nova realidade, uma nova literatura, um novo estilo de obras cristãs responsáveis por toda uma cultura ocidental.

2. Traços característicos da língua especial dos cristãos.



Sobre todos os estudos realizados sobre o latim dos cristãos, chamou-nos a atenção o trabalho de Schrijnen. Pela primeira vez, a língua dos cristãos foi estudada como um sistema, como um fenômeno autônomo no quadro da evolução geral do latim. Schrijnen constatou que se tratava da criação de uma língua especial, no sentido técnico da palavra, de uma língua de grupo, no seio da língua comum.

Segundo M. Hendryes (1950, *passim*) por língua especial entende-se uma língua empregada por grupos de indivíduos, em circunstâncias especiais. As línguas especiais, ou línguas de grupo, definem-se por uma série de pormenores, por um conjunto de traços específicos que as distinguem da língua corrente e comum; e por servirem de comunicação a um número restrito de pessoas no quadro da sociedade. Uma língua especial nasce da tendência que os falantes têm de adaptá-la às necessidades lingüísticas do grupo que a utiliza. A diferenciação lingüística está no efeito do sentimento de unidade de um grupo que se solidariza em torno de um elemento comum: unidade de ofício, unidade de sexo, unidade de religião, etc. Há sempre um agente de diferenciação que reúne um certo número de indivíduos, que os aproxima uns dos outros, e que os separa, ao mesmo tempo, do resto da sociedade. O particularismo que está na base dessa evolução reflete-se, pouco a pouco, na língua do grupo; e, dessa maneira, nasce, no quadro da língua comum, uma língua especial. Muito freqüentemente, a diferenciação lingüística começa pela criação de certos termos técnicos e, uma vez começada, intensifica-se cada vez mais, de maneira a atingir quase todos os domínios da língua.

A extensão e a intensidade da diferenciação lingüística são determinadas por vários fatores, cuja importância está no papel que o agente de diferenciação, desempenha na vida dos sujeitos falantes e na intensidade do sentimento de solidariedade existentes entre os membros do grupo.

Na medida em que o elemento de diferenciação desempenha um papel mais importante na vida dos sujeitos falantes, a diferenciação lingüística será

mais intensa e mais profunda. Ora, para os cristãos, esse agente é o cristianismo, ou pelo menos, aquilo que este reflete na sua vida. Esse fenômeno da diferenciação ocorre na ideologia cristã como tal, na mentalidade específica dos membros da comunidade cristã, e na atitude desta diante do mundo pagão e nas concepções sociais que os inspiram. Pode-se dizer que, a partir de determinado momento, não se deve subestimar a importância de tal agente de diferenciação. As primeiras gerações cristãs não se cansaram de dizer que abraçar a religião nova é começar vida nova (Paulo, Rom.6, 4; 7, 6; 12, 2, 6, 11, 6, 14; Clem. Alexandria, Paedg. 1, 5. 15). Veremos mais adiante como essa idéia de renovação completa do cristianismo reflete-se na língua.

Esse fator determinante da intensidade da diferenciação lingüística, esse sentimento de solidariedade iniciara-se nos círculos cristãos dos primeiros séculos em circunstâncias especiais. Além de outras razões, tão ou mais profundas, o sentimento de solidariedade tornara-se muito intenso no momento das perseguições. Esse sentimento tornou-se tão vivo e ostensivo que irritava os pagãos. Enfim, é um sentimento que nascera da convicção de que o caráter todo especial da doutrina cristã marcou os cristãos e os distinguiu nitidamente, tanto dos judeus quanto dos pagãos, confirmada pela expressão *τρίτον γένος*, *tertium genus*. - Os próprios pagãos chamavam os cristãos de *tertium genus*:

...plane tertium genus dicimur, et: sed de superstitione tertium genus deputamur. (TERT. Ad nationes, 1, 8); *populus nationum com suo quide, circo, ubi facile conclamanat: usque quo genus tertium?* (Scorpiace, 10).

A revolução espiritual opera-se no momento em que é provocada pela influência profunda, exercida pelo cristianismo sobre a vida de seus fiéis. A revolução lingüística se dá com a criação de uma língua de grupo provocada, além de outros fatores, pelo isolamento das primeiras gerações cristãs na sociedade antiga. Ora, não se tratava apenas de uma variação lingüística

ligada à língua comum da época. Na verdade, a revolução provocou uma inversão total. Com o crescimento do cristianismo, a língua especial do grupo cristão tornou-se a língua comum. Os traços característicos do idioma dos cristãos tornaram-se propriedade comum da sociedade que será toda cristã, a partir do século IV.

Tratando-se a língua dos cristãos como verdadeira língua de grupo, quais seriam os traços característicos que distinguiriam um texto da língua dos cristãos de um texto da língua comum. Assinalamos, grosso modo, algumas áreas ou aspectos, começando pelo vocabulário.

Em primeiro lugar, observa-se que um grande número de termos novos foram introduzidos no latim para designar idéias e instituições especificamente cristãs⁴. Num processo normal, que se inicia com termos técnicos e pouco a pouco passa para noções novas, a diferenciação lingüística vai se processando até atingir uma língua de grupo, constituindo-se finalmente numa verdadeira língua especial. Ao examinar o vocabulário técnico cristão, vê-se que, para designar as coisas, as instituições e as idéias novas, tem-se, muitas vezes, recorrido a empréstimos gregos. Por outro lado, forjaram-se muitos termos por deslocamento de sentido. Palavras existentes na língua comum adotaram um sentido novo, especificamente cristão. É preciso examinar, por um momento, pelo menos os processos de empréstimos, de neologismos e de alterações semânticas. Processos inteiramente normais de diferenciação, que levam à criação de uma língua de grupo.

3. Como se deu o processo da formação lingüístico-literária.

Nascida da diferença social, a língua especial dos cristãos estimulou, de maneira considerável, as faculdades criadoras próprias de cada comunidade de sujeitos falantes. Conseqüência disso foi a diferenciação

⁴ *Thesaurus Linguae Latinae*; BLAISE, Albert, *Dictionnaire Latin-Français des auteurs*, 1954. *chrétiens*, e outros.



lingüística, restrita, no começo do cristianismo, mas que se intensificou cada vez mais, sobretudo com os neologismos lexicológicos, semasiológicos e sintáticos, que deram à língua dos cristãos um caráter especial. Essa evolução deu-se rapidamente. Observemos, v. g., o exemplo de Tertuliano a quem já nos referimos acima.. A opinião bastante difundida de que Tertuliano foi o criador do latim dos cristãos resulta da observação exata de que nele encontra-se uma língua de caráter cristão, já toda feita e bem consolidada. Mas essa diferenciação lingüística, na sua quase totalidade, não é obra pessoal de Tertuliano, como bem afirma Schrijnen (Schrijnen, 1934, 96). Tertuliano, portanto, não é o criador do idioma dos cristãos, mas primeiro a testemunhar a existência desse novo idioma. O primeiro a colocar, numa obra literária considerável, a idéia de uma língua especial, brotada no seio das comunidades cristãs. Como se vê, não são os gramáticos, nem os críticos ou os escritores, que criam as alterações lingüísticas. Os verdadeiros criadores da língua são os falantes normais, os membros da comunidade lingüística. Os escritores, de maneira mais ou menos individual, servem-se dela, adaptando-a ao seu gosto literário, de acordo com suas necessidades, procurando sempre não se afastarem muito da língua corrente.

Ora, o cristianismo apresentou à sociedade romana uma nova doutrina formulada em latim que teria de se adaptar para intermediar o pensamento humano, nessa nova visão do mundo. Os pregadores procuraram a todo custo prepará-la para isso. Ao resultado desse esforço, a essas transformações lingüísticas necessárias ao desempenho, ao funcionamento e à sobrevivência dos cristãos e de sua doutrina, sobretudo para a expressão de suas idéias, em latim, Schrijnen dá o nome de "cristanismos diretos (Schrijnen, 1977, 35 ss)

Muitos termos novos designando idéias especificamente cristãs foram cunhados durante os primeiros séculos de nossa era. A esses termos Schrijnen chama de "cristanismos lexicológicos diretos (Schrijnen, 1977, 35 ss). Entre essas palavras há um bom número de empréstimos, na maioria helenismos ou grecismos (Mohrmann, 1965, 96 ss). Essa adaptação se fazia até com certa rapidez. Basta que se lembre de que o cristianismo fora

importado do Oriente, tendo como meio de expressão o grego, uma língua já estabelecida e madura. É impressionante a rápida evolução e a grande produtividade da comunidade latina em se adaptar a essa nova realidade. O latim tornou-se capaz de cunhar palavras e expressões, como língua materna, para idéias importantes da doutrina cristã.

Nomes de instituições eclesiásticas, da hierarquia e, em geral, das "coisas" mais ou menos concretas, importadas do Oriente pelo cristianismo, eram, muitas vezes, de origem grega, e nunca foram substituídas por palavras vernáculas. Trata-se de um processo muito natural em que o povo não fazia distinção entre "objeto" e o nome do "objeto". Adotando o "objeto" emprestou-se o nome. E, uma vez em uso corrente, não se sentia mais necessidade de substituir o nome deste por uma expressão da língua materna.

Há, porém, certas categorias de idéias que, desde o início, têm sido interpretadas por termos da língua vernácula. São noções e categorias que, por sua natureza, requerem um termo da língua materna. Embora não seja possível explicar tudo, pode-se constatar que as noções que estão em relação estreita com a doutrina cristã, as que designam elementos essenciais dessa ideologia, bem como aquelas de valor afetivo, obtiveram, muitas vezes, uma interpretação latina, deixando-se de lado um termo estrangeiro, que poderia designar coisas mais ou menos concretas. A partir do momento em que se trata de uma questão de fé, de doutrina cristã e de coisas que tocam ao coração, a língua estrangeira se torna insuficiente e, então, recorre-se à língua materna. Assim é o caso de todo o sistema da Redenção e da Salvação. Quase todos os termos que entram nessa categoria de idéias são latinos.

Para que se entenda melhor o assunto é preciso observar aqui o papel da arqueologia, uma vez que as pesquisas lingüísticas e arqueológicas apresentam resultados paralelos. Constatou-se que a arte antiga das catacumbas romanas é dominada pela idéia insistente da salvação da alma e da redenção. Essa idéia é representada nas paredes das catacumbas e nos sarcófagos cristãos por um bom número de símbolos e imagens bíblicas. É o

símbolo do pombo, do pavão, imagens de Jonas, de Daniel, de Lázaro, e muitos outros símbolos iconográficos que interpretam essa mesma idéia. Assim, a evolução lingüística e a evolução artística mostram um paralelismo notável, ou seja, uma mesma idéia tem provocado inspirações e criações originais à arte decorativa e à língua.

Vejamos alguns termos relativos a essa idéia de salvação e redenção. Ao lado do termo *salus*, salvação da alma, forjou-se o termo especificamente cristão *salutare*, que se encontra nos textos cristãos desde ÍTALA. Da mesma maneira aparece *salvator* como equivalente ao grego *σωτηρ*.

A dogmática cristã deu origem a toda uma terminologia latina. Da salvação parte-se para a regeneração espiritual pelo batismo. O batismo, uma instituição, havia adotado o nome grego de *βαπτισμα* (*baptisma*, *baptismus*, *baptismum*) contra o uso vernáculo de *lavacrum* ou de *tinctio*. Mas todo o complexo intelectual e afetivo de idéias que estão estreitamente ligadas ao batismo, e cuja idéia de salvação é o elemento essencial, encontra toda sua expressão em língua materna. Daí *regenerare*, *regeneratio*, *regeneratus*, *sanctificare*, *sanctificatio*, *sanctificator*, *sanctificatrix*, encontrados nos cristianismos mais antigos. Há ainda o grupo *mediator*, *mediatrix*, *mediatio* designando a obra mediadora de Cristo.

A oposição entre o espírito e a carne, tantas vezes discutida nos meios cristãos, gerou uma terminologia especificamente cristã: *caro*, *spiritus*, *carnalis*, *spirit(u)alis*, *carnaliter*, *spirit(u)aliter*, originado pelo par grego *σὰρξ* e *πνεῦμα*. Termos como *carneus*, *servator*, *carnalia* (obras da carne), eram vocábulos isolados, enquanto *carnalis*, forma mais sonora, em oposição a *spiritualis* tornou-se mais comum.

O papel dos empréstimos.

A maioria dos empréstimos empregados pelos cristãos latinos são gregos e muito antigos, quase sempre, resultado de um processo de

empréstimos vulgares ou pré-literários, bíblicos. São resíduos de bilingüismo dos antigos cristãos, na maior parte, consagrados pela memória da primeira pregação oral. Inicialmente, designam praticamente instituições e coisas concretas novas, introduzidas pelo cristianismo e adotadas com seus nomes gregos como: *apostata, apostolus, baptisma, baptizo, catechumenus, charisma, diaconus, ecclesia, eleemosyna, episcopus, evangelium, martyur, neophytus, presbyter, propheta, etc.* Pode-se observar um perfeito paralelismo entre a língua dos cristãos e a língua popular. Em ambas, os empréstimos acontecem fora do domínio da literatura. Além disso, nos dois casos, são de termos técnicos introduzidos com os objetos ou as coisas que eles designam. Isso leva o latim dos cristãos a ser revolucionário quanto à novidade e tradicional quanto à fidelidade às normas da língua latina.

Enquanto as coisas concretas são designadas através de empréstimos, forjam-se termos latinos para noções abstratas estreitamente relacionadas com a doutrina cristã, sem, contudo, contrariar as normas da língua e da tradição latina. O próprio Cícero já havia criado, na língua latina, um vocabulário do pensamento abstrato, para evitar empréstimos gregos. Os cristãos, adotando o mesmo sistema, embora inspirados em modelos gregos, criaram seus neologismos latinos. Em vez de *σαρκικός* e *πνευματικός* usavam *carnalis* e *spiritalis*, que por sua vez deram *carnaliter*, *espiritualiter*, e os substantivos *carnalitas* e *carnalia*. *Σωτηρ* foi substituído por *salvator*, após longas hesitações; *αγαπη*, por *dilectio*, ou *caritas*; por analogia com os verbos *nasci* e *mori* surgiram *incarnari* ao lado de *incarnio*. Em vez de *μεγαλεια* bíblica uma *magnalia*; no lugar de *αποκαλυψis* *revelatio*, e, por analogia, *revelator*, *regeneratio*, *regenerator*, etc.

As alterações semânticas são, portanto, o meio mais independente e interno da renovação lingüística do latim. Ainda aqui, o grego influenciou, pelo menos no início, a evolução latina. Quando *fides* tomou o sentido de fé, em grande parte, foi graças à existência de *πιστις*; *lavacrum* é um termo de origem vulgar, mas seu uso com o sentido de batismo foi influenciado por

λουτρον; σαρξ e *πνευμα* recebera seu sentido cristão de *caro* e *spiritus*. etc., Há muitos outros deslocamentos de sentido introduzidos na língua latina, sem influência grega. A passagem do uso comum para o sentido especificamente cristão é lenta e gradual. Esses deslocamentos independentes ocorrem com mais freqüência nos séculos IV e V., sintoma, aliás, da emancipação da língua dos cristãos. É importante lembrar que todos os termos ou expressões adaptadas à língua dos cristãos continuam existindo na língua comum, e já havia, nessa época, uma consciência dessa polissemia. Casos houve em que se apresentavam significados opostos (Mohrmann, 1965, 91).

É interessante observar a existência de grande número de termos que não têm sentido técnico, especificamente cristão e, mesmo assim, são encontrados exclusivamente entre autores cristãos. Não se trata de termos raros da literatura latina, mas de termos muito freqüentes nos textos cristãos, não encontrados, nenhuma vez, nos textos profanos. Grande número dessas palavras foi criado no século II ou III, isto é, no momento em que os textos profanos não eram raros. Sirvam de exemplos: *appretiare*, *arrepticius*, *beatificare*, *beneplacitum*, *cervicatus*, *perpetratio*, *ploratio*, *principari*, *putribilis*, *imputribilis*, *subintrare*, *susuratio*, *susurro*, *tribulatio*, *vivificare*, *acceptibilis*, *desponsatio*, e muitos outros. Como explicar a existência desses termos? Segundo Mohrmann (1965, 90 ss) a explicação pode ser dada da seguinte maneira: primeiro, pela própria concepção de língua especial, que implica uma diferenciação, em todo o domínio da língua, para cada caso, sem necessidade exterior, ou seja, simples consequência das tendências diferenciais que se manifestam em cada grupo social. A presença desses termos mostra, muito claramente, que a influência exercida pelo cristianismo sobre a língua latina atinge realmente a língua comum. Mas, por que foram criados termos novos para noções gerais, para as quais já existiam vocábulos na língua comum? Em não havendo, não se poderia resolver facilmente através de perífrases? Em primeiro lugar, diz Mohrmann, é preciso observar que se trata de formações muito normais, nem exóticas nem ousadas.



Estavam todas conforme as normas e tendências gerais da língua, que um purismo tradicional havia impedido de realizar. Havia regras fundamentais na língua culta e literária que não permitia a criação de neologismos. A maior parte dessas formações decorrem de uma nova mentalidade que rompe com o princípio da "arte pela arte" em matéria de língua e, busca os meios de expressão mais apropriados sem se indagar se o purismo dos gramáticos ou dos retóricos os autorizavam. É possível que o valor afetivo de uma palavra existente não tenha satisfeito aos cristãos. Muitos neologismos devem sua existência, sem dúvida, a um valor afetivo especial que havia nos círculos cristãos. Os antigos tradutores da Bíblia foram muito escrupulosos, não somente quanto ao sentido exato mas também quanto ao valor afetivo exato dos termos bíblicos. O caráter hierático dos textos bíblicos, sugere, muitas vezes, um valor afetivo especial para certos termos. Assim, o latim dispunha do verbo *beare* "ser feliz". Esse termo quase nunca se encontra nos textos cristãos, como se pode observar pelo *Thesaurus*. Encontra-se aí *beatificare* (*μακαριζω*). Para os antigos tradutores da Bíblia, o termo *μακαριζω* revestia-se de uma nuance afetiva particular. Foi essa nuance que fez nascer o termo novo *beatificare*; graças à influência exercida pela Bíblia, o termo passou para a língua corrente dos cristãos. O mesmo acontece com *δοξαζω* e *μεγαλυνω*, *glorificare*, *magnificare*. Desde o início, a língua cristã cunhou grande número de verbos causativos em *-ficare* a exemplo de muitos causativos gregos : *θανατωω*, *mortificare*, etc. A tendência dessas palavras, uma vez criadas, era generalizar o processo: para cada verbo de sentido causativo, criar outro com *-ficare*, dessa maneira *beatificare* substituiu *beare*, glorificar, celebrar, etc., uma espécie de sistematização. Às vezes, por um tabu de conveniência eliminou-se termos da língua profana, por exemplo, em lugar de *scortari* criou-se *fornicari*. Muitos desses neologismos são também originários do literarismo dos antigos tradutores da Bíblia: são decalques do grego como: *inccrumpibilis* (*αφθαρτος*) e muitos outros adjetivos em *-bilis*. Enfim, muitos desses neologismos são termos abstratos. O cristianismo,

através dos círculos cristãos, acabou empurrando o latim para a abstração, tornando-se um instrumento admirável do pensamento abstrato.

Enfim, as nuances afetivas e religiosas dos termos bíblicos teriam feito nascer os termos novos, e como se vê, não é a única explicação. As palavras não são fenômenos isolados, pertencem a um sistema e, certamente, podem ser criadas no quadro geral desse sistema, no caso a língua dos cristãos.

Um neologismo, seja lexicológico, semasiológico ou empréstimo, dá entrada no idioma especial dos cristãos, começando aí sua vida nova. Não mantém seu sentido estável, e vai se comportar de acordo com a evolução das idéias. É que a língua dos cristãos, sobretudo, dos primeiros séculos, era uma língua muito dinâmica, em constante movimento, que reflete a vida religiosa e espiritual muito agitada da comunidade cristã primitiva. Cada palavra tem sua história que reflete a história do pensamento cristãos (Mohrmann, 1965, 93 ss).

As construções sintáticas preferidas pelo idioma dos cristãos exercem influência indireta sobre a língua latina. Mesmo assim, essa influência corre por conta da língua especial e dos casos particulares que favoreceram tais construções. O que muito se admira são os elementos sintáticos, muito antigos, sendo retomados pelos cristãos, como ocorre, com a grande predileção, pelo uso do adjetivo em vez do genitivo adnominal, em muitas expressões tradicionais do tipo: *divina gratia, passio dominica, apostolica verba*. Outra tendência acentuada era o uso da frase nominal pura, sobretudo, explicável por influência dos exemplos bíblicos, além dos usos especiais do singular coletivo da tradição antiga.

O mecanismo lingüístico da língua especial dos cristãos é o mesmo das línguas especiais em geral. É o jogo da neologia, do empréstimo, do deslocamento de sentido e da diferenciação sintática, inspirado no particularismo do grupo. Qualquer grande ideologia que atinja profundamente a vida de seus adeptos terá uma influência de maneira analógica. Podemos observar esse fenômeno através da história das mentalidades, segundo os

conceitos da Nova História. Uma revolução espiritual que deixa seus traços na vida dos indivíduos marcará inevitavelmente sua língua. Quando um grupo de indivíduos, inspirado por uma ideologia, se solidariza tendo como centro de interesse a base dessa ideologia, nasce língua especial no quadro da língua comum. Evidentemente, os traços de cada ideologia, as características e as circunstâncias nas quais se desenvolvem são diferentes e particulares. O estabelecimento das circunstâncias particulares que determinaram seu desenvolvimento é que vai dar a idéia clara do caráter especial de determinada língua.

Para conhecer o verdadeiro caráter do idioma dos cristãos, é preciso levar em conta o fato do cristianismo ter sido pregado no ocidente em língua grega. A *κοινή* grega, língua ecumênica, a primeira a servir de intérprete do pensamento cristão para todo o mundo antigo, deixou traços indeléveis no idioma dos cristãos ocidentais. Foi na *κοινή* grega que a mensagem cristã foi formulada, e através dela rompeu as fronteiras da Palestina. Mas, desde o início, essa língua havia sido influenciada pelo idioma dos círculos judeus helênicos, e principalmente do grupo dos Setenta.

As primeiras comunidades cristãs do Ocidente foram de língua grega. Isso não é novidade, quando se sabe que, desde o início, o cristianismo recrutou seus adeptos, sobretudo, entre pessoas analfabetas dos grandes centros urbanos, muitas delas de origem grega, que encontravam na língua uma forma de manter a unidade na comunidade.

Estão em grego os mais antigos textos cristãos originários de Roma e das primeiras comunidades da Gália. Refletem o idioma grego das comunidades primitivas do Ocidente. Por outro lado, os mais antigos documentos cristãos da África do Norte, como *Acta martyrium Scillitanorum* ou *Passio Felicitatis et Perpetuae*, são redigidos originalmente em latim, mas num latim saturado de elementos gregos, o que faz supor a existência de uma fase grega da comunidade cristã da África e a latinização lenta e gradual das comunidades cristãs.

A maior parte das instituições cristãs trazem, como já foi dito, nomes gregos que nunca foram substituídos por termos latinos. É herança do domínio do grego na primeira fase da latinidade cristã dos dois primeiros séculos.

Durante muito tempo acreditou-se que a latinização cristã tinha se iniciado na África, onde teriam sido escritos os primeiros textos cristãos, em latim. Teria a igreja africana contribuído muito para a latinização da igreja de Roma. Talvez não haja mais quem defenda essa tese. Bardy, por exemplo, foi o último a ter essa posição (Mohrmann, 1965, 96, ss) e outros procuram provar que, já no início do século II, havia um processo de latinização da igreja de Roma. Poder-se-ia, até, aceitar uma certa contemporaneidade da latinização das duas igrejas. A primeira fase da latinização da igreja, seja africana ou romana, é caracterizada por um grande número de empréstimos juntamente com alguns neologismos e deslocamentos semânticos. Na segunda metade do século II, os primeiros textos cristãos redigidos em latim aparecem na África e em Roma. Assim, no curso do século II, começa-se a ser traduzida para o latim, a Bíblia grega. Essas antigas versões da Bíblia revelam alguns traços característicos que marcaram as primeiras fases do latim dos cristãos para toda a latinidade cristã.

O cristianismo havia conquistado seus primeiros adeptos, sobretudo entre a plebe. Conseqüentemente, no momento decisivo da primeira afirmação do idioma, no começo do processo de diferenciação, as tendências vulgares prevaleceram. Prevaleceram porque dependiam do nível social dos cristãos; prevaleceram porque os cristãos rejeitavam o exclusivismo do latim culto e literário. O princípio da arte pela arte, que protegia cuidadosamente a língua e o estilo deveria ceder lugar a um utilitarismo religioso: a língua seria considerada um instrumento que se prestasse a dar expressão à ideologia cristã. Essa liberdade, esse dinamismo que não teme nem o empréstimo, nem a neologia, foi encontrado na língua popular. A tendência popular dos primeiros séculos manifestou-se sobretudo nas antigas versões da Bíblia. Não que essas antigas versões fossem totalmente feitas em língua vulgar, mas

porque são marcadas por extremo literalismo. Traduzia-se, por exemplo, palavra por palavra, conservando-se assim muito do caráter exótico dos textos sagrados. Nessas versões não existe nenhum cuidado literário com o texto. Foi essa forma rude e exótica que escandalizou os letrados da época e afastou muitos intelectuais do cristianismo. A preocupação dos antigos tradutores de não trair a doutrina e conservar a todo custo, o caráter hierárquico dos textos sagrados, acabou criando um grande número de termos novos. Eram termos técnicos e algumas construções sintáticas. Houve superestimação dos elementos gregos e semíticos; muita valorização da sintaxe das antigas versões. Tomou-se, muitas vezes, por grecismos ou hebraísmos elementos da língua vulgar. A estrutura sintática das antigas versões era muito pouco tradicional, os antigos tradutores recorriam a determinadas construções sintáticas que existiam em latim, mas que raramente eram admitidas pelo latim literário. Boa parte eram construções desenvolvidas sob influência exercida pelo grego e, indiretamente, pelo hebreu. São, por exemplo, as construções analíticas, devidas, em primeiro lugar, ao caráter vulgar da língua mas estimuladas, como as frases subordinadas com subjuntivo, a preposição, etc pelo exemplo grego. O mesmo acontece com as construções com o genitivo, o *perfectum gnomicum*, etc.

As antigas versões da Bíblia representam, em primeiro lugar, o idioma cristão. O vocabulário técnico não está ainda fixado definitivamente, há uma certa hesitação no uso dos empréstimos, a estrutura sintática é pouco estável, enfim, é uma língua em movimento, em vias de se formar, estimulada e contida ao mesmo tempo, pelo modelo grego. Pelo seu caráter sagrado e hierático os textos bíblicos eram conservados a qualquer custo pelos tradutores. Assim as antigas versões apresentavam uma mistura bizarra de elementos populares e elementos exóticos devido ao literalismo rigoroso praticado pelos tradutores. Essas versões eram lidas nas igrejas, citadas nas pregações ou cantadas nos textos dos salmos e dos cânticos, resultado dessa prática uma influência direta e profunda da Bíblia na língua corrente dos cristãos. Muitas palavras, expressões e torneios vulgares fixaram-se no

espírito dos fiéis de tal maneira que não se davam conta de seu caráter popular ou exótico, justamente porque eram expressões consagradas pelo uso bíblico. Houve, por assim dizer, um processo de enobrecimento. Não se tinha mais noção, v.g., de que o verbo *vivificare*, o substantivo *ploratio*, a conjunção *quoniam*, tinham origem popular; ou que expressões como *in nomine Dei* ou *credere in Deum* tinham uma origem exótica. Foi, portanto, através das antigas versões bíblicas que muitos vulgarismos, muitos neologismos ousados, inspirados pela literalismo escrupuloso dos antigos tradutores, encontraram lugar definitivo no latim dos cristãos.

Por outro lado, o latim cristão embora apresentasse certa segurança no seu desenvolvimento popular nunca deixou de sofrer pressão da língua culta. As reações a esse insistente convite ao eruditismo e ao nível literário foram diferentes no Oriente e no Ocidente. No Oriente, a literatura cristã adotou entre os termos relativos aos mistérios recursos antitéticos e metafóricos, mas no ocidente, esses, elementos só foram aceitos, muito depois, por volta do século IV e V. Tal afrouxamento do rigorismo linguístico, provocado pela aproximação do cristianismo com a cultura profana e tradicional, levou o latim dos cristãos a nível dignamente literário.

O latim, como estamos vendo, adquiriu, nos primeiros séculos, certa estabilidade, alcançou certa consolidação na sua evolução e, logo depois, cedeu a um afrouxamento do rigorismo inicial. Qual teria sido as consequências desse afrouxamento nos anos posteriores.

Por volta da metade do século IV, após a paz constantiniana, notou-se uma nova atividade criadora muito viva, de caráter mais sábio. O século IV e V caracterizam-se por uma certa aproximação do latim cristão e da língua comum, por um certo retorno às tradições da língua e da cultura. A herança cristã dos primeiros séculos, com elementos novos e traços populares, conservou-se. De agora em diante, vai se juntar com certos elementos tradicionais que, as gerações precedentes, inspiradas por uma mentalidade revolucionária e por um rigorismo cristão, haviam afastado. Como explicar

uma evolução que opera certo equilíbrio entre espírito revolucionário dos primeiros séculos cristãos e tradicionalismo da cultura antiga? Em primeiro lugar, essa evolução parece ser a seqüência normal do fato de que convertiam-se ao cristianismo, intelectuais e gente culta, formados na tradição das escolas clássicas, abertos às comunidades cristãs e a certa emancipação social e cultural. Assim, o ensinamento da escola, influenciou os círculos cultos que passaram a fazer parte das comunidades cristãs. Isso levou a certo conservadorismo literário e lingüístico. Segundo Marrou (1958, passim), os cristãos freqüentaram a escola tradicional pagã, orientada pelos ensinamentos da literatura profana, onde se propagava o tradicionalismo rigoroso da literatura clássica, até o fim da antiguidade. Essa influência que se faz sentir claramente, após a paz constantiniana, leva os círculos cristãos cultos a manterem um conservadorismo literário semelhante ao da literatura profana. Esse contato contínuo de gerações cristãs sucessivas com a literatura pagã não conseguiu eliminar o idioma cristão, criação autônoma das comunidades cristãs. Isso mostra que, para os cristãos, o ensino profano era apenas uma bagage necessária do mundo, dificilmente atingia sua vida íntima. No entanto, esse ensino deixou traços nas letras cristãs do fim do século IV e início do V.

Podemos, à guisa de conclusão, afirmar que tanto cristãos quanto pagãos estavam conscientes da existência de uma língua especial dos cristãos. Essa diferenciação lingüística favorecia de um lado o sentimento de solidariedade dos cristãos mas, de outro, não ajudava em nada a aproximação de cristãos e pagãos. No séc. IV, a distância entre a língua comum e o idioma dos cristãos era ainda muito grande e só foi eliminada pelo fato histórico da vitória definitiva do cristianismo sobre o paganismo.

Nessa solidariedade dos falantes, segundo Meillet (1906, 27 ss) necessária para a existência de uma língua especial, há o embrião do humanismo cristão, combinação feliz de elementos originários da antiga relação romana e helenística com elementos especificamente cristãos sedimentandos na base da literatura cristã. Esse humanismo está presente nas

obras de Santo Ambrósio, S. Jerônimo, Santo Agostinho e na de muitos outros, fortemente alimentado por relações cada vez mais estreitas entre Língua e Religião.





mosaico: "Cristo"

Capítulo II

As relações entre língua e religião

Já pudemos observar que língua e religião são partes integrantes da formação do latim cristão. Por isso, o estudo desses fatores sócio-culturais merecem reflexão mais profunda.

Língua e religião são promotores culturais tão antigos quanto o aparecimento do homem na face da terra.¹ Elementos essenciais da cultura humana, a língua e a religião se têm tornado objeto de pesquisas, não só de etnólogos, lingüistas, historiadores, antropólogos mas, de todos aqueles que se interessam pelos problemas do homem. O relacionamento íntimo entre esses dois sustentáculos da cultura sempre fez parte do conjunto das ciências humanas em todos os tempos, e não somente a partir do advento das ciências modernas. Estudos realizados nas mais variadas épocas apontam questionamentos profundos, envolvendo linguagem e pensamento religioso. São indagações que remontam aos tempos imemoráveis dos primeiros contatos do homem com os fenômenos da natureza.

O homem teria admirado os extraordinários fenômenos da natureza sem conseguir entendê-los. Por isso teria passado a respeitá-los, como força superior. Para tentar entender essa força poderosa, teria projetado sua imagem

¹ .Antigos e inúmeros são também os estudos sobre as relações entre Língua e Religião. Num artigo sobre o assunto Mohrmann cita, além de outros, os seguintes estudiosos: Max Müller, W. Wundt, Usener, Cassirer, Güntert, Levy-Brüth, Andrew Lang, Wilhelm Schmidt. Todos muito preocupados com o problema essencial e, ao mesmo tempo, muito delicado das relações, em todas as civilizações, entre o fenômeno da língua e o do pensamento religioso. (Mohrmann, 1958, 122, passim).

e semelhança, em grau supremo, sobre o que entendia por força e poder e teria admitido ser essa imagem suprema e perfeita, uma divindade. A ela teria atribuído poderes sobre todos os movimentos do Universo. Assim, o homem inteligentemente teria projetado a própria concepção da hierarquia do poder que conhecia para permitir-se apreender o conhecimento dessa divindade.

Essa crença num Ser-Divindade, responsável por fenômenos inexplicáveis, também teria sido objeto de preocupação constante do homem primitivo. Estar bem com essa divindade significava ter segurança e tranquilidade com relação aos atemorizadores fenômenos da natureza. Era preciso, portanto, conquistar os deuses. E isso explicaria, um pouco, a concepção, que hoje em dia se tem de religião, ou seja, uma religião com Deus.

A inconstância do ser humano, em relação à sua divindade, o teria afastado das graças e dos favores das divindades. Sentindo-se abandonado, o homem sempre teria procurado novas aproximações com suas divindades. Para cada afastamento, por uma ou outra razão, teria buscado um novo retorno, uma nova promessa de conciliação, uma nova ligação com a divindade. Essa re-ligação (talvez seja uma possível etimologia do “termo” religião que teria vindo do latim *religere*) teria sido necessária para que o homem pudesse manter-se sob a influência benfazeja da divindade, do poder, do conhecimento, etc.

Indubitavelmente essa religião, ter-se-ia dado, como ainda hoje se dá, através da comunicação. Conversar com a divindade significa reatar as relações, formular e renovar as promessas, restabelecer a paz. Originou-se, então, com naturalidade, uma linguagem que foi, aos poucos, tomando feições e características especiais. Todo um vocabulário, todo um conjunto de signos, símbolos, sons, movimentos, foram surgindo como forma específica da linguagem que entabulava e sustentava o diálogo do homem com suas divindades.

A linguagem, o diálogo estabelecido entre o homem e a divindade, exigiam um ritual, um tratamento coloquial e, às vezes, uma linguagem formal, solene, sobretudo nos rituais dos cultos em que as relações do divino com o humano voltavam a se confirmar, através de uma nova aliança. É exatamente esse movimento de retorno à divindade que dá sentido ao termo religião. É o termo que dá sentido exato a essa retomada do diálogo. É esse diálogo capaz de atender a todas as necessidades metafísicas do homem, segundo explicações dadas por todas as mitologias e teologias existentes.

É, portanto, esse relacionamento entre língua e religião o responsável por uma fonte perene de terminologia específica e de vocabulário especial, que não deixa de interferir nas manifestações linguísticas de qualquer etnia.

Tem-se observado que, no domínio das relações entre língua e religião, há um objetivo claro de dar explicações de fenômenos lingüísticos através da ajuda de certas concepções religiosas, bem como de promover, com o auxílio de fatos da língua, a reconstrução do pensamento religioso de povos pré-históricos. A paleontologia lingüística, por exemplo, se encarrega da busca dessas concepções religiosas de épocas remotas sobre as quais não existiam testemunhos diretos.

Nessa área de pesquisa, muito já se tem demonstrado como as idéias religiosas influenciou, de maneira diferente, a fonética, a morfologia, a sintaxe e a semântica das línguas dos mais variados povos. Um dos fenômenos mais característicos, sobretudo nas línguas de povos pouco civilizados, é o das "interdições" de vocabulário que podem afetar grupos inteiros mudando completamente o sentido em certos domínios semasiológicos. São, em primeiro lugar, as relações ocorridas entre língua e religião, nas sociedades primitivas. Relações essas cujos vestígios ainda aparecem nas línguas de povos civilizados, em várias épocas históricas. Foi exatamente esse domínio da paleontologia lingüística que despertou o interesse dos lingüistas e dos historiadores das religiões (Mohrmann, 1958, 123, ss). Embora essas relações entre língua e religião se manifestem mais



abertamente nas línguas primitivas, elas também existem nas línguas de povos mais civilizados, ainda que de forma bem diferente. Entre os primitivos, as manifestações de pensamento mítico envolvem, seguramente, língua e religião. Mesmo que não se aceite que a língua tenha origem no mito, admite-se que a língua desempenha papel importante no pensamento mítico, e que existem, mesmo, relações muito estreitas entre língua e mito, e que, além disso, muitas vezes, a língua torna-se a própria fonte do mito. Nas sociedades primitivas existe uma interação constante entre língua e religião manifestada de maneira diversa. Muitos mitos tomam, como ponto de partida, a etimologia popular de uma palavra ou de um nome, como é, por exemplo, o caso de Prometeu (προμηθεομαι-ουμαι: cuidar de, vigiar com interesse; προ-μηθευς, εως (ο, η): providente, prudente). O entrelaçamento é tal que não se distinguem as palavras das coisas que representam. O entrelaçamento de língua e religião, que toma os fatos lingüísticos como ponto de partida de um fato religioso pode, até, manifestar-se nas línguas de povos civilizados sob a forma de crenças populares. São, por exemplo, as formações de certas lendas hagiográficas originadas, talvez, de uma possível etimologia popular, como a de São Cristóvão, (Cristo + ire (vão), atravessar com a ajuda de Deus e tantas outras lendas onomatológicas.

Segundo Mohrmann (1958, 126) nas sociedades primitivas, fatos lingüísticos se revestem, a cada instante, de fatos religiosos ou mitológicos, fenômenos cujos vestígios aparecem, ainda, nas civilizações plenamente desenvolvidas. São, por exemplo, certas concepções primitivas que subsistem freqüentemente sob a forma de superstições populares, e que passam a pertencer ao folclore. Essas sobrevivências, observadas em civilizações altamente desenvolvidas, refletem apenas concepções abandonadas e não se comparam com os entrelaçamentos de língua e religião das sociedades primitivas. É que as relações entre língua e religião mudam a partir do momento em que, na consciência do falante, tornam-se fenômeno autônomo, bem distinto das coisas que designam, ou seja, manifestam-se, a partir daí, como dois fenômenos que, apesar de suas relações bastante íntimas, não se

confundem mais. A língua torna-se, nesse momento, meio de comunicação dos fatos religiosos e meio de expressão das experiências místicas. Cabe-lhe a tarefa de comunicar a doutrina, as idéias e os conhecimentos do domínio da religião. As relações entre a língua e a religião não se limitam apenas ao papel de comunicação. Elas mantêm um relacionamento de mútua construção. Como a religião influencia a vida de todos os povos, porque é parte de sua cultura, sofre, ao mesmo tempo, uma constante contribuição das concepções lingüísticas que a transforma, evidentemente, num mesmo fato eminentemente social. Pelos caminhos indiretos da vida dominada por fatos religiosos, a língua acaba sempre se identificando com a religião numa espécie de simbiose.

Para avaliar as relações entre língua e religião numa sociedade altamente desenvolvida do mundo ocidental, é preciso examinar, antes de mais nada, as relações língua-religião na latinidade cristã. A maneira como se expandiu o cristianismo, por todo o Império Romano, e a forma como se desenvolveu o Latim Cristão são indiscutivelmente elementos indispensáveis aos estudos da paleontologia lingüística e ao estabelecimento de parâmetros para avaliações outras de interesse da língua e da religião. Trata-se de uma civilização secular, madura e plenamente desenvolvida, que adotou uma religião que tinha suas origens numa civilização estrangeira e que, apesar de sofrer sérias perseguições, (ou, talvez, por causa das próprias perseguições), desenvolveu-se de maneira extremamente rápida.

Inicialmente, portanto, estabelece-se, dentro do Cristianismo, uma relação bastante estreita entre o Latim e a Religião. Originado e montado sobre idéias religiosas e costumes da cultura grega e hebraica, o cristianismo, em Roma, não encontrou uma língua em que pudesse se apoiar para transmitir a sua doutrina, sem maiores problemas. O latim escrito ou falado, de então, não dispunha de um léxico, ou de uma variação semântica, capaz de nomear toda uma nova realidade surgida com a pregação da nova doutrina, permitindo, assim, que a língua e a religião cristãs iniciassem seu desenvolvimento simultaneamente, partilhando dos mesmos problemas, numa



mútua e profunda influência. Além das mútuas atrações, perfeitamente normais, acrescentam-se outras, como a ambiência, de suma importância, sobretudo, pelas circunstâncias específicas que permitiram a ambas usufruírem praticamente das mesmas fontes sócio-políticas e culturais. Ao mesmo tempo em que esta nova religião alterou a vida de seus adeptos por intermédio da doutrinação, de maneira bastante profunda, e ainda mais por meio da subversão dos costumes antigos, a língua, criada para a nomeação dessa nova realidade, tomou feição especificamente religiosa. A explosão de neologismos tinha compromisso religioso, não por transmitir toda uma nomenclatura doutrinária e litúrgica, mas, principalmente, por refletir uma mudança de vida que a língua necessariamente refletia. Tratava-se de revolução espiritual, de nova concepção de vida, manifesta através de uma atitude, até então, desconhecida da cultura tradicional. Uma vida dominada por um simbolismo de peregrinação ao mundo espiritual e eterno. Esse caráter ainda provisório de dignidade espiritual da nova religião enfrentou, com relação à mitologia clássica, as mesmas oposições que a língua, também em estado de formação, sofrera com relação aos modelos literários clássicos dominados pelo paganismo.

Esse processo, que envolveu cristianismo e língua latina, fica melhor compreendido quando se leva em conta um outro processo anterior envolvendo judaísmo e cultura helenística. Irradiado de Alexandria, originário da versão grega do Antigo Testamento, que levou o nome de *Versão dos Setenta*, a união de judaísmo com helenismo ocorreu com alguma intensidade em todo o Império Romano. Esse contato do mundo helenístico com a religião e o pensamento judaico é decisivo para a compreensão de todo esse processo de relações entre língua e religião, e, particularmente, das relações entre o cristianismo e o latim dos cristãos.

A língua dos grandes clássicos gregos teve a tarefa difícil de preparar a herança religiosa dos judeus, e adaptar-se à maneira de pensar do povo judaico, que era inteiramente diferente daquela do mundo greco-latino, mesmo entre os judeus helenizados. Os processos adotados pela *Versão dos*



Setenta não são sempre os mesmos. Nota-se, de uma parte, que o mundo judeu tem alguma aproximação com as tradições helenísticas, mas, por outro lado, tomou-se o cuidado de não esconder as diferenças essenciais entre as duas civilizações. Tudo era feito a fim de evitar o sincretismo religioso, mesmo que aparentemente. Para isso, escolhia-se escrupulosamente cada termo utilizado, nada que lembrasse os termos técnicos das religiões pagãs. Onde se poderia, à primeira vista, encontrar termos técnicos religiosos do paganismo como *μυστηριον*, *τελειος*, *φοτισμος*, entre outros, descobriam-se termos correntes, revestidos de sentido amplo, e não pertencentes à língua técnica religiosa. Foram laicizadas e não tinham mais nenhuma relação com a ambiência religiosa de onde se originaram. Trata-se de um processo muito usual em que um termo técnico perde seu uso específico e adquire um sentido amplo, ao passar de uma língua para outra. Um termo técnico ou especial passa por um estágio, recebendo um sentido comum, na transição de uma língua para outra e só depois adquire ali um outro sentido técnico, ou seja, o termo técnico não passa diretamente de uma língua para outra, o que se dá, normalmente, através de uma metáfora. É o que acontece, por exemplo, no processo aplicado pela *Versão dos Setenta* em que um grande número de termos comuns da língua grega toma, na versão da Bíblia, um novo sentido técnico inspirado pela religião judaica.

Ainda dentro desse quadro, as relações entre língua e religião acabaram por atingir também o estilo. Ao traduzirem o grego e o hebraico os pregadores, empenhados em não trair a doutrina, construíram, um estilo bastante simples, mantendo os elementos essenciais, e mitigando, aqui e ali, certas expressões e torneios que poderiam ferir os ouvidos de leitores formados pela tradição literária clássica.

A *Versão dos Setenta* criou, então, um estilo particular e, ao mesmo tempo, uma terminologia de base para os autores do *Novo Testamento*. Percebe-se claramente que existe um elo muito forte entre a língua da *Versão dos Setenta* e a do *Novo Testamento*. A língua dos *Setenta* e a do *Novo Testamento* determinam a evolução posterior do idioma corrente das



comunidades cristãs mais antigas, tanto no Oriente quanto no Ocidente. Comprovam essa tese autores como Bartelink (Mohrmann, 1958, 130) que em seus estudos sobre a língua dos Padres apostólicos mostra que o vocabulário desses autores, comparado com aquele da literatura profana, dá a impressão de ser novo, mas um exame mais detalhado prova que grande parte dos neologismos encontram-se na *Versão dos Setenta* e somente uma pequena parte aparece, pela primeira vez, no *Novo Testamento*. Ao lado dos neologismos lexicológicos, há uma quantidade de termos que adquiriram sentido técnico.

O latim cristão, apesar da influência helênica, não é uma imitação do grego cristão que, há um século, era a língua universal da cristandade. É criação original das comunidades cristãs ocidentais. Muito mais revolucionário do que o grego, contém um número maior de neologismos e empréstimos, além de caráter mais inovador. É o resultado de um processo de latinização das comunidades cristãs ocidentais iniciado na África e passando, imediatamente depois, para a Itália e para a região da Gália.

Há, no mínimo, três elementos fundamentais que apontam para as diferenças entre o grego cristão e o Latim Cristão: o grego teve uma relação estreita com a tradição judaica, como se pode observar na *Versão dos Setenta*; os cristãos latinos foram os primeiros a traduzir a Bíblia e, através dela, conheceram a tradição bíblica dos judeus. Essa ausência da tradição judaica latina e a presença de uma tradição grega têm caracterizado o latim dos cristãos mais antigos. A ausência de uma tradição pré-cristã das versões bíblicas tornou o trabalho dos tradutores mais difícil. As dificuldades aumentavam ainda mais, diante da língua tradicional, totalmente artificializada, conservadora, altamente culta, mas que não atendia às necessidades da nova realidade linguístico-religiosa. A exemplo das fontes gregas, optou-se por uma língua popular aberta aos neologismos e empréstimos, sobretudo de origem grega e hebraica, exatamente para se resguardar de algum termo que pusesse em risco a interpretação fiel da doutrina. O fato das primeiras pregações terem sido em grego, facilitou o

seguimento da tradição grega das comunidades cristãs mais antigas, que acabou orientando a introdução dos empréstimos gregos e dos neologismos. São termos que designam coisas e instituições concretas, palavras que já eram utilizadas, antes da latinização, pelos gregos e que nunca mais saíram de uso.

Além desses fatores especiais que interferiram na evolução do latim dos cristãos, houve outros, inerentes ao próprio caráter da língua. O latim era muito menos qualificado do que o grego para se tornar intérprete de uma religião dentro da qual as idéias abstratas desempenhavam um papel preponderante. Além de língua da elite culta, extremamente conservadora, inspirada num normativismo literário que a tornava altamente artificial, o latim literário era uma língua eminentemente concreta. Não obstante ter sido cultuada por grandes pensadores, como Cícero, não logrou tornar-se instrumento adequado do pensamento abstrato, como o grego. O próprio caráter do latim contemporâneo estimulava a neologia, atividade criadora indispensável às relações entre língua e religião. A expansão do latim, como língua dos mais diversos povos que formavam a população do Império, teve a participação efetiva dos pregadores e das comunidades cristãs espalhadas por toda parte. A preocupação desses mensageiros da nova religião era muito mais com o conteúdo da comunicação do que com a forma ou a arte de comunicar. A língua passa a ter papel pragmático, objetivo; torna-se instrumento direto da religião. Esse complexo de fatos facilitaram as inovações lingüísticas, introduzidas pelas primeiras gerações cristãs: aproximação com a língua vulgar, renovação bastante acentuada do vocabulário, introdução geral de grande número de empréstimos gregos, tendências analíticas na sintaxe, etc. São inovações facilmente aceitas pelas comunidades cujos membros eram originários de todas as partes do Império.

No curso dos primeiros séculos constata-se um certo rigorismo que me parece muito romano e que se revela, um pouco por toda parte, nas manifestações mais diversas dos cristãos ocidentais. O primeiro autor cristão que nos legou uma obra importante dentro desse relacionamento de língua e religião foi Tertuliano, um autor exigente. Mesmo sem se considerar o

rigorismo de Tertuliano, como um fator pessoal e antes excepcional, não se poderia negar que as comunidades cristãs do Ocidente tendiam a um certo isolamento que complicava, sem dúvida, sua posição na sociedade. Esse isolamento nasceu de maneira diversa, mesmo com relação a certos detalhes da língua. Apenas para lembrar o que já foi dito, é bem característica a expressão *τρίτον γένος*, traduzida em latim por *tertium genus* (Nohrmann, 1977) que considera os cristãos como um grupo isolado, não teve muito sucesso no Oriente. No Ocidente, porém, já na época de Tertuliano, a expressão era tão corrente que os próprios pagãos já haviam adotado. Toda essa mentalidade em conflito com a sociedade pagã, toda essa convicção se refletia na língua. O isolamento levou a um certo sectarismo, a uma diferenciação social e, por conseqüência, provocou muitas alterações linguísticas. A língua das comunidades cristãs, verdadeiras células isoladas na sociedade romana, revestia-se de todos os traços de uma verdadeira língua de grupo (Schrijnen, 1977, *passim*).

Assim, para se protegerem das perseguições dos pagãos, os cristãos se isolavam, procurando valer-se de elementos lingüísticos específicos de espírito cristão, para não serem entendidos pelos perseguidores. O isolamento social, forçado por motivos religiosos, estimulava ainda mais o desenvolvimento de uma linguagem de gueto do latim religioso. As conseqüências foram exatamente a criação de uma língua especial baseada numa ideologia cristã, que a Escola de Nimegen (Schrijnen, 1934, 12) chama de elementos cristãos diretos, termos técnicos, sejam empréstimos, sejam neologismos lexicológicos, sejam neologismos semânticos, que designam coisas ou idéias especificamente cristãs. Há, por outro lado, a influência indireta, resultante das mudanças que a vida sofreu sob a influência do cristianismo. São alterações que afetam indistintamente o léxico, a fonética, a morfologia, a sintaxe e a semântica.

Fica claro, também, que as relações entre língua e religião não se restringem apenas aos conhecimentos religiosos, manifestam-se, no domínio total da língua, como conseqüência da influência exercida pela religião sobre

a vida dos falantes. A diferenciação lingüística, que se iniciara, portanto, com a criação dos elementos diretos, impostos pela necessidade de comunicação do conteúdo doutrinal da religião, ampliava-se com a combinação das alterações ocorridas pelo isolamento social a que se impuseram os cristãos.

As relações entre língua e religião não ficam apenas na linguagem coloquial diária dos seguidores de Cristo. Essas relações se aprofundam principalmente com a intensificação do contato do cristão com o divino, através da prece, do culto, da liturgia e da experimentação mística (Mohrmann, 1950, *passim*).

O sentimento religioso do homem em contato com o divino, o mitológico, sagrado tem, portanto, ligações diretas com a expressão literária e com o uso corrente da língua. Essa relação altera a função social da língua em favor da expressão religiosa. As exigências da comunicação, decorrentes diretamente da função social da língua como expressão, completa-se com o instrumento sensitivo ou mesmo artístico.

A diminuição da função social da língua, em favor da expressão religiosa, pode levar, dentro de um quadro místico, a uma renúncia completa da língua, isto é, renuncia-se ao instrumento de comunicação que é, por natureza, essencial ao ser humano. A experiência mística pertence ao domínio do inefável, e no domínio do silêncio místico a língua perde, pelo menos temporariamente, sua função. A contemplação mística era um contato mental direto com Cristo, em que as palavras não significavam mais nada, em que o silêncio era muito mais expressivo.

Quando Santo Agostinho, na visão de Óstia (Confissão 9, 10, 25), exalta o silêncio místico no momento da entrega a Deus, vê-se, então, um reflexo de Plotino e, ao mesmo tempo, uma experiência autêntica de alma cristã (Mohrmann, 1958, 135).

Observemos, na passagem que segue, como a língua é expressamente excluída da experiência mística:



Si cui sileat tumultus carnis, sileant phantasiae terrae et aquarum et aeris, sileant et poli et ipsa sibi anima sileat et transeat se non se cogitando, sileant somnia et imaginariae revelationes, omnis lingua et omne signum et quidquid transeundo fit si cui seleat omnino (Agostinho, 1950, passim)

Não parece ser por acaso que Plotino fala de ησυχος e Santo Agostinho, do verbo *silire* que tem, nesse contexto, um sentido literal, fazendo alusão ao fenômeno da língua e a um valor metafórico (Mohrmann, 1958, 135, ss). O papel da língua humana, no contato com o divino, tem despertado grandes preocupações desde os primeiros tempos do cristianismo. Trata-se do reflexo do fenômeno da glossolalia de que fala São Paulo, ou seja, um pouco da eliminação da função social da língua em favor de um abandono a Deus. ὁ γὰρ λαλῶν γλωσση οὐκ ἀνθρώποις λαλεῖ ἀλλὰ θεῷ² O próprio S. Paulo, que possuía o dom da Glossolalia, procurou controlar essas demonstrações nas comunidades cristãs. Ele considera esse fenômeno uma mutilação da função social da língua. Por isso a γλωσση λαλεῖν (falar) prefere o προφητεῦεν, (profetizar) onde a língua retoma seus direitos normais.

Nosso objetivo não é discorrer sobre a ascese ou a ausência da função humana da língua, pelo contrário, estamos procurando evidenciar a interação língua-religião na construção do patrimônio lingüístico da cultura ocidental, não deixando de considerar nem a participação da língua humana na experiência mística nem a valiosa dessa experiência na lingüística, sobretudo, na língua técnica desenvolvida, principalmente, no latim medieval.

Dentro do quadro místico e cristão, a linguagem religiosa tornou-se protótipo da linguagem coloquial. A realidade passou a ser nomeada com uma terminologia que lembra a cada instante sua ligação com Cristo. Metáforas, comparações e uma quantidade enorme de expressões lembram, a

² . "Porque o que fala uma língua desconhecida, não fala a homens, senão a Deus:" I Cor. 14, 2.

cada momento, o fenômeno religioso. O vocabulário é renovado, através do neologismo lexical e semântico, procurando atender às exigências de uma língua especial. Como para o cristão a vida é passagem, tudo tem referência a esse estado momentâneo das ações, trabalho, situações, tudo recebe terminologia e referências à vida futura ao lado de Cristo.

Assim, nossa cultura ocidental herda um intenso vocabulário calcado sobre o sentido religioso-cristão que continua enriquecendo as nossas linguagens. É grande a quantidade de termos e expressões místicas e cristãs utilizadas por falantes, quer sejam religiosos, quer sejam ateus, a todo momento. Apenas à guisa de exemplo, citamos alguns: fé, cruz, glória, templo, sacrifício, misericórdia, bênçãos, graças, salvação, anjo, natal, escriba, fariseu, confissão, penitência, oferenda, profeta, alma, servo, ímpio, sacerdócio, perdão, pecado, inferno, diabo, parábola, demônio, talento, dom, rosário, comunhão. E, pensando-se em nomes próprios a lista é, também, interminável: Israel, Daniel, Jeremias, Isaías, Jó, Pascoal, Emanuel, Jacob, Ruth, Ester, Raquel. São ainda expressões como: Nossa senhora!, Cruz-credo!, Ave-Maria!, Jesus! Santo Deus!, Deus do Céu!, Minha Nossa! Meu Pai! e tantas outras referindo-se a santos e santas que fazem parte da linguagem corrente de cristãos e não-cristãos. Muitas ações, atos, atitudes, cargos e funções de uso corrente em nossa língua têm origem no vocabulário litúrgico e religioso. São, por exemplo: prostrar, imolar, humilhar, adorar, idolatrar, castigar, abençoar, amaldiçoar, condenar, promessa, confissão, peregrinação, eternidade, misericórdia, servidão, servo, santo, santidade, mansidão, caminho, espírito, sangue, verdade, bondade, felicidade, sofrimento, desgraça, e tantos outros. Há, também, ao contrário, termos profanos da língua comum, que foram elevados à categoria de símbolos religiosos e cristãos como peixe, cruz, vinho, pão, água, fogo, pomba, coração, óleo, cordeiro, palma, coroa, árvore, barca, arado, machado, trigo, estrela, etc.

Como se vê, enfim, religião e língua são elementos inseparáveis e essenciais em nossa cultura. A idéia de que os conhecimentos e as

experiências que tocam ao divino ultrapassam as possibilidades da língua humana, tem origem remotíssima. Também não podemos nos esquecer, como foi dito acima que, até o silêncio, que é loquaz, às vezes, bem mais do que a própria retórica, é de origem religiosa. Para nos certificar de toda essa inexorável riqueza verbal alicerçada na relações entre religião (cristianismo) e língua é preciso olhar um pouco outros aspectos da história.





mosaico: "São Basílio e São Crisóstomo"

Capítulo III

Origens do texto latino em Roma.

1. Alguns aspectos históricos

Pela quantidade de elementos presentes na antiga forma do latim cristão, não se tem dúvida de que, inicialmente, o cristianismo foi pregado, em Roma, em língua grega, primeira intérprete do pensamento cristão para o mundo antigo. Foi na (*κοινή*) *koiné* grega e não na língua culta e literária tradicional que a mensagem cristã, ultrapassando os limites da região de origem, penetrou no Império Romano, não sem antes receber influência dos círculos judeus, e notadamente da língua dos Setenta.

Por ocasião da divulgação do cristianismo, a *koiné* já era considerada uma espécie de língua universal. Era língua corrente não somente dos habitantes da parte oriental do Império romano, mas de um proletariado oriental muito numeroso espalhado por todo o Ocidente: língua comum dos desterrados, dos prisioneiros de guerra, dos libertos, dos pequenos comerciantes, dos marinheiros, e de todos aqueles que vindos do Oriente, cassados em seus países pela guerra ou por causa da ordem econômica e social, tinham se estabelecido nas grandes cidades, sobretudo nos grandes portos do Ocidente.

Como os judeus, que faziam parte desse universo lingüístico, desse cosmopolitismo, constituíam o grupo mais bem organizado, fica difícil avaliar o quanto o idioma cristão grego, no ocidente, notadamente em Roma,

influenciou o falar das comunidades judaicas (Baldson, 1968, 194)¹. O problema inicial fica por conta da incerteza da duração de estreitas relações que mantiveram unidos primeiros cristãos romanos e comunidades judaicas, sabendo-se que foram substituídas por sentimentos hostis nada favoráveis a empréstimos lingüísticos. Por outro lado, inscrições judias mais antigas ensinam que certos elementos gregos (por conseguinte também latinos), dos mais antigos cristãos fundamentam-se numa tradição judaica, como por exemplo a forma *ειρηνη*, *pax*, tão freqüente nas inscrições sepulcrais cristãs, mas que era sucessora legítima das fórmulas de aclamação judaicas: *εν ειρηνη η αυτου, κοιμησις εν ειρηνη*. Essas fórmulas, ao mesmo tempo nos ensinam que as expressões cristãs que designam repouso eterno como *κοιμασθαι*, *dormire*, *dormitio* e expressões semelhantes se baseiam também nos exemplos judeus (Baldson, 1969, 194, ss).

Outro ponto que deve ser atentamente observado é o que concerne às inscrições judaicas em latim, porque a maioria datam de uma época tardia, do século III ou século IV, razão pela qual é preciso sempre contar com a possibilidade de empréstimos feitos pelos judeus ao latim dos cristãos. Seja como for, torna-se cada vez mais claro que os semitismos encontrados no grego e no latim são resultados, muitas vezes, da pregação antiga do cristianismo.

O mais importante, segundo Mohrmann (1965, 67, ss), não é saber a partir de quando a Igreja passou a ter o latim como língua especial, e sim de que maneira ela chegou a ter uma língua oficial. Muitos tentaram encontrar uma data aproximada procurando para isso elementos na evolução histórica

¹. “Os Judeus eram exclusivistas realizando o seu culto entre eles mesmos, nas sinagogas, e exatamente essa exclusividade constitui motivo de curiosidade. As características peculiares do culto incitavam o ridículo. A circuncisão parecia uma prática nada atraente, a abstinência da carne de porco, uma excentricidade risível, constituindo a observância do Sabá um sinal de preguiça - a cosagração de um sétimo da vida do homem à indolência. As práticas judaicas, etretanto, pareciam interessantes àquele que fosse admitido à sinagoga, pois, em vez de se limitar a executar as práticas da mera observância de uma liturgia regular, o crente assistia a leituras e exposições das escrituras, algo mais semelhante às explicações na sala de leiturs de um filósofo do que a um culto religioso” (Baldson, 1968, 194).

externa. Estudos como os de M. Michael Müller (Mohrmann, 1965, 69) sobre a latinização do Ocidente, os de M. Th. Klauser (Mohrmann, 1965, 69) que examinou o problema da latinização da liturgia de Roma, e os de P. J. A. Jungmann (Mohrmann, 1965, 70), que estudou a evolução da Missa romana, são alguns dos muitos que se dedicaram ao tema. Müller constata que as duas línguas, a grega e a latina, ainda são empregadas na primeira metade do século III, e que no ano 250 a correspondência oficial da Igreja de Roma era feita em latim. Klauser mostra que a passagem definitiva deu-se entre 360 e 382, sob o pontificado do Papa Damaso. Jungmann em seu *Missarum Sollemnia*, chega à mesmas conclusões. Como se trata de uma língua litúrgica, especificamente da liturgia eucarística, é possível que as leituras bíblicas e a pregação tenham sido latinizadas em data anterior, provavelmente durante o século II, junto com a liturgia do batismo. Mohrmann(1965, 70, ss) diz que em se tratando de liturgia é preciso levar em conta a possibilidade de um período de transição, no qual as medidas tomadas no tempo do Papa Damaso teriam definitivamente, chegado ao fim.

Bardy (1948, passim) transformou o problema da latinização da Igreja de Roma num objeto de minuciosos exames. O autor estuda as diferentes fases da latinização e questiona se a África do Norte, há algum tempo já latinizada, não teria contribuído com sua parte na latinização da Igreja de Roma. Bardy refuta a hipótese apresentada por Harnack que atribuía a Marcion² ou a seus discípulos muitas das novidades introduzidas na Igreja de Roma. Segundo Bardy, nesse tempo, as versões latinas do Novo Testamento, ou até mesmo da Bíblia inteira, bem como traduções de alguns textos romanos originariamente redigidos em grego, já circulavam em Roma. Também a língua oficial da Igreja utilizada na correspondência eclesiástica já tinha deixado de ser exclusivamente o grego. Os membros do clero de Roma já escreviam cartas em latim a S. Cipriano, bispo de Carthago. Pelo ano 250, Novaciano redige, em latim, o *De Trinitate* seguindo em seus trabalhos uma versão já fixada da Bíblia.

² .Lider de uma seita religiosa cismática da igreja, a quem se atribui uma tracução da Bíblia.



Muitos estudos quase se limitaram à visão histórica externa. A totalidade dos autores citados, porém, contribuiu muito de certa forma, para o conhecimento mais profundo da situação lingüística da antiga Igreja em Roma. Esforçaram-se para determinar a data aproximada da latinização e levantar as circunstâncias em que se deu a iniciação cujos efeitos foram incalculáveis para a Igreja e, até, para a cultura ocidental. Contudo, para complementação desses estudos, é necessário abordar a evolução interna, mesmo que de maneira sumária. Em vez da preocupação com a data em que o latim se tornou língua oficial da Igreja de Roma, procura-se saber de que maneira o latim de Roma evoluiu diante da língua da cristandade romana, qual o lugar ocupado pela Igreja de Roma nessa evolução secular que tem mudado e renovado a figura da língua latina.

Primeiramente é necessário entender que a latinização da Igreja romana certamente não deve ter acontecido de um só vez mas realizada de maneira progressiva, através de várias fases estreitamente ligadas a diversas funções do grego da antiga Igreja de Roma. O grego era a língua corrente da maioria dos fiéis, língua oficial da igreja e da liturgia; era língua também da Bíblia e dos textos pastorais que eram lidos na igreja.

Na primeira fase da latinização, o latim tornou-se cada vez mais a língua corrente da comunidade cristã. Inicialmente, como já se viu o cristianismo fez seus primeiros adeptos numa população de caráter cosmopolita em que os fiéis de língua grega eram número maior do que os autóctones. Pouco a pouco, porém, a comunidade cristã de Roma foi latinizada e romanizada, numa evolução bastante lenta mas muito abrangente, atingindo e modificando o latim dos próprios autóctones que passaram a integrar essas comunidades. Uma vez iniciada essa evolução, sentiu-se a necessidade de uma versão da Bíblia e das obras cristãs redigidas em grego, o que efetivamente ocorre durante o século II. É esse mais um indício de que já havia um idioma muito desenvolvido que poderia estar fechando uma primeira fase, iniciada não sabemos quando.



A segunda fase foi a da latinização da língua oficial da igreja encontrada na correspondência dos bispos e do clero de Roma. O fim das correspondências em grego dá-se por volta da segunda metade do século III. As inscrições sepulcrais dos papas, v. g., são feitas em grego até o final do século III (Mohrmann, 1965, 76) ³ A partir desse momento, a opção entre o grego e o latim era tomada de acordo com o destinatário. Dirigia-se em grego às igrejas do Oriente e em latim às igrejas do Ocidente, de acordo com a língua materna de cada um. Em se tratando de documentos não se pode negar a presença de um certo conservadorismo, tanto em grego como em latim, principalmente nas inscrições oficiais.

A latinização da língua litúrgica da igreja de Roma constitui a terceira fase desse processo de evolução. A latinização completa da liturgia dá-se seguramente na segunda metade do século IV.

Como a produção literária mais antiga da igreja de Roma era grega, não é surpreendente que a latinização se tenha, num primeiro instante, empenhado em transportar esses antigos documentos para o latim. São textos latinos antigos, versões do grego, pertencentes à comunidade romana, sem qualquer indicação de tempo, lugar e autor. Isso torna difícil qualquer indicação de textos traduzidos. Mesmo assim, Bardy identifica e cita três versões latinas, a carta de S. Clemente aos corintos, a versão da dita Vulgata do *Pastor de Hermas* e a versão da Doutrina dos Apóstolos. Segundo ele, todas essas traduções parecem ter sido feitas em Roma bem antes das traduções da África. Contudo, esses textos parecem não suportar uma crítica mais profunda sobre a originalidade romana, principalmente porque foram escritas numa língua já submetida à influência do pensamento cristão e de aspecto muito arcaico. É possível que, antes do fim do século II, a igreja africana desejando ler em latim um texto romano como o *Pastor de Herms*, ou a carta de S. Clemente, tenha feito, em solo africano, uma tradução latina.

³ . Sabe-se que a inscrição do Papa Cornélio, falecido em 253, foi redigida em latim. Segundo Baumstark e outros, Cornélio foi sepultado perto do lugar de seu matírio em Centumcellae, mais tarde, provavelmente no fim do século III, seu corpo foi trasladado para S. Calisto, e foi nesse momento tardio que se realizou a inscrição latina oficial. (Mohrmann, 1965, 74).



É possível que a situação do latim da comunidade de Roma fosse, por volta da metade do segundo século, a mesma da do tempo de *HERMAS*. Acredita-se que *Pastor* tenha sido redigido em língua grega, porque acreditava-se que a língua causava boa impressão e poderia dar à obra um lugar de destaque as demais dos autores pastorais da Igreja.

De acordo com Zahan (Mohrmann, 1965, 75 ss) a língua de *Hermas* contém traços de um latim que lhe parece muito conhecido. A *οδος καμπανα*, *via campana*, caminho do campo, prova muito bem que o autor escreve numa língua onde se notam objetivos muito populares, próprios dos romanos. Encontram-se no texto três empréstimos latinos muito comuns, dos quais dois são simples transliteração pra os caracteres gregos:

και βλετω συμπελιον ξειμενον ελεφαντινον και επι του
 συμπελιον εκειτο κερβικαριον λινουν και επανω λεντιον
 εξηπλωμενον λινουν καρπασινον

Lention > λεντιον é um empréstimo bastante comum, mas συμπελιον > *subsellium* é simples transcrição para caracteres gregos, não era um empréstimo usual e κερβικαριον, *cervical* não há outros exemplos atestados.

Há também particularidades da língua de *Hermas* que se explicam pelo caráter vulgar de sua *koiné* cuja freqüência extraordinária parece revelar uma influência exercida pelo latim. Sabe-se que na *koiné* grega o optativo tem tendência a desaparecer, como a ausência completa dessa construção em *Pastor* é notável, permite-se supor que o autor tenha se utilizado de uma língua na qual o optativo não mais existia. A ausência do acusativo de relação, outra construção em via de desaparecimento durante os primeiros séculos de nossa era, e da freqüência do dativo de relação (equivalente ao ablativo latino), como v.g., ευειδεσταιται τω χαρακτηρι, ενδοξος τη οψει, fortalesem essa idéia. Poder-se-ia citar, também, a confusão completa

desse fenômeno não estranho à koiné, mas que reflete, ao mesmo tempo, um dos traços mais característicos do latim vulgar. O mais interessante é encontrar já no *Pastor* o termo cristão *statio ieiunium*, um travestimento do termo grego, acompanhado de uma explicação para os leitores gregos, pois *Hermas* supõe que há dificuldades de compreensão desse termo técnico latino. Observe-se o seguinte texto:

ηστευων και καθημενος εις ορος τι και συζαριστων τω Κυριω κπερι παντων ων εποιησε μετεμου, βλεπω τονμ ποιμενα παρακαθημενον μοι και λεγοντα. Τι, ορθρινος ωδε Οτι, φημι, Κυριε, στατιωνα εχω.⁴ Τι φησιν, εστ στατιων⁵; ηστευω, φημι, Κυριε.

Essa passagem prova que, por volta da metade do segundo século, já se falava de *statio* na comunidade cristã de Roma. Sabe-se que depois de *Hermas*, Tertuliano foi o primeiro a transmitir esse termo, incluindo os dois sentidos, tanto sentido geral de jejum (*ieiunium*), como o sentido especial do *semi-ieiunium* litúrgico observado quinta e sexta-feira. A presença desse termo em *Pastor de Hermas* prova que cinquenta anos antes de Tertuliano e trinta antes da redação na África, os *Acta Martyrium Scillitanorum* um termo técnico latino já existia na comunidade cristã de Roma, ou seja, um primeiro índice do nascimento do latim dos cristãos.

Essas considerações não eliminam o fato indiscutível de que, pela metade do século II., quem escrevia em latim sabia escrever também em grego. Isso é mais um indicativo de que no tempo de *Hermas* o grego era e continuava sendo a língua privilegiada da comunidade de Roma. Embora

⁴ .. *Inter Latinos vivens Hermas stationis vocabulum more illorum usurpavit. Non enim memini me legere iuiunium in Graecia sic uocatum fuisse ... Quod iuiunium stationem appellatum fuisse Hermas primus testatur.* FUNK, F. X., *Patres Apostolici I*, Tübingen 1901, apud Mohrmann, 1965, 76.

⁵ . *Qua ex quaetione concludas, dies stationis haud ita multo ante tempus, quo hic liber scriptus sit, institutos esse, uel nomen stationis nondum omnibus notum fuisse, praecipue Graecis (Harnack)"* Em *Hermas* a palavra ainda não tinha o sentido especial de semi-ieiunium litúrgico, apud Mohrmann, 1965, 76.

pareça argumento irrefutável, é preciso ser prudente, pois sabe-se que *Hermas* se empenhara ao máximo para chamar a atenção de que sua obra era um documento antigo e venerável, que remontava mesmo ao primeiro século, ao tempo de S. Clemente. *Hermas* se reporta aos tempos do Papa Clemente, mas, na realidade, viveu e escreveu mais tarde, por volta da metade do segundo século. Isso fica claro por duas razões: primeiro, porque a imagem apresentada em *Pastor* não sintoniza com o primeiro século, segundo, um texto do *Fragmentum Muratorianum* diz expressamente que *Hermas* viveu por volta da metade do século II:

"... *pastorem vueru nuperrime temporibus nostris in urbe roma herma conscripsit sedente cathedra urbis romae a ecclesiae pio eps fratre eius ...*"⁶

Esta constatação reforça os motivos que levaram *Hermas* a redigir seu *Pastor* em grego. Para dar a impressão de que o *apocalipse* de *Hermas* teria sido escrito no fim do primeiro século, exigiu-se uma redação em língua grega. Portanto, o *Pastor* não nos leva a concluir que, em meados do segundo século, a situação lingüística da comunidade de Roma era tal qual uma obra pastoral. Como o texto apocalíptico procura ser, em primeiro lugar, uma exortação à penitência, era conveniente que fosse escrito em grego, mesmo que a língua corrente do autor fosse o latim. Por outro lado, o *Pastor* nos permite supor que, por volta do segundo século, grande parte dos fiéis ainda compreendia o grego. Com *Pastor* estamos, portanto, em pleno período de transição.

2. Elementos vulgares do latim cristão de Roma

⁶ . Fragmentum Muratorianum, a 73 -77, . Rauschen, *Monumenta minora saeculi secundi* III, Bonn 1914, p.27, apud Mohrmann, 1965, 77.



Desde as primeiras manifestações em latim o cristianismo tem mostrado interesse pela língua popular. Essa predileção é, naturalmente a responsável por toda uma evolução linguística nos primeiros séculos da nossa era. São inúmeras as razões que levaram os cristãos a se valerem de expressões, de termos literalmente populares.

Desde o princípio o cristianismo primitivo, decididamente rejeitava, por sua própria natureza, o exclusivismo e o normativismo do latim clássico, por julgar exagerada a importância que se dava à forma. Os cristãos não podiam concordar com esses superestimados valores literários, traços característicos da cultura profana. Cultivava-se, nos círculos literários, a língua como instrumento convencional e venerável, conservada em seu estado elevado de artificialismo. Trata-se do princípio da "arte pela arte" protegendo a língua e o estilo com todo escrúpulo manifestado através de um conservadorismo rigoroso (Devoto, 1949, 173). Tal exclusivismo e normativismo que protegia a língua contra as inovações não encontrou guarida entre os cristãos, para estes a língua era antes um instrumento que pudesse dar expressão à ideologia nova do cristianismo. Assim, um utilitarismo consciente passa a tomar o lugar do conservadorismo reverencioso que regulava a vida da língua culta nos círculos pagãos.

Essa postura dos cristãos primitivos teve, mais tarde, a defesa de Santo Agostinho em que pese toda sua formação retórica e culta. Em *De doctrina Christiana* (Agostinho, Doc. Christ. 2, 13, 19, ss) torna-se o grande defensor dessas idéias. Para ele, a pureza da língua é meramente convencional. Sabia que o homem culto corre o risco de exagerar a importância da língua correta e desaprovava o pedantismo que não convém ao cristão. A correção da língua não tem nenhuma importância para o cristão preocupado com a salvação. Sabia muito bem que o pedantismo ou o purismo literário era ainda um dos traços característicos do seu tempo e que era difícil escapar desse espírito. Enfim, estava definitivamente registrado, desde o início, o rompimento da língua especial dos cristãos com o exclusivismo tradicional da língua clássica.



A questão diferenciadora centrava-se na criação e formação de inumeráveis neologismos, totalmente condenados pelos clássicos. Era freqüente nos círculos clássicos e completamente negligenciada, no meio cristão, a advertência de que se devia “evitar os neologismos como os marinheiros devem evitar os rochedos”(Aulo Gelio, I, 10). As tendências criadoras não ficaram apenas nos neologismos, indispensáveis à expressão da ideologia nova, mas também na criação de muitos outros termos, constituindo um verdadeiro luxo da língua, capaz de demonstrar sua fértilidade criadora pelo afastamento do rigorismo clássico.

Pensando a língua em termos populares, encontramos uma situação de criatividade lingüística bastante interessante, ou seja, dois traços populares, aparentemente contraditórios. Resultam de duas tendências dominantes da psicologia popular: a afetividade, estimuladora da tendência criativa, e a banalidade das formas inovadoras da língua, geradora de verdadeiro conservadorismo, caracterizado por uma passividade em relação às forças inovadoras da língua. A afetividade é a base de muitos neologismos vulgares, enquanto a banalidade surge, não somente com um conservadorismo mas também em certas interdições, devido a um tabu de sentimentos⁷.

É natural, portanto, a aproximação do idioma dos cristãos com a língua popular, e não com a língua culta, exatamente porque a popular é, por si mesma, utilitária e não tradicionalista, não exclusivista. A justificativa principal dessa aproximação do latim cristão com o falar vulgar é de ordem histórica. Trata-se do recrutamento de adeptos ao cristianismo, sobretudo, nas classes inferiores da população das grandes cidades e do caráter popular das antigas comunidades cristãs. Além disso, houve grande influência da língua popular grega nos círculos cristãos mais antigos, e a redação dos primeiros textos cristãos em língua latina vulgar, como, por exemplo, as versões populares da Bíblia, carregada de marcas dos meios populares. A vulgaridade dos textos cristãos era tanta que chegou a provocar o afastamento de muitos

⁷ MEILLET, A. *Litteris* 3,165 ss.c J. Morouzcau, B.S.L., 28. *Traite de Stylistique latine*, Paris, 1946. SCHRIJNEN, Jos. *Collectanea-Schrijnen*, Nijmegen-Utrecht, 1939.



adeptos, cultos, simpatizantes da teologia cristã, mas não reconciliados com a forma lingüística vulgar dos livros sagrados. A crítica dessas pessoas cultas não foi suficiente para alterar o nível cultural dos textos cristãos. O povo adaptou-se tão bem, apegou-se tanto a essas versões primitivas que as transmitiam com o entusiasmo e o rigor dos primeiros cristãos, como se fossem textos de formas sacralizadas, contendo por isso maior poder de comunicação mística. É ainda Santo Agostinho (para quem o que importa é a intelegibilidade), que atesta como se recusava, até mesmo, a abandonar uma forma do futuro vulgar *floriat* em favor da forma correta *florebit*:

"illud etiam quod iam auferre non possumus de ore cantantium populorum: 'super ipsum autem floriet sanctificatio mea' nihil profecto sententiae detrahit. Auditor tamen peritior mallet hoc corrigi, ut non 'floriet', sed 'florebit' diceretur, nec quidquam impedit correctionem nisi consuetudo cantantium (Agostinho, De Doctr. Christ. 2, 13, 20.)

Essas antigas versões redigidas em língua vulgar foram as grandes responsáveis pela profunda influência exercida sobre a evolução do falar corrente cristão. Durante os primeiros séculos esses textos eram lidos, cantados e citados em sermões nos cultos cristãos, e certamente influenciavam o linguajar cotidiano. Dessa prática saíram muitos termos, expressões e formas vulgares que formaram o patrimônio da língua dos cristãos. Parte desse vocabulário e muitos vulgarismos se mantiveram, apesar de estarem um pouco afastados de sua nuance vulgar. Muitas dessas palavras acabaram adotando, graças a suas origens bíblicas, um valor solene ou hierático que lhes eram completamente estranhos na origem, ou seja, foram enobrecidas no sentido mais restrito da palavra. Esse deslocamento de valor afetivo que se deu sob a influência da tradição bíblica é realmente um fenômeno notável e tem merecido vários estudos, como, por exemplo, o



780/98

exame aprofundado de Karl Meister, em *De itineralio Aetheriae abbatissae perperam nomini S. Siluiae addicto* e outros e estudos..⁸

S. Jerônimo, ao revisar a Bíblia procurando dar-lhe forma lingüística e literária menos vulgar que as das versões anteriores, não deixou de conservar grande número das antigas formas de origem popular. Pôde fazer isso seguramente, sem afetar o caráter cultural da nova versão, porque essas palavras já haviam perdido, no decorrer dos tempos, seu caráter vulgar. Observamos, v. g., termos vulgares das antigas versões, como: *angustiare*, *anxiari*, *appretiare*, *appropriare*, *contribulare*, *eructare*, *fornicari*, *fornicarius*, *fornicatio*, *fructificare*, *improperare*, *indisciplinatus*, *insensatus*, *subsannare*, *subsannatio*, *supplantatio*, *sussurro*, *sussurratio*, e muitas outros, que S. Jerônimo preferiu conservar (Mohrmann, 1965, passim).

Fizeram da aproximação do idioma dos cristãos com a língua vulgar um certo parentesco psicológico e social. É evidente que, nas origens, esses laços eram mais estreitos, tornando-se um pouco mais soltos com as novas versões, sem nunca perder, contudo, o caráter fortemente vulgar.

Para entender melhor esse caráter vulgar da língua dos cristãos é preciso distinguir vulgarismos isolados (termos, expressões e construções) do caráter geral da língua, marcado por grande liberdade e intensa mobilidade não correspondentes às normas aplicadas à língua cultural e ao estilo tradicional.

A respeito desse caráter popular, é interessante observar que muitas vezes, buscaram-se raízes no vulgarismo arcaico antes do período áureo da língua latina. Pesquisadores têm observado que a língua vulgar se apegava a

⁸ . Honocnsch, H. *Itala und Vulgata*, Marburg 1875; MOHRMANN, Études sur le latin chrétiens; . RHEIN . Mus. 64. p. 372, que observou que certos vulgarismos perderam sua nuance vulgar sob a influência dos textos bíblicos: "*sed quae secundo saeculo vulgata habebantur, sexto non iam etant, quae quidem bibliorum consuetudine sancta essent*: Cf. também Lofstedt, quando fala a propósito dessa observação de Meister que não é preciso generalizar e que não se pode dizer que todos os vulgarismos das antigas versões perderam seu caráter vulgar no decorrer dos séculos.(apud Mohrmann, *Étude sur le Latin des chrétiens*, p.38.)

certas palavras e expressões e as conserva, durante séculos, enquanto o falar culto os elimina em favor de elementos mais conformes à tendência da língua culta. É exatamente isso que se verifica no latim cristão. Muitas palavras encontradas nos primeiros textos literários de Roma, desaparecidos na época clássica, reaparecem nos textos cristãos. Trata-se de vulgarismos que a literatura oficial recusou, mas que sobreviveram através dos séculos na língua vulgar. O latim cristão por razões outras além do caráter vulgar adotado, introduz novamente nos textos, termos vulgares antigos, da época do arcaísmo. Observemos alguns exemplos extraídos de um estudo de Roensch e de Mohrmann, já citados.

O verbo *constabilire*, encontrado em Plauto (Capt. 4530 e em Terêncio Adr. 771) desaparece em seguida, e é retomado bem mais tarde no texto da *ITALA*, na Vulgata e em Irineu, Juvenius, Santo Agostinho e outros. O substantivo *deliramentum*, também encontrado em Plauto (Amph. 696; Capt. 598) depois desaparece reaparecendo em Apuleio. Através do *Itala* esse termo entra no latim dos cristãos, onde se expandiu, não somente entre autores de língua vulgar mas também entre os cultos como um Lactâncio, um Santo Agostinho ou de um Paulino de Nola. Santo Agostinho, por exemplo, o emprega tanto na língua vulgar de seus *Sermões*, quanto na língua culta dos livros *De Ciuitate Dei* e *Confessiones*. *Palpatio* encontra-se em Plauto (Men. 607), e reaparece em Cipriano (Ep. 34, 2), em seguida, em Jerônimo, na Vulgata, em Santo Agostinho, em Cassiano, e depois em outros autores *Seminatio*, que se encontra em Varrão, *Res rusticae* (2, 6, 3), com o sentido de *ato de semear*, reaparece na versão *Ítala* e em muitos autores cristãos, mantendo o sentido figurado de semente como em Santo Agostinho (Serm. 305, 1).

Não é apenas no léxico que se observam elementos arcaicos retomados pelo latim dos cristãos. O fenômeno ocorre também na sintaxe. Já vimos que no período arcaico o latim mantinha certas construções que permaneciam em estado de letargia e que nunca se desenvolveram. Essas construções, reaparecem no latim dos cristãos e se tornam-se uso corrente, umas sob

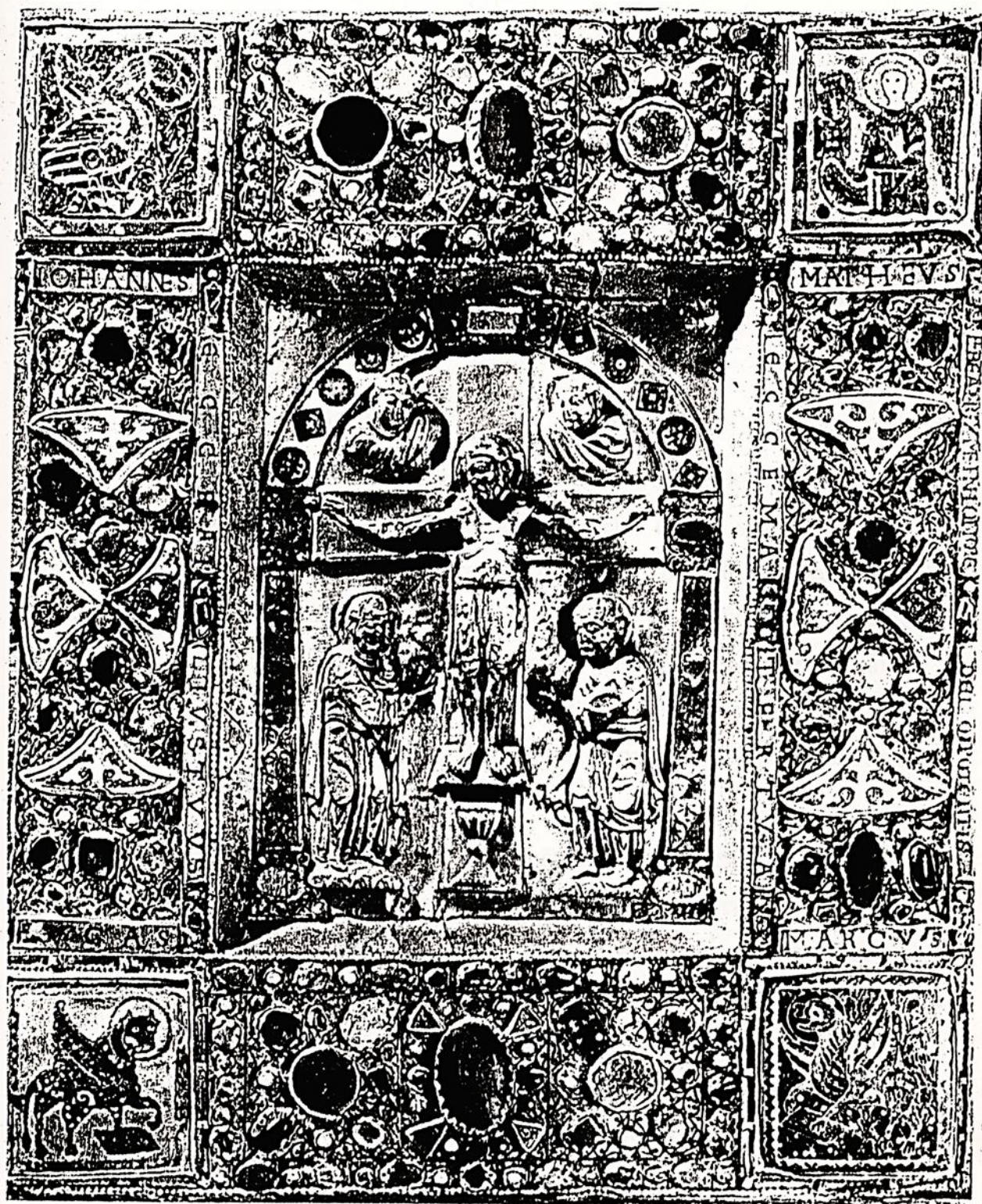
estimulante influência exercida por línguas estrangeiras, e outras, provocadas pelo próprio latim dos cristãos. É assim o caso, da 3ª pessoa do singular empregado como indefinido. Sabemos que esta construção encontra-se nas antigas leis, como em *Leg. XII tab.* (I,1): *si en ius uocat, ito ni it, antestamino*; o emprego do acusativo em alguns verbos não permitido pelos clássicos, a utilização de tempos não encontrados na língua clássica; o emprego do presente em vez do infinitivo futuro na proposição infinitiva, empregado por Plauto e Terêncio.

Tanto no domínio da lexicologia quanto no da sintaxe, encontram-se uma continuidade espantosa de recuperações de formas antigas. O idioma dos cristãos retoma palavras e construções antigas que certamente sobreviveram durante séculos na língua popular, recusadas pela língua culta. Até mesmo nos círculos literários dos autores cristãos não havia a praticava exclusivista da língua que orientara os escritores clássicos. Os elementos antigos emprestados da língua vulgar, adquiriram logo o direito de cidadania na língua culta dos cristãos.

O número de vulgarismos diretamente ligados à antiga língua está naturalmente mais restrito do que o dos vulgarismos mais modernos (mais recentes). Quanto a esses elementos vulgares no idioma dos cristãos é preciso primeiro chamar a atenção para os processos de formação tomados de empréstimos da língua popular, que estabelecerem total liberdade de criação de neologismos em quase todas as categorias gramaticais.

No capítulo seguinte, além da expansão geográfica e populacional da língua latina nos ocuparemos das alterações que, ao nosso ver, não enfraquecem em nada o nível literário do texto.

*Et dicimus tempus et tempus, tempora et tempora: "Quandiu dixit noc ille",
"Quamdiu fecit hoc ille" et: "Quam longo tempore illud non uidi" et:
"Duplum temporis habet haec sillaba ad illam simplam brevem.". Dicimus
haec et audimus haec et intellegimur et intellegimus. Manifestissima et
usitatissima sunt, et eadem rursus nimis latent et nva est inventio.
(Agost. Conf., XI, 22).*



"Cofre de Evangeliário"

Capítulo IV

O latim dos primeiros textos cristãos

1. A expansão da língua

Língua originária do Latium, o latim teve, pelo menos, dois extraordinários momentos de expansão. O primeiro deu-se sob a égide das armas romanas, da conquista bélica, da imposição pela força, quando se transformou em língua de uma vasta extensão geográfica. O segundo momento, estreitamente ligado à expansão do cristianismo, foi responsável pela grande evolução interna da língua. Nesse último momento, além de contar com um número muito maior de falantes, deparou-se também com uma nova realidade a nomear.

Examinando o processo de evolução, particularmente do segundo momento, que é o que nos interessa neste trabalho, procuraremos demonstrar em que circunstâncias e intensidade deu-se a influência do cristianismo na língua do império romano ocidental, e, ainda, de que maneira o latim tornou-se intérprete hábil e eloqüente da mensagem evangélica, como sobreviveu durante toda a Antigüidade como língua da Igreja ocidental, tendo sido, durante longo tempo, a língua oficial de uma rica literatura, a encarnação de toda a cultura clássica (Schrijnen, 1939, 335).

A mensagem cristã, como já dissemos acima, após romper as fronteiras da Palestina, adota a *koiné* grega, inicialmente língua ecumênica do mundo culto em geral e do mundo cristão em particular. Era a língua comum do povo

simples, dos prisioneiros de guerra, dos libertos, dos pequenos comerciantes, dos marinheiros, e de tantos outros que, vindos do Oriente, cassados em seus países, haviam se estabelecido nas grandes cidades, sobretudo, nos grandes portos do Ocidente. Enfim, a *koiné* era a língua de todos esses marginalizados do Império Romano. Foi exatamente através desse idioma que a mensagem de Cristo chegou ao Ocidente (Bardy, 1948, passim e Mohrmann, 1949, 67, ss)

Antes de falar desse processo de ampliação lingüística, não nos podemos esquecer de que essa *koiné*, ou seja, o idioma grego dos cristãos do Ocidente, apesar da influência das comunidades judaicas, não permitiu empréstimos lingüísticos semíticos. Os semitismos encontrados no grego e, mais tarde, no latim dos cristãos, têm origem certamente na pregação oral mais antiga. Não nos podemos esquecer, também, de que antigos textos de Roma e da Gália atestam que as mais antigas comunidades cristãs eram gregas. Por outro lado, documentos cristãos mais antigos da África do Norte, como os *Acta Martyrum Sciciliae* e a *Passio Sanctae Felicitatis et Perpetuae* são redigidos, originalmente, em latim. Mas o latim cristão do norte da África estava também saturado de elementos gregos. Isso supõe que houve uma pregação, em grego, também no norte da África, numa língua sem mescla de elementos semíticos.

Durante muito tempo acreditou-se que a latinização tinha se dado primeiramente na igreja africana. Teria sido nessa comunidade que o pensamento cristão se expressara pela primeira vez em latim. Nesse caso, a Igreja africana teria dado uma valiosa contribuição para a latinização da Igreja de Roma (Frey, 1930, passim). No entanto, a hipótese é difícil de ser comprovada, pois fica cada vez mais claro que, por volta da metade do século II, o processo da latinização da igreja de Roma já estava em curso. É provável que tenha havido uma evolução simultânea desse processo, na África e em Roma. Mais ou menos pela mesma época, a igreja da África e a de Roma sentiam a necessidade de exprimir sua ideologia cristã em latim. Tratava-se, naturalmente, de uma primeira fase da latinização em que se empregava, nas comunidades, o latim como língua corrente. Nesse caso admite-se que grupos

de língua latina teriam se integrado nas comunidades cristãs e permanecido fiéis à sua língua materna.

Por volta da metade do século II, já se traduzia a Bíblia e textos cristãos redigidos originalmente em grego, como por exemplo, a primeira carta de S. Clemente. A versão encontrada e publicada por G. Morin mostra já um latim influenciado pelo cristianismo (Morin, 1894, *passim*). Os textos da *Acta Martyrum Sciciliae* e da *Passio Sanctae Felicitatis et Perpetuae*, já citados acima, apresentam uma latinidade cristã muito evoluída. Enfim, esses textos nos dão uma idéia da língua corrente das comunidades cristãs no século II. Por outro lado, a língua oficial da Igreja Romana continuou sendo o grego, e somente na metade do século III o latim aparece nas cartas dos bispos de Roma. Na liturgia, sobretudo na eucarística, o latim só entra muito mais tarde, após uma latinização completa que só vai ocorrer na metade do século IV.

Interessante é saber a maneira como o latim evoluiu até se tornar a língua dos cristãos, meio de expressão da ideologia cristã, língua corrente das comunidades, enfim, a língua de uma literatura cristã.

Do ponto de vista da técnica lingüística, o problema se refere exclusivamente à necessidade de se dar uma expressão à ideologia cristã. Tratava-se de uma ideologia nova, uma consciência nova que deveria ser expressa em latim. Estamos diante de um dos fatores determinantes da diferenciação lingüística que provocou o nascimento daquilo que se chama latim dos cristãos, ou, mais tecnicamente, a língua especial dos cristãos. Esse é apenas um dos problemas. Existem outros, como por exemplo, o emprego dessa expressão técnica: língua especial. Forjada há algum tempo pelos lingüistas que insistem sobre o caráter social da língua. O termo "Língua especial", como já dissemos, não significa uma língua dentro de outra língua. Uma "língua especial" é, antes de tudo, uma variante da língua comum, criada por fatores de ordem social, intelectual e espiritual que se desenvolve sobre fundos da língua corrente e comum. Enentende-se por "língua especial"

aquela utilizada por grupos de indivíduos colocados em circunstâncias especiais (Vendryes, 1921, 293). Cada "língua especial" ou "língua de grupo" é resultado da presença de um fator de diferenciação. À medida que o elemento de diferenciação desempenha um papel mais importante na vida dos sujeitos falantes, a diferenciação lingüística se intensifica, se aprofunda. Para o cristão, o agente que determina a diferenciação é o cristianismo, ou aquilo que reflete desse cristianismo em sua vida. A ideologia cristã, como tal, a mentalidade específica dos membros das comunidades, sua atitude diante do mundo pagão, as concepções sociais que os inspiram, tudo isso tem determinado a diferenciação lingüística. Além desses agentes de diferenciação de ordem geral, há outros bem determinados.

A sustentação intelectual e espiritual foram alguns dos fatores que mais influenciaram a língua dos cristãos. Sabe-se que na sociedade, sobretudo, na moderna, a língua dos jornalistas, o jargão jornalístico, influencia a língua corrente. Ora, o cristianismo era, principalmente nos primeiros séculos da era cristã, a religião do livro, como diziam os muçulmanos. Esse livro, a Sagrada Escritura, teve uma influência extraordinária sobre o idioma dos seguidores de Cristo, portanto, um elemento de diferenciação dos mais importantes. As leituras silenciosas, as leituras em voz alta, para os que não sabiam ler, os textos citados nas liturgias, nas pregações, os salmos e os cânticos cantados na igreja e fora dela, nas casas dos fiéis, que os sabiam de cor, tornavam a Bíblia um livro familiar dos cristãos. Esse livro, alimento espiritual diário do cristão, que exercia tão grande influência, era, segundo normas da literatura antiga e clássica, um livro estranho, um livro que negligenciava as regras da literatura corrente, um livro de quem os cristãos letrados dos primeiros séculos tinham tanta vergonha, do ponto de vista literário, que os faziam corar diante dos seus contemporâneos pagãos. Santo Agostinho foi o primeiro que teve a coragem, a sabedoria e o bom senso de demonstrar as belezas literárias da Bíblia. A Bíblia não era apenas um livro estranho, era também, nas suas versões latinas, um livro de língua vulgar, característica mais importante do idioma dos cristãos.

Como o cristianismo havia requisitado seus primeiros adeptos, sobretudo em meio à massa pobre, analfabeta e marginalizada, no momento decisivo da primeira formação do idioma, no começo do processo da diferenciação, as tendências vulgares prevaleciam e continuavam orientando a língua dos cristãos. O cristianismo rejeitava decididamente o exclusivismo e o normativismo do latim culto, resultado de um certo exagero no cuidado com a forma literária. A superestimação dos valores literários era um dos traços mais característicos da cultura profana dos primeiros séculos da nossa era. O princípio da "arte pela arte" protegia a língua e o estilo com muito escrúpulo, alimentando um conservadorismo rigoroso. Esse exclusivismo e esse normativismo com que queriam proteger a língua contra toda renovação não encontraram guarida nos primeiros cristãos, que consideravam a língua, em primeiro lugar, como instrumento de expressão da ideologia cristã. Esta instrumentalização conduz a língua a um certo utilitarismo que vai ocupar o lugar do conservadorismo reverenciado dos clássicos, restringindo a vida da língua aos círculos dos pagãos cultos. Para os cristãos havia coisa mais importante do que o purismo da língua.

Tendência democrática e caráter popular são características que predominaram na evolução da língua dos Cristãos, desde as mais antigas comunidades de Roma e da África. Mesmo um letrado como Tertuliano, em seu tempo, não hesitava em empregar neologismos de cunho popular, e introduzir em seu elaborado e douto estilo uma série de vulgarismos. A Bíblia é, sem dúvida, a grande responsável por essa tendência vulgar. Temendo trair a palavra de Deus, as antigas versões da Bíblia apresentavam um literalismo extremo. Muitas vezes, as traduções do original grego eram feitas palavra por palavra, com isso anulavam completamente as instruções dos gramáticos. Era a língua do povo mesclada de exotismos devidos ao escrúpulo dos tradutores. Não se trata de falta de purismo ou de normativismo, e sim de ausência total de preocupações literárias. É exatamente essa forma rude e exótica das antigas versões da Bíblia que escandalizou os escritores cultos.

Lidos, cantados, recitados, os salmos e os cânticos fizeram com que a evolução da língua se detivesse. Sendo textos sagrados, palavra de Deus, revestida de simplicidade e singeleza, eram aceitos e amados. Pouco a pouco, esses termos, essas frases, esses torneios e expressões populares se fixaram no espírito dos fiéis. Não se dava mais conta de seu caráter popular e exótico: era a palavra de Deus, eram expressões consagradas pelo uso eclesiástico. As palavras eram enobrecidas, elevadas, como já dissemos, e ninguém pensava mais que uma formação como *vivificare*, *sanctificare*, etc. fosse popular. Assim, muitos vulgarismos encontraram lugar definitivo e permanente no latim dos cristãos, através das antigas versões. Mais tarde, quando S. Jerônimo procurou dar aos textos sagrados uma forma mais literária e mais culta, não pôde deixar de empregar termos, expressões e construções de origem vulgar ou exóticas, uma vez que expressavam melhor o sentimento do povo. Era expressão pura que a língua já havia adotado definitivamente, sem pesquisar suas origens. Dessa maneira, a mentalidade das mais antigas comunidades cristãs influenciou a evolução do idioma direta e indiretamente.

É interessante observar como se manifesta a falta de tradição e a ausência de liberdade referentes aos meios de expressão. Entre os cristãos formou-se um bom número de termos novos que não designam coisas, idéias ou concepções cristãs, mas idéias gerais (Schrijnen e Mohrmann, 1932, 17, ss), ou seja, termos de sentido geral, não especificamente cristãos como p. ex., *appretiare*, *arrepticius*, *beatificare*, *beneplacitum*, *ceruicatus*, *cohabitare*, *conrecumbere*, *cooperari*, *cooperatio*, *cooperator*, *corruptibilis*, *damnator*, *expoliatio*, *fornicari*, *glorificari*, *immarcescibilis*, *imputribilis* e muitos outros. Assim, indiretamente surgiam termos de formação natural, perfeitamente dentro das normas da língua, atendendo exatamente a abertura da criação dos neologismos que o purismo clássico havia impedido de nascer. Trata-se de consequência direta e indireta da nova mentalidade democrática e popular da língua latina

É preciso notar que muitas dessas formações cristãs indiretas são termos mais ou menos abstratos. O latim, sabe-se, é uma língua eminentemente concreta, língua de rústicos, de agricultores, indivíduos ligados diretamente ao solo, envolvidos com problemas concretos do seu dia a dia. Mesmo quando elevados de agricultores rudes a poderosos dominadores do mundo, conservavam traços de sua origem. As obras de Lucrécio, Cícero, Quintiliano estão eivadas de *patrii sermonis egestas*; e não era, certamente, nenhuma atitude literária: *paupertate sermonis laboramus*, dizia Quintiliano. Apesar da influência exercida pelo grego, da atividade dos filósofos, sobretudo, de Cícero, no início da era cristã, o latim ainda era uma língua que pouco se prestava à expressão do pensamento abstrato. Essa língua concreta tornou-se depois instrumento apto à expressão abstrata, em grande parte, graças à atividade criadora do cristianismo. Segundo Marouzeau (1949, 107), foram os escritores cristãos que asseguraram o triunfo da abstração da língua latina. Muitos desses neologismos designados como termos cristãos indiretos são abstratos. Embora não tenham um sentido cristão especial, eles nasceram graças à tendência geral do pensamento abstrato favorecida pelo cristianismo. Uma das fontes de criação dos cristianismos indiretos é, sem dúvida, de cunho afetivo.

Ao lado dessa categoria de neologismos de formação indireta há um grande número de termos que designam idéias, instituições ou "coisas" especificamente cristãs. Todo um vocabulário técnico cristão, formado no decurso do segundo ou do terceiro século, permaneceu em uso até o fim do período latino. Esse vocabulário passou, em seguida, para as línguas romances que, por sua vez, conduziram-no ao latim medieval e daí às línguas neolatinas. Em todas essas línguas e, até mesmo, nas de origem anglo saxônicas há um vocabulário cristão emprestado ou decalcado no latim (Matsrow, 1933, *passim*).

Para melhor compreender e avaliar o vocabulário técnico do cristianismo, criado em latim, é preciso dar-se conta de que, na origem, a pregação cristã fora feita em grego; que as idéias e as instituições cristãs chegaram ao

Ocidente portando nomes gregos; e, ainda, que quase todos os termos técnicos dos dois primeiros séculos são de origem grega. A latinização do vocabulário técnico do cristianismo dá-se através do empréstimo de palavras gregas; da criação de termos inspirados nos modelos gregos; e da atribuição de sentido a termos já existentes em latim. Dessas três fontes, a mais fértil é a dos empréstimos gregos, acrescida dos empréstimos hebreus que entraram para o latim através do grego. O vocabulário técnico vindo praticamente através do empréstimo grego, abrange, sobretudo, coisas e instituições mais ou menos concretas que entraram no ocidente trazendo seus próprios nomes estrangeiros e se tornaram usuais, nos meios cristãos. São nomes como: *apostolus*, *ecclesia*, *evangelium*, *baptisma*, *catechumenus*, *diaconus*, *episcopus*, e tantos outros. Verbos como *batizare*, *blasphemare*, *anathematizare*, *prophetare*, *scandalizare*, e aqueles formados hibridamente como *apostolatus*, *episcopal*, *episcopatus*, *baptizator*, ou seja, neologismos com sufixo latino, prova exatamente a boa aceitação desses empréstimos na língua latina. A escolha do empréstimo é, muitas vezes, determinada pela idéia da novidade do cristianismo, de suas instituições, de sua ideologia. Há, v. g., exclusão de certos termos ligados ao culto profano, à criação de substituto como, por exemplo, *propheta* em vez de *vates* ou de *fatidicus*, *cathecumenos* em vez de *audiens*, *magnalia* em vez de *portenta*, *ecclesia* em vez de *templum*, *sacramentum* em vez de *mysterium* termos que evocam associações com o culto pagão. Os empréstimos mais antigos, introduzidos na língua sem qualquer dificuldade, obtiveram, da mesma forma, sucesso, estabilizaram-se e foram fixados no momento oportuno. Eram inicialmente termos técnicos sem valor estético ou literário. Mas é possível detectar casos de purismo na literatura cristã, caracterizados exatamente pelas tendências livres e pouco literárias do mais antigo idioma cristão. O purismo espiritual, por exemplo, limitou o empréstimo. Há categorias de idéias que sempre foram interpretadas por termos indígenas, que, desde o início, encontraram expressão adequada na língua materna. As noções estreitamente relacionadas com a doutrina cristã, que designam elementos essenciais da ideologia cristã, e aquelas que tinham

um valor afetivo, conseguiram quase sempre uma interpretação latina. Um termo estrangeiro pode, efetivamente, designar coisas ou instituições mais ou menos concretas, mas, a partir do momento em que se trata da questão da verdade, da fé, da doutrina cristã e de sentimentos que tocam o coração, a língua estrangeira deixa a desejar e, então, a língua maternal ocupa seu devido lugar. Segundo Hélène Pétré (1948, *passim*), v. g., todo vocabulário da caridade é latino. Mais ou menos assim é o vocabulário da salvação, da redenção e todo o termo que revela oposição entre espírito e carne. Enfim, toda a terminologia teológica e dogmática acabou sendo exclusivamente latina (Mohrmann, *Miscellanea Mercati* I, 439, ss). Estamos, portanto, no domínio dos neologismos designativos de idéias cristãs. Já podemos adiantar que essa neologia toda permanece absolutamente dentro do quadro das formações e normas tradicionais da língua. São formações regulares, puramente latinas, freqüentemente de cunho popular embora sigam de perto os exemplos gregos que os têm inspirado.

Muitas vezes, deixava-se de criar termos novos para utilizar-se de elementos da língua comum, como ponto inicial, que com um pequeno deslocamento de sentido tornava-se suficiente para interpretar uma idéia cristã. Muitos termos conservando, assim, inteiramente seu sentido na língua comum, adquiriram conotação semântica na língua especial. O número dos termos semanticamente renovados, era, no início, muito superior ao dos neologismos lexicológicos. Para explicar esses deslocamentos de sentido, é preciso sempre levar em conta a afirmação dada acima, segundo a qual o grego encontra-se por trás da maior parte do vocabulário cristão mais antigo. Isso não quer dizer que todo o termo cristão semasiológico seja puro decalque do sentido que mantinha o empréstimo. Segundo o que Löfstedt (1933, 462-468) procura demonstrar, a transição do uso comum ao uso especificamente cristão passou por uma transição gradual e quase insensível de maneira que não se pode falar de neologismos semasiológicos, e, sim, de transformações. Essa maneira de ver parece negligenciar o elemento estrangeiro que tem claramente determinado, para a maior parte dos neologismos cristãos mais antigos, a



evolução semasiológica. Essa evolução não pode ser explicada exclusivamente por uma evolução interna, puramente latina. O latim oferece o ponto de partida, que, muito freqüentemente, é constituído por uma nuance afetiva do termo, ou por um sentido secundário, mas a influência estimuladora do exemplo estrangeiro é mais ou menos decisiva. Essa evolução acaba levando um grande número de vocábulos à polissemia, muito natural nas línguas de grupos.

Não apenas a morfologia é objeto dessas modificações e dessa renovação nos meios cristãos, mas a sintaxe também é objeto de uma diferenciação. Existe, embora não seja fácil determinar, influência do grego, do hebreu, sobretudo das versões da Bíblia sobre a sintaxe. A influência estrangeira, no domínio da sintaxe, é apenas de caráter estimulador. Raramente um elemento sintático verdadeiramente exótico vem de um empréstimo. Os elementos sintáticos fazem parte de um sistema que dificilmente pode ser violado. Cada língua dispõe de um certo número de possibilidades sintáticas, que não se realizam, ou se realizam de maneira muito incompleta. Assim havia em latim - desde seu período arcaico, certas construções que nunca foram completamente desenvolvidas. Muitíssimas vezes, a evolução dessas construções era estimulada, no latim dos cristãos, a exemplo da língua estrangeira. Sem a influência estimuladora, essas construções teriam ficado como uma simples possibilidade raramente realizada. Estimulada pela influência das línguas estrangeiras, sobretudo da *koiné* grega, das traduções da antiga *ITALA* e influenciada pela preocupação dos pregadores cristãos, mais com comunicação do que com arte, a literatura cristã, a partir do século IV, pelo menos apresenta alterações de ordem morfológica, sintática e semântica que, como poderemos ver nos exemplos que seguem,¹ encaixam-se perfeitamente dentro das normas da língua, e não se distanciam muito da sintaxe clássica tradicional. São, portanto alterações, que um purismo moderado não relutaria em aceitar,

¹ . Recorremos aos estudos realizados, sobretudo, por BLAISE. cf. Bibliografia.



mesmo sabendo que elas representam perfeitamente forte influência do pragmatismo dos textos religiosos.²

As tendências gerais do idioma dos cristãos favoreceram também as construções sintáticas da língua popular, sobretudo as construções analíticas. Isso quer dizer que os primeiros passos do idioma dos cristãos foram revolucionários, ou seja, houve uma renovação do vocabulário, tanto técnico como geral, que introduziu um grande número de empréstimos: uma renovação semântica que alterou grande quantidade de termos criando a polissemia e outras alterações de tendência vulgar, além de uma renovação na sintaxe. Todos os domínios da língua estiveram sujeitos a modificações e a renovações. Essa revolução lingüística, realizada por elementos essenciais, no curso de algumas gerações, é o testemunho mais eloquente da revolução espiritual efetuada pelo cristianismo no mundo antigo. Nenhuma seita, nenhuma religião oriental houve operou uma diferenciação lingüística tão profunda.

Sem dúvida, o isolamento social das primeiras gerações cristãs favoreceram a diferenciação lingüística. O nível social da maioria dos primeiros cristãos impulsionou o idioma cristão para a língua popular. O caráter internacional das primeiras comunidades determinou grande parte da influência de elementos lingüísticos estrangeiros. Uma certa influência literária facilitou a criação de um grande número de neologismos, mas o que determinou sobretudo a diferenciação profunda foi a consciência da novidade da religião e da doutrina cristãs, no sentido mais amplo do termo: é o princípio do *uinum novum in utres novos*.

Enfim, são tendências simplificadoras que já se manifestavam nos primeiros textos do latim cristão. São essas características e essas simplificações morfo-sintáticas e estilísticas que vão nortear a produção literária em latim cristão.

² Apresentamos alguns exemplos das alterações sintáticas, extraídas do Manuel du Latin Chrétien de Albert Blaise, edição de 1955, Strasbourg, nesse capítulo em vez de apresentá-las como



Apresentamos, a seguir, a título de exemplos, o resumo de alguns aspectos da ampliação do léxico latino cristão, como se encontrava por volta do século IV. Dividimos o quadro em alterações morfológicas e alterações sintáticas. Para as alterações morfológicas consultamos os trabalhos de Goelzer (1884), Parsons (1923), Schielman (1938), Mahoney (1935), Muldowney (1937) e Springer (1931). Para as alterações Sintáticas utilizamos os trabalhos de Blaise (1955) ou mais precisamente do *Manuel du Latin Chrétien, e morphologie, e sintatique* de Ernout. Não consta do quadro as alterações da formação do substantivo, constam apenas o resultado das criações neológicas, por duas razões: primeiro, porque é muito complexa e muito extensa para ser colocada aqui como exemplo; só *La formation des Composés nominaux du latin*, Bader (1962) tem 482 páginas.

AS ALTERAÇÕES MORFOLÓGICAS

1. Os substantivos

Por volta do século IV, o léxico latino haviam sido ampliado com a criação de neologismos em todos os seguimentos de formação, sobretudo do substantivo, do adjetivo e dos verbos. A guisa de exemplo apresentamos um quadro dessas formações com apenas um exemplar de cada criação: a (*papa*), ar (*torcular*), are (*salutare*), arium (*altarium*), arius (*apothecarius*), atus (*apostolatus*), ax (*efficax*), crum (*lavacrum*), culum (*habitaculum*), e (*luminare*), edo (*putredo*), ela (*incorruptela*), erio (*litterio*), ies (*luxuries*), io (*alluio, proluio*), iria (*luxuria*), ium (*sanctuarium*), men (*coruscamen*), mentum (*indumentum*), monia (*sanctimonia*), monium (*sanctimonium*), ntia (*abstinentia*), orium (*oratórium*), sio (*circumcisio*), sor (*cofessor*), sura (*pressura*), sura (*scissura*), tas (*irreligiositas*), tia (*duritia*), tio (*ablutio*), tor (*peccator*), trix (*suffragatrix*), tudo (*beatitudo*), tudo (*rectitudo*), tum (*indultum*), sum (*incensum*), tura (*creatura, scriptura*), tus (*accubitus, famulatus*).

Além dessas criações lexicais, o substantivo ampliou seu uso através de formas extraídas de outras categorias verbais. O particípio presente foi empregado como substantivo masculino, *adorans*, *aduersans*, *blasphemans*, *cantans*, *confitens*, etc., e como substantivo neutro: *accidens*, *efflorescens*, *exeuntia*, *sequens*, *subsequens*, etc. O particípio perfeito também foi muito usado como substantivo neutro, *absoluta*, *benedictum*, *commemorata*, *comparata*, *conspecta*, *constructa*, *defossum*, *deprauata*, *desiderata*, *disrupta*, *inuolutus*, *praenuntiatus*, *saluati*, *sanctificatus*, *unctus*, *uctus*, *uinctus*, *praesumptum*, *profecta*, *sculpta*, *subiectum*, etc. O particípio futuro, como Substantivo masculino, *imperaturi*, *militaturi*, *uenturus*, etc., como substantivo neutro, *peruenturum*, *profecturum*, etc.

2. Os adjetivos.

A linguagem afetiva, a solidariedade entre os cristãos e outras razões de ordem humanitárias e humanísticas permitiram que se formasse um quadro de nomes adjetivos muito mais amplo e muito mais variado do que o existente no período clássico. Oferecemos mais de um exemplo correspondente a cada terminação, justamente para demonstrar o sentido familiar, espiritual e humano neles contido: *alis* (*carnalis*, *intemporalis*, *personalis*, *pluralis*); *anus* (*mundanus*, *triduanus*); *aris* (*angularis*, *molaris*); *arius* (*solitarius*, *imaginarius*, *millenarius*); *tiuus* (*deputatiuus*); *atus* (*inconsummatus*, *particulatus*); *ax* (*incapax*, *inferax*, *uerax*); *bilis*, (*formabilis*, *exaequabilis*, *imperscrutabilis*); *ilis*, *tilis* (*consutilis*, *incertilis*, *reptilis*); *bundus* (*fluctuabundus*, *jactabundus*); *es* (*perpes*); *eus* (*extraneus*, *incorporeus*); *farius* (*ambifarius*, *plurifarius*); *ficus* (*impacificus*, *benigficus*); *icus*, (*israeliticus*); *ianus* (*arianus*, *christianus*); *icus* (*dominicus*); *idus* (*scabidus*); *is* (*emeruis*); *inus* (*serpentinus*, *beluinus*, *cadauerinus*); *us*, (*uetermus*); *ilis* (*indissimilis*, *infantilis*, *natatilis*, *reptilisitus*, *primogenitus*); *ius* (*praeuius*); *iuus* (*corruptiuus*, *diminutiuus*, *substantiuus*); *ndus* (*indemutandus*, *inenarrandus*);

orius (*nutritorius, purgatorius, osus, (morusus, inaquosus)*; torius, ulus (*aliquantulus, comatulus*), ulentus (*suculentus*), us (*castigatus, reprobus*)

O adjetivo também foi buscar sua ampliação em outras formas, sobretudo no gênero neutro, *aemula, anteriora, erratica, exteriora, fructuosa, corporália, dominicum, incentiuum, incomprehensibilia, invuetigabilia, inuisibilia, irreligiosa, nativa, perfecta, posteiroa, praeposterum, spiritalia, stulta, superiora, temporália, uisibilia*, etc. Nos modelos gregos, *homousius, parabolicus, prophetalis, empyrius, theatricus, theurgicus*, etc. . Na união com preposições e particulas foram tornaram-se elementos comuns de formação de adjetivos, *coeternus, coevus, condignus, immaterialis, perstultus, perualidus, praemodicus, semicoctus, supercaelestis, beatificus, bicameratus, coaeternus, coaeuus, conformis, milleformis, multimodus, primogenitus, pusillanimis, supercaelesteis tricameratus, ungenitus, domiduca, domiducus*, etc. Na composição de nome e verbo, *magnisonus, multinubus, tardigradus, unigentius* etc ; na soma de dois nomes, *longanimis magniloquax, multimodus* etc. no numeral, *quadimodus, quotidem* (*distributivis: centuplus, quingentenus, septiformis, trinominis, trinomius*, etc. na justaposição, *beneuolens, beneplacens, bisacutus, promogenitus, manufactus*, etc. Além dessas formações empregou-se o particípio presente, particípio passado e o gerúndio como adjetivo, *accidens, aduersans, ambigens, competens, contradicens, deficiens, dissidens, existens, famulans foetensfumigens, furens, absolutus, antelatus, benedictus, beneplacitus, clarificatus, complacitus, professus, sanctificatus*, etc.; e o hibridismo, *daemonicola*

3. Os verbos

A ampliação dos verbos deu-se através de substantivos, *argumentare, cornicari, dulcorare, deificare, febrire, fornicare, fenare, profetare, runcare, temperare, thesaurare augmentare, foederare, follere, fornicari, hereditare, mensurare, occultare, principari, potionare, radicari, sagitare, sanguinare,*

serrare, titolare, tonitruare, triturare, uinculare, etc.; derivados de adjetivos, *assare, captiuare, centuplicare, decimare, deuiare, dilucidare, dimidiare, falsare, ieiunare, praesentare, principare, saluare, sequestrare, humiliare, ieiunare, intimare, sordidare humiliare, malignare, ieiunare, saluare, obuiare, praesentare, praeuiare, reprobare, saluare, sordidare unire, meliorare, intimare etc.*; derivados de particípio: *maturascere, preposterare, etc* derivados de superlativos, *minorare, intimare, etc.* A ampliação dos verbos deu-se por composição, sobretudo, com preposições e partículas *ad, con, de, in, re, super, pre, trans, pro*: *adgaudere, adimplere annullare coaptare, coexcitare, cohabitare coinmaginare, degrassari, demanare discooperire excommunicare incrassare infirmare, inhonorare, praefigurare, reporbare, supersaperem, transuorare circumambio, circumsaueio, circumsplendeo, compugnare, collaborare coexsulo, connascor, connuncupo, digrassor, disproficio, pertonare promergo, revivificare, subindicare, supercreo, superseminare, transplantare etc.*; com advérbio e verbo, *benedicere, etc*; com nome e verbo, *clarificare, glorificare, honorificare, iustificare, reaedificare, sanctificare, vivificare, genuflectere, mortificaere, prodificare, etc*; com verbos terminados em *scere*, *congemiscere, obsordescere, obtenebrescere, tenebrescere, vilescere ueterescere, etc.* por uxtaposição: *benedicere, crucifigere, genuflectere, paruipendere, surpadicere, etc*; preposição+adjetivo+verbo, *con+uiuus+ficare, convivificare*; formados de elementos gregos, *anathemare, apostatare, evangelizare, etc.* Foram criados formas verbais em *-tare, -sare, -itare, distentare, revectare, crocitare, exclamitare, margitari, saltitaare, vescitari.*

verbos frequentativos, verbos de particípios; verbos compostos de verbo e particípio; verbo + advérbio, verbo+ nome, híbrido, verbo em are de substantivos gregos, verbos em izar, híbridos de verbos gregos, verbos em tare, vbervos em scare, verbos com adjtivos, com partícula, verbos derivados de particípio, de superlativo, de comparativo verboscompostos com *cum, co, con, de, ex, pro, dis, ob, prae, com, co, con, ,* verbos compostos com prtículas

4. Advérvio

Os advérbios também sofreram ampliação, no uso e na quantidade de formas: *allegorice, angelice, ardule, catholice, difarie, christiane, coacte, commatice, congrue, consentane, e muitos outros; alternaliter, carnaliter, competenter, consequenter, differenter, eloquenter, gentiliter, mendaciter e muito e muitos outros; commixtim, diuisim, speciatim, sparsim, etc; caelitus, superfluo, etc* e os compostos, *a longe, de foris, de intus, e contra, forinsecus*

ALTERAÇÕES NA SINTAXE

A. Sintaxe de concordância

a) verbo ou atributo no singular com sujeito no plural neutro.: Ex. *in parabolis omnia dicitur* (ITAL. Marc. 4, 110); *quae interpretali sumus de ecclesia potest intelligi* (JER. in: Morin, *Études I*, p. 250, apud Blaise, p. 124);

b) neutro de pronome substituído por um feminino (hebraísmo). Ex.: *Unam Petii a Domino* (Ps. 26, 4); *haec facta est mihi* (Ps. 118, 56);

c) concordância pelo sentido. Ex.: *si quis non intelligit ... intueantur*, (AGOST. Bapt. 1, 4, 5); *personae cognoscerent se esse subactos* (VICT.-VIT. 3, 9);

d) locução partitiva como complemento do objeto formado com preposição *de*. e, ex.. Ex: *tollent de cineribus* (VULG. Num. 19,17); *ex omni ligno paradisi comedet*, Gen. 2, 16); *et dabitur ei de auro Arabiae* (Ps. 71, 15);

e) apostro substituído por um complemento do nome, tipo *oppidum Stridonis*.

B. Sintaxe do verbo

1. Emprego dos tempos:

a) Verbo *haver* com o *particípio passado* equivale a um *perfeito*. Ex.: *cuius etiam capillos tu, Domine, numeratos habes* (AGOST. Conf. 4, 14), *ea uerba quae ex Hebraeo in Latinum non habemus expressa* (JER. Ep. 26, 1);

b) *Habere* com *particípio passado* anunciando nosso *mais-que-perfeito*. Ex.: *si Dominum iratum haberes* (AGOST. Serm. 211, 2);

c) *Habere*, seguido de *infinitivo* de um verbo de afirmação. Ex.: *multa habui tibi scribere* (VULG. Io. 3 Ep. 3, 10; *non habeant saluari* (IRIN. 3, 20, 3);

d) *Futuro* a partir da idéia de necessidade, principalmente com o *infinitivo passivo*. Ex.: *quod a fratribus suis laudari et adorari haberet* CYPR. Ep. 63, 6); *ad gloriam quae in nos habeat reuelari* (ITAL. Rom. apud TERT. Scorp. 13);

e) O presente *habeo* e imperfeito *habebam*, seguidos de *infinitivo* que dão origem ao nosso futuro e ao nosso futuro do pretérito. Ex.: *incipere habebat* (AMBR. Hex. 1, 9); *et sic nihil habes inuenire in manibus tuis*, AGOST. Serm. 39, 5);

f) Construção *perifrástica* sem o verbo *debeo* onde obrigatoriamente ele deveria estar. Ex.: *nisi recta uidere coeprint (uiderint)* (JER. Ier. 1, 3, 2); *poteritis liberari* (EUGIPP. Vit. Seu. p. 15, 18), etc.;

g) Locuções *pleonásticas* com verbos significando *dire* (estilo bíblico). Ex.: *clamauerunt dicentes* (Mat. 8, 29); *rogabant eum dicentes* (Mat. 8, 31); *locutus est eis Iesus dicens* (Io. 8, 12);

h) *Sum* construído com um *particípio presente* (*helenismo*). Ex.: *et erunt plebs exspectans* (VULG. Luc. 1, 21) *et erunt decidentes* (Sap. 4, 19); *non sint contradicentes* (JER. Tit. 2, 9);

i) Uso do *presente* no lugar do *futuro*. Ex.: *quando salutamus amicos maiores?* (AGOST. Cof. 6, 11); *tempus meu pro est: apud te facio Pascha cum discipulis meis* (VULG. Mat. 26, 18);

j) *Futuro* no lugar do *imperativo*. Ex.: *et cum oratis, non eritis sicut hypocritae* (VULG. Mat. 6, 5);

k) *Futuro anterior* em vez de *futuro simples*. Ex.: *quis hoc negauerit?* (AGOST. Ciu. 2, 4);

l) *Perfeito* com valor de *mais-que-perfeito*. Ex.: *et non apparuit, quia tulit eum Deus* (VULG. Gen.5, 24);

2. Emprego dos modos

a) *Presente e futuro do indicativo* com valor de *subjuntivo deliberativo*. Ex.: *tu es qui uenturus es? an alium exspectamus?* (VULG. Mat, 11, 3);

b) O *futuro* substituindo o *subjuntivo*. Ex.: *in procinctu semper erit, qui barbaros prohibere contendit* (CASS. Var. 2, 5);.

c) *Futuro do indicativo* expresso pelo *subjuntivo*. Ex.: *haec erunt exempla* (TERT. Iei. 16);

d) *Subjuntivo sem siue* exprimindo suposições contrárias. Ex.: *scierit, nescierit* (AGOST. C.Cresc.2, 26, 32);

e) Uso do *subjuntivo presente*, no lugar do *futuro*. Ex.: *cum autem uenerit quod perfectum est ... integra atque expressa ueritate resplendeat.* (AMBR. Psal. 118, 3, 19).

C. Sintaxe das subordinadas completivas

1. Proposição infinitiva.

a) A *proposição infinitiva* perde terreno para as construções com *quod*, *qui*, *quoniam*;

b) Em vez de *ut* e *subjuntivo*, emprega-se o *infinitivo* ex. *opto omnes in ecclesia regredi*, (CYPR. Ep. 69, 16), *qui claudos praecipiebat incedere*, (ARN. 1, 63); *aestimantes ossa inueniri* (EVGIPP. Vit. Seu, 6);

c) *Facio* + *proposição infinitiva* com sentido de *jubeo*. Ex.: *fecit oppidum claudi* (ARN. 5, 7); *quem a diuersis indicibus fecimus ... perquiri* (CASS. Var. 5, 34.);

d) Contrariamente ao uso clássico encontramos *ut*, *quominus*, *ne* com verbos exprimindo afirmação, opinião: ex. *censere ut* (CYPR. Sent. 74); *credere ut* (TERT. Marc. 3, 18; JER. Ep. 106, 1); *audire ut* (FILASTR. 132, 3); *spero ut* (ALCIM. p. 86, 31.);

c) *Promittere*, *iurare* com *ut* em vez do *infinitivo*. Ex.: *quo promisset Dominus ... ut traderet*, (VULG. Ios. 9, 24), *iurauit patribus ut daret* (VULG. Ex. 13, 5);

d) *Ut* em *proposições negativas*. Ex.: *caue ut non delinquos* (COMM. Instr. 2, 5, 7);

e) *Quominus* em lugar de *ne* com verbos significando *temer*. Ex.: *quid in me tirone timeat quominus uelit sermonem conferre non satis intelligo* (AGOST. Ep. 36, 6);

2. Proposição completiva com *quod*, *quia*, *quoniam* em vez de infinitivo.

Uma das particularidades mais notáveis do latim cristão é o emprego (imitação do grego *oti* ou *ws*) de *quod*, *quia*, *quoniam* e mesmo de *qualiter*, *quatenus*, *quomodo*, com o indicativo ou o subjuntivo, em lugar da proposição infinitiva, com verbos de afirmação, de opinião, de sentimento, etc.

a) *quod* + *indicativo*. Ex.: *dixisti ... quod in te uiuimus* (AGOST. Conf. 7, 9); *credimus quod illi ... non potuerunt*, Bapt. 1, 4, 6; *dico enim uobis uod multi prophetae uoluerunt uidere quae ...* (VULG. Luc. 10, 24); *scimus quod de terra Deus plasmauit hominem* (JER. C. Ioan. 21);

b) *quod* + *subjuntivo*, (ou porque tem uma nuance subjuntiva ou porque o verbo principal está na forma negativa ou interrogativa - no latim tardio o uso subjuntivo + *quod* tornou-se corriqueiro). Ex.: *praedicasse continuo quod Iesus esset Filius Dei*, (In Gal. 1); *nuntiat Saluatori quod mater sua et fratres*

stent foris (in Mat. 2, 12, 4, Ep. 108, 18; VULG. Gen. 22, 20); *non puto quod ... debeamus* (SALV. Gub. 1, 2, 6); *declaramus quod ... nullam poenam senserit* (MAMERT. St. an. p. 31, 21);

c) *quod* + verbos de permissão, sentimento, temor. Ex.: *polliceri quod* (+ subj.) (CYPR. Ep. 73, 22); *confido quod* (+ subj.) (CASS. Var. 8, 11); *timere quod* (+ subj.) (JER. Ez. fin);

d) *quod* em locução impessoal. Ex.: *satis est quod omnia et facta a Deo constat et ...* (TERT. Herm. 33);

e) *Quia* com indicativo. Ex.: *an ignoratis quia in morte ipsius baptizati sumus?* (VULG. Rom. 6, 3) *dictum est a Deo quia aspiciat iugiter omnem terra* (SALV. Gub. 3, 4);

f) *quoniam* + indicativo. Ex.: *In Actis apostolorum inuenimus quoniam* (TERT. Bapt. 10);

g) *dixit ... qualiter populus ... uoluisset* (VULG. Iudith 6, 12);

h) *intelligitis quomodo in parabolis posita sunt multa* (BARNAB. Ep. 17).

3. Interrogativa indireta:

a) Substituindo o indicativo pelo subjuntivo. Ex.: *quomodo infructuosi uidemur ... non scio*, (TERT. Apol. 42); *si scire uultis quid facitis*, (AGOST. Serm. 196, 4);

b) *Interrogativa indireta simples* introduzida por *an* e outros verbos sem ser *nescio* e *dúbio*, como, p. ex., *spectare*, *quaerere* ex. *cum cognoscitur an mereatur* (TERT. Apol. 1); *nec interest talibus an sumere cibum, an sustinere ieiunium* (CASS. Var. 11, 10, 1);

c) O advérbio *si* introduzindo uma *interrogativa indireta* com verbo *uidere* e outros, na época clássica esse uso era exclusivo do verbo *mirari*; inclusive no uso de *interrogativa indireta dupla* ou *tripla*: ex. *uidete si est dolor sicut dolor meus?* (VULG. Ier. lam 1, 12); *Videamus si haeretici describunt in psalmo illo* (AGOST. Bapt. 6, 31, 60); *si quid passi estis nescio*

(C. litt. Pett. Petil. 2, 8, 20); *si ... siue non* (ITAL. Deut. 8, 2); *utrumne ... an ... seu* (CASSIAN. Coll. 1, 20, 2);

d) Uso do advérbio interrogativo *ne* não enclítico na interrogação direta ou indireta. Ex.: *ne tu maior es?* (ITAL. Io. 4, 12, apud TERT. Marc. 4, 35); *cogitavit ne posset* (VICT.-VIT. 3, 50);

e) O *infinitivo* aparece em interrogação indireta. ex. *istos nescire quid loqui* (AGOST. Ep. 157, 4, 27); *non habeamus ubi requiescere* JER. Tr. I in psal.p. 61,1);

D. Sintaxe das proposições subordinadas circunstanciais.

1. Proposições causais:

a) Há falta de rigor no uso das locuções *non quod*, *sed quod* que se contruíam no latim clássico, com o *subjuntivo* na primeira parte e, com o *indicativo*, na segunda. Ex.: *non enim ... ista accidunt quod dii uestri a nobis no colantur, sed quod a uobis non colatur Deus* (CUYPR. Ad. Demetr. 5);

b) O aparecimento de *cum* causal com *indicativo* em vez do *subjuntivo*. Ex.: *cum propriis filiis Saturnus non pepercit* (TERT. Apol. 9); *cum eum argumenta dificiunt, ... in luxurias epularum ... inuehitur*, (AGOST. Ep. 36, 2, 3);

c) Utilização de um certo número de conjunções para exprimir a causa como: *quare*, *quomodo*, *ut*, *siquidem*, *si quidem*, *quo*, que no latim clássico não tinham esse sentido. Ex.: *ferre praesidium ut expugnemus Gabaon, quare transfugerit ad Iosue* (VULG. Ios. 10, 4); *tumenta contra me mariti quare dixerim* (JER. Ep. 48, 15); *Quomodo ...* (TERT. Prax. 15); *ut meminisset nostrum se esse doctorem* (AGOST. Tr. eu. Io. 104, 2); *pro eo ut* (VULG. Ps. 108, 16);

d) *Dum* + *indicativo*, com sentido causal. Ex.: *dum no redditur (baptismus), amitti non potuisse iudicatur* (AGOST. Bapt. 1, 1, 2); *magno et*

mirabili aequitatis iure certatum est, dum omnipotens Deus ... in nostra congregitur humilitate (LEO.M. *Serm.* 21, 1);

c) *Dum* + *subjuntivo* é encontrado também com sentido causal sem que a nuance expressa seja de *subjuntivo*. Ex.: *dum eos detestaretur* (AGOST. *Unic bapt.* 13, 32);

d) Há também o uso de *siquidem* ou *si quidem* com sentido causal seguido do *subjuntivo* em vez do *indicativo* (LACT. *Inst.* 4, 14, 17; JER. *C. Lucif.* 20; SULP.-SEV. *Chron.* 2, 3, 6);

e) *Quo* causal com *indicativo*. Ex.: *hoc ipso operari amplius debes, quo multorum pignerum pater es* (CYPR. *Op. et el.* 18);

f) *Cur* causativo com *subjuntivo* ou *indicativo* com sentido de acusação, protesto, o que não era o uso clássico. Ex.: *detrahare alicui cur* (JER. *Ep.* 27, 1) *de hoc querentur cur ita sit positum* (FILASTR. 130); *dolore cor nostrum repletum est cur bonitas uestra nos audire renuit* (STEPH. II, p. 492; BON. II *C.* 37, B, apud b BLAISE, *op. cit.* p. 162).

2. Proposições finais:

a) *Ut non* em lugar de *ne*, nas proposições negativas. Ex.: *sed fugerunt ut non uiderent te uidentem se* (AGOST. *Conf.* 5, 2); *ut non cdam* (VULG. *Eccli.* 22, 33; *Ps.* 9, 42);

b) Uso raro no latim clássico mas que se tornou frequente, de *quo* em lugar do *ut* mesmo quando a proposição não inclui comparativo ex. *regabam te ... quo sanares dolorem meum* (AGOST. *Conf.* 2, 12; '6, 13; 8, 13; TERT. *Apol.* 27; 47);

c) Contrário ao uso clássico, certas conjunções exprimem finalidade. Ex.: *quatenus ueniente Domino mereantur audire* (Ps.-CYPR. *Duod. abus.* 10; RUF. *Orig. princ.* 4, 1, 19; INNOC. *Ep.* 3, 1; AGOST. *Cathec.* 14, 21);

3. Proposições consecutivas

a) *Ne pode* substituir *ut .. non*. Ex.: *ideo ne* (TERT. Apol. 17). Há exemplos ainda em (TERT. Carn. Chr.; SALV. Eccl. 3, 64; MAMERT. p. 33, 19);

b) Consecutivas como *ita ut, quo, sic ... quod, ita ... quod, tantum ... quod*. e o *indicativo*. Ex.: *ita ut nihil efficiebat fame et siti* (LUCIAN. apud. CYPR. Ep. 22, 2; *ecclesia ... ut ualde pulchra ... ut uere digna est domus Dei*, PEREG. 19, 3);

c) Em lugar de *dignus qui*, encontra-se *dignus ut*, já encontrado em Quintiliano. Ex.: *non sum dignus ut soluam*, (VULG. Io. 1, 27; AMBR. Ep. 10, 8). Os autores cristãos usam também *dignus* com infinitivo, como os poetas clássicos e Sêneca, ex. *que legi digna sunt* (JER. Ep. 74, 6; *dignos Deum nosse* (TERT. Apol. 18); *dignus audire* (CYPR. Ep. 21, 1);

4. Proposição concessivas.

(No latim clássico *ut, dum, modo, modo ut, ne, modo ne, dummodo* só se usam no subjuntivo):

a) Uso de *cum* concessivo seguido de *indicativo* em lugar do *subjuntivo*. Ex.: *cum in forma Dei aequalis est, tamen per formam serui ...* (AGOST. Ep. 140, 28, 68);

b) Uso de *dum* com *indicativo* ex. *dum debueratis* (GREG.-M. Ep. 7, 39).

5. Proposições condicionais.

(o latim clássico usa *indicativo* no modo real e *subjuntivo* no modo da possibilidade e da irrealidade):

a) *Subjuntivo* em lugar do *indicativo* exprimindo fato real. Ex.: *non enim discerem, nisi cogerer* (AGOST. Conf. 1, 12);

b) Uso do *indicativo* na principal e o modo potencial ou irreal na subordinada, (raríssimo entre os clássicos);

c) *Futuro do indicativo*. Ex., *si sapienter ... intelligamus ... inueniemus* (LEO-M. *Serm.* 12, 1);

d) *Presente do indicativo*. Ex.: *non tamen regum caeleste consequitur, ... nisi recte ... gradiatur* (CYPR. *Eccl.* un.15);

e) *Imperfeito do indicativo*. Ex.: *nam concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret: non concupisces* (Rom. 7, 7); *si esset nunc iudex, peccatores non erigebantur* (JER. *Tr. Morin, anec.* III,2 p.44);

f) *Perfeito do indicativo*. Ex.: *arcem ..., nisi obsisterem, proposuistis obruere* (ENNOD. *Opusc.* 2, 29);

g) *Mais-que-perfeito do indicativo*. Ex.: *euaserat Caecilius pondus uerecundiae, si ... genuissent* (CASS. *Var.* 8, 12);

h) Quando o sentido é potencial, encontram-se nas subordinadas:

α) *Imperfeito do subjuntivo*, quando se trata de uma eventualidade possível. Ex.: *si domum nostram quisquam diuies ... intraret, omni festinatione domus nostra mundaretur* (GREG.-M. *Hom. eu.* 30, 2);

β) *Imperfeito do indicativo* (helenismo) quando se trata do irreal. Ex.: *et utique, si id (idolum) colebatur* (TERT. *Apol.* 16);

6. Proposições temporais

a) Emprego do *subjuntivo*, quase que exclusivamente, enquanto que na época clássica esse modo temporal era raro. Ex.: *priusquam de animae substantia decernat, ... disputat* (MAMERT. *St. an.* 2, 3), nesse caso, o *subjuntivo* não parece muito distante do uso clássico, mas nos exemplos seguintes trata-se de pura circunstância de tempo: ex. *antequam idola essent ... idolatria transigebatur* (TERT. *Idol.* 11); *antequam Christus ueniret in carnem*, (FILASTR. 107, 3);

b) *Cum* sede lugar a *dum* com o *imperfeito do subjuntivo*, com sentido de *cum*:

α) Quando exprime um fato que se passava ao mesmo tempo que um outro, num momento determinado. Ex.: *dum rogaretur; dum illi turbarentur, effugit, dum irente emere, uenit sponsus* (Mat. 25, 10);

β) Para exprimir um fato que se repetia ou que durava. Ex.: *inueterauerunt ossa, dum clamarem ita die*, (VULG. Ps. 31, 3); *dum essem adulescens*, (JER. Ep. 52, 1);

c) *Dum* empregado com sentido de *quando*, em discurso indireto:

α) No *subjuntivo*. Ex.: *achior dixit ... ut, dum uicerit filios Israel* (Holofernes), *tunc et ipsu Achior ... iubeat interire* (VULG. iudith 6, 13);

β) No *indicativo*. Ex.: *quis est qui non evangelium recognoscat, dum cantatur ille psalmus* (AGOST. Ep. ad Cath. 8, 21);

γ) Ainda no *indicativo*, exprime nunc de maneira ou meio. Ex.: *noli me uerberare sermonibus, dum dicis* (EVGIPP. Ep. p. 2 18);

d) Desaparecimento da distinção clássica entre o *subjuntivo* e o *indicativo*, prevalecendo o *subjuntivo*, mesmo com o sentido de *até o momento em que* Ex.: *inueterascens ira fit odium .. donec totum acescat atque corrumpat* (AGOST. Ep. 38, 2);

e) *Posquam* seguido do *subjuntivo*. Ex.: *postquam uenerabiles episcopos remisimus nec petitionibus uestris .. noster animus obuissset* (CASS. Var. 10, 13);

f) *Quamdiu*, em latim clássico significava *tanto tempo que, durante todo o tempo*, etc, seguido de um *indicativo*, entre os autores cristãos passou a significar *até que*, seguido de um *subjuntivo*. Ex.: *non cogitare nec scire ... noctem tandiu esse, quamdiu inlucescat dies* (CYPR. Ep. 59, 11; CASSIAN. Coll. 14, 13);

g) *Quandiu* significando ainda *toda vez que* seguido do *indicativo*. Ex.: *quandiu fecistis uni ex his fratribus meis mionimis* (VULG. Mat. 25, 40);

h) Há, ainda, diversas conjunções ou elocuições conjuntivas exprimindo tempo, contrariamente ao uso clássico: Ex.: *quomodo*, *quoniam*, significando *quando* (ITAL. 2, REG. 8, 29, *apud* LUCIFER. *Athan.* 1, 34. TERT. *Virg. uel.* 3); *quoties* (exprimindo fato habitual), (BEN. *Reg.* 3; CASS. *Var.* 1, 15); *diu est ut* = *há muito tempo*, + *indicativo* (AGOST. *Spir.. et litt.* 13, 21); *diu est quod* (CASS. *Var.* 9, 18);

7. Proposições comparativas

Uso de *quod* em vez de *ut* numa oração comparativa com verbo expresso ou subentendido. Ex.: *manante impetu quod angues ...*, *quod uermes* (TERT. *An.* 10); *ludos ... Libero deuotos, quod Dionysia penes Graecos*, (TERT. *Spect.* 10);

8. Proposições relativas

a) Desaparecimento, aos poucos, das antigas distinções entre o *indicativo* e o *subjuntivo*, prevalecendo o *indicativo*. Ex.: *sunt qui pauperibus paulum tribuunt* (JER. *Ep.* 52, 9); CYPR. *Eccl. un.* 10; (AMBR. *Ep.* 64, 90);

b) Relativas no *indicativo* expressando nuance causal. Ex.: *sciebant et Iudaei uenturum esse Christum, scilicet quibus prophetae loquebantur* (TERT. *Apol.* 21); *beata ... quae criedidisti* (VULG. *Luc.* 1, 45);

c) O *subjuntivo* utilizado onde a língua clássica não teria nenhuma razão para empregá-lo. Ex.: *quomodo possunt duo aut tres in nomine Christi colligi, quos constet a Christo et ab eius evangelio separari* (CYPR. *Eccl. un.* 12);

d) O relativo *quod* empregado de maneira elíptica com o sentido de *quer dizer*, *isto é*, *tal que*. Ex.: *pontifex scilicet maximus, quod episcopus episcoporum* (TERT. *Pud.* 1);

9. Alterações na concordância dos tempos

a) Negações a regras de concordância dos tempos da tradição clássica. Ex.: *ipse te instituit ut sapias* (AGOST. *Serm.* 344, 7); *scripsi ut tibi ... recitetur* (C. *Cresc.* 2, 27, 33); *consideraui omnes epistulas tuas, ut uiderem quarum responsionum debitor sim* (AGOST. *Ep.* 11, 1). *Instituit, scripsisti, consideraui* são perfeitos exprimindo a ação completa e presente.

b) *Imperfeito do subjuntivo* exprimindo um eventual futuro, construção desconhecida dos clássicos. Ex.: *haec scribo ut agnosceres* (JER. *ep.* 22, 3); *eius destera eligitur ad sacrificium ut moreretur* (AGOST. *Serm.* 2, 1);

c) Ausência de concordância sem nenhuma explicação. Ex.: *haec idcirco replicaui ... ut studeamus* (JER. *Ep.* 100, 8); *quid mansuetis sit quam ... ut multaretur* (AGOST. *C. litt. Petil.* 2, 83, 184);

10. Alterações no uso do infinitivo

1. Seguindo evolução iniciada com os clássicos, os autores cristãos empregaram prodigamente o infinitivo em lugar de um gerúndio, em lugar de um adjetivo verbal em *-dus*, em lugar de um supino, de uma proposição com *ut*, e de uma proposição relativa:

a) *Complemento nominal* em vez do gerúndio *-di*, ocasião de, poder de, costume de. Ex.: *occasio non habere* (TERT. *Cast.* 10); *potestatem infirmos curare* (JER. *Mat.* 1, 10, 7); *consuetudinem corrigere* (AGOST. *Bapt.* 2, 7, 12);

b) *Infinitivo* em lugar de *ad* seguido do gerúndio em *-dum*. Ex.: *(animalia) nihil nata sunt prospicere nisi pabulum* (MINUC. 17, 2) (cf. HOR. *Ep.* 1, 2, 27);

c) *Infinitivo* em lugar de um adjetivo verbal em *-dus*. Ex.: *mandsti mandata custodirei nimis* (VULG. *Ps.* 118, 4);

d) *Infinitivo* em lugar de um *supino* dependente de um verbo de movimento. Ex.: *erumpunt dicere*, (TERT. Marc. 1, 17); *abiit quaerere* (BEN. Reg. 27); *sanare uenit aegrotum* (AGOST. Tr. eu. Io. 12, 12); *exiit in montem orare* (VULG. Luc. 6, 12);

e) *Infinito de finalidade* com qualquer verbo (helenismo). Ex.: *exurget regere gentes* (VULG. Rom. 15, 12); *dare ad manducare* (ITAL. Io. 6, 52); *sedit manducare* (VULG. Ex. 32, 6); *nobis tribuens uitam habere cum Christo* (JER. Ephes, 1, 2, 1);

f) *Infinitivo* em lugar de *ut* + *subjuntivo* usado além dos verbos exprimindo esforço e vontade. Ex.: *impenetravit implere* (TERT. Iei. 7); *custodire laboremus* (CAES.-AREL. Serm. p. 126, 20). Aparecem ainda com *niti*, *suadere*, *persuadere* em (CYPR. Laps. 22; JER. Ep. 100, 8; CASS. Var. 5, 14);

g) *Infinitivo* em lugar de *ne* + *subjuntivo* com verbos significando temor, medo. Ex.: *metuo* (JER. Ep. 14, 10); *noli timere accipere Mariam coiugem* (VULG. Gal. 3, 1);

h) *Infinitivo* com *valeo*, *praevaléo* com sentido de *possum*. Ex.: *requiem inuenire non ualeat* (JER. Is. 7, 23, 13);

i) *Infinitivo* em lugar de um *ut* consecutivo. Ex.: *o insensati galatae, quis uos fascinauit non oboedire ueritati* (VULG. Gal. 3, 1);

j) *Infinitivo* complemento de um adjetivo criado na época imperial e usado freqüentemente pelos autores cristãos. Ex.: *potens formare*, (AGOST. Conf. 9, 6); *stultus damnare* (JER. Tr. p. 422, 11);

k) *Infinitivo* em lugar de *imperativo* (helenismo). Ex.: *gentes autem super misericordia honorare Deum* (VULG. Rom. 15, 9);

l) *Infinitivo* numa *interrogativa indireta*. Ex.: *non habemus ubi requiescere* (JER. Tr. I in psal, p, 61, 1);

m) *infinitivo passado* no lugar do *presente*, encontrado na poesia clássica depois de verbos de sentimento, e em prosa depois de verbos como *possum*,

uolo, decet, oportet, tem, entre nossos autores cristãos, apenas o sentido de um aoristo grego. Ex.: *possum antitheses sretudisse* (TERT. Marc. 1, 19); *adhaesisse iurasti*, (VICT.-VIT. 1, 11); *sanguinem ... fudisse parati sumus* (CYPR. Ep. 31, 5);

n) *Infinitivo presente* em lugar de um futuro, depois de verbos significando *prometer, predizer, esperar*. Ex.: *praedictum est ... adpropinquante Antichristo, bona quaeque deficere, mala uero et aduersa proficere* (CYPR. Ep. 67, 7); *nisi promittis mihi dare*, (VULG. 65, 5);

o) *Uso freqüente do infinito substantivado*, extensão do emprego clássico do infinitivo como *sujeito, atributo ou objeto*. Ex.: *Christum uidere gaudere est* (CYPR. Mort. 5), *ipsum uelle substantia est* (MAMERT. St. an. p. 86, 12); *ad manducare*; (ITALA, Io, 6, 52); *ad offerre*, (Eccli. 45, 20); *ut perueniatur ad semper uiuere* (AGOST. Disc. 1, 1);

11. Alterações no uso do gerundivo e do adjetivo verbal

1. Gerundivo:

a) *Uso do gerundivo em -do em vez do infinitivo*, parecendo corresponder a um particípio grego. Ex.: *desiit loquendo* (VULG. , 3 Ester 4, 41); *cessare loquendo* (ITAL. Iudith 5, 26);

b) *Gerundivo substituindo infinitivo sujeito ou objeto*. Ex.: *qui fruendum Deo ... unum atque summum bonum nostrum esse dicunt* AGOST. Ep. 118, 3, 16); *secedendi ... nulla ratio sinebat loci* (VICT.-VIT. 2, 32);

c) O ablativo do *gerundivo*, que nos textos clássicos exprime meio, instrumento, na época imperial exprime qualquer circunstância e corresponde a um *particípio presente*. Ex.: *orando ingemuerunt* (VICT.-VIT. Act. 10, 38); *nuncupauit dicendo* (TERT. Pat. 11); *nec iam ingemescebant orando ut ...* (AGOST. Conf. 6, 3);

d) Por influência grega o *ad + acusativo do gerúndio* seguido de um complemento do objeto, de uso muito raro no latim clássico, que o substitui

normalmente por um *adjetivo verbal*, tornou-se freqüente entre os autores cristãos. Ex.: *ad sanandum eos* (VULG. Luc. 5, 17), *ad declinandum disciplinam*, (TERT. Apol. 21); *scribere ad instituendum alios* (AMBR. Ep. 64, 7);

e) O *gerundivo* precedido de *ad* adquire sentido *passivo*, com nuance de *futuro* ou de *destinação*. Ex.: *sicut ouis ad immolandum ductus est* (LACT. Inst. 1, 4); *scit apostolus nos derelinqui ad tentandum* (HILAR. Psal. 118, 1, 15);

2. Adjetivo verbal

a) O *adjetivo verbal* no neutro seguido de um complemento do objeto encontra-se só no latim arcaico e no pós-clássico. Ex.: *multa dicendum fuit* (TERT. Pall. 3); *sardanapalum tacendum est* (TERT. Pall. 4);

b) *Adjetivo verbal* construído com um complemento agente no *ablativo* em lugar do *dativo*. Ex.: *et a nobis diuersitas (diuinitatis) defendenda est*, (TERT. Marc. 1, 16); *nihil ... a iusto iro faciendum est* (LACT. Inst. 6, 12, 7);

c) O *gerundivo* ou *adjetivo verbal* precedidos de *ad* exprimindo finalidade, é substituído, pelos cristãos por: α) *propter* - Ex.: *propter molestias declinandas* (AMBR. Ep. 17, 4); β) *pro* - Ex.: *pro iuuanda republica* (CASS. Vass., 1, 4, 11); γ) *dativo* - Ex.: *latronibus uestigandis* (TERT. Apol. 2);

d) *Adjetivo verbal* exprimindo destinação após certos verbos como *dare*, *curare*, é empregado no latim tardio como *atributo* com sentido de um *participio futuro passivo*. Ex.: *Filius hominis tradendus est*, (VULG. Mat. 17, 22); *quaeritur qui sit iste, qui ducendus sit in captiuitatem et ultra non reuersurus* (JER. Ier. 4, 22, 12); *sacra grauidanda fetu* (LEO, -M. Serm. 21, 1);

12. Alterações no uso do particípio

a) Enfraquecimento do significado dos particípios como *consistens*, *constitutus*, *positus*, que passaram a significar apenas *sendo*. Ex.: *fratribus in plebe consistentibus*, (CYPR. Ep. 17); *episcopis trans mare constitutis*, (CYPR. Ep. 43, 3); *ego Tolosae positus*, (SULP.-SEV. Ep. 3, 3)

b) Muito mais freqüente do que no latim clássico o *particípio presente* é empregado com valor circunstancial de *tempo*, *modo*, *continuidade*, *causa*, *concessão*, *finalidade* e *condição*: α) tempo. Ex.: *orantes autem, nolite multum loqui* (VULG. Mat. 6, 7); β) modo. Ex.: *delectabat eos loquens*, (AGOST. Conf. 5, 6 (=loquendo)); γ) continuidade. Ex.: *ibat proficiens* (VULG. Gen. 26, 13); δ) causa. Ex.: *peccaui tradens sanguinem iustum* (Mat. 27, 4); ε) concessão. Ex.: *nullam causam, mortis inuenientes in eum, petierunt a Pilato ut interficerent eum* (VULG. Act. 13, 28); ζ) finalidade. Ex.: *sine uideamus an ueniat Helias liberans eum*, Mat. 27, 49; η) condição. Ex.: *a quibus custodientes uos, bene agetis* (Act. 15, 29)

c) *Particípio presente* em lugar do infinitivo exprimindo *cessação* ou *continuidade* (helenismos). Ex.: *cum consummasset Iesus praecipiens* (VULG. Mat. 11, 1); *si perseuerauerit pulsans*, (Luc. 11, 8);

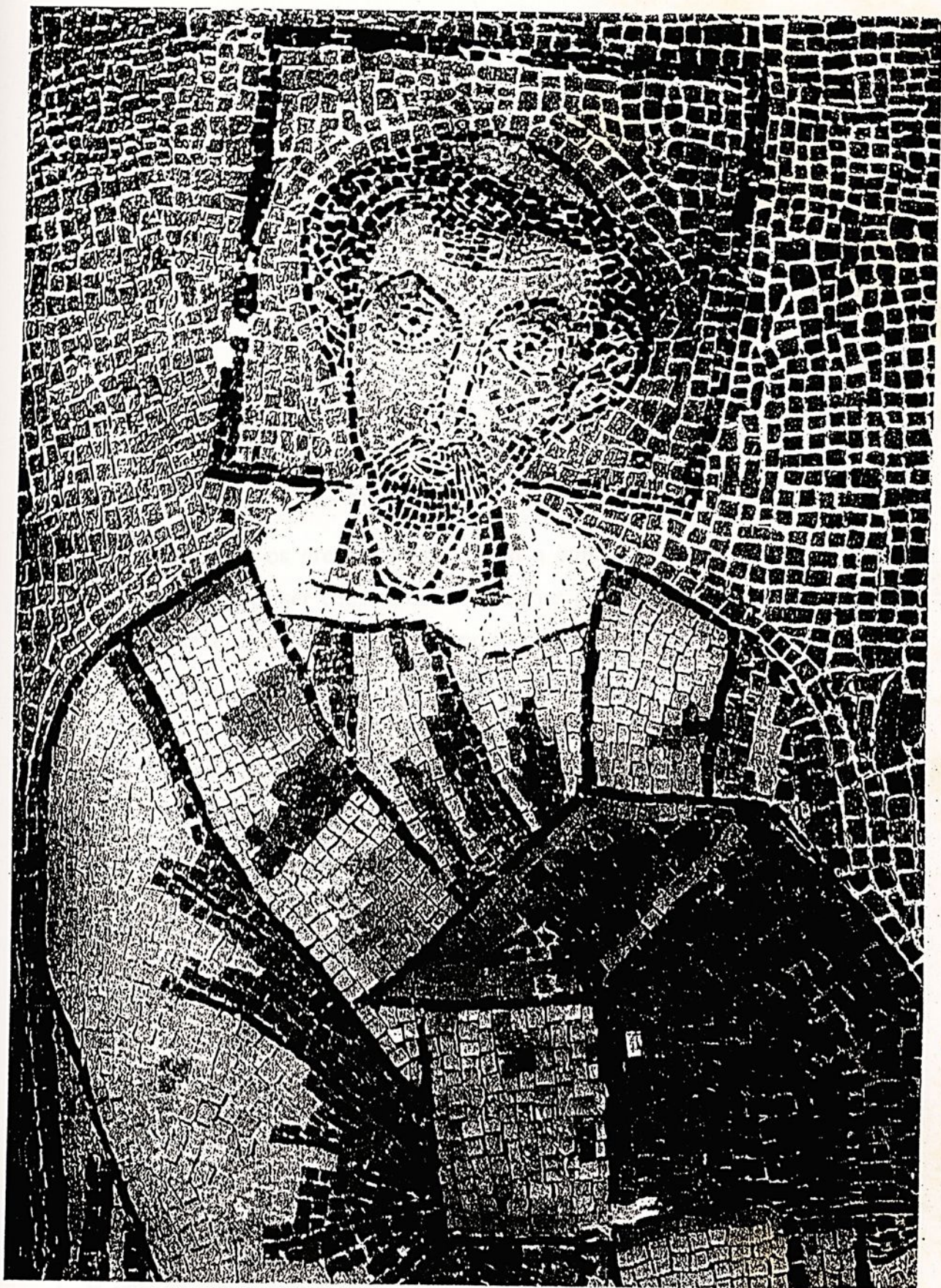
d) Uso do *particípio presente* onde deveria ser um *passado*, caracterizando um certo abandono da precisão do tempo. Ex.: *inuenientes pacatam prouinciam, ... depopulabantur*, (VICT.-VIT. 1, 3), (= *cum inuenissent*); *quod si tu audiens respondeas* (BEN. Reg. Prol.);

e) Emprego do *ablativo absoluto* mesmo quando o *particípio* se reporta ao sujeito ou a um termo da proposição. Ex.: *et ascendente eo in nauicula, secuti sunt eum* (VULG. Mat. 8, 23); *me tecum laborante, non parum temporis dedi*, (AGOST. Ord. 2, 3, 9);

f) Certos ablativos absolutos formados com *particípio passado*, como *comperto*, *audito* e uma preposição são agora construídos com *proposição com quod*. Ex.: *comperto quod homines essent sine litteris* (VULG. Act. 4, 13);

Licet non omnis intellectio sit necessario dictio, tamen dictio non est operatio realiter distincta ab intellectione. (Remer, Summa Philosophica, Thesis, 38)





Capítulo V

Os empréstimos

1. Alguns aspectos históricos.

Sabe-se que os gregos influenciaram a cultura latina, especialmente a literatura. Isso pode ser constatado nas páginas da história e da literatura de Roma, nos detalhes das artes, nos monumentos e na arquitetura, enfim, em todo o conjunto das atividades romanas. Essa presença constante e incisiva do helenismo, marca registrada dos gregos, faz de Roma uma quase extensão de Atenas. Houve momentos em que essa influência grega sobre os romanos foi tão intensa que, parte do Império romano, principalmente no sul da Itália, foi incluída por muito tempo na chamada Magna Grécia. O helenismo linguístico, por exemplo, esteve tão disseminado entre os romanos e agradou-lhes tanto que Catão, em seu tempo, precisou fazer a defesa do uso do latim, pelo menos em público e sobretudo no Senado, na qual os senadores, menosprezando o latim, língua oficial do Império, preferiam discursar em grego.

Essa ascendência cultural sobre os romanos, principalmente sobre sua língua e literatura já acontecia há muito tempo antes da própria Grécia ser conquistada pelos romanos¹. Nesse predomínio, o elemento cultural mais utilizado era o empréstimo linguístico que vinha de toda parte, onde havia

¹. Já antes do período arcaico falava-se grego em Roma. As peças de Plauto, por exemplo, pressupõem um público conhecedor da língua grega. Sobre os termos gregos em Plauto (Jannaccone, 1953, 15 e Carratore, 1965, passim)

cultura grega. Muitos teriam vindo através dos etruscos que mantinham estreitas relações comerciais com os gregos. Os mais antigos poderiam ter vindo das antigas colônias gregas da Itália meridional e das próprias cidades gregas (Meillet, 1928, 75), provavelmente das helenizadas mais próximas da orla mediterrânea. Essas cidades teriam se confrontado com idiomas diferentes dominados por rivalidades regionais. É o caso, por exemplo, da Apúlia, terra de camponeses e de pastores, onde os gregos, evitando confrontos com indígenas, promoviam uma convivência pacífica com camponeses das montanhas, dando origem a um tipo de língua italiana que, durante muito tempo, revelou-se mais grega que latina. A Apúlia acabou, dessa maneira, transformando-se, no decorrer dos tempos, em via permanente de acesso da helenização itálica (Jannacone, 1953, *passim*). Os problemas de identificação, porém, dessas influências são enormes. Pesquisas realizadas sobre a região revelam a escassez de documentos, tanto diretos como indiretos, sobre os dialetos regionais e sobre os falares mais gerais da antiga região da Apúlia. Por outro lado, as mesmas pesquisas revelam que as povoações dos Agiripas e dos Rubos, habitantes das montanhas vizinhas da Apúlia, eram gregas e faziam parte das tradições da Grande Grécia. Mais convencido disso se fica quando se compara essa região com a da Campanha. Tome-se como exemplo a cidade de Nápoles que tem marcas eminentemente latinas.

A presença grega nas povoações ápuas é de fato surpreendente. Por toda a região da Apúlia estende-se, por exemplo, uma quantidade de substantivos designando concepções ou objetos domésticos, cujos nomes mantêm uma relação estreita com a cultura local, principalmente ligada à terra. Assim, o nome de um caldeirão usado pelos pastores é chamado *caccabus*, *kakkabos* (kákabos); a cremalheira chama-se *cremastra*, *kremastra* (κρεμαστρα); "tympanum", do som tirado ao bater no fundo de uma pipa vazia, *tumpanon* (τυμπανον); castanhas cozidas são chamadas de *ballanus*, balanos, (βαλανος). A própria natureza dessas palavras é contrária à hipótese de que esses termos não seriam autóctones e sim empréstimos gregos originários das regiões

romanas vizinhas. Contudo, palavras como *caccabus*, *cremastra*, *balanus* têm sua presença mais do que confirmada em toda a latinidade.

Pode-se afirmar o mesmo a respeito das palavras próprias da Apúlia com significações específicas como: *siccus* (magro, seco) *zhros* (ξηρικός), *caseurecocta* (espécie de queijo); *pendulus* (cacho de uvas), *cremas* (κρεμας). Essas palavras atestam certo caráter grego deve ser antigo, embora a certeza dessa antigüidade não seja opinião unânime dos críticos mais exigentes. Aliás, os bizantinos não desenvolveram uma verdadeira "grecidade" na Apúlia. Apesar da dominação bizantina ter durado séculos, não deixou nem traços arqueológicos nem artísticos significantes (Jannacone, 1953, 16).

Situada ao norte do Áufido, entre os primeiros picos do Apenino Samnita e dos Montes Garganos, a Apúlia era habitada pelos Iapígijs que, já na época bárbara, foram considerados parentes dos helenos, não por influência imediata, pois as povoações de Argiripas e Rubos, onde se dava a helenização, ficavam longe das costas. Esta região foi inteiramente helenizada mais do que qualquer outra de toda península itálica. Mesmo aqueles lugares que estiveram sob a influência direta de numerosas colônias gregas, tais como os territórios do Brútio e da Lucânia, não tiveram uma helenização linguística muito intensa.

No tempo das guerras púnicas, a Apúlia já era praticamente grega. Na época de Augusto, a helenização já se havia dado por completo. O helenismo lingüístico, por sua vez, havia tomado conta dos falantes, a ponto de os ápuilos falarem um grego latinizado em vez de um latim helenizado, isso porque a língua latina se desenvolveu junto com o grego que era certamente o idioma falado em toda a região ápula, segundo se pode concluir através de estudos numismáticos.

Quando Horácio diz: *uerba foris malis, Canusini more bilinguis* (Hor. Sátiras, I, 10, 30). É preciso entender que os habitantes de *Canusium*, isto é, os ápuilos, falavam, ao lado do grego, o seu idioma indígena. Quando o mesmo autor latino falando de *Petillius* compara o discurso deste aos falares dos *Canusini*, refere-se ao costume destes de latinizar o grego em formas

semelhantes àquelas encontradas em inscrições na Apúlia, como: *Aeliofon*, *appallena*, *Ammauru* formas estas que não são vistas em inscrições em qualquer outra parte da Itália (Jannacone, 1953, 17). A história do desenvolvimento da região venusiana nos mostra como os romanos faziam para proteger o caminho para Tarento e exercer ali um trabalho de latinização. Em 294 a.C, haviam enviado para a região vinte mil homens. E, na época de Cilas, já haviam criado uma colônia militar. Sabe-se, ainda, que as primeiras referências políticas entre os ápuolos e romanos datam da segunda guerra samnita.

Da região da Apúlia, o grego latinizado expandiu-se pelas regiões do interior, até Venúsia e as regiões montanhosas, onde precisamente se localizavam os Grecos, Argiripas e Rubos, e se manteve durante todo o período imperial. Desde os tempos mais remotos, os pastores dessas altas regiões desciam, no mês de novembro de cada ano, para passar o inverno nas encostas. Durante seis meses conviviam com a civilização grega ali existente, fazendo seus contratos de pastagens com os gregos e fornecendo-lhes seus produtos. Ao retornar para as montanhas levavam, além de produtos gregos, a língua dos helenos. Essa convivência entre pastores das montanhas e gregos da Apúlia, provavelmente continuou acontecendo mesmo durante o período da Roma republicana. O resultado disso foi uma helenização considerada acabada e completa (Jannacone, 1953, 17).

No sul da Itália, o centro mais persistente da "grecidade"² se desloca da Calábria para o Leste. Essas duas regiões, como sabemos, sempre polarizaram as discussões sobre a helenização. Resultam desses estudos uma quantidade enorme de realizações lingüísticas interessantes. Examinaremos algumas apenas à guisa de exemplo.

Os termos gregos que, segundo toda probabilidade, teriam sido introduzidos na região vindos de outros povoados da Grande Grécia, devem ser classificados em duas categorias: os que permaneceram nos lugares em que a

² . Empregamos aqui o termo *grecidade* em lugar de *helenismo* porque não se trata propriamente de um helenismo mas apenas de influência lingüística.

língua grega nunca sofreu interrupção, como é o caso da Apúlia ao norte da Via Ápia, chamados de "substratos", e os que permaneceram no Sul, chamados de "empréstimos", que podem ter vindo das outras regiões da Grande Grécia, se é que já não pertenciam ao latim regional. Os últimos, com efeito, teriam mesmo existido numa província onde não houvesse população grega. São termos como *kenton* (κεντρον), *mastra* (μαστρα), *skufos* (σκυφος), *cimaros* (χιμαρος), e um grupo de palavras do latim vulgar, *apothka* (αποτηκη), *sagma* (σαγμα), *bursa* (βυρσα), *kara* (καρα), *sarros* (σακκος) (Jannacone, 1953, 18).

Na segunda parte do século I d.C., a Apúlia, que era cortada pela Via Ápia, tornou-se o caminho mais comum do cristianismo grego para Roma, já que era a via mais direta entre Roma e o Oriente. Brundísio, por sua vez, assumiu papel de principal porto na ligação Roma-Grécia. E sobre a costa sudeste, na verdade, nunca faltaram as comunidades judias de mercadores que sempre foram o veículo mais natural da propagação do Evangelho no mundo greco-latino. Foi durante essa influência cristã que a grecidade foi reforçada na Apúlia através da influência da Igreja que promovia eventos com grande entusiasmo como aquele da recepção que os apúlios fizeram a Belizário, segundo nos conta Procópio (Jannacone, 1953, 18). Apesar de parecer categórica a afirmativa sobre a helenização que penetrou em Roma através da Apúlia, o material lingüístico que a ilustra não parece suficiente a ponto de nos deixar tranquilos. Mesmo assim vale a pena observar algumas modificações provocadas pela influência fonética e morfológica do grego da Apúlia sobre o latim. Notamos, por exemplo, alterações como a prótese do "i" diante do "s", a junção de um "i" ao "s" impuro latino, de um "s" inicial seguido de consoante. Sabemos que no grego da Ásia Menor não havia grupos consonantais iniciais. Somente mais tarde um "e" protético foi acrescentado aos grupos iniciais começados com "s" (sigma). Ora, a prótese do "e" diante do sigma "s" impuro encontra-se em toda a região da Apúlia: *skiphos* > *eskiphos*, *speiro* > *espeiro*, *spolas* > *espolas*, *spodos* > *espodós*). Esse fenômeno foi por demais difundido posteriormente na România ou, mais precisamente, na região da antiga Gália. Concluimos que, para chegar às línguas romances, esse fenômeno ultrapassou os

limites da Grécia utilizando-se do sul da Itália e principalmente da Apúlia, como intermediários. O veículo mais provável desse fenômeno linguístico deve ter sido, sem dúvida, o cristianismo que, ao veicular a doutrina cristã em língua grega, procurou sempre a via mais popular, mais simples e mais inovadora.

Enfim, o "s" final, que em latim deixou de aparecer nas inscrições entre os séculos III e IV antes da era cristã, fenômeno que se estendeu à língua culta e literária, voltou a ser restaurado com Lucrécio, e sobretudo com os "neoterói", (Catulo e outros) como sibilante final. A tendência geral do grego foi a de reforçá-lo; o bizantino chegou até acrescentá-lo às conjugações, mas, na Magna Grécia, a tendência mesmo foi a de enfraquecê-lo. Os dialetos da Calábria, porém, não servem como modelo, porque são pouco característicos, mas nos idiomas da região da Apúlia há, por exemplo, um tipo de aoristo passivo em *ma* e imperfeito em *mo* como resultado do desaparecimento do "s" final. Temos aqui um paralelismo cronológico significativo: podemos imaginar que da Itália Meridional, o desaparecimento do "s" passou a Roma onde foi acolhido como um modismo, um estilo dos países gregos e oscos, exportadores de cultura elevada. Foram as consequências desses contatos greco-latinos, após a tomada de Corinto, sob influência da reação purista da *koiné*, que fizeram com que os círculos cultos de Roma se esforçassem para assimilar a novidade.

A helenização havia penetrado em Roma, como dissemos, através da Apúlia, e continuamos insistindo nisso, exatamente pela longa antigüidade da existência dos gregos na região de Brútio, mesmo sabendo que a coesão entre os gregos do oeste e do leste havia sido rompida, e os últimos, expostos a uma morte lenta na romanidade.

O helenismo na Magna Grécia foi praticamente destruído pelas guerras do sul da Itália, como se pode notar claramente pela situação de Crotona. Esta cidade recusava-se a receber outros habitantes em seu meio, embora constituísse uma população pouco numerosa. Acreditavam seus aristocratas que perderiam com isso a identidade e a língua. Essa atitude, todavia, não a impediu de se tornar colônia romana em 194.



O crescimento do poder de povos rivais do oeste fez com que os gregos se conscientizassem rapidamente da própria situação. Os etólios e os agelaos, advertidos em Naupacto, em 217, sobre o perigo que vinha do oeste, uniram-se aos gregos e macedônios. A batalha de Cinoscéfala mostrara a supremacia militar dos romanos sobre os macedônios; os gregos desataram os laços com seus aliados naturais e se entregaram aos "libertadores" romanos. A última esperança de escapar dessa situação, dessa dominação protetora, estava em Perseu. Aliás, tornou-se difícil para os romanos manter uma situação vitoriosa sobre a Macedônia e a Grécia.

Com o massacre de Pidna e a sentença dos tribunais, sobreveio-lhes total impotência. O sentimento nacional dos Macedônios, apegados às velhas tradições de glória do reino, tentava, em vão, resistir. Roma conseguiu apagar o sentimento de romantismo que havia caracterizado todo um povo. A vergonha pusilânime, que sabia lisonjear ao se submeter, era um meio cômodo pelo qual os "graeculi" tentavam manter sua existência até surgirem dias melhores.

A Grécia conheceu, então, uma paz interior que não condizia com o espírito do povo grego. Essa tranquilidade foi responsável pela renúncia do pensamento próprio e do interesse pelo Estado grego. Enfim, uma passividade política liquidou o espírito helênico. Acabaram por passar uma imagem de povo fraco e sem caráter, o que não correspondia com sua história. No meio aristocrático, em que passou a reinar a moda filo-helênica, o povo grego era considerado uma raça que precisava ser guiada. Era incapaz de independência e de ousadias viris.

Com a decadência do poder macedônico, Roma tornou-se o centro político dos países mediterrâneos. Da decisão do Senado dependia o bem-estar e a existência dos Estados e de seus chefes. Que os gregos se tenham voluntariamente misturado à clientela de um romano honrado, para se protegerem das injustiças, era muito natural e fazia parte das relações estreitas entre gregos e romanos estimuladas nesse tempo. Os diplomatas estrangeiros dirigiam-se aos senadores, principalmente aos mais importantes, e sobretudo aos

"patroni" de seus Estados, fazendo visitas de casa em casa, em Roma, para conseguirem seus objetivos.

Ao lado de enviados, procuradores, acusados, exilados e cativos gregos, encontravam-se, em Roma, na qualidade de reféns, inúmeros cidadãos de alta classe, às vezes filhos de reis, como Demétrios, filho de Filipe, e o filho de Antíoco, o Grande, que lá permaneceu durante quatorze anos. Pela prolongada duração de sua estadia, os reféns chegaram a deixar traços nos próprios costumes de Roma.

As guerras romanas no oeste trouxeram para a Itália, além de homens livres, uma multidão de gregos e de macedônios como escravos. Por outro lado, a alforria era cada vez mais freqüente. O censor Ápio Cláudio já havia introduzido no "Tribus" muitos alforriados de nacionalidade grega. Por volta do século III, o médico grego Arcaquetos foi honrado com o direito de cidadania. Os "liberti" recebiam, em geral, com a toga, um nome romano, mas somente após muito tempo passavam a aceitar os costumes e a língua dos latinos.

A romanização do sul da Itália iniciou-se, propriamente, pouco depois do fim da Segunda Guerra Púnica, com a criação de colônias. Em 214, Filipe da Macedônia havia elogiado os romanos pelas numerosas distribuições de direitos de cidadania e pela fundação de colônias de Crotona, Pyxus, Siponto e Dicaerquéia. Túrio, por exemplo, foi despojada de seus cidadãos gregos durante as Guerras de Aníbal e caiu no poder dos Lucanos. Após longo tempo, Hipônio foi conquistada pelos Brútios. Os sobreviventes helenos, que havia se mantido nessas povoações, foram logo absorvidos.

Enquanto no sul da Itália colônias romanas ocupavam lugares e povoações antes habitadas pelos gregos, os comerciantes romanos e italianos em geral, com seu espírito de conquista, haviam há muito tempo empreendido um comércio com os países do Leste, principalmente após convencerem-se de que tinham a capacidade de explorar, dada a vitória de suas tropas. Em consequência, empurravam cada vez mais para fora do Império o comerciante grego, sobretudo, por causa dos privilégios concedidos aos romanos (*ius*



commercii) que incluíam liberdade de pagamento de impostos a províncias, direito de apelação à Roma.

Após o retorno de Antíoco, aumentou, em Delos, o número de comerciantes romanos e, em consequência, difundiu-se o bilingüismo. Por toda parte viam-se inscrições latinas e gregas. Quem mais sofreu esse estado de coisas foi a província da Sicília, por sinal, a mais antiga e a mais rica que, já por volta da Segunda Guerra Púnica, fora invadida por comerciantes italianos atraídos pela riqueza da Ilha.

O tráfico comercial e de influência envolvia também a prestação de serviços artísticos como aquele encomendado por Paulo Emílio que pedia aos atenienses que lhes enviassem, para a celebração do seu triunfo, um hábil pintor grego (Plínio, *História. Natural*, 35, 135). A formação dos gregos, outrora tão bem estabelecida no sul da Itália, enfraquecia-se cada vez mais como corpo étnico, sob a influência do despotismo romano. Sua literatura morria aos poucos, enquanto a literatura romana ganhava seus primeiros representantes, numa visível inversão de papéis. Da mesma maneira como Bleso, um romano, havia se tornado poeta grego, no auge da expansão dessa cultura na Itália, Lívio Adrónico, que era grego, tornou-se o primeiro poeta de língua latina.

O poderio militar romano e sua persuasão bélica acabam inibindo os gregos que já não contam mais com um dos privilégios de sua nação, ou seja, o de possuir uma formação extraordinária e superior reconhecida no estrangeiro. Há muito tempo já lhes faltavam as virtudes de bárbaros, a virilidade e a valentia exageradamente cultivadas pelos romanos. Cipião, certa vez, substituíra a tropa de jovens gregos que o acompanhava num combate na África por soldados romanos, alegando frouxidão dos jovens helenos (Tito-Lívio, *Paumape*, 1989). Não se pode generalizar essa atitude passiva dos gregos. Exceção feita aos Macedônios e aos Trácios, contingentes das tribos gregas continuavam fortes guerreiros como os etólios, os cretenses e as tropas auxiliares de Pérgamo que formavam uma parte não negligenciável das armadas romanas. Esse contingente grego das tropas de Roma era responsável pela helenização dos romanos e a

romanização dos gregos. Gregos e semi-gregos tinham contatos múltiplos, como inimigos ou associados, com os soldados e as legiões romanas. Os romanos, por sua vez, aprendiam a conhecer, nos campos da Itália, ou no decurso das expedições, os costumes e a língua dos gregos, por influência de uma convivência forçada. Podemos concluir, todavia, que a língua grega repugnava muito menos aos simples soldados romanos do que desagradava aos literatos presunçosos que acreditavam dever abster-se do emprego de termos estrangeiros.

Os soldados romanos assimilaram tão bem o grego que, muitas vezes, os anúncios e comunicados feitos em latim precisavam ser traduzidos para essa língua. É o caso, por exemplo, ocorrido na Macedônia sob o domínio romano. Após a batalha de Pidna, Paulo Emílio anunciou em língua latina aos macedônios reunidos numa assembléia aberta em Anfípolis o que o Estado havia decidido sobre o futuro da Macedônia, mas o pretor Cneu Otávio precisou explicar em grego o que havia pronunciado Paulo Emílio em latim (Tito-Lívio, Paumape, 1989). Ou ainda, quando Perseu, após ter sido preso, no cativeiro, teve uma conversa com Paulo Emílio que pretendendo confortá-lo, e assim o fez entender na língua grega (Aulo-Gélio, 1846, VI, 14, 9).

No senado, porém, era diferente. Os embaixadores gregos só eram ouvidos quando empregavam o latim, isto é, quando se serviam de um intérprete. Quando, em certa ocasião, os atenienses enviaram a Roma seus três filósofos mais célebres como embaixadores, o historiador Caio Acílio Glábris traduziu em latim suas palavras diante do Senado (Aulo-Gélio, 1846, VI, 14, 9). A existência de intérprete, porém, não exclui a existência dos bilíngües.

Essa atitude nacionalista do Senado transformara-se em golpe doloroso para a língua grega, que de há muito era tida como universal. Era tradição falar grego nos encontros com embaixadores, militares e imperadores. Isso porque os gregos não falavam latim, mas os romanos eram instruídos na língua helênica. Apesar da língua latina passar a ser cada vez mais incentivada e prestigiada oficialmente, isso não impediu que o grego continuasse sendo praticado, entre

os romanos, por muito tempo.

2. Dois momentos históricos da influência grega

Além dessa helenização inicial da cultura latina no Império Romano, localizada do sul da Itália que se estendeu até à época de Augusto, o latim, pelo menos por mais uma vez, foi submetido, de maneira bastante intensa, à influência grega. Num primeiro momento foi a geração de Cipião, o africano, que consciente da pobreza da civilização romana, recorreu às fontes inesgotáveis da civilização grega. A elite romana recebia da Grécia sua cultura intelectual, mas procurava camuflar essa dependência. Por dignidade não deviam demonstrar publicamente dependência da cultura grega, podiam helenizar-se apenas na intimidade (Meillet, 1928, 117). Durante séculos seguidos, Roma enriqueceu-se com certa facilidade, bebendo cultura nas inesgotáveis fontes helênicas. (Marrou, 1938, *passim*).

O outro momento de intensa helenização romana se dá, no primeiro século de nossa era, por causa da pregação em grego da doutrina dos seguidores de Cristo, e do grande número de empréstimos realizados em favor dessa pregação. Aqui, de novo o latim é submetido a uma influência grega, tão ou mais intensa do que a da geração de Cipião. Novamente o romano dá provas de uma vasta capacidade de assimilação ao refundir elementos estrangeiros, incorporando-os ao sistema de sua língua, sem a tortura do disfarce. Os empréstimos gregos eram elementos consagrados pela fé cristã e foram responsáveis pela ampliação do léxico latino.

Fazia-se empréstimo estrangeiro por comodidade. Uma vez consumado, esse empréstimo adquiria direito de cidadania e ninguém mais se dava ao trabalho de procurar um termo equivalente na língua materna. O exclusivismo dos primeiros cristãos não facilitava, aliás, uma aproximação lingüística das instituições e idéias profanas. As ideologias e as instituições cristãs eram consideradas fenômenos completamente novos, sem precedentes no domínio do

espírito. Certamente, uma terminologia nova, seja ela emprestada, ou novamente recriada, era somente qualificada para traduzir esse mundo de idéias novas. Para designar, por exemplo, a noção bíblica de "profeta" rejeitavam-se os termos existentes de *uates* e *fatidicus* porque despertavam idéias da religião profana, e tomava-se emprestado do grego o termo profeta.

A maior parte dos empréstimos gregos datam dos primeiros séculos do cristianismo, embora tenha havido, também, muitos empréstimos tardios. A implantação da doutrina, do culto, dos costumes cristãos provindos do Oriente, era acompanhada de seus respectivos nomes gregos, às vezes, hebraicos. Quando, por exemplo, no quarto século, importou-se do Oriente a festa da Epifania, com ela introduziu-se também o grego: *epiphania* (ἐπιφάνεια). Muitas vezes, esses empréstimos necessitavam de explicações detalhadas e práticas para bem informar à comunidade. No caso, por exemplo, de *Epifania*, o cristão leigo não estava familiarizado como certos empréstimos, coube, então, a Santo Agostinho explicar o termo *epiphania* nos seus Sermões: *epiphania quippe graece, latine manifestatio dici potest* (Serm. 202, 1, 1). Ainda dentro dos empréstimos tardios, foi implantado no decorrer do século IV, o monaquismo. Importado do oriente, trouxe consigo sua terminologia grega: *monachus*, *monasterium*, etc.

Além de não ser substituído por equivalente da língua materna, o empréstimo tem sentido estável, são signos nítidos, como as idéias que traduzem Meillet, 1926, passim). Qualquer evolução semântica resulta do desenvolvimento das próprias idéias. A maioria dos empréstimos, sobretudo os feitos nos primeiros séculos do cristianismo não permaneceram como corpo estranho no conjunto da língua. Operou-se aqui novamente a maravilhosa capacidade de assimilação dos romanos. Segundo Puscariu (1937, passim), o empréstimo é como um empréstimo financeiro tomado no exterior: absolutamente necessário em épocas de grandes transformações; para se tornar verdadeiramente útil deve ser produtivo e servir antes de tudo a valorizar as riquezas nacionais. É isso o que se observa na evolução do latim cristão. Os empréstimos são verdadeiramente produtivos: com a ajuda de sufixos latinos



formam-se neologismos inteiramente integrados no sistema tradicional da língua. Assim, numa fase inicial, *apostolus*, *episcopus*, *consulus*, *blasphemare*, *baptisma*, *deram* respectivamente: *apostolatus*, *episcopatus*, *consulatus*, *blasphemator*, *baptismator*.

Em vez do empréstimo do termo, emprestou-se apenas o valor desse termo para a língua materna, o que é um processo normal e até moderno. A dificuldade está em saber se um termo é importação ou tradução, uma vez que as noções cristãs foram importadas via grego. Quando *caro* tornou-se o equivalente do grego *σαρξ* não há artificialismo. Uma vez dada a ideologia cristã, nada impede de se usar *caro* com o mesmo sentido de *sarx*. O mesmo acontece com *conditio*, *κτισις*. São cristianismos semasiológicos. Segundo Mohrmann, quando se transpõe *κερδαινειν* (converter) em latim *lucrari*, o sentido novo desse verbo está longe de seu sentido normal, em latim, portanto essa expressão deve ser considerada um simples decalque. O mesmo acontece com *magnalia* tradução do grego *μεγαλεια* (*revelatio*), decalque latino do grego *αποκαλυψις*.

Poucos são os empréstimos que não designam uma noção especificamente cristã. Termos bíblicos como *abyssus*, *exodus*, *parAdisus*, tiveram pouco uso fora da Bíblia e nunca se apartaram do sentido bíblico. Nunca entraram na língua corrente e, por isso, não passam de elementos artificiais do latim bíblico.

É bom lembrar aqui da influência grega no domínio da sintaxe embora à primeira vista não pareça muito profunda. Não há nos empréstimos construção sintática completamente inusitada. A mesma facilidade do empréstimo lexical não se dá com relação aos empréstimos de construções sintáticas. É preciso que a língua materna dê o sinal para que a influência estrangeira se realize. A influência da sintaxe grega ou da sintaxe hebraica deu-se da seguinte maneira: construções truncadas se desenvolveram, estimuladas pelo exemplo da língua estrangeira, e infiltraram-se no uso corrente da língua. Sem tal influência, essas construções ficariam na simples possibilidade. Como regra normal, foi através

das traduções da Bíblia que o latim dos cristãos sofreu essa influência estrangeira. Observemos alguns exemplos:

Perífrases do futuro do latim tardio formadas com *coepi, incipio*; perfeito credidi com nuance incoativa e com um sentido especificamente cristão: *ita omnes inde adtoniti discendebnt e quibus multi credidernt*. (Pass. Perp. Fel. 17, 3); e outros casos, foram desenvolvidos por influência dos exemplos gregos.

A interrogação indireta com *si*, que, muitas vezes, se realiza com o indicativo tem origem remota e provavelmente vem do itálico comum. Aparece em Plauto, mas só se torna usual no latim dos cristãos, certamente por influência do *ei* grego com indicativo: *ipsam interim conversationem saeculi et carceris comparemus, si non plus in carcere spiritus acquirit quam caro amittit*. (Tert. ad Mart. 2). A evolução não parou aí, a exemplo da interrogativa indireta, *si* tornou-se partícula interrogativa direta: *Se ergo tu .. non misereris calamitosi hominis et egentis ope tua, et exspectas ut misereatur tibi illi quem nunquam tangit miseria* (AGOST. Serm. 259).

Também o infinitivo final, construção antiga, desenvolvida no latim dos cristãos, apareceu em Plauto e se tornou vítima do rigoroso sistema da sintaxe clássica. Com a influência grega da era cristã, essa construção entra em uso. O infinitivo final é construção bíblica mas tornou-se uso coerente na língua dos cristãos.

Ao lado da influência grega, é preciso levar em conta, um pouco, a influência hebraica (Salum, 1953, passim) que operou-se quase exclusivamente através das traduções bíblicas e por intermédio do grego. Também os membros judeus das antigas comunidades cristãs deram sua contribuição ao falar dos cristãos. Não houve uma influência semítica direta. Os hebraísmos, aliás, muito poucos, do latim dos cristãos são atribuídos à influência da língua bíblica. Muitos termos gregos emprestados pelo latim não passam de vocábulos hebraicos sob um disfarce grego. São hebraísmos que, de uma maneira indireta, penetraram no latim, como p. ex. *angelus* que parece grego mas é um termo hebraico (Guignebert, 1935, 129, ss). Da mesma forma, *lex*, com suas múltiplas

significações, é também a transposição do grego *voμos* que se encontra regularmente no grupo Setenta mas que é, por sua vez, a transposição de Thora, palavra quase intraduzível, que significava doutrina, ensinamento especialmente "ensino religioso" (Guignebert, 1935, 83 ss.).

Com relação aos empréstimos hebraicos diretos, há também termos como *gehenna*, exclusivamente eclesiástico, que nunca pertenceu ao falar corrente. Como atestam as línguas romances, os termos correntes eram *infernus* e *inferi*. O termo hebreu *satanás* era usual, mas no decorrer do tempo o grecismo *diabolus* se impôs ao hebraísmo. Um termo muito antigo é *pascha*, hebraico, que com ajuda de um sufixo latino deu *paschalis* não é empréstimo grego ligado a *πασχειν*, como querem alguns, mas hebraico.

A sintaxe hebraica exerceu alguma influência, principalmente no sentido de manter as tendências já existentes no latim cristão. Assim, o exemplo hebreu favoreceu o uso do genitivo em expressões como: *homo peccati*, *odor suavitatis*. Construção como essa aparece em Petrónio: *moderationis verecundiaeque verba* (Petr. Sat. 93), mas é o exemplo hebreu que lhe deu maior divulgação. O mesmo dá-se com o uso do comparativo com *ab* nas expressões como *maior ab angelis*. No latim dos cristãos, ela se desenvolveu sob a influência de exemplos hebraicos. Ainda sob influência de exemplos hebraicos, houve reforço à construção com o *in* instrumental: *delectari in*, *laetari in*, *gladium in manu sumit* ; *percutere in virga*, *in nomine Dei daemonia eicere* (Cipr. Ep. 4, 3). A existência das expressões latinas como *gladium in manu sumere* facilitou o empréstimo. O hebreu influenciou a construção de *credere in*, na língua dos cristãos que se tornou cada vez mais freqüente, com sentido especificamente cristão de "crer em Deus.". Por analogia, criou-se o *fidere in*.

O genitivo de intensidade do tipo: *canticum canticorum* à primeira vista parece ser de influência hebraica, mas essa construção já aparecia em Petrónio (Satiricon,) *nummos nummorum*. São também influência hebraica pleonasmos curiosos dos *verba dicendi*, nas expressões, *ante praedixit dicens*, *ipse addidit dicens*, *instruxit apostolus dicens*, etc. que, embora se pareçam com construções

homéricas são hebraísmos. Outras expressões nunca aparecem no falar corrente dos cristãos, embora se pareçam com determinados pleonasmos da língua comum, podem ser também de origem hebraica: *et instupentibus omnibus ait: quando inquit proiciemur ad vaccam illam nescio quam?* (Pass. Perp. Fel. 20,8)

Esses empréstimos provocaram profundas alterações na língua latina. Dezenas e dezenas de prefixos e sufixos foram utilizados na formação de neologismos, além de ressuscitar outros termos pouco usados no latim clássico. A facilidade da ampliação vocabular nos primeiros séculos da nossa era decorre, principalmente, de uma mentalidade inovadora, favorecida por uma realidade nova, muito diferente da vivida pelos romanos na época de César Augusto. A necessidade de pregar o cristianismo aos pobres, estrangeiros, escravos, incultos ou analfabetos e a toda espécie de gente praticamente abandonada pela sorte e entregue às vicissitudes da desgraça, deu à língua latina uma nova forma de se expandir sem o controle rígido dos puristas clássicos.

À disposição dos usuários cristãos estavam todos os recursos das normas lingüísticas que permitiam qualquer inovação admitida pela língua. Ao lado das alterações lexicais estavam as alterações sintáticas e estilísticas. Não só o desinteresse pela arte literária contribuiu para uma vulgarização da língua, como o próprio uso mais comum do latim não permitia o emprego de regras gramaticais tão complexas. A língua, então, era o meio de comunicação de massas. As cartas, os sermões, as explicações doutrinárias precisavam atingir uma população desqualificada linguisticamente. O léxico clássico, muito apurado, não atendia às necessidades primárias de um leitor rústico. A realidade nova exigia nomeação adequada, faltavam termos para traduzi-la. A simplicidade das comunicações exigia, também, uma sintaxe simplificada. E essa simplicidade sintática, os autores cristãos tiveram que buscá-la na fala cotidiana do vulgo, como podemos verificar na língua e estilo de Tertuliano, embora haja alguma controvérsia a esse respeito.

3. Empréstimos gregos da era cristã.

A contribuição do grego ao latim, como vimos alhures alhures, foi tão grande que, por muito tempo, filólogos e lingüistas chegaram a pensar num parentesco genealógico muito mais próximo do que é na realidade. Apesar do esforço e dos escrúpulos dos puristas, o latim impregnou-se de helenismos. Desde o início, Lívio Adrónico e Ênio procuravam substituir termos gregos por equivalentes latinos. E o próprio Cícero aconselhava dizendo: *bonitate potius nostrorum uerborum utamus quam splendore graecorum* (Cícero, Or. 49, 164) o contato tão freqüente e assíduo, entre helenos e latinos, iniciado muito antes de se tornarem conquistadores e bem antes da configuração de uma certa dependência cultural à civilização grega, levou os romanos a uma descontrolada imitação de tudo o que fosse grego. Isso naturalmente trouxe conseqüências desastrosas para a jovem língua latina.

Primeiro houve a colonização grega no sul da Itália, em seguida, um pouco mais tarde vieram os etruscos que, já no século VII e VI antes da nossa era, haviam estabelecido relações diretas com os gregos aqueus e jônios (Meillet, 1928, passim). Com a conquista definitiva, primeiro da Magna Grécia e depois da Grécia propriamente dita, os romanos submeteram inteiramente o mundo grego a seu domínio, cuja conseqüência foi uma invasão da cultura grega em Roma. Essa conquista trouxe não somente uma helenização em nível superior, transformando a vida das famílias notáveis que a partir de então tinham pedagogos gregos para educar seus filhos, enquanto outras mandavam-nos à Grécia para se aperfeiçoarem entre os filósofos helênicos; essa conquista atraiu para Roma uma multidão de escravos e de gente social e culturalmente sem instrução que ocupavam os arredores da cidade e falavam praticamente só a língua grega. Dessa maneira a língua popular como a língua culta sofreram influência do grego. Tratava-se de uma helenização completa abrangendo, portanto, toda a sociedade romana Moreouzeau, 1949, passim).



A influência popular manifesta-se através do grande número de empréstimos gregos, sobretudo de termos técnicos das diferentes profissões e ocupações de ganha pão dos mais variados níveis sociais. São termos relativos à navegação, ao pequeno comércio do luxo popular, do prazer e do lazer. Em Roma, segundo Meillet (1928, 109), a terminologia da vida séria era toda latina e a do prazer toda grega. É nas comédias, sobretudo nas de Plauto, que se observa essa infiltração grega de ordem popular. Os termos gregos eram introduzidos fora do domínio da literatura, como na língua das profissões, da ciência e das artes, ou ainda, para designar objetos de civilização e de elementos adotados dessa cultura (Marouseau, 1946, *passim*). Em seguida tornam-se parte permanente da língua como elementos regulares e normais do vocabulário latino.

Os processos de empréstimos da língua culta e literária são muito mais complexos e menos aparentes, ainda que a influência exercida pelo grego seja aqui mais intensa. Segundo Meillet (1928, 217) era proibido helenizar-se exteriormente nas altas culturas, razões de dignidade, diz ele, impediram uma helenização muito mais palpável. A influência grega, tão forte como foi, ficou dissimulada sob máscara de purismo latino. Trata-se de um processo de adaptação lenta, um processo de latinização da cultura helenística que teve como resultado um humanismo novo, tributário da cultura helênica. Mas o domínio do empréstimo grego no latim culto será sempre limitado. É aceito na língua familiar das classes altas e nas suas correspondências íntimas e nunca na correspondência e eloquência oficiais, nem nos atos do Imperador. Segundo Marozeau, (1949, *passim*) uma espécie de purismo político e de certo nacionalismo lingüístico teriam impedido o avanço dos empréstimos.

Os empréstimos gregos recebem tratamento um pouco diferenciado de acordo com o gênero literário, prosa ou poesia. Em geral, a prosa é mais refratária aos empréstimos do que a poesia. A poesia cômica ou séria sofre de maneira geral, igualmente, influência grega, mas em termos lingüísticos a poesia cômica aparece eivada de termos gregos, enquanto na poesia séria dificilmente se encontra algum. Na poesia nobre, muitos termos só aparecem depois de

aclimatados. Palavras como *pontus*, *pelagus*, *purpura*, *triumphos* só depois de muito tempo aparecem empregadas sem hesitação. Isso porque já perderam seu caráter exótico. Mas com a chegada da poesia de influência alexandrina, uma nova mudança acontece, pois como favorecia um maneirismo exótico, o uso de termos e expressões gregas funcionava como um elemento caracterizador do seu estilo.

A influência grega manifestou-se no latim de duas maneiras: primeiro, através do empréstimo puro e simples, ou seja, do processo de aproximação que não conhece escrúpulos de ordem política ou nacional. É o que aconteceu na manifestação tanto na língua popular, na poesia cômica, como na poesia mais elaborada da época augustana. A segunda influência aparece reprimida por um purismo que tende a disfarçar a carga estrangeira e servir-se de processos mais delicados, sobretudo de empréstimos semânticos que dão ao termo latino o significado grego. Dessa maneira, a língua renovou-se sob a influência estrangeira sem o choque de formas estranhas. Foi o que aconteceu com a prosa culta. Foi o processo empregado nos documentos oficiais, na prosa retórica e sobretudo na língua filosófica. Quando se estuda obras como as de Cícero ou de Sêneca, percebe-se nelas, um modelo grego por toda parte, mas dificilmente se encontra um empréstimo (Liscu, 1930, *passim*). É observando o grande número de empréstimos gregos introduzidos pelo cristianismo que se tem consciência do quanto o grego influenciou o latim. Resta saber se essa helenização tardia deu-se da mesma maneira que as precedentes, se obedeceu às mesmas leis, se esteve sujeita às mesmas normas, ou se aconteceu de maneira diferente ou de acordo com normas mais recentes..

É possível adiantar que nesses processos adotados há, por um lado, uma semelhança muito clara e, por outro, diferenças muito detalhadas derivadas de circunstâncias muito especiais.

Já vimos que grande parte dos empréstimos gregos cristãos são antigos e quase sempre foram o resultado de um processo de empréstimo vulgar, uma espécie de fase pré-literária que não se choca com o purismo literário. Eram,

praticamente, os resíduos do bilingüismo dos antigos cristãos e, na sua maioria, consagrados pela pregação oral. Referem-se, quase exclusivamente, a instituições e a objetos concretos da vida e da ideologia cristãs. Há coisas novas, introduzidas pelo cristianismo e dotadas de nomes gregos, como por exemplo: *anathmatizo*, *angelus*, *apostata*, *apostolus*, *baptisma*, *baptizo*, *catechumenus*, *charisma*, *clerus*, *diaconus*, *ecclesia*, *eleemosyna*, *episcopus*, *evangelium*, *evangelizo*, *exomologesis*, *laicus*, *martyr*, *neophytus*, *presbyter*, *propheta*, *proselytus*, *psalmus*. Houve, portanto, nesse momento da evolução, um paralelismo completo com os processos de empréstimo da língua comum e, particularmente, com os da língua popular. Tratou-se de termos técnicos gregos introduzidos fora do domínio da literatura.

A novidade nesse processo é a escolha motivada, influenciada. Daí tratar-se de um processo especial da língua dos cristãos. Primeiro, influenciada pela própria idéia da novidade cristã e, segundo, por suas instituições, depois, por sua ideologia. A tendência era excluir termos ligados ao culto profano em favor de termos estrangeiros, neutros por sua natureza e não envolvidos por alguma associação psicológica comprometedora. Evitou-se, assim, o uso de *uates* e de *fatidicus* substituindo-os por *propheta*. Prefere-se *Cathecumenus* a *auditor* que evocava a imagem das escolas dos filósofos e que, mais tarde, tornou-se um termo técnico dos Maniqueus. *Templum*, termo técnico do culto pagão não servia para designar igreja cristã que vai buscar o termo *basílica*, nome de um edifício profano mas que não tinha nada com o culto pagão e, finalmente, o empréstimo *ecclesia*. Acontece, também, exclusão contrária quando o termo estrangeiro tem conotação religiosa pagã. Busca-se um termo equivalente latino: em vez de *μυστηριον* usou-se *sacramentum* com sentido de rito, sacramento. O domínio do empréstimo continua ainda muito limitado no latim cristão. São praticamente restritos a termos técnicos designando coisas mais ou menos concretas, novas realidades da vida e a ideologia cristã. Esses empréstimos chegaram através de um certo literalismo praticado pelos antigos tradutores da Bíblia que, inábeis e muito escrupulosos praticavam o literalismo extremo, ou seja, transcreviam do grego para o latim, muitas vezes, palavra por palavra

temendo violar a palavra de Deuse por medo de não reproduzir o sentido exato da Sagrada Escritura. Não se deve esquecer que as comunidades cristãs eram quase todas bilingües e tinham familiaridade com os textos bíblicos em grego e que o idioma latino era novo. Assim *ακηδια* foi transcrito em *acedia*, *acidia* ou *accidia*, *ακηδειν* em *accediari*, *aporia* em *aporia*, *αγγαρευσειν* em *angariare*. A maioria dos empréstimos desprovidos de sentido técnico ou especial, raramente se manteve na língua corrente. Restam singularidades que a língua viva não adotou, apesar da influência exercida pelas antigas versões da Bíblia. Muitas vezes, as normas de tecnicidade que são freqüentemente negligenciadas nas antigas versões, permanecem e mantêm seu rigor na língua corrente. Nas antigas versões *presbyter* = tem ao mesmo tempo o sentido geral de *senior*; *paradisus* = *hortus*, *ecclesia* = *coetus*, *angelus* = *minister*; *diabolus* = *accusator*. Todos esses empréstimos somente subsistiram na língua corrente em função de termos técnicos com um sentido cristão especial. Um literalismo escrupuloso e certa falta de criatividade levaram esses antigos tradutores a manterem usos que há muito tempo regulamentavam a introdução de empréstimos na língua corrente e popular. A língua corrente das comunidades redirecionaram o que havia de mais revolucionário nas antigas versões e acabaram adotando somente elementos estrangeiros, introduzidos conforme tendências tradicionais da língua latina.

Ao contrário da língua corrente e vulgar, a prosa literária sempre foi avessa a empréstimos. Nesse ponto o idioma dos cristãos ainda permanece fiel à tradição latina. Quando a literatura latina surgiu, a maior parte dos empréstimos técnicos já estava em uso e não havia como evitá-los. Entretanto, apareceram certas tendências puristas, demonstrando que os autores cristãos mais antigos não puderam se subtrair completamente das tendências seculares da literatura latina.

Em geral, pode-se dizer que os empréstimos mais antigos foram conservados na língua dos cristãos. Nenhum purismo literário conseguiu afastá-los, ainda que, às vezes, ao lado de um empréstimo utilizasse uma palavra latina.

Nesses casos, os empréstimos tornaram-se termos técnicos propriamente ditos. Todavia, a própria língua corrente deu prova de certo purismo que se poderia designar como "purismo espiritual". Há, desde o começo, domínios em que o empréstimo não teve acesso. São aqueles das noções fundamentais que definem a doutrina cristã, e aqueles das idéias cheias de valor afetivo. Essa limitação se explica pelo próprio caráter do empréstimo, ou seja, um signo inevitavelmente despido de nuances afetivas mais finas, que ocupa um lugar isolado no vocabulário. Enquanto se percebe uma hesitação entre empréstimo e termo latino para as coisas concretas e técnicas, escolhe-se deliberadamente, e de propósito, termos latinos para as noções abstratas fundamentais. Nunca se pensou em conservar em latim termos gregos como, σωτηρ, σωζειν, λογος, λογικος, σαρκικος, πνευματικος, μεσιτης, παλιγγενεσια, etc. Mesmo com muita dificuldade buscou-se os termos técnicos latinos sem jamais recorrer-se ao termo grego. A história de alguns desses termos, bastante ilustrativa, mostra as hesitações entre os termos existentes e os neologismos. A história dos equivalentes latinos de σωτηρ é muito instrutiva a esse respeito. Mostra ao mesmo tempo tendências de exclusão com relação aos termos ligados ao culto divino.

Uma questão bastante relevante é saber qual o comportamento dos poetas diante de numerosos empréstimos do idioma dos cristãos. Parece que não é possível estudar o uso dos empréstimos na poesia cristã tradicional a não ser no quadro geral de sua língua e de seu estilo. Ora, desde o começo do século IV, os poetas cristãos tem se empenhado em utilizar dados cristãos, principalmente, dados bíblicos, nos processos de empréstimos da técnica poética tradicional (Cordier, 1943, passim). É um empreendimento de grande risco, uma certa temeridade, querer combinar dois elementos tão completamente diferentes tais como a grandeza bíblica e o tradicionalismo meticuloso da poesia latina tardia. Foi exatamente isso o que S. Jerônimo sentiu quando falou do poeta Iuencus: *Iuencus presbyter sub Constantino historiam domini saluatoris uersibus explicauit nec pertimuit evangelii maiestatem sub metri leges mittere* (Jerônimo,

Ep. 70, 5). Observa-se que muitos empréstimos cristãos foram substituídos, na poesia tradicional, por termos do latim comum. Substituía-se *martyr* por *testis*, *angelus* por *nuntius* ou *minister*, *apostolus* por *missus*, *episcopus* por *antistes*, *propheta* por *uates* ou *praeco dei*. *Lauacrum* é preferido à *baptisma*, *tingere*, *lauare* e outras expressões formadas de *baptizare*. O batismo tem sido assunto de todas as espécies de desenvolvimentos poéticos bizarros como esses de Iuencus, Paulino de Nola e Sedúlio.

*Pergote et ablutos homines purgantibus undis
nomine sub sancto patris natiue lauate.
uiuifici pariter curranti spiramina flatus.*

(JUV. *Ev.* 4, 795 ss.)

*Credidi oranti et sitientem flumina (uitae)
praecinctus puro perfudit episcopus amne
et diuale sacrum libans et chrismate fragrans
attonitum mira se maiestate fatentur..*

(Paulino Nola, *Carm.* 33, 21 ss.)

*Ergo ubi fluminem eum post mystica dona lauacrum
egrediens siccus dominus calcavit harens.*

(Sedulio, *Pasch. Carm.* 2, 166, ss)

Não se pode dizer que os empréstimos como tais foram eliminados por causa de seu caráter estrangeiro. Todos os poetas cristãos tradicionais tiveram uma certa predileção por termos e expressões estranhas. Mesmo os imitadores fervorosos e assíduos da grande poesia clássica deram prova dessa preferência por termos gregos, característica dos *poetae noui*, aqueles que sofreram influência da poesia alexandrina. A língua corrente dos cristãos era, aos olhos dos poetas tradicionais, por demais revolucionária, muito nova e, ao mesmo tempo, muito banal. Muito nova do ponto de vista da tradição poética, muito banal porque era uma língua de uso corrente que não se adaptava, senão muito

constituíam o vocábulo técnico, como já foi dito. Ora, toda poesia evita termos técnicos de uso corrente. Mas nem todos os empréstimos eram termos técnicos propriamente ditos. Havia também empréstimos bíblicos, que pertenciam à língua solene da igreja. É evidente que os poetas tinham preferido esses aos termos latinos da língua corrente. Tais termos satisfaziam as tendências sábias e afetadas que marcam toda a poesia latina tardia. Assim, por exemplo, preferiu-se *gehena* a *infernus*.³ O termo bíblico *abyssus* era, igualmente, um privilegiado da língua poética.⁴ O rigorismo estilístico dos primeiros poetas, que tinham excluído uma grande parte do vocabulário cristão foi, aos poucos, amolecendo. Conservando um estilo poético tradicional, abandonam insensivelmente o tabu severo de evitar termos e torneios especificamente cristãos. Junto com outros termos cristãos, os empréstimos fazem, um após o outro, sua entrada na língua poética. Em Prudêncio encontra-se ainda muitas substituições de termos cristãos, mas sua predileção pelos elementos gregos em geral o torna muito tolerante quanto ao uso dos empréstimos cristãos. As obras de Prudêncio deram guarida a quase todos os empréstimos cristãos usuais da época, que já não eram muitos: deviam atingir mais ou menos vinte por cento do total dos empréstimos empregados (Rapsarda, 1948, *passim*). Lembremos, também, que a poesia hínica nunca recusou termos estrangeiros, ao contrário, a poesia tradicional sempre foi refratária ao uso da maior parte dos empréstimos.

O latim cristão armazenou um léxico grego, herança dos primeiros séculos cristianismo, daquelas antigas comunidades bilíngües familiarizadas com a mensagem evangélica em língua grega. Somente de maneira muito lenta e com bastante dificuldade esse *depositum fidei* foi transposto para uma língua de natureza tão concreta e pouco preparada para dar expressão a uma ideologia tão distante das concepções religiosas tradicionais. Se os cristãos recorreram, com tanta freqüência, a empréstimos, nada mais fizeram do que dar continuidade a uma tradição secular de Roma. Os empréstimos transformaram-se, com o tempo,

³. Cf. IUV. Ev. I, 707; PRUD. *Cath.* III; II, 112; *Ham.* 1217; 959; *Psych.* 496; *Per.* I, III; SEDUL. *Carm. Pasch.* 4, 148; 5, 530.

⁴. Cf. NOLA, P. *Carm.* 19, 651; 31, 330; PRUD. *Apoth.* 781; *Ham.* 833; *Psych.* 91; *Ditt.* 170.

em elementos fixos e estáveis do vocabulário cristão. Após algumas hesitações acabaram sendo adotados pela língua literária e, até mesmo, pela poesia tradicional. A garantia desse sucesso está no fato de o domínio dos empréstimos estar limitado de conformidade com as tradições da língua latina, abandonando a licença praticada pelas primeiras tradições da Bíblia que, aliás, nunca foram seguidas, nem de longe, pela língua comum.

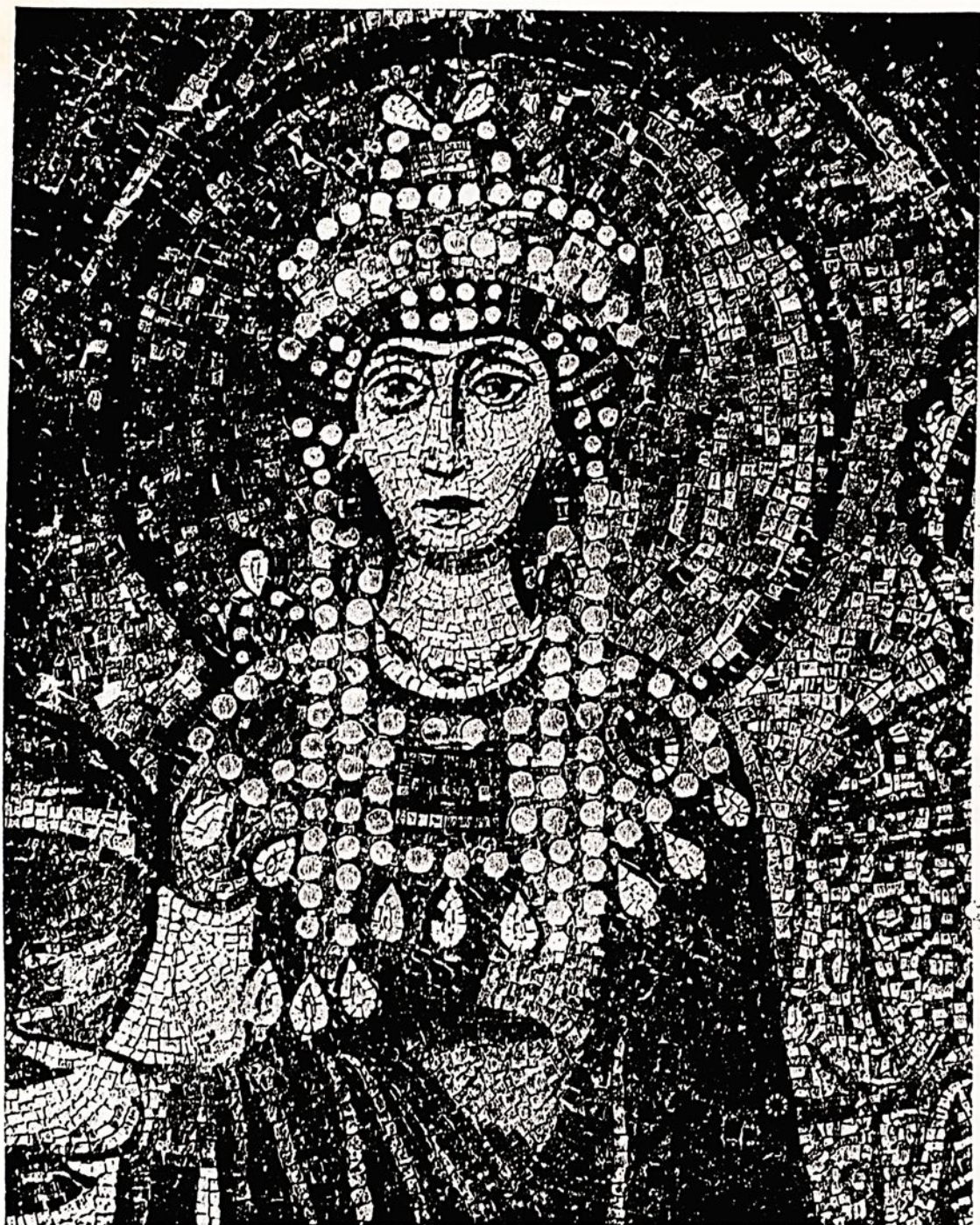


Capítulo VI

O helenismo filosófico em Roma

O processo da helenização latina, tão ou mais antigo do que a utilização dos empréstimos gregos ou dos "grecismos", teve continuação e apoio no ensino da língua grega em Roma.

Falar da presença do ensino de língua grega no Ocidente é tarefa difícil e, inglória, devido aos problemas da *monumenta histórica*. Esses documentos são raros e, muitas vezes, encontram-se em estados fragmentários e insuficientes para que se possa apurar neles verdades históricas sobre o ensino do grego em Roma.. Todavia, esse estado de coisas não nos impede de observar que o ensino de grego, por volta do século IV não ultrapassou os limites dos meios cosmopolitas da aristocracia romana. A ele tiveram acesso somente a elite da sociedade romana. Teria estudado grego, talvez um Símaco, um "*Praetextat*" por pertencerem a velhas famílias que admitiam, em seu meio estrangeiros gregos ou egípcios. Eram essas famílias que, um século mais tarde, produziam um novo Símaco, um Boécio que, graças a suas relações com Constantinopla e Alexandria, tornaram-se helenistas notáveis. Da mesma forma, o ensino elementar da língua dado por gramáticos gregos havia se expandido na burguesia culta quando Agostinho e Jerônimo ainda eram crianças, e só sobreviveu às invasões nas classes elevadas. No fim do século V, era preciso ser filho de um Sidônio, ou descendente dos Fulgêncios



The Empress Theodora (detail). Mosaic. San Vitale, Ravenna

para receber tal benefício. Por mais medíocre que se tenha tornado, esse ensino permitiu que o quadro familiar da *gens* com sua cultura tradicional grega e latina, resistisse à ruptura da cultura helenística dos eruditos do império.

O meio ascético e monacal era, ao contrário, desfavorável ao ensinamento da língua grega. S. Jerônimo era apenas uma brilhante exceção. Os mosteiros do Ocidente não tinham as mesmas condições culturais, para implantar o ensino do grego, do que os dos mosteiros latinos de Belém. Nem mesmo Santo Agostinho se esforçara para aperfeiçoar seu grego, embora considerasse o texto grego a versão mais autorizada das Escrituras, ou ainda Cassiodoro, que conhecia as lacunas de uma cultura puramente latina, esperava formar algum helenista. Além do mais, os discípulos de Cassiano, que propagavam o ideal e os métodos dos ascetas orientais, eram preconceituosamente contra o helenismo. Considerando que o estudo da língua grega despertava curiosidades perigosas, esses religiosos dissuadiam a todos de buscar seu conhecimento. "Ignorem essa língua e evitem ensiná-la", diziam eles.

Não havia dúvida de que uma ruptura total do helenismo era iminente. O desaparecimento total do ensino da língua grega, conseqüentemente o afastamento de sua influência, na província ocidental, acabou ocorrendo no final do século IV. Ainda no decorrer desse século, havia alguns bolsões de cultura helênica espalhados pelas grandes metrópolis. Na Espanha, na Bretanha, na Irlanda não se tinha mais notícia de ensino de grego. Na África, a ruptura aconteceu precocemente, com a invasão dos vândalos¹; na Gália o ensino da língua grega era negligenciado e desde muito tempo havia sido entregue aos monges. Mas prolongou-se por mais tempo em algumas províncias, sobretudo em Provença. Por volta do ano 470 alguns privilegiados, como Claudianus Mamertinus, tiveram ainda acesso aos

¹. Mesmo sob o domínio bizantino onde as inscrições gregas são numerosas, a língua literária era o latim; a literatura grega só era conhecida de alguns especialistas em questões teológicas, como *Facundus de Herminae* e alguns africanos.

tesouros do helenismo. Acredita-se que na Itália o rompimento com a língua grega já havia ocorrido desde o ano 430, mais ou menos, tornando-se apanágio de raros especialistas, já bastante medíocres.

Com a chegada de Teodorico o contato é restabelecido pois os Ostrogodos eram abertos à cultura grega enquanto os Vândalos lhe eram refratários. Os estudos gregos acabaram por ser retomados e refloresceram nos tempos de Boécio. Cassiodoro aproveitou para prolongar o florescimento dessa renascença organizando o *Vivarium*, uma pequena equipe de tradutores que levaram o trabalho a sério. Após sua morte, porém, em 583, a jovem geração, à qual não se ousou ensinar o grego, foi incapaz de continuar esse trabalho. Mesmo o Papa não conseguia mais encontrar especialistas que compreendessem o que se traduzia, como se pode ver no texto seguinte:

"Indicam praeterea quia gravem hic interpretum difficultatem patimur. Dum enim non sunt qui sensum de sensu exprimant, sed transferre verborum semper proprietatem volunt, omnem dictorum sensum confundunt. Unde agitur ut ea quae translata fuerint nisi cum gravi labore intellegere nullo modo valeam (Gregorii I papae registrarum epistolarum, apud Courcelle, 1948, 390)

Como Gregório, o grande, pessoalmente não sabia grego² e os tradutores para o latim tornaram-se raros, incluído em Constantinopla, os relacionamentos tornaram-se quase impossíveis:

...hodie in Constantinopla civitate, qui de Latino in Graeco dictata bene transferant, non sunt. Dum enim verba custodiunt et sensus minime attendunt, nec verba intellegi faciunt et sensus fragunt Cf. Harrtmann, 1899, 474, 6.)

². Ainda a respeito da atitude de Gregório Magno em relação a cultura, cf. Sepulcri, A, *Gregorio Magno e la scienza profana*, in: Atti dellar. Accad. delle scienza di Torino, t. XXXIX, 1903/1904, p. 962-976.

Gregório, v.g., sentiu-se constrangido, quando quis instruir-se sobre uma heresia grega, a recorrer a seu colega Eulógio de Alexandria que lhe enviou extratos de Basílio, Gregório e Epifânio, combatentes dessa heresia. É uma prova de que em Roma, por volta do ano 600, não se liam mais os ilustres Pais da igreja em grego.

Podemos observar o quanto a influência da dominação bizantina se tornara superficial nessa data, apesar da extensão crescente de novas colônias gregas e do grego como língua administrativa. Houve uma espécie de nacionalismo lingüístico mesmo entre aqueles que, como Cassiodoro, eram mais abertos à cultura grega. Esse nacionalismo, todavia, estava tão próximo do latim que se sentia ameaçado de desaparecer. Esse orgulho latino, todavia, nunca impediu os romanos de reconhecerem o valor da cultura grega.

A evolução da cultura grega apresentou uma unidade real no Ocidente, no período que vai de Macróbio a Cassiodoro, apesar das diferenças observadas de província para província e de época para época. Identifica-se, ao mesmo tempo, como sobrevivência da antiga tradição greco-latina e como novo potencial desenvolvimento da cultura ocidental.

A tradição escolar estagna-se e os métodos de ensino continuam elementares, sem renovação, desde os tempos de Quintiliano. Homero, Menandro eram ainda a base de ensino no tempo de Sidônio e Fulgêncio. Na época merovígia esses dois autores permaneciam associados à memória mesmo de dos homens que não sabiam ler. O ciclo das artes liberais, originário da idade helenística subsiste ainda nos manuais de Marciano Capela e Cassiodoro. Capela permaneceu, praticamente só os tratados latinos e Cassiodoro foi muito mais liberal do que Varrão, e resumindo os tratados gregos que lia, por meio de uma tradução ou nos originais. Mesmo a gramática e a retórica, que parecem do domínio especificamente latino, contrariamente à dialética ou às disciplinas científicas, sofrem, nas teorias do século VI, influência dos comentários de Apolônio Díscolo ou de Hermógenes. Para estudos sagrados, Primas e Cassiodoro vão procurar até em

Nísibe, nos confins da Pérsia, novos métodos de ensino. É que a cultura greco-romana tradicional não se renova mais pela leitura dos grandes clássicos. Segundo Courcelle (1948, 393), os romanos não têm uma idéia do século de Péricles e da antiga literatura grega senão através de Cícero, Varrão ou Plutarco. O gosto pela compilação erudita faz negligenciar a busca às fontes. Macróbio só conhece o teatro grego através de Dídimos Calcento, este, através de Sereno Samônico. S. Jerônimo quase só leu os Pais dos dois primeiros séculos, através de Eusébio e Orígenes. E não era por falta de textos ou manuscritos desses autores. Jerônimo certamente lê Heródoto e Xenofonte porque são textos essenciais para os comentários históricos das Escrituras. Os maiores admiradores latinos de Platão e Aristóteles, Macróbio, Agostinho, Boécio conhecem o texto antigo apenas através de comentários mais recentes (Courcelle, 1948, 393).

Essa ausência de contato direto com o texto clássico, essa falta de perspectiva, essa falta de sentido histórico é um dos sinais mais graves da decadência. Os melhores espíritos não se sustentam, fazem suas reflexões não sobre os textos, mas sobre os comentários destes. De comentário em comentário, o pensamento se desvirtua e se degenera.

Contudo, o contato entre as duas literaturas permanece vivo. É que os comentadores do Oriente, menos expostos que os do Ocidente às invasões bárbaras, conservam um nível de cultura superior e são, para os latinos, uma fonte permanente de informações. Todas as grandes correntes de pensamento que movem o Ocidente derivam de uma tradição literária grega. Se os comentários se multiplicam em torno de uma mesma obra, é sinal que esta obra é fecunda em potencialidades. Centros de novos interesses se desenvolviam, mesmo se as diretrizes originais dos grandes clássicos fossem alteradas ou perdidas de vista. As letras gregas são um fator de renascimento, no momento mesmo em que a antiga cultura, à maneira ciceroniana, definha e morre.

Os comentadores exegéticos de Orígenes aparecem no fim do século IV como um desses centros de interesse. S. Jerônimo quer fazê-los conhecidos aos latinos. Simpliciano pressiona Agostinho a fazer o mesmo, dedicando a tal projeto sua carreira eclesiástica, mas seu conhecimento insuficiente da língua o impedia, embora reconhecesse a utilidade de tal obra:

Simplicianus episcopus Mediolanensis multis epistulis hortatus est Augustinum, adhuc presbyterum, agitare ingenium et expositionibus Scripturarum vocare, ut etiam novus Ambrosius, Originis εργοδιωκτης videtur. (Gennade, De script, eccles. 36).

Quando a autoridade de Orígenes foi abalada pela condenação de suas teorias, mesmo assim, seus escritos exegéticos permaneceram.

Evagro do Ponto, por intermédio de Cassiano, introduziu no monaquismo ocidental seus métodos de santificação e sua doutrina com relação à cultura, ou seja, o helenismo profano deveria ser severamente proscrito. S. Jerônimo já havia condenado o pensamento filosófico e tolerava apenas as letras profanas na medida em que fossem instrumento de exegese. Rufino exagera ao acusar Jerônimo de excessiva complacência. Paulino de Nola e os monges lerinos se apresentavam como campeões da luta contra os Platônicos. Um século mais tarde, os inimigos do helenismo ainda não se desarmavam e acusavam Boécio de heresia e de magia por ter aplicado aos problemas teológicos os métodos dos comentários de Aristóteles. Não aceitavam qualquer possibilidade de relacionamento entre a cultura cristã e a cultura pagã. Essa corrente não chegou ao limite de provocar o desaparecimento de uma e ou o aperfeiçoamento da outra. Assim constituída, voltada para si própria, uma cultura monástica não poderia produzir senão vidas de santos e tratados contra os hereges.

O nível literário do latim cristão é, sem dúvida, tributário da filosofia como fundamento do pensamento cristão. As discussões filosóficas haviam levado à produção de textos que contribuíram para a formação do latim



literário. No período em questão, uma corrente filosófica centralizava as discussões relativas ao helenismo. Para nos ajudar a entender helenismo e filosofia, apoiamo-nos nos estudos sobre as letras gregas de Courcelle 1948, 394).

Só se compreende essa hostilidade sistemática quando se pensa o quanto representava para o Ocidente o pensamento helenístico. A única filosofia subsistente é a neo-platônica, tendo Porfírio como mestre e grande inimigo dos cristãos. Por falta de uma história do neo-platonismo latino, nunca se chegou a discutir profundamente o fato, embora obras como a de P. Henry, *Plotin et l'Occident*, tivessem iniciado esse trabalho. Courcelle acredita, todavia, que é erro de perspectiva começar por aí, porque Henri, teria apenas provado a influência de Plotino, fundador da seita.

O grande intermediário do neo-platonismo no Ocidente cristão foi mesmo Porfírio. Macróbio conhece as teorias platônicas das virtudes e do suicídio através das *Sentences* e o *De regressu* de Porfírio; Boécio conhece o elogio de Andronico a Plotino através do *Comentário sobre o sofista* de Porfírio. Não foram nem a alta metafísica de Plotino, embora fosse lida e apreciada, nem as elucubrações místicas de Jâmblico ou de Juliano, cujas obras parecem ter permanecido quase desconhecidas no Ocidente, que conquistaram as almas romanas.³ São muito mais acessíveis à doutrina porfiriana, que é, ao mesmo tempo, filosofia e religião.

A difusão das principais obras de Porfírio no Ocidente civilizado do final do século IV ao início do século V é significativa. Sem dúvida, o *De abstinentia* sirvia apenas ao Oriente onde dá a Jerônimo argumentos em favor do ascetismo. O *κατα χριστιανων* provavelmente desapareceu, mas

³. Segundo Courcelle, Agostinho só conheceu Jâmblico pelo nome; Jerônimo teria lido, mas no Oriente, e leu também o *Contra Galilaeos* de Julian; Boécio teria lido um comentário de Jâmblico sobre as *Categorias*. O Jâmblico mencionado por *Theodorus Priscianus, Euporista*, éd. V. Rose, p. 133, 11, é o autor de romance eróticos e não o filósofo neo-platônico. Labriolle, *La réaction paienne*, atribui a Porfírio as objeções refutadas pelo Ambrosiaster, como Cumont, *La polémique de l'Abrosiaster*, atribuiu a Juliano.

continuou a alimentar objeções polemistas anti-cristãs, a ponto de Jerônimo e Pacato intervirem com a refutação⁴. Mesmo no século VI, essas objeções conservavam, ainda, seu veneno. Outras obras de Porfírio fazem as delícias dos contemporâneos de Macróbio: o *Comentário do Timeu* satisfaz a curiosidade científica; *Questões Homéricas* fornece um método para descobrir o sentido profundo de Virgílio; *Comentário sobre a República* é um modelo literário para a explicação do *Sonho de Cipião*; *Vida de Pitágoras*, que acrescenta à agradável vida de santo a utilidade de um manual de moral, está, ao mesmo tempo, nas mãos de Jerônimo e de Macróbio. *O tratado do sol* lido, talvez, numa adaptação de Cornélio Labeão, legitima aos olhos de Macróbio, de Marciano Capela e da facção pagão a crença na teologia solar e concilia a velha mitologia com o monoteísmo. A doutrina porfiriana da alma suscita mais interesse ainda. Macróbio conhece a alma e seu destino com a ajuda de três tratados de Porfírio, o *Peri Stugos* e o *De regressu*; um defende o caráter autônomo da alma; o outro explica o mistério de seu ingresso no corpo; o último promete o retorno à beatitude divina e descreve os meios filosóficos e teúrgicos de aí chegar.

A doutrina porfiriana da alma teve uma influência durável e profunda. Macróbio descobre nela a condenação do suicídio, segundo as teorias do *Phedon* e das *Enneades*; os ritos teúrgicos preconizados por Porfírio eram ainda praticados nos mistérios neo-platônicos do tempo de Marciano Capela; a doutrina da desencarnação e do retorno a Deus teve grande repercussão entre os cristãos. *De regressu* é um livro platônico que Mânlio Teodoro convenceu Agostinho a lê-lo apressando-lhe a conversão. Quando entendeu melhor que essa seria a doutrina do cristianismo, não pôde acreditar que teria sido Porfírio, grande inimigo dos cristãos, o seu autor. No fim do século V, o *De regressu* é ainda um livro de cabeceira de Claudiano Mamertino e alimenta as discussões desse círculo letrado sobre o caráter transcendental da

⁴ . A constituição de 448, sob o nome de Teodósio II e Valentiano III (Cod. Just. I, 1, 3) parece condenar ao fogo, não somente o *κατα χριστιανων*, mas todos os textos de objeções anti-cristãs pertencentes a Porfírio.

alma, que Fausto de Riez havia colocado em dúvida, talvez por ódio do neo-platonismo. A *Filosofia dos oráculos*, o *De imaginibus*, a *Carta a Anebon* constituíam o objeto das controvérsias entre pagãos e cristãos, no meio africano, no tempo de Agostinho.

Ainda não é tudo. No Isagoge, Porfírio criou uma corrente de comentários para interpretar Aristóteles à luz das teorias neo-platônicas. No fim do século IV, embora Temístio fosse o mestre da dialética aos olhos de Praetextato e Macróbio, o manual em que Jerônimo estudava a dialética era Isagoge. No início do século VI, Isagoge e os comentários dialéticos de Porfírio tornaram-se base dos trabalhos de Boécio, embora este conhecesse Temístio. Porfírio é, então, considerado como um clássico que se comenta. É a doutrina porfiriana, renovada e elaborada por Proclo de Atenas e Amônio de Alexandria, que Boécio adota com entusiasmo. Não se trata somente de um ensinamento árido dialético. Na *Consolatio*, Boécio junta também as teorias de Amônio sobre as relações de Deus, do mundo e do homem. A influência dos comentários alexandrinos prolonga e completa os de Porfírio. Uma escolástica se constitui no Ocidente da qual Cassiodoro sofreu influência como Boécio. Os dois lhe devem o programa de estudos e dos comentários com seus prolegômenos característicos, suas definições, suas classificações e suas figuras. Mesmo no domínio médico, esse método iria se perpetuar, como mostra o comentário de Etienne de Atenas sobre os *Aphorismas* de Hipócrates, traduzido provavelmente em *Vivarium*.

Essa tradição neo-platônica devia ser, para os cristãos, que não a rejeitavam à primeira vista, um fermento muito salutar. Origines acreditou ser possível uma adaptação do pensamento helênico ao dogma cristão, notadamente nos *Stromates* em que as Escrituras eram estudadas à luz das teorias de Platão, Aristóteles, Numênio, Cornuto. Essa tentativa bruscamente revelada, no Ocidente, quando Rufino traduziu o *De principiis*, suscitou considerável emoção, no início do século V. Finalmente foi condenada pela ação de Jerônimo. No século VI, o origenismo é retomado na Palestina, mas é condenado definitivamente pelo papa Virgílio. Através de Origines, as

doutrinas da preexistência e da transmigração das almas de Platão e Pitágoras, são especialmente visadas.

O helenismo acabou, enfim, polarizando-se no Ocidente. De um lado, encontra-se o helenismo profano à maneira de Macróbio, do outro, o helenismo cristão à maneira de Jerônimo: confrontação, sem dúvida, entre a filosofia neo-platônica e a doutrina cristã. Mario Victorino havia apontado para certa direção, após sua conversão, ao aplicar os métodos filosóficos aos comentários das Escrituras e ao estudo da teologia ariana. A importância de sua obra não estava apenas no elevado número de traduções. Uma espécie de tradição se instala, nos meios cristãos, ligando Mânlio Teodoro a Santo Agostinho. Mânlio, apaixonado pelas teorias de Plotino, trata à luz das traduções victorianas o problema da origem da alma e seu destino, e traduz o Manual de História da Filosofia de Celsin, dando curso ao neo-platonismo, aconselhando essas leituras a Agostinho. Sua influência sobre o prelado justifica-se porque a conversão do bispo de Hipona é, ao mesmo tempo, uma conversão ao neo-platonismo e ao cristianismo. Agostinho carregará por toda a vida esse duplo signo. A apologética da *Ciuitas Dei* é dirigida, especialmente, aos discípulos de Porfírio, muito numerosos e espalhados pelos meios cultos da África. Convicto de sua própria experiência, mostra-lhes a harmonia, conseguida com a sua conversão, entre a doutrina neo-platônica e o dogma cristão. O prólogo de S. João e as *Enneadas* anunciam o Verbo de Deus; o dogma da Trindade lembra a doutrina das três hipóteses, que Plotino e Porfírio sustentavam cada um à sua maneira; o dogma da Graça é ensinado claramente por Porfírio. Agostinho, após longos anos de episcopado, percebeu oposições irreduzíveis que separavam a filosofia porfiriana do dogma cristão. A encarnação do Verbo, a ressurreição da carne, provocavam escândalo aos helenos que tanto desprezam o corpo por amor ao espírito. Claudiano Mamertino, porém, não tem esta clarividência, e é muito lírico quando descreve o pacto da razão com a fé. Admira-se ao perceber que muitos séculos antes da Revelação, Platão tenha profetizado a Trindade, porque não tem dúvida nenhuma que a Tríade porfiriana representa o

pensamento verdadeiro de Platão que se identifica com a Trindade cristã. Não censura a fórmula porfiriana de que é preciso fugir do corpo, porque vê nela um convite à vida espiritual. Para ele, o *De regressu*, longe de fundar uma religião concorrente para as almas sedentas de salvação, é mais um estimulante dessa sede. Porfírio as alimenta quotidianamente com sua espiritualidade cristã. Boécio é, ao mesmo tempo, ousado e prudente. Sua cultura literária, sua terminologia são neo-platônicas como seu pensamento. Na *Consolatio*, assimila as teorias de Porfírio, reformuladas por Próclo e Amônio, sobre a preexistência da alma, a providência e o destino, os anjos e os demônios, o purgatório, sua prece à divindade é um hino platônico, ousa mesmo sustentar a perpetuidade do mundo, que parece, na maior parte contradizer o dogma da criação. Permanece, contudo, na linha de Macróbio. Não vê mais a filosofia porfiriana incompatível com o cristianismo como viam seus ancestrais, aconselhava que ele tem evoluído, com os comentários de Alexandre, num sentido racional, ao se deparar de toda a mística pagã. Assegurou, por conseguinte, que pagãos e cristãos poderiam daqui para frente seguir os mesmos caminhos e obter vantagens. Boécio teve o cuidado apenas de não misturar dados da razão e da fé. Mesmo quando é preciso esclarecer um problema teológico não abandona o ponto de vista racional da dialética, deixando aos outros o cuidado de decidir se as conclusões estão de acordo com os textos das Escrituras ou a tradição dos Pais da Igreja.

Observa-se, enfim, que o problema da filosofia cristã, que é sempre atual, era discutido, internamente, com grupos opostos entre os próprios cristãos, dentro de um clima helenístico. Os mais cultos não se contentavam com a solução fácil que consistia na rejeição em bloco aos benefícios do helenismo profano, considerados como pragas do demônio. Mesmo quando a escola neo-platônica já havia desaparecido, uma obra continuou lembrando essa doutrina. Tratava-se dos escritos dionisíacos de Próclo. Isso aconteceu na alta Idade Média, quando essa filosofia passou a agir como fermento, análogo àquilo que ocorrera com os tratados de Plotino, Porfírio ou Amônio. Os escritos de Próclo, impregnados do pensamento neoplatonista, explodiram

num grande sucesso. Pouco faltou para impregnar todo o Ocidente com aquela angeologia suspeita e garantir a ortodoxia que levava o nome prestigioso de Denis de Areópago, discípulo de S. Paulo.

Apesar do esforço de grandes homens para manter uma cultura helênica em defesa dos perigos que advinham da elaboração de um mundo novo, a tradição literária grega acabou morrendo no fim do século VI. Nem tudo, porém, estava perdido, graças a Cassiodoro que permitiu ao ensino médico sobreviver, no sul da Itália, demonstrando sobretudo, que o helenismo - mesmo o helenismo profano - era indispensável à cultura monástica. A tradição renovada nos mosteiros carolíngios, após uma interrupção momentânea, era exatamente aquela do século VI, ou seja, o florescimento dos estudos dialéticos graças às adaptações de Boécio. Os espíritos mais vigorosos não hesitaram em retomar as especulações platônicas, com a ajuda de Macróbio, Martiniano Capela e Boécio. Para a cultura sacra, as traduções Vivarianas, salvas da destruição pela biblioteca de Latrão, largamente difundidas pela Santa Sé, conheceram os melhores exegetas da patrística grega. A antiga tradição greco-latina tinha desaparecido, mas a cultura clássica, as gerações de Macróbio a Cassiodorus haviam substituído uma cultura nova, em que o helenismo dos filósofos e o helenismo dos Padres da Igreja se juntaram.



ASPECTOS HISTÓRICOS DO LATIM
LITERÁRIO CRISTÃO

SEGUNDA PARTE

FORMAÇÃO DA LITERATURA CRISTÃ

1997



Capítulo I

Pensamento cristão: origem e força da nova literatura

1. Nascimento da Literatura Cristã

Em muitos estudos realizados sobre o latim dos cristãos, principalmente sobre aquilo que se podia chamar de *as primeiras eclosões do latim dos cristãos*, (Testard, 1961, 199-205) questiona-se de que maneira o latim fora usado, inicialmente, pelos cristãos para nomear toda uma nova realidade, sobretudo para exprimir sua fé. O trabalho da evangelização dos *rudes*, daqueles que não entendiam a língua latina, postulava a existência de um latim pastoral primitivo, essencialmente oral e sem a pretensão de ordem literária. Preocupavam-se os pregadores apenas em oferecer, numa linguagem inteligível, a pessoas muito simples, os rudimentos da fé cristã. As necessidades ulteriores da pastoral, dentro da própria lógica de uma religião do Livro, obrigavam os cristãos a traduzir o texto da Escritura. Os tradutores, por respeito ao texto sagrado, como já vimos, dobravam seus cuidados no sentido de salvaguardar rigorosamente o sentido e, até mesmo, a letra. O próprio S. Jerônimo (*Epistulae*, 67,5) vai explicar, mais tarde, que o dever do tradutor não é o mesmo ao traduzir o texto sagrado e qualquer outro texto. Esses pacientes esforços dos tradutores para dar uma forma latina a um texto grego,



muitas vezes, já traduzido do hebraico¹, fizeram nascer um latim bíblico que provocara as “primeiras eclosões do latim dos cristãos”. Elas representam, como já se havia notado, as reconquistas do latim sobre o grego, na história de uma longa rivalidade entre as duas línguas no baixo Mediterrâneo. Nesse estado de desenvolvimento, o latim dos cristãos constituía uma língua um tanto esotérica, instrumento de comunicação religiosa de um grupo religioso e lingüístico, que esperava dessa língua a inteligência de sua fé, a chave de seu livro sagrado.

Do uso do latim como língua popular, até o surgimento de uma literatura demandou tempo. Somente a partir do século II é que aparece uma literatura cristã de língua latina, propriamente dita. O que nos chama a atenção, inicialmente, é o aparecimento dessa literatura latina cristã, em razão, exatamente, desses dois qualificativos: cristã e latina. O que se indagou ou se indaga ainda é o seguinte: por que os cristãos que sabiam grego, como Tertuliano, quiseram escrever em latim? Por que fizeram tanta questão, por que se esforçaram tanto para se exprimir em latim, quando o grego era tão expandido e tão apreciado como língua de cultura, a ponto de, mais tarde, um imperador como Juliano (Juliano, *Lettres*, 61), um fino erudito, não conceber cultura senão a grega? Ora, há mais de um século, já havia literatura cristã grega. Os cristãos já haviam mergulhado profundamente nessa empresa literária, num tempo em que tudo se unia em torno das letras pagãs. Nesse parentesco que unia paganismo e estudo de literatura, segundo Libânio (*Discours*, 62, ss) encontram-se traços, e até certos escrúpulos literários, de escritores do cristianismo que hesitavam em se mostrar ostensivamente cristãos.²

¹ A tradução a partir do hebreu não era feita antes de S. Jerônimo no séc. IV (?)

² Minúcio Félix, em *Octavius*, nem faz menção a Cristo; Alípio, companheiro de retirada de Santo Agostinho em *Cassiciacum*, gostaria de que o nome de Jesus-Cristo não figurasse entre as obras que Agostinho escrevera ali, simplesmente por zelo a tradição literária (*Confessiones*, IX, 4, 7); Boécio não nomeia Cristo na sua *Philosophiae consolatio*. E Boileau, na *Art poétique*, III, 199-200 diz: *De la foi d'un chrétien les mystères terribles / D'ornements égayés ne sont pas susceptibles*.

O fato é que nasceu uma literatura latina cristã, favorecida, evidentemente, pela implantação do poder imperial romano em todo o baixo Mediterrâneo, que, pelo menos, a título de língua oficial da administração romana e, certamente, da armada, impunha o latim e fazia progredir a língua vencedora em detrimento do helenismo³. É significativo que, de quarenta e um glossários greco-latinos descobertos nos papiros de origem egípcia e datados do IV ao VI séculos, trinta e três atestam o interesse dos gregos pelo ensino do latim. Somente cinco revelam a vontade dos romanos em aprender grego; e três não se orientam para essa ou aquela língua (Bataille, 1964, 39)

É preciso levar em conta também o fato de que o cristianismo, por sua natureza, não é um fenômeno religioso de classe e, por isso, se expandiu muito rapidamente, muito mais rápido do que se imaginava, em todas as camadas da sociedade⁴. Grande número de pessoas cultas, entre os cristãos de origem romana que sabiam falar bem o grego, permaneciam profundamente ligadas a uma tradição propriamente romana de expressão latina, como, v.g., os oradores que já eram escritores cristãos antes da conversão;⁵ ou ainda pessoas dos meios aristocráticos, como aquelas que, mais tarde, gravitaram em torno de S.

³. Inscrição redigida em três línguas fora mandada colocar por Pilatos no alto da cruz de Cristo, em Jerusalém: em hebreu, em grego e em latim. O hebraico representava a língua local e designava provavelmente o aramaico; o grego era língua mais geralmente entendida; era destinada aos estrangeiros de passagem, em particular aos juizes alexandrinos profundamente helenizados (a ponto de o último livro do Antigo Testamento, redigido nesse meio, ter sido em grego.) O latim representava tanto na na judéia, como em outras províncias, a língua da administração imperial. Cf. Testard, 1961, 200)

⁴. São nomes que revelam cristãos na alta sociedade: em 57, Pomponia Graecina, esposa do primeiro governador da Gran Bretanha Aulo Plautio Silvano, acusada de "superstição estrangeira" parece muito bem ser cristã; No fim do século I, sob Domiciano, o cônsul de 91, Manius Acilius Glabrio devia ser cristão. A perseguição contra o cristianismo rondou a família do próprio imperador: o cônsul de 82, L. Flauio Sabino, primo de Domiciano, foi condenado à morte; seu irmão cadet, M. Flauio Clemente, consul de 95, foi executado no mesmo ano; a mulher desse último, Flavia Domitilia, foi abandonada na ilha de Pandataria, etc. A persistência dessa idéia de que o cristianismo se expandiu somente nos meios populares, durante os primeiros séculos, não é bem verdade, parece contrariar a história. Uma explicação para o baixo número de referências à classe mais elevada é que o costume dos cristãos de receber um onomástico se dava mais rapidamente entre os mais humildes, os outros permaneciam com seu onomástico clássico, por muito tempo, ligados à tradição cultural e à família.

⁵. S. Cipriano, Arnóbio, Lactâncio, Mário Vitorino, Santo Agostinho.

Jerônimo. Autores ou destinatários de obras não puderam deixar de contribuir com o aparecimento e florescimento de uma literatura cristã propriamente dita.

Esses mesmos meios cultos ligados ao paganismo⁶ favoreceram, à sua maneira, o desenvolvimento de uma literatura latina cristã. Aos olhos dos escritores cristãos representavam constantes adversários, muitas vezes interlocutores corteses e até amigos, mas sempre destinatários exigentes com os quais não se podia discutir ou tratar sem submeter o pensamento e a expressão às regras tradicionais da retórica. Apenas para citar, há o exemplo de Santo Agostinho, de que aos pagãos se deve a *Cidade de Deus*, e toda uma parte representativa a esse respeito da correspondência do bispo de Hipona. O latim cristão surge, então, na literatura, no fim do século II, mais de um século após a estréia de uma literatura cristã grega, entre os escritores de origem africana, com Tertuliano, Minucio Felix, Cipriano, Arnóbio e Lactâncio. A entrada do latim dos cristãos no domínio da literatura constitui um fenômeno considerável tanto para a história da língua como para a das idéias. O primeiro latim dos cristãos, aquele da evangelização oral, teria estado em constante concordância com o latim falado, o latim vulgar dos rudes a quem era dirigido. O mais antigo latim das traduções bíblicas havia sido adaptado às necessidades de uma tradução literal do grego e, muitas vezes, do hebraico por São Jerônimo. O latim cristão literário que, a partir daí, não era mais a língua restrita de um grupo, deveria, para se impor e ganhar audiência do grande público, curvar-se às exigências da expressão literária, sustentando um rigor, pelo menos relativo, na composição do pensamento, e na correção ou elegância, referentes à língua e ao estilo. Essa literatura latina cristã, iria,

⁶. Havia no século IV, uma plêiade de grandes pagãos, personalidades completamente radicais. Eram homens como Simaco, adversário de Santo Ambrósio, na querela do altar da Vitória, ou aquele velho soldado probo e lúcido Aminiano Marcelino, ou ainda aquelas altas personagens que figuram como interlocutores nos *Saturnalia* de Macróbio, representando a flor da aristocracia romana, a nata intelectual e moral - pelo menos com relação a uma longa tradição de cultura e de virtude antigas. Seu apego aos valores do passado romano e sua fidelidade são tão mais emocionantes do que se percebe, e, eles próprios, parecem sentir a precariedade de sua razão de viver: pertencem todos a uma passado que gostariam de perpetuar num futuro onde não discernem nenhuma perspectiva de renovação, mas apenas grandes ameaças. Simaco, advogado em favor desta Roma antiga que não quer morrer, encontra acentos patéticos, na sua *Relatio a Valenciano II*.

necessariamente, refletir o grande debate engajado nos espíritos e corações, a propósito de múltiplas obrigações da própria vida, entre o mundo antigo e o cristianismo. Ela se encontra, por assim dizer, constrangida a abordar, explícita ou implicitamente, todos os problemas colocados na consciência dos cristãos pela civilização pagã. Assim, através da história dessa literatura latina cristã, via-se o cristianismo estabelecer-se no Ocidente, em meio ao mundo pagão, assumindo um jogo muito complexo de assimilações, de recusas, ou de transformações dos dados da cultura antiga. Nada permite compreender melhor a implantação da Igreja cristã do que ver a igreja, como explica a Bíblia, como um ser vivente - corpo de Cristo, dizem os cristãos - espécie de instinto vital interior que aceita, rejeita, elabora o que lhe oferece o meio em que vive.

Sem pretender enumerar ou estudar todos os problemas colocados por essa literatura, problemas que mereceriam, por si só, longa pesquisa, tentaremos em algumas páginas apenas ver como a literatura latina cristã procede da própria vida dos cristãos latinos dos primeiros séculos, imersos que estavam, no mundo pagão, e como essa literatura revela seus problemas de consciência. Provocados pelos acontecimentos, homens, instituições ou costumes reagem. São questões e reações inteligentes e sensíveis, não só marcadas pela fé, mas principalmente marcados de acordo com o temperamento de cada um. São questões, muitas vezes, tão profundas que continuaram sendo colocados durante muitos séculos. E quando se volta para esse assunto sempre é invocado o testemunho dos primeiros tempos da Igreja.

Convém lembrar que a expressão *cristãos dos primeiros séculos*, ou seja cristãos dos seis primeiros séculos não representam uma entidade histórica homogênea, como poderia sugerir a expressão. Na verdade, ela cobre realidades bem diferentes. Nenhum estudo teria credibilidade se não incluísse autores como Tertuliano, Santo Agostinho, Lactâncio, S. Gregório, o Grande e Santo Ambrósio cujo pensamento e obras têm sido, para uma boa parte, condicionados por contextos históricos muito diferentes. A ausência desses autores seria imperdoável, e cometeríamos um erro de método, com comprometimento de resultados e compreensão, se não os incluíssemos ao



confrontar tempo e problemática própria. Para compreender melhor os textos, é conveniente distinguir e caracterizar brevemente, pelo menos, três momentos.

Num primeiro período, que se encerra no início do século IV, surgem conflitos originários da Tetrarquia instituída por Dioclesiano, com a ajuda dos quais Constantino tomou o poder, os cristãos vivem sob um poder político inteiramente pagão. Este permanece inicialmente indiferente com relação aos cristãos, na medida em que não representam a seus olhos, pelo número ou comportamento, nenhuma ameaça à ordem estabelecida, ou seja à paz social, ao culto oficial, à autoridade imperial. Na medida em que os cristãos começam a formar comunidade, com comportamento que os distingue da população pagã, inclusive até dos colonos judeus, começa a cair sobre eles suspeitas e calúnias do povo, a inquietude do poder e a perseguição, embora ainda limitada. Os cristãos tinham consciência dessa situação, ou se integravam à sociedade ou seriam ameaçados e perseguidos. Não eram tratados como pagãos, nem como judeus. Eram tratados de "terceira raça", *tertium genus*.

Através dessas condições, explica-se a complexidade de uma literatura cujas diversas correntes são menos contraditórias que complementares. Uma literatura apologética reivindicava a integração dos cristãos na sociedade e condenava as perseguições; mas, ao mesmo tempo, uma literatura espiritual tendia a acentuar, na vida cristã, as exigências de ruptura ou de afastamento. Muitas vezes, feita com excessos, essa ruptura era favorecida pela promessa de retorno do Senhor e pela duração dos tempos, por isso tratou-se de uma literatura de uso interno. Pode-se dizer que ela encontra sua inspiração nos inumeráveis textos da Bíblia, e se sustenta através da via litúrgica que não somente celebra a esperança do mundo futuro, mas que, de certa maneira, antecipa as realidades eternas.

Ainda nesse primeiro período, antes dos grandes concílios ecumênicos, a Igreja viveu o impulso da experiência apostólica ainda recente, mas a especulação já começava a ser exercida sobre uma fé que ainda não fez o

inventário, sobretudo em nível conceitual, de sua própria riqueza, e que não está dotada dos métodos de trabalho próprios a respeito de sua especificidade.

Dois fatos históricos, de suma importância, abrem o segundo período para um longo futuro. De uma parte houve a conversão de Constantino e aquilo que se chamou de "Edito de Milão", que, em 313, proclamou a liberdade dos cultos no Império marcando não somente o fim das perseguições, mas, ainda, o ingresso de príncipes cristãos à cúpula do império. De outra, em 325, o concílio ecumênico de Nicéia definiu, contra Ário, a fé da Igreja na divindade de Cristo e redigiu o símbolo que levava seu nome e que abaliza, daqui para frente, as verdades essenciais da fé, os caminhos da busca teológica de maneira definitiva.

Esse período terminou com o desmoronamento do Império sob a invasão dos bárbaros. Alguns acontecimentos e nomes têm valor de símbolo. Alarico, rei dos Visigodos, saqueia Roma em 410. É o primeiro abalo ressentido em todo o Império, provocando a consternação e sentimento de profanação. Em 430, na África, os Vândalos sitiavam Hipona e morria Santo Agostinho que acabara de escrever a *Cidade de Deus*. Em 452, Átila penetrou com os hunos na Itália. Em 455, Genserico, rei dos vândalos, desembarcou por mar em Óstia e pilhou Roma. Em 476, o último imperador romano do Ocidente, Romulo Augústulo, foi deposto pelo bárbaro Skine Odoarco, seu "Mestre de Milícia".

Durante esse período, a Igreja gozou de uma paz que comprometeu apenas o curto reinado do imperador Juliano (361 a 363 d.C.) e, às vezes, a influência dos arianos na corte de Milão antes e durante o episcopado de Santo Ambrósio (de 374 a 397). Além desses momentos difíceis, a Igreja, sob o benemérito e proteção dos imperadores cristãos viveu livremente um grande momento. Dispôs de lugares para cultos como basílicas, batistérios e mausoléus onde celebrou os mistérios de sua fé, desenvolvendo uma vasta liturgia que enriquecia, pouco a pouco, obras de arte literárias e plásticas pictóricas. Começou a se fixar, a partir da segunda metade do século IV; o canto dos hinos latinos no ocidente iniciado, provavelmente, com Poitiers,

antes de 367 e, seguramente, em Milão no ano 386, graças aos bispos, que eram ao mesmo tempo, poetas e prosadores como S. Hilário e Santo Ambrósio. O número de fiéis aumentou nessas condições favoráveis e muito propícias, em que se pôde tornar cristão sem perder nada ou se aventurar, podendo até seguir uma vida cristã sem se comprometer em nada. Conscientes dos perigos da paz, os cristãos se moveram e buscaram os caminhos da generosidade na consagração a Deus. Foi um período em que a vitalidade da fé era testemunhada pela procura do monaquismo, principalmente pela aristocracia romana ou galo-romana. S. Martim fundou os *liguges*, em 360, os *marmútios*, em 372, e os *lerinos*, por Santo Honorato, em 405: S. Vitor de Marseille por João Cassiano em 410: S. Claudio, no Jura, por S. Romano, em 430.

Tanto no mundo grego como no latino, esse período foi chamado de "século de Ouro" da literatura cristã, pelo número e qualidade de seus escritores. A igreja seguiu os caminhos traçados pelo Concílio de Nicéia, sobretudo com respeito aos dogmas maiores da fé, ou seja, o mistério do amor partilhado em Deus pelas três pessoas divinas (mistério da Santíssima Trindade); o mistério de Jesus: Deus e homem, filho do Pai e filho de Maria por ação do Espírito Santo; o mistério da adoção dos homens pelo Pai, na fraternidade de Jesus-Cristo que lhe deu o Espírito. Quatro Concílios Ecumênicos aconteceram nesse período: Nicéia em 325, Constantinopla em 381, Éfeso, em 431, Calcedônia em 451, quatro anos antes do saque de Roma pelos vândalos e inumeráveis concílios ou sínodos locais de importância diversa. Esse trabalho de aprofundamento doutrinal da Igreja aparece na literatura em níveis diferentes, não só em obras de pesquisa ou de controvérsia, mas também em obras pastorais que colocam as mais altas verdades da fé à disposição dos mais humildes fiéis. A doutrina dos grandes concílios inspira, também, uma quantidade enorme de mosaicos nas basílicas romanas, particularmente na de Santa-Maria-Maior que ilustra muito precisamente a teologia mariana de Éfeso, além de outras províncias do Ocidente e, notadamente, da África.



Pode-se pensar que já as basílicas romanas edificadas pelo imperador Constantino que convocou o Concílio de Nicéia para condenar o arianismo, ilustravam a doutrina da Igreja sobre o mistério da Trindade e, particularmente, sobre a divindade de Jesus-Cristo. Infelizmente, esses monumentos desapareceram, como a Basílica de S. Pedro no Vaticano, que Prudêncio admira no *Livro das Coroas*⁷, do qual sabe-se apenas que era dedicada a Cristo - como também, sem dúvida, a basílica constantina de S. João de Latrão, dedicada muito precisamente ao Salvador, o que é muito significativo no plano doutrinal do contexto da polêmica contra o arianismo.

2. O nível literário

Quando se aborda o assunto relativo à intelectualidade cristã, é preciso levar em conta a formação clássica tradicional dos autores cristãos dos primeiros séculos, e um bom número deles, principalmente os mais importantes como Cipriano, Lactâncio, Arnóbio e Santo Agostinho, que foram docentes dessa mesma escola tradicional pagã. Trata-se de fato extremamente importante que ajuda a explicar a penetração profunda da literatura cristã na cultura antiga. Há, ainda, mais um elemento complementar, igualmente importante, que não deve ser esquecido, ou seja, esses mesmos mestres e alunos da escola antiga, à qual deviam tanto, julgaram-na com muita severidade, a ponto de abandoná-la, por não se sentirem bem ocupando nela uma cadeira de professor. Santo Agostinho é um desses casos especiais (Testard, 1958, *passim*).

No início do século III, Hipólito, escritor de língua grega em Roma, recomendava que o professor que quisesse ser admitido no catecumenato, deveria abandonar a escola (Hipólito, 16). Podemos imaginar o prejuízo que essa recomendação causava à escola, pois se perdia o contato intelectual com o

⁷. Prudêncio admira igualmente os arranjos posteriores realizados pelo papa Dâmaso. Admira também a nova basílica de São Paulo cuja construção foi consagrada no fim do pontificado de Dâmaso, em substituição a primeira basílica constantina.

paganismo na sua forma mais sedutora do ponto de vista literário, exatamente pelo fato de esses escritores terem sido formados e estarem participando da escola há algum tempo. Por outro lado, não faziam isso sem antes questionar o próprio princípio da retórica e seu emprego. Teremos oportunidade, mais adiante, ao estudar os problemas da expressão literária, de observar como os cristãos se utilizaram da retórica. Tratava-se, por um instante, de evocar os debates de consciência dos autores em torno do próprio princípio da retórica. Esses debates situam-se em níveis muito diferentes.

É exatamente num patamar mais elevado, qualificado epistemologicamente, que se põe em questão, em nome da verdade, o princípio da retórica. Os autores cristãos duvidavam da legitimidade de uma arte que lhes parecia pertencer mais ao campo da técnica do que da persuasão, que está mais a serviço do erro do que da probabilidade ou da verossimilhança que é uma maneira de aproximar-se da verdade. Condenam, em particular, a virtuosidade, que lhe parece estéril, da dissertação oratória em que se defendiam sucessivamente os prós e os contras: a *disputatio in utraque partem*.⁸ Essa repugnância está relacionada com a aversão manifestada ao plano filosófico, ao "probabilismo" da Nova Academia. Com essa reflexão, reencontra-se de fato e persegue-se um dos grandes debates do pensamento antigo a propósito do qual confrontavam-se os melhores espíritos. O conflito entre a retórica e a filosofia já havia colocado em oposição os sofistas e Sócrates, Isócrates e Platão.

A essa desconfiança com relação a uma retórica que serve indiferentemente à verdade ou ao erro, acrescenta-se a lembrança do formalismo da escola já denunciado. Os escritores cristãos têm consciência viva de que a fé lhes permite alcançar realidades que, por permanecerem

⁸. Método muito apreciado por Cícero que o atribuía a Aristóteles. Cícero defende esses recursos, de maneira inteligente, principalmente em *De finibus*, II, 9; *Tusculanae*, V, 10; fala explicitamente em *De officiis*, II, 51, que esse método é próprio do advogado, conseqüentemente do orador que, deve defender a verossimilhança mesmo que não seja mais verdade. Tertuliano, pelo contrário, em *De Praescriptione haereticorum*, 7, 6, prende-se precisamente na dialética, e principalmente Santo Agostinho em *Contra academicos*, e em *De doctrina christiana*, IV, 2, 3.

invisíveis e misteriosas, nem por isso deixam de ser realidades mais verdadeiras, porque definitivas. A essa densidade da "res", as realidades em que vivem, das quais devem falar, opõem os *uerba*", as palavras de uma retórica toda formal. Reconhecem nela uma grande habilidade de expressão mas, muitas vezes, nada contém de verdade.⁹ Enfim, é em nome da verdade que recusam a retórica.

A distância que os autores cristãos mantêm da retórica pode ser explicada, ainda, por aquilo que se poderia chamar de ascese. Esses escritores, que mantinham a maior parte de seu tempo dedicada à vida cristã, pois quase todos eram clérigos ou bispos, viam, e com toda razão, na retórica de seu tempo, mais uma técnica de ornamentação do estilo do que um método de pensamento. A partir de que a retórica lhes parece um luxo, faz parte desses bens, dessas vaidades do mundo às quais tinham feito o propósito de renunciar. Daí esses protestos de indiferença à arte de escrever como se observa nos autores, em particular, em São que escreveu com mais rapidez e influência Jerônimo (*Epistulae*, 108, 32; 117, 12; 118, 1). Não nos devemos apressar em chamar isso de falta de sinceridade. Esses autores haviam realmente renunciado à retórica como finalidade de sua obra. Não eram mais escritores de arte pela arte. Eram, por outro lado, muito fecundos por necessidade pastoral. Estavam ocupados com múltiplas tarefas que não lhes deixavam muito tempo para se dedicar ao cuidado que precisariam para melhorar a qualidade formal dos seus escritos. Todavia, parece que os retóricos têm uma segunda natureza: a de serem retóricos quando não o pretendem ser, e quando não têm mais tempo de ser. São retóricos na medida em que avaliam melhor do que nós as fraquezas de sua retórica apressada, nas obras que julgamos marcadas pela retórica. São, sobretudo, retóricos porque conservaram o ponto de honra retórico. As desculpas de um Jerônimo sobre seu estilo significavam somente que o público não devia se enganar e acreditar

⁹. Santo Agostinho, v. g., em *Contra Adimantum*, 11; *De doctrina christinna*, IV, 28, 61. Sabe-se que Santo Agostinho falava de sua profissão de orador como de um "métier" de mercador de palavras, que vendia o ensinamento, *Epistulae*, 118, 2, 9; 259, 4; *Confessiones*, VIII, 6; IX, 2, 2; IX 5, 13.

que a obra dada fosse a medida de seu talento; ele procurava dizer que, se quisesse e se tivesse tempo, faria muito melhor. Esse ponto de honra se encontra também em Santo Agostinho que trocou sua maneira de escrever, e sobretudo de dar respostas, quando se dirigia a um professor ou a um homem com pretensão à arte de escrever, ou quando pretendia dar alguma lição em alguém.

O problema da retórica se colocava aos cristãos ainda em um nível mais humilde, mais imediato, mais premente, ou seja, no da eficácia apostólica. Se é verdade que a retórica é uma técnica de persuasão, comumente colocada a serviço do erro ou de futilidades, não seria interessante empregá-la a serviço da verdade? Seria possível utilizá-la desde que servisse para ensinar, informar e conquistar? Como responder àqueles que a utilizavam indevidamente? Tertuliano, v.g., se queixava de que os hereges o constringiam a fazer uso da retórica.¹⁰ Se a retórica enriquece a obra com recursos do estilo e serve à vanglória de um escritor, não seria conveniente também que a verdade fosse revestida, valorizada, com todos os ornamentos da expressão? Um Santo Hilário, v.g. recomendava que o comentador do Antigo Testamento se munisse das qualidades do estilo em honra ao Autor da Sagrada Escritura (Hilário, Tract. psal. 13, 1). De fato, a confiança na vida, de se fazer tudo que é preciso para atingir o objetivo a que se propõe, tem superado um pouco os escrúpulos teóricos. Os escritores cristãos certamente nunca deixaram de praticar a retórica, porque, sem ela, jamais teriam conseguido prender a atenção sequer de um ouvinte, quanto mais de um público de leitores. Com certeza, escolheram o que lhes convinha na retórica tradicional, e, sem dúvida, a reinventaram ou, pelo menos, devem ter-lhe dado uma vida nova. Não se pode dizer que Tertuliano havia se precavido contra os artifícios da retórica. Ele não só usou como abusou, nem por isso podemos acusá-lo de falta de convicção. É Santo Agostinho que, na *Doctrina Christiana*, Livro IV, salvará o essencial da

¹⁰ . Essa preocupação é assunto do quarto livro do *De doctrina Christiana* de Santo Agostinho.



retórica tradicional ao lhe estabelecer, na pregação cristã, um papel específico e consciente como meio, e a serviço do ensino das virtudes da fé.

3. O nível filosófico

Como são muitos e grandes os problemas relacionados entre a atitude dos escritores cristãos latinos e a filosofia, falaremos apenas de alguns aspectos, ou seja, da conversão à filosofia e à *curiositas*. A conversão à filosofia foi um movimento bem anterior ao cristianismo, e continuou por um bom tempo fora dele. Nascido com Pitágoras, no século VI a.C., brilhou mais intensamente com Plotino, e depois com Porfírio, no século III d.C.. Tratou-se de uma tomada de consciência muito lúcida da contingência dessas coisas humanas, e do cuidado de se chegar ao essencial, isto é, à verdade sobre o plano intelectual, e à uma vida conforme a verdade sobre o plano moral, a este equilíbrio conseqüente exigido por toda a vida: a sabedoria.

Esses princípios, evidentemente, seduziam os cristãos, reservados que eram contra as falsas aparências da "figura desse mundo" (Paulo, I Coríntios. 7, 31) ávidos da verdade e preocupados em passar a vida inteira sintonizados com essa fé. Assim é o caso de Sêneca e Santo Agostinho, para ficar apenas com os latinos, que subordinaram todos os conhecimentos à aquisição da sabedoria.¹¹ A dificuldade dos cristãos em se engajar na conversão filosófica, apareceu a propósito dessa noção de verdade constituída como finalidade em si mesma da conversão, ou mais precisamente, sobre a natureza e os caminhos de aproximação, sobre os quais pagãos e cristãos pensavam de forma muito diferente. Para uns, a vida filosófica era uma entidade abstrata que um esforço de purificação intelectual e moral permitia atingir ao fim de um longo trabalho de espírito. Para outros, essa verdade era, também, alguém (Deus) que se dizia

¹¹ . SÊNECA, *Epistulae ad Lucilium*, 88; Santo Agostinho, *De ordine*, I, 8; 24; e livro, II, 14; 35-44.. A mesma idéia inspirara mais tarde Santo Agostinho, no o que se refere a diferentes conhecimentos, livro II *De doctrina christiana*.

homem, a Sabedoria celebrada no Antigo Testamento. O Novo testamento a reconhecia encarnada em Jesus Cristo; S. Paulo a chamava de Sabedoria de Deus e, S. João declarava que a havia visto com seus olhos e tocado com suas mãos. (Paulo, Corith. 1, 24; João, I Epistula, 1, 1) Essa Sabedoria permanecia inacessível aos pretensiosos, mas se oferecia ao humilde como esforço de purificação intelectual e moral.

Relacionado com essas concepções epistemológicas, havia o fato de que a Revelação é, na sua essência, o que se poderia chamar, lembrando se de Pascal, a descoberta da ordem da caridade. Os cristãos teriam sentido mais próximas suas relações com outros cultos iniciáticos, sobretudo com os orientais ou egípcios, que tiveram grande sucesso sob o império.¹² Esses, certamente, dirigiam-se aos homens como pessoas, prometendo-lhes outra vida e lhes impondo-lhes exigências morais. Mas as interferências, nessas religiões, da mitologia ou da magia afastaram toda a simpatia dos cristãos.¹³

Santo Hilário, no célebre prólogo de sua obra sobre a Trindade, lança alguma luz sobre o problema da conversão à filosofia, ao interpretar diversos textos da Bíblia. Santo Agostinho dá melhores explicações quando fala da sua própria conversão à filosofia (Hilário, De Trinitate, I, 1-14). Começou com a leitura de *Hortensius*, de Cícero, aos dezenove anos e terminou no cristianismo; soube, de maneira extremamente esclarecedora anotar etapas, enumerar as influências sofridas, assinalar as repercussões, indicar os riscos que se acumulavam e, enfim, descrever o cumprimento de um longo e difícil itinerário.¹⁴

¹² .E esse sucesso se explica por duas razões: de um lado, a insuficiência de respostas da filosofia às grandes aspirações do homem; desejoso, de conhecimentos da divindade e de segurança para viver; por outro lado, a insatisfação que deixavam os cultos oficiais, interessados mais na coletividade do que em pessoas, e mais voltados ao momento presente do que à vida futura.

¹³ . Cf. Textos sobre o culto de Mitra, de Isis, de Sarapis, TERTULIANO, *De corona militis*, 15, 3-4; MINUCIUS FELIX, *Octavius*, 2, 4-3, 1; AGOSTINHO, *De ciuitate Dei*, VII, 23, 1-27, 2

¹⁴ . Essencialmente nas obras compostas quando do retiro de Santo Agostinho, antes de seu batismo, em Cassiaco, *Contra academicos*, *De beata uita*, *De ordine*, *Soliloquia*. e sobretudo em *Confissões*.

Para caracterizar, em poucas palavras, a atitude dos cristãos com relação às diversas escolas filosóficas que se ofereciam para guia-los, poder-se-ia dizer que os autores cristãos sempre manifestaram aversão ao epicurismo, que mal conheciam e (não eram os únicos) na qual uma apologia à voluptuosidade e até à libertinagem, um aliado contra o politeísmo (Lactâncio, *De Opf. Dei.* 19, 3; *Diu. Inst.* VI, 10, 7; VII, 1, 10; 27, 6).

Por várias razões, já assinaladas acima, combatia-se a nova academia que representava a escola do cepticismo. Aos autores cristãos, ao contrário, interessava o estoicismo de quem receberam forte influência em todos os momentos. Essa atração se explica, primeiro pelo vigor moral da doutrina, se bem que não faz parte da misericórdia, essencial ao cristianismo; explica-se, também, pela inteligibilidade do universo estóico coerente e acabado,¹⁵ apesar de um materialismo ¹⁶que hermetizava os próprios princípios do dogma cristão.

No mundo grego, foi o platonismo, em particular, sob a forma mais recente do neo-platonismo, que influenciou intensamente os autores latinos cristãos da grande época. Nessa escola, e nela somente, os escritores cristãos descobriram uma filosofia do espírito, quer dizer, uma metafísica espiritual que estaria de acordo com a sua fé e da qual tinham necessidade para refletir e se exprimir. Os círculos cristãos neo-platônicos de Milão na época de Santo Ambrósio, de Mânlio Theodoro e Simpliciano, foram muito representativos e Santo Agostinho deixou isso muito claro.¹⁷

¹⁵ . Inspirado nas idéias estóicas, pede que se respeite a finalidade das coisas. Em *De corona militis*, 5, 1-4, em nome da natureza, e exprimindo a vontade do criador condena a utilização de coroas de flores na cabeça. As flores foram criadas para agradar aos olhos, acariciar o olfato e não para serem colocadas na testa.

¹⁶ . O interesse dos cristãos pelo estoicismo traz alguns inconvenientes, precisamente por causa de seu materialismo.

¹⁷ . Em *Confissões Livro VII*, o autor, ao mesmo tempo, reconhece os méritos dessa filosofia e, os perigos que ela pode trazer para a fé cristã. No Livro VIII *De ciuitate Dei*, exalta a filosofia platônica. Já havia elogiado os platônicos, de maneira mais graduada, na *Epistula CXVIII* em que respondia perguntas do estudante, Dióscoro. Encontra-se aí uma afirmação, muito interessante, de que os platônicos operando algumas modificações em sua doutrina poderiam se tornar cristãos. Deve ter se iniciado nessas reflexões e discernimentos

Geralmente, entende-se por *curiositas* uma forma de cultura decalcada na erudição. Trata-se de uma espécie de prurido de interrogação e de pesquisa contínua, de preferência sobre assuntos inesperados; sobre questões detalhadas, sobre problemas, aparentemente insolúveis em resposta a essas questões, a *curiositas* reúne o maior número possível de fatos espantosos que quanto mais insólitos, mais interessantes. O ajuntamento de fatos constitui um fim em si mesmo sem que intervenha nenhuma outra preocupação, além da classificação, pelo menos, de organização em sistema e de síntese. A *curiositas*, mais profundamente, inclui uma filosofia, porque nela está implícita toda uma concepção de mundo, onde existe o melhor e o pior. O melhor, porque o universo da *curiositas* é um universo ainda inexplicável ou insuficientemente explicado, que provoca perenemente o espírito humano, insatisfeito com os novos questionamentos. O pior, porque o universo da *curiositas* continua sendo um universo inexplicável a partir do momento em que as respostas fornecidas às questões colocadas são sempre do mesmo modo fatos particulares e inesperados nesse mundo retalhado de imprevisibilidades e de inverossimilhanças. Está excluída, por definição, a existência de alguma lei geral permitindo prever o imprevisível ou de se fundar sobre não importa que verdade para atingir o inverossímil. É muito significativo que, na literatura profana, a grande obra que trata da *curiositas* como tal seja um conto fantástico, as *Metamorfoses* de Apulêio.

Os autores cristãos têm encontrado grandes dificuldades diante da *curiositas* por várias razões. Sem dúvida, viam esse universo sem qualquer explicação como uma inesgotável fantasia, cuja significação poderia ser aquela criação da qual fala S. Paulo na *Epístola aos Romanos* que permite à inteligência humana passar do visível ao invisível: "*quia quod notum est Dei, manifestum est in illis. Deus enim illis manifestavit. Invisibilia enim ipsius, a*

quando mantivera contato com Simpliciano sucessor de Santo Ambrósio, bispo de Milão (Conf. VIII, 1, 1; 2, 3; Ciu.Dei., 29, 2.)



creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur: sempiterna quoque eius uirtus, et diuinitas: ita ut sint inexcusabiles".¹⁸

Esses mesmos autores cristãos reagiram explicitamente sobre um plano muito mais prático, aquele das interrogações posta à fé pelos *curiosi*. Sente-se em Santo Agostinho uma certa exasperação - que se encontrava já em Sêneca com relação a esses mesmos homens - diante de questões impertinentes que lhe eram submetidas como v. g., a pergunta: como será a ressurreição dos magros e dos obesos, dos cabelos cortados, das unhas cortadas, da carne daquele que foi devorado por um antropófago e se transformou em carne desse antropófago? E assim por diante. Poderia incluir, hoje em dia, as implicações referentes aos transplantes de órgãos. O Evangelho diz: "*nenhum cabelo de vossa cabeça perecerá*". Nos escritores/pastores, notava-se uma certa tendência para assuntos marginalizados, casos extremos, questões que não levavam a nada e impediam de se ver o essencial. Não se pode deixar que as árvores impeçam de se ver a floresta, diz Maurice Testard (Testard, 1981, 25). Descobriram ainda nessa eterna e gratuita interrogação, um álibi mais ou menos consciente de se desviar dos verdadeiros problemas da fé, aqueles que exigem um engajamento.

Esses escritores entenderam perfeitamente que a *curiositas* exigia da fé aquilo que ela não podia dar. Para eles, a fé era um dado, uma confiança revelada, que ilumina e desfaz as obscuridades, particularmente as bíblicas. Essa confiança revelada dava ao homem a essência do plano religioso, aquilo que precisava conhecer de Deus e de si mesmo para estar com Deus e conviver com os homens. Nessa revelação judaico-cristã, nada se diz, com relação aos fins pragmáticos, para a satisfação gratuita da inteligência. Certamente a *curiositas* procurava interessar-se, talvez não exclusivamente, por questões que não envolvessem a vida e sobre as quais nada se havia falado. Negligenciando tudo o que as Escrituras ensinavam, apegava-se de preferência

¹⁸ . O que se pode conhecer de Deus, é-lhe manifesto; porque Deus lho revelou. Pois, desde a criação do mundo, as perfeições invisíveis de Deus, o seu sempiterno poder e divindade, tornaram-se visíveis à inteligência por meio das coisas criadas; de modo que não se pode escusar. (Paulo, *Romanos*, 11, 19-20)

aos seus silêncios. O que se poderá dizer do silêncio de Deus? Em oposição à *curiositas*, os autores cristãos defendiam a essência de uma religião revelada, que, honestamente, só pode oferecer o que recebeu. Dito isso, ficava bem entendido, sem prejuízo do desenvolvimento do dogma, que não é uma explicitação progressiva do dado revelado.

Difícilmente se poderia ter uma atitude de conjunto dos autores cristãos, de um Santo Agostinho e de um Jerônimo. Há uma declaração polêmica de Tertuliano afirmando que a Revelação dá ao homem tudo o que ele deve saber, e que, em consequência, qualquer outra busca, a título de *curiositas*, é abusiva e condenável.¹⁹

Observamos como Santo Agostinho ao mesmo tempo em que condenou a *curiositas* na fé, mostrou a importância da pesquisa intelectual profana em benefício da própria fé. Trata-se da condenação de um cristianismo mal esclarecido, diz o bispo: "Acontece que, muitas vezes, um homem não cristão tem conhecimentos indubitavelmente adquiridos pela razão e experiência, sobre a terra, o céu, os elementos desse mundo, sobre o movimento de evolução dos astros, ou ainda, sobre sua grandeza e distância, sobre as eclipses do sol, e da lua, sobre o ciclo dos anos e das estações, sobre a natureza dos animais, das plantas, das pedras e outras coisas semelhantes".

Enfim, é preciso reconhecer que eles mesmos, os próprios autores latinos cristãos praticaram certo gênero de *curiositas*. Ninguém se poderia abster totalmente de seu tempo, dos gostos de seus contemporâneos e das formas de sua cultura. A exigência alegórica deixou na literatura latina cristã páginas admiráveis, perfeitamente fundadas na sua ordem e muito ricas em exigências espirituais. Eram devidas aos místicos Santo Agostinho e S. Gregório, o Grande. Em contrapartida, quanta coisa sobre a Sagrada Escritura, tem

¹⁹. TERTULIANO, *De praescriptione haereticorum*, 14, 1-5. Todavia, o próprio Tertuliano havia reconhecido o interesse pela erudição profana, essencialmente ao conhecimento "dos filósofos ou dos poetas ou de qualquer outro mestre, para seu ensinamento, sobre a sabedoria profana", para a defesa da fé cristã, In ; *De testimonio animae*, 1; e mais tarde distinguiu a *iusta ac necessaria curiositas* da *curiositas enormis et otiosa*, no fim do *De anima*, 58.

continuado ilegível nesses autores latinos cristãos.²⁰ Grandes escritores retóricos da exegese alegórica, também ocuparam-se de elementos da *curiositas* na explicação de textos bíblicos: a mesma indiscrição sobre os pontos obscuros e a mesma ingenuidade aparecem em processos. Forneceram explicações não satisfatórias porque partiram de aproximações arbitrárias, sem outra justificativa que não o jogo de uma fantasia desenfreada que acabou transformando-se em seu próprio fim. Nesses aparece ainda a mesma gratuidade de desenvolvimento, sem uma verdadeira ordem doutrinal ou moral, para a vida espiritual. Enfim, chamar a atenção para a Sagrada Escritura para daí tirar tudo, menos aquilo que ela pretendia oferecer, era um contra-senso aos olhos da fé e da própria *curiositas*.²¹

4. Ambiência cultural e os problemas morais

A partir do momento em que os cristãos resolveram submeter-se às exigências das normas literárias e utilizarem-se do latim "literário" para divulgar suas obras ao grande público, depararam com uma série de problemas de ordem intelectual postos pelas instituições e disciplinas do mundo antigo relativos à escola, à retórica, à filosofia e à história. Essas dificuldades eram essencialmente de ordem moral e social.

A fragilidade da moral cristã antiga constituía, de fato, uma dificuldade para os cristãos, desde os tempos das Epístolas de S. Paulo em defesa da conversão e da perseverança. Não se pode dizer que essa moralidade tenha imposto, em termos de princípios, sérios problemas que precisassem ser debatidos. Sabemos que no plano do bem e do mal não havia problemas. A tradição evangélica da Igreja já havia ensinado a discerni-los muito bem. Vale a

²⁰ . Autores como S. Jerônimo, mesmo sem usar o termo *curiositas* deixa muito claro esse gênero de exegese na *Epistulae*, 53, 7. Jerônimo não soube se precaver do abuso dessa exegese. cf. TESTARD, *Saint Jerome*, Paris, Les Belles Lettres, 1969.

²¹ . O estudo desses autores é importante e fecundo também do ponto de vista do plano histórico. Leva-nos a descobrir categorias mentais e hábitos ou convenções literárias que explicam a composição de obras e permite assim entrar no espírito de uma outra época.

pena notar que um simples cristão como Paulino de Nola, antes de sua conversão ao ascetismo, já era tributário da moral antiga. Sua *Ação de Graças*, por exemplo, lembra que a sua própria conduta, em relação às mulheres, se inspirava essencialmente na distinção entre mulheres livres e mulheres escravas, com as quais mantinha todas as liberdades. Essa distinção era fundamental tanto para a questão de princípios quanto para a prática da moral antiga. São questões como essas, de virtude pagã, que têm desconcertado os cristãos e os têm colocado diante de problemas sérios. O problema ultrapassa, em muito, o caso particular, já evocado, dos *exempla*, pois as virtudes não se encontram somente nos heróis do passado mas em pessoas simples e comuns do presente. Sem dúvida viam-se aí vestígios da obra do criador, ainda não comprometida com o pecado, outras tantas tábuas de esperança de salvação em Cristo.

No plano psicológico, de acordo com todas as aparências, essas virtudes continuavam estranhas, em princípio, a um Deus que os pagãos não conheciam, ou abominavam. Estranhas também, quanto a seu fim, a esse mesmo Deus que os pagãos não pretendiam, de maneira nenhuma, honrar ou servir com suas virtudes temporais ou eternas. Qual seria o significado e a dimensão de tais virtudes, cuja consciência parece não pertencer ao plano da salvação? Essas questões envolvem o dogma da graça e destacam o problema da salvação dos infiéis, num tempo em que o pensamento cristão ainda não tinha elaborado suficientemente a doutrina relativa ao papel da salvação que a Igreja deveria exercer, tanto em relação ao corpo quanto em relação à alma. Esses assuntos se tornaram calorosos na época das controvérsias pelagianas. Santo Agostinho (*Ciuitas Dei*, V, 12-20; XIX,25) aborda, muitas vezes, essas questões.

Além disso, os autores cristãos não poderiam deixar de abordar um problema de todos os tempos: a moda, essencialmente a feminina. Menos difícil que o precedente, esse assunto foi sempre tratado por eles de maneira atraente, com verve ou, humor, muitas vezes com uma ferocidade na sátira, ligando esses desenvolvimentos à velha tradição da misogenia antiga,

originada das características de Teofrasto. Tertuliano e S. Jerônimo fazem excelentes descrições do traje, da postura, das fofocas e das superficialidades das mulheres. Os escritores cristãos desenvolveram, a propósito da moda, essencialmente, duas idéias. A primeira era negativa e retomava certos temas tradicionais ao afirmar que a moda é uma ilusão, porque faz parte das vaidades do mundo efêmero. Era mentirosa (falsidade), porque consistia em se ataviar (ornar) de atrativos emprestados. Era uma perversão, porque ela tendia à sedução. A segunda é mais especificamente cristã, ou seja, o que conta fundamentalmente para uma mulher é agradar a Deus, como uma esposa agrada seu marido com a verdade de seu ser, com os atrativos imprescindíveis da sua virtude interior.

Um outro problema, também universal (de todos os tempos), abordado pelos escritores romanos, é o dos espetáculos. Apesar de frágeis e escassos, os lugares ou sítios arqueológicos destinados aos espetáculos indicam o prestígio que tiveram no mundo romano. Não é de se admirar que esses prazeres tenham dado lugar a todas as espécies sob a guarda dos pastores, testemunha superabundante da literatura, sobretudo das obras de Tertuliano, Novaciano, S. Cipriano, Santo Agostinho, Salviano de Marseille. Os cristãos não foram os primeiros a incriminar os espetáculos. Sêneca já havia julgado severamente a crueldade dos combates de gladiadores. Mas a condenação feita pelos autores cristãos se estendia a todos os espetáculos e se fundamentava em motivos específicos. Primeiramente, tratava-se do estreito relacionamento existente, sob diversas formas, entre os diferentes espetáculos e os cultos pagãos aos quais um cristão não podia, de forma alguma, associar-se, sob qualquer pretexto. Um segundo motivo era o da imoralidade dos espetáculos. A essa ofensa se acrescentava, muitas vezes, a imoralidade e o mau comportamento das divindades da mitologia, que neles se faziam representar. A selvageria de certas exhibições das arenas ocupavam também um lugar importante na censura dos espetáculos. Um paradoxo feliz para os arqueólogos faz com que essas páginas cristãs constituam uma fonte de ensinamentos sobre os espetáculos antigos. Observemos finalmente que uma mesma idéia inspirada, ao mesmo

tempo, nos autores cristãos criticava tanto a moda como os espetáculos. Estes e aquela se travestiam, alteravam a verdade do ser, feriam a obra do Criador, do mesmo modo que as brutalidades da arena ofendiam ao próprio Deus do qual são os homens a imagem.²²

A escravidão, grande mácula da sociedade antiga, não trazia nenhum problema para a consciência cristã. As referências encontradas na literatura, e as já existentes nas Escrituras, são extremamente interessantes para compreender a mentalidade dos cristãos. Não conheciam nada previamente à evangelização e à conversão. Todo homem poderia ser evangelizado e se converter. Nenhuma condição social constituía obstáculo nem de direito, nem de fato na vida cristã. As situações particularmente dolorosas são qualificadas de "graça" pelo apóstolo Pedro, não que elas sejam desejáveis ou mesmo aceitas, mas em virtude da idéia que, através de todas coisas, mesmo das piores dificuldades, eventualmente do pecado - *o felix culpa* - Deus está à procura do homem e pode atingi-lo, até mesmo, de maneira privilegiada.

Segue-se uma conseqüência de importância considerável. Os cristãos não pensavam em subverter a sociedade antiga para evangelizá-la; eles a evangelizaram e ela se transformou. É nesse sentido que se diz que os cristãos não conheciam nada antes da evangelização. Confirmavam, assim, a independência da fé em relação às condições sociais e econômicas. Finalmente, o cristianismo aplicou à sociedade antiga uma espécie de elemento corrosivo que atacou o problema muito mais profundamente do que qualquer empreendimento revolucionário como o de Espártacus. Se Espártaco tivesse vencido, teria conseguido, sem dúvida, substituir os senhores, mas não teria mudado as mentalidades, nem as relações sociais, nem as estruturas da sociedade como fez o Cristianismo. Cícero, Plínio, o jovem, Sêneca e Macróbio já tinham reconhecido a qualidade de seres humanos nos escravos. Mas, ao inculcar aos Senhores de escravos e aos próprios escravos as mesmas

²² . Cf. *De spectaculis*, de Tertuliano e Novaciano; *Ad Donatum, de Cipriano*; o texto célebre de Santo Agostinho, *Confessiones*, VI, 8, 13, *De ciuitate Dei*, I, 31 ss). *Contra Symmachum*, II, 1086, de Prudêncio, *De gubernatione Dei*, VI, de Salviano; *Philosophiae consolatio*, II de Boécio.

virtudes fundamentais da fé sobre a paternidade universal de Deus, sobre a igual dignidade dos seres humanos diante dele, sobre a universal redenção e chamado para a salvação pelo acesso aos mesmos sacramentos, pela participação a uma mesma vida divina, o cristianismo inevitavelmente desagregava esses quadros sociais da antiguidade pelo estabelecimento de relações novas entre os homens (Lactâncio, *Diu. Inst.*, 15).

Os escravos tiveram tratamento humano entre os cristãos. Muitas são as referências a escravos fugitivos, a escravos mártires, inclusive a um que se tornou papa, S. Paulo escreveu uma Epístola ao escravo Filémon. S. Calixto, papa no início do século III, fora um escravo, marcado com ferro em brasa. Outros escravos tornaram-se mártires como Santa Perpétua e Felicidade, na África. Blandine, em Lion, preocupava-se com a perseverança de seu escravo. No século IV, em Roma, S. Jerônimo mantinha correspondência com escravos e servidores que abraçaram a vida ascética, etc. Mas, embora se falasse em escravos nos meios cristãos, na realidade, não existiam.

Santo Agostinho estava perfeitamente consciente dessa revolução espiritual realizada pela fé. Nas palavras dirigidas aos candidatos ao batismo, para lhes comentar o *Pater* que deviam recitar por ocasião da vigília pascal, quando iam ser batizados, o pregador confiou essa oração a seus catecúmenos como compromisso de uma sociedade nova à qual passariam a pertencer através do batismo (Agostinho, *Sermones*, 59,2).

A própria legislação devia seguir a evolução das mentalidades. Um grande número de medidas foram tomadas, a partir da Paz da Igreja, em 313, pelos imperadores, em favor dos escravos. Essas medidas mostram que o legislador queria humanizar a condição servil. Uma das primeiras medidas tomadas por Constantino, em 21 de Março de 315, por exemplo, diz respeito aos escravos mas interessava muito ao príncipe. Testemunha eloquente dessa dignidade humana aparecia, ironicamente posta, no reconhecimento dos escravos como feitos à imagem de Deus. Daí não se poder mais marcar os

condenados com ferro em brasa, para não danificar seu rosto formado à semelhança da beatitude divina.

5. A mentalidade cristã e as relações sociais

A idéia de posse e de propriedade vai dar lugar, na literatura latina cristã, a toda uma reflexão sobre a mentalidade antiga trazendo novos comportamentos. O pensamento estóico sobre a comunidade primitiva dos bens e o caráter, ao mesmo tempo, posterior e contingente das apropriações, não parece ter mudado nada em relação ao princípio clássico do *ius utendi et abutendi*. Os autores cristãos latinos retomaram a idéia da comunidade primitiva, denunciaram o papel da cobiça na apropriação dos bens, mas não condenaram como ilegítima a propriedade privada e lhes atribuíram obrigações. A ótica desses escritores parece ser, no conjunto, menos a dos direitos dos pobres do que a dos deveres dos ricos. Como essa última visão implica a primeira, isso representou, sem dúvida, uma concepção mais positiva das relações sociais em detrimento de perspectivas mais profundas, ou seja, a reivindicação de seu direito que, por mais legítimo que fosse, não passava de um complemento do dever, caminho da perfeição que, no caso de nossos autores, era a perfeição evangélica. Na perspectiva dos cristãos os pobres não eram colocados em situação de dependência aos ricos, ao contrário, os ricos é que deveriam pedir aos pobres. Esses eram como uma espécie de banqueiros de Deus com os quais os ricos deveriam trocar seus bens materiais e perecíveis por bens espirituais e eternos. Os ricos seriam julgados de acordo com seu comportamento em relação aos pobres. Era esse o verdadeiro Evangelho. Jesus havia se dirigido aos ricos, corajosamente, com apelos veementes e severos. S. Cipriano, no tratado sobre a esmola, prega convicta e eloqüentemente o dever absoluto que se impunha ao cristão de auxiliar os pobres. Aquele que tinha muito daria muito, aquele que tinha pouco partilharia o pouco que tivesse. O bispo previnha a todos sobre a prudência humana de se preocupar com o futuro, sobretudo, das crianças procurando assisti-la espiritualmente e

e sempre apelando para a fé. O cristão deveria saber que "aquele que dá aos pobres empresta a Deus" e, que "à mesma medida que se despoja, se entrega a Deus que não lhe deixará faltar nada".

Além de todas essas questões é preciso mencionar outra, apresentada por Santo Ambrósio, pela variedade e riqueza de seu conteúdo. O bispo de Milão se apoiou sobre uma reflexão filosófica dos bens da comunidade de original mas se deteve, sobretudo, nas observações sobre a vida quotidiana para condenar o comportamento dos ricos. Santo Ambrósio falava, sem complacência, desse meio que ele conhecia muito bem, pois era o seu próprio.

A virulência de Santo Ambrósio, todavia, vinha apenas de sua fé. Não havia qualquer outro interesse que o da conversão, propor aos ricos uma vida evangélica. Santo Ambrósio se apresentava como homem livre, a quem a liberdade da censura não suplanta a liberdade de amar.

Sobre as questões econômicas e sociais ligadas mais ou menos diretamente à propriedade, Santo Ambrósio continuava sendo um escritor particularmente interessante. O bispo de Milão conserva na sua cadeira episcopal preocupações de governador com relação a certos fatos relativos à economia doméstica. Quando não conseguia mais interferir, em nome das leis ou da ordem pública, acreditava no seu dever de falar, de denunciar, de fazer ouvir sua voz de pastor em defesa dos homens, em nome da justiça e da caridade cristãs. Protestava, em seu tratado sobre *Os deveres*, contra a especulação do trigo por parte de um mercado desorganizado, abandonado aos atravessadores desonestos, e contra a política adotada em relação aos trabalhadores estrangeiros.

Ainda em *Os deveres* e em *Tobia*, Ambrósio se insurge contra a prática do empréstimo usurário. Esse ponto de vista do autor pode nos parecer muito unilateral pois nunca se coloca lado a lado o emprestador e o tomador de empréstimo. Não se preocupa com o rico que arrisca parte de seus bens fazendo empréstimo, mas somente com aquele que tomou emprestado por necessidade e ficou sem condições de quitar a dívida. As normas do

empréstimo e o rigor ligado ao reembolso das dívidas, no mundo antigo, explicam a posição do bispo de não admitir a crueldade de situações que ilustram o velho adágio romano : *summum ius summa iniuria*.

Santo Ambrósio, para quem esse assunto estava sempre presente, multiplicava as evocações de cenas dramáticas testemunhadas com os *uidi*, que pontuam todo o texto. Descreveu, também, o estado de ansiedade do devedor que teme se encontrar com o credor. Finalmente, em os *Deveres*, o bispo abstraiu de todos esses casos uma espécie de "caso típico" que lhe pareceu encampar todas as ações e as condenar sem apelo: aquele que pede um empréstimo, faz isso por se achar em situação financeira difícil, então, o agiota, que lhe poderia aliviar a situação, aumenta mais suas dificuldades, pelo fato de lhe cobrar juros altos, e acaba, assim, agravando a situação do homem em dificuldade. A agiotagem poderia ser uma generosidade, mas agindo com ganância não passava de uma generosidade hipócrita, que prejudicava ao invés de ajudar. É totalmente contrária à caridade. É um escândalo que deve ser abominado.

A literatura latina cristã revela ainda um grave problema que deve ter levado muitos cristãos a terem problemas de consciência: o problema das tarefas e profissões proibidas. A questão envolvia, de maneira imediata, a vida cotidiana, a subsistência das famílias, a vida social e a própria inserção dos cristãos na sociedade.

No plano dos princípios tudo era claro e fácil. Dois critérios permitiam determinar as atividades incompatíveis com a fé cristã. De um lado, o compromisso de certas profissões com os cultos pagãos e, de outro, a imoralidade de certas ocupações. A *Tradição apostólica* cita, v. g., no primeiro caso, a situação de um guarda de ídolos, e no segundo, o defensor, o advogado. A maior parte das atividades não eram fáceis de ser avaliadas. Até onde iria a noção de cooperação com os atos do culto pagão? Em todos os trabalhos, como quer Tertuliano, susceptíveis de fabricar alguns objetos destinados aos templos? Em todas as profissões que têm referências à

mitologia? A partir de que momento se pode dizer que há imoralidade numa profissão? O comércio, porque incita à ganância e à mentira, como quer Tertuliano? Ou qualquer atividade que possa conduzir alguém ao pecado?

Questões como essas subsistem se colocadas diferentemente em tempo e lugares diferentes como, nos grandes centros políticos e religiosos ou nas pequenas cidades, antes ou depois do chamado "Edito de Milão". A questão era tão complexa que provocava hesitações, mesmo em questões doutrinárias, como ocorre no texto da *Tradição Apostólica*, considerada como oficial e normativa, provocando contradições no julgamento de Tertuliano. São contradições muito esclarecedoras porque correspondem a duas preocupações do cristão que ora priorizava uma, ora outra. De um lado, era preciso valorizar o fato de os cristãos pertencerem a àquele mundo e desempenharem nele um papel útil, vivo e laborioso ao lado dos pagãos. Por outro lado, não se pode esquecer que os cristãos deviam evitar qualquer compromisso contrário à fé e à conduta, nesse sentido não seriam mais daquele mundo. Tertuliano lidava assim, sucessivamente, com duas verdades parciais, aparentemente contraditórias que precisariam ser unificadas como a *Epístola a Diógenes*, no mundo grego, por se dar conta do paradoxo que era a vida cristã. Esse paradoxo procede diretamente das próprias palavras de Jesus a Pedro na última Ceia: "não peço que se afaste do mundo mas que evite o mal". Um pastor muito próximo da vida cotidiana de seu povo como Santo Agostinho era, ainda, levado a falar das diversas profissões. Talvez fossem lembranças de sua experiência pessoal de espectador que lhe inspiravam a maior severidade com relação às atividades ligadas aos espetáculos, ao mesmo tempo em que o cuidado pela fé e o temor da *curiositas* levavam-no a condenar todas as profissões que praticavam a adivinhação.

Com essas discussões sobre as profissões legítimas, podemos imaginar a quantidade de casos de consciência, difíceis e dolorosos que passaram pela cabeça do pai cristão e sua família. O problema ultrapassou, e muito, a consciência individual. A submissão ao rigorismo de alguns acabou criando

uma penalidade coletiva, afastando os cristãos da vida social. Essa segregação ficou caracterizada pela alcunha *Tertium Genus*, ou de "raça humana odiosa".

Os cristãos sempre procuraram manter-se longe do poder público. Textos anteriores a 313 mostram esse cuidado em evitar aproximações com pagãos a propósito de sua atitude com relação às autoridades públicas. Essa discussão entre pagãos e cristãos parecia mais um diálogo de surdos e não poderia ser de outra forma. Os pagãos fundamentavam sua vida pública num certo equilíbrio entre a cidadania e a religião, da qual não participavam os cristãos. A mentalidade religiosa do pagão e a do cristão eram completamente diferentes e profundamente complexas. O politeísmo pagão e o monoteísmo cristão revestiam-se de elementos filosóficos opostos como o epicurismo e o estoicismo, ambos em pleno desenvolvimento em Roma, além de uma tradição mitológica pagã em oposição à novidade da doutrina cristã capaz de levar o seguidor a um clima de "fanatismo".

Por outro lado, correntes monoteístas da época imperial envolviam-se com movimentos sincretistas permitindo a sobrevivência do politeísmo. É que atribuíam, confusamente, a uma ou outra divindade uma certa universalidade, sem perder de vista o objetivo principal que era superar a mitologia. Eram mais sensíveis ao combate cego à mitologia do que ao progresso do monoteísmo. Sem dúvida, essas correntes comprometeram radicalmente o esforço empreendido pelos monoteístas autênticos. Essa religiosidade sincretista teria incorporado todos os traços específicos da nova religião, entre outros, com exceção todavia de sua originalidade, fundamental para os cristãos, mas extravagante para os pagãos, a pretensão à exclusividade. Assim, não poderia haver acordo entre os sincretistas pagãos e os exclusivistas cristãos.

O paganismo sempre concebeu suas divindades como participantes da vida humana, ligados à casa, ao lar, ao Estado. Defendiam seus deuses como se defende uma pessoa humana. A sorte da cidade estava ligada a seus deuses, e a prática de seus cultos era indispensável como medida da fidelidade.

Na época dos cristãos, essas práticas, que ainda não haviam desaparecido, estavam ainda, de certa maneira, ligadas ao Império. Os próprios imperadores promoviam o sincretismo religioso trazendo divindades estrangeiras para, através de seus cultos, conseguir favorecimento para sua política externa. Da mesma maneira, a partir do momento em que se instalou em Roma o culto imperial, este parecia, indistintamente, político e religioso. A solidariedade que unia outrora a cidade à religião reacendeu a chama do império e se encarnou, de alguma forma, na pessoa do imperador a quem se devia obediência e culto. Estes estavam tão absolutamente ligados um ao outro que o culto aparecia como critério de lealdade. Para perceber isso, basta ler a carta de Plínio, o Jovem, sobre o assunto dos cristãos da Bitínia.

Segundo os apologistas, os cristãos se recusavam a honrar os deuses da cidade, mas insistiam em se declarar cidadãos leais e zelosos do bem público. Recusavam-se a chamar o imperador de deus, mas reconheciam nele a autoridade, pois ela viria de Deus, de acordo com as palavras de Cristo a Pilatos: "Tu não terias nenhum poder sobre mim se não te fosse dado do alto". Recusavam-se a fazer orações ao imperador, mas afirmavam que dirigiam preces a Deus por ele. Todos esses protestos, porém, de lealdade dos cristãos para com o imperador se chocavam com a acusação de "lesa-majestade". E essas discussões entre cristãos e pagãos acabaram em muito sangue e perseguições.

Uma questão muito séria e complexa abordada pela literatura, após o Edito de Milão, é a que se refere às relações da Igreja com o Estado.

Inicialmente, observam-se certas afirmações e atitudes de independência das autoridades espirituais com relação ao poder político, juntamente com reivindicações do poder espiritual nos domínios que lhes pareciam ser de sua competência. Nesse contexto, Santo Ambrósio, bispo de Milão, foi, sem dúvida, a autoridade religiosa que mais se opôs ao poder imperial. O caso do altar da Vitória, é um desses exemplos mais significantes. Havia na Cúria uma estátua da Vitória colocada por Augusto, após a vitória de Ácio à qual os

senadores prestavam culto público e oficial. Estátua e altar a essa altura do império tinham apenas valor simbólico, cristalizavam toda a fidelidade à tradição de Roma. Podemos compreender o apreço e o carinho que os pagãos tinham por ela. Mas Santo Ambrósio, no seu zelo pelo cristianismo, numa época em que boa parte dos senadores eram cristãos, não admitia que estes fossem molestados pela prática de um culto idólatra, capaz de criar confusão em seus espíritos. Outra situação igualmente cruciante para Santo Ambrósio era a questão dos arianos. Para um bispo católico seria impossível atender a um pedido imperial, em favor de culto que negasse a divindade de Jesus Cristo (Ambrósio, *Epistulae*, 20, 21).

Poderíamos citar, ainda, um terceiro problema: o da sinagoga incendiada pelos cristãos em Calínico, no alto Eufrates, no Oriente, em 388. O imperador Teodósio considerou o bispo responsável pelo incêndio, condenando-o a reconstruir, às suas expensas, um novo edifício. Essa penalidade constituiu-se num grande constrangimento para o bispo, obrigado a construir uma sinagoga. Nesse caso, Santo Ambrósio fez vistas grossas aos prejuízos e cedeu ao antisemitismo do seu tempo. Merece ainda ser citado o caso da Tessalônica em que, após uma série de incidentes insignificantes, o imperador Teodósio mandou reunir toda a comunidade num circo para massacrá-la: milhares de homens, mulheres e crianças foram assassinadas. Santo Ambrósio houve por bem excluir o Imperador da comunhão da Igreja, até que ele se mostrasse arrependido e contrito (Ambrósio, *Epistulae*, 51). Assim, o bispo encontrou-se, muitas vezes, diante de problemas novos e graves para os quais não dispunha de reflexão mais profunda da tradição cristã. Agiu sempre de acordo com aquilo que acreditava ser exigência da sua fé e de seu cargo, enfrentando, com certa ousadia e coragem, o poder imperial.

Ao contrário de Santo Ambrósio, Santo Agostinho apelou para o braço secular, por exemplo, nos casos do donatismo e do terrorismo que reinava na África. Nas epístolas 93 e 100 pede que a ação dos poderes públicos se exerça no sentido de considerar menor a gravidade dos crimes dos donatistas do que as exigências da caridade cristã.

Essa relação entre a Igreja e o Estado tornou-se, mais complicada, mais tarde, em várias circunstâncias. Houve momentos em que a autoridade eclesiástica se viu isolada diante de problemas gravíssimos de sobrevivência e de proteção à comunidade quando da invasão dos bárbaros, nos séculos IV e V. S. Gregório, o Grande, monge tornado papa, pertencente a uma grande família romana, havia sido prefeito de Roma e acabou recebendo o título temporal de *defensor ciuitatis*.

É interessante observar que, a partir da paz da igreja, sobretudo no curso dos séculos IV e V, tempo em que cristãos e pagãos se associavam na administração do Império, os textos da literatura oficial, dos panegíricos imperiais, por exemplo, utilizavam uma linguagem ambígua, perfeitamente geral e suficientemente vaga para permitir que cada um pudesse colocar nas mesmas expressões, a teologia que quisesse, permitindo, assim, que fossem pronunciados tanto diante dos pagãos como dos cristãos sem ferir ninguém. Expressões como *mens diuina*, *summus rerum sator*, *rerum arbiter deus*, *diuinitas*, *diuinum numen*, *illa maiestas*, *numen summum*, e outras, praticamente não se definiam pelo paganismo ou cristianismo. Encontra-se essa ambiguidade também em inscrições e epitáfios de autoridades cristãs. No arco do triunfo de Constantino aparece a expressão: *INSTINCTV DIVINITATIS* (sob o impulso da divindade) que, até hoje, permanece como uma interpretação absolutamente sibilina.

Pelo simples jogo de palavras, pela inércia das instituições e pelo caráter convencional das tradições que atenuavam a condução dos fatos, poder-se-ia observar nos imperadores cristãos a persistência de usos pagãos, principalmente na aceitação de títulos como *pontifex maximus*, ou *deus* atribuídos freqüentemente a imperadores pagãos (Latinius Pacatus Drepanius, *Panegyricus*, XII).

Não se pode falar de profissões sem dizer algumas palavras sobre o serviço militar. Os autores cristãos não tinham um consenso com relação ao serviço militar. Muitos falaram do assunto e de maneira muito diferente. As

possíveis contradições estão ligadas às transformações rápidas pelas quais o império passou com a chegada de Constantino. As posições de Tertuliano, p. ex., são contraditórias. Suas condenações à *Coroa do soldado* mais embaralhadas do que se pensa comumente, fundamentam-se notadamente sobre considerações estranhas à armada. Ora, o mesmo Tertuliano, no *Apologético*, faz eco a uma antiga prece cristã em que os fiéis pedem a Deus pelos imperadores, por mais pagãos que fossem e, pelas armadas corajosas. A *Tradição apostólica* é claramente hostil ao serviço militar, mas não de maneira absoluta como aparece na primeira abordagem. Ela distinguia casos de soldados, de chefe ou de magistrado, daqueles que queriam se engajar. Lactâncio condena o serviço militar em termos, sem equívocos, na *Institutiones diuines* que parece contradizer o que diz na *De mortibus Persecutorum*.

A recusa ao serviço militar, principalmente no século III, intensificou-se, provocando o aumento das perseguições e, por conseguinte, elevou espantosamente o número de mártires. Muitos dos que já pertenciam ao serviço militar com mais de vinte anos de caserna, por se recusarem a participar dos cultos pagãos, foram julgados e condenados. Quando, um século mais tarde, o poeta Prudêncio, no seu *Livro das Coroas*, celebrou a passagem da *Militia Caesaris* a *Militia Christi*, dos mártires militares da Espanha, foi, sem dúvida, muito menos uma reprovação do serviço militar de César do que a exaltação da escolha feita, por esses soldados, de valores espirituais eternos.

Santo Agostinho, no tempo do Império Cristão, utilizou-se de um sermão para abordar o assunto de maneira muito clara.

Assim, são inúmeros os elementos que compõem o pensamento cristão, base de sustentação do edifício literário. Para a criação da Literatura Latina Cristã, foram fundamentais a expansão da língua, as relações da religião com o poder imperial, as influências da tradução e tradição bíblicas, a frequência dos Concílios Eucumênicos, e a genialidade dos escritores. Contribuíram para a elevação do nível literário dos escritos cristãos, a formação clássica de seus

autores, a maneira inteligente com que lidaram com a retórica, o tratamento filosófico dispensado aos grandes temas, a conversão filosófica e a *curiositas*. Enriqueceram enormemente a Literatura Cristã o tratamento dado, ainda, à ambiência cultural e aos problemas morais; à mudança de mentalidade e às relações sociais .

Enfim, os textos cristãos constituíram-se na verdadeira expressão literária de um povo que passou a viver uma nova realidade.



Capítulo II

Verdadeira expressão literária

1. Os Gêneros

A partir do momento em que os cristãos latinos tentaram empreender uma produção escrita em níveis literários, começaram a enfrentar problemas de toda espécie. Querendo ou não, os autores cristãos inseriram-se na tradição literária clássica, com a intenção de exprimir, não exclusivamente, mas, pelo menos em boa parte, idéias e sentimentos novos. Assim, aqueles confrontos de ordem intelectual, moral e social, do cristianismo com o mundo antigo, já evocados neste trabalho, continuavam, então, na ordem da expressão literária. Verifica-se que a literatura latina cristã oscilou, em todos os domínios, entre a tradição antiga e as formas novas, ora aparecendo mais conservadora, ora menos. A preocupação dos escritores cristãos estava em romper ou não o forte elo estabelecido no mundo antigo entre a cultura literária e o paganismo, que os levou, atraídos pela beleza das letras, a praticar gêneros literários tradicionais. Assim, Minúcio Felix foi literato tradicional em *Octavius*, Sulpício Severo, em *Gallus* e S. Jerônimo em *Diálogos contra os Pelagianos*.

A questão do gênero literário merece ainda uma indagação. As *Consolações* escritas pelos pagãos, como a de Sêneca, e as escritas pelos cristãos em todo o decurso de sua literatura, como a de Ambrósio, de

Jerônimo, de Paulino de Nola, de Agostinho, e mesmo as escritas na Idade Média pertencem ao mesmo gênero Literário e apresentam diferenças fundamentais. A consolação pagã se propõe, essencialmente, a refletir sobre a dor do outro, para conduzi-lo a uma resignação. São consolações dirigidas diretamente à inteligência e procedem de uma intuição extremamente justa, verificável pela psicologia moderna. Por outro lado, essa consolação, que tende a reduzir a extensão da reação afetiva, aplica-se, ao mesmo tempo e sempre, à razão, procurando demonstrar que o fato objetivo deplorado não excede às normas da condição humana e que convém, então, a resignação.

É interessante observar que Plínio não compactuava com esse estilo fleugmático da consolação antiga. Numa carta admirável, em que anunciava a um amigo o falecimento de uma jovem filha de treze anos, já noiva, dotada de todas as qualidades e de todos os encantos, pedia a este amigo que se ele pensasse em escrever uma carta a esse desafortunado pai, que o fizesse em termos ternos e humanos e não somente como uma consolação fria e à maneira de censura. No entanto, é muito significativo que um escritor como esse, cuja delicadeza de sensibilidade se pode observar, tenha se deixado ferir pelo caráter rigoroso, até desumano da consolação antiga. Não se pode dizer que não havia a antiga austeridade na consolação cristã.

A consolação clássica, tornando-se um gênero literário, era portanto codificada. Implicava o respeito a certas leis da composição, aos recursos obrigatórios em determinados lugares comuns. Os cristãos herdaram esse gênero literário tal como era sem evitar lugares comuns, mas acrescentaram. Esse amálgama tornou-se tão mais difícil e inábil que as relações cristãs originais tornaram-se mais estranhas e até contrárias à inspiração da própria consolação clássica. A a consolação cristã parece essencialmente afetiva, dirige-se ao coração antes de dirigir-se à inteligência, não nega a dor nem a minimiza, mas dela se compadece. Sua inspiração primeira é a da caridade que confirma a compreensão da dor. É a partir dessa compreensão que a consolação cristã, dirige-se à inteligência, falando-lhe a linguagem da fé, incitando-a não somente à resignação, mas também à esperança.

A consolação talvez não passe de uma espécie particular do gênero literário muito mais amplo: o epistolar. Isso ilustra, de maneira notável, a continuidade dos gêneros literários pagãos e cristãos. A epístola ocupa um lugar considerável na literatura clássica, cobrindo tipos de correspondência bem diversos e apresentando um conteúdo muito diferente na literatura cristã. A epístola clássica é um gênero em prosa, mas podem ser encontradas correspondências em versos, como em Horácio. A epístola cristã é também gênero em prosa, mas encontram-se algumas em versos, com nas correspondências de Ausônio e Paulino de Nola. Fica fácil estabelecer uma aproximação entre as cartas de direção espiritual daquele que Tertuliano chamou, no fim do século III, de "*Seneca saepe noster*", e de tantas outras peças de correspondência de S. Jerônimo ou de Santo Agostinho. Santo Ambrósio, por exemplo, comporta-se como Cícero quando se dirigiu aos imperadores para tratar das relações do poder temporal e espiritual. A correspondência mundana de Plínio, o Jovem, conserva sua afabilidade, sua distinção e até mesmo sua preciosidade, nas trocas epistolares dos aristocratas galo-romanos do séculos IV e V, como Paulino de Nola, Sulpício-Severo e, mais tarde, Sidônio Apolinário.

2. Novos gêneros literários: homilia, textos exegéticos, tratado teológico

Ao mesmo tempo em que praticou e renovou os gêneros literários tradicionais, a literatura latina cristã foi levada, em razão da natureza de sua mensagem, a criar gêneros literários novos. Mas, por mais novos que fossem, esses gêneros tinham muitos traços da cultura antiga. A *homilia*, gênero literário cristão por excelência, fundamental porque representa o comentário oral e litúrgico da Escritura que a Igreja ensinou através de seus ministros, não rompeu totalmente com a *ομιλία* antiga. Ela conservou o tom familiar e levou para um grande público o entretenimento do mestre com seus alunos,

transformando uma simples homilia em oratória. Eram recursos outros aos quais o pregador lançava mão para atingir o ouvinte mais afastado.

Ao lado desse comentário oral da Escritura, é preciso citar os inumeráveis comentários exegéticos escritos, conservados pela literatura latina cristã. Tratou-se, sem dúvida, de um gênero literário novo criado pela crença fundamental dos cristãos na inspiração das Escrituras. Essa crença explica o literalismo de uma exegese escrupulosa para a qual "a própria ordem das palavras é um mistério", como escreve S. Jerônimo. Essa fé explica também a proliferação de uma exegese alegórica da busca do infalível, de uma interpretação do que estava além dos termos da Escritura, da intenção de Deus, da mensagem divina, expressas através das palavras humanas. Essas exegeses, por mais originais que fossem, deveriam sempre alguma coisa à cultura antiga, senão pelos ensinamentos, ao menos pelo método. A exegese literal retomou certos processos da escola antiga, ou seja, chamava a atenção para detalhes do texto e não para o conjunto. A explicação era progressiva, palavra por palavra, seguindo a ordem dos termos do texto. A exegese alegórica cristã, totalmente diferente do resto (admirável entre os místicos, insípida e até exasperante entre os virtuosos do processo) deveu, e muito, à alegoria dos filósofos gregos, mesmo quando, nos melhores casos, diferiam radicalmente.

Uma vez que os comentários das Escrituras eram literários ou alegóricos, procuravam direcionar suas análises para um gênero diferente: o tratado teológico, um tipo de obra com caráter mais sintético. São obras consagradas, ao longo dos séculos, ao mistério fundamental do cristianismo como os livros sobre a *Trindade*. Assim, passaram a analisar e a comparar doutrinas de tratados de autores como Novaciano, no século III, Santo Hilário, Mário Vitorino, Santo Agostinho, no século IV, entre outros. Essas obras constituíam um gênero literário novo. No caso de especulações, o que não era novidade, o autor não se libertava pura e simplesmente para se entregar às invenções de seu espírito. A especulação se exercia sobre um dado, inventariando mais do que inventando. Sua invenção situa-se no nível

da exploração, sempre mais explícita, desses ensaios de explicação racional, de uma formulação menos inadequada, da revelação da qual não se pretende nunca descobrir a necessidade interna da razão última, o que retornaria a descobrir o mistério e atingiria a negação da própria fé (Testard, 1981, 8-118). No caso, já evocado, dos livros da *Santíssima Trindade*, assunto que tem dado lugar a tantas especulações, os escritores sempre partiram do dado bíblico, essencialmente do Cristo, de suas palavras e, mais profundamente, da consciência que tinham do mistério. A Igreja tem feito reflexões, sobre esse dado bíblico fundamental, que sustentou a obra dos teólogos e dos místicos. Não se pode negar que esse gênero literário novo do tratado teológico devesse, também, alguma coisa à Antiguidade que o precedia. É possível demonstrar, sem prejuízo de sua originalidade, que a meditação trinitária de um Agostinho foi devedora da especulação e das formulações do neoplatonismo, em particular, de Plotino.

3. A poesia latina cristã: símbolos e imagens

Com a mesma preocupação dos prosadores, o poeta Juvenco quis, desde o reinado de Constantino, dotar o cristianismo de uma poesia digna de interesse dos leitores cultos, escrevendo sob forma de epopéia virgiliana *Os feitos da vida de Cristo*, *Christi uitalia gesta*. A intenção do autor, fundamentada essencialmente no Evangelho de São Mateus, não é, como se diz às vezes, um entregar-se ao divertimento sábio de letrado. Juvenco sabia por experiência o que eram as antigas tradições latinas da Bíblia, anteriores à *Vulgata* e talvez conhecesse bem aqueles homens que, mais tarde, como Agostinho e muitos outros, ficassem afastados da fé cristã pelo caráter desagradável das traduções da *Vetus latina*. Na dupla intenção apostólica e literária, Juvenco procura expor a História evangélica de Jesus, usando um gênero literário tradicional que não desconcertaria os letrados. Uma vez que se tratava de relatar as origens do cristianismo, e essas foram marcadas por acontecimentos extraordinários, essencialmente ligados à pessoa de Jesus, um

gênero literário se impunha: o da *Eneida*, que cantava as origens de Roma, narrava fatos maravilhosos e concentrava sua narrativa sobre a pessoa de Enéias.

Juvenco procura mostrar que Virgílio relata as lendas, enquanto conta uma história, mas, insólito, o poeta cristão reduziu a frangalhos, o seu modelo, e quando o texto evangélico lhe permitia, felicitava-se em poder aproximar os heróis das duas epopéias: Jesus e Enéias, por exemplo, no *Evangelho* como na *Eneida*, dormem na popa do navio. Feliz narrativa para o poeta, mas que encheu seu herói, ao mesmo tempo evangélico e épico, de muitas ambigüidades.

A obra de Juvenco é duplamente tradicional. Primeiro, em relação à literatura latina, ao imitar Virgílio, segundo, em relação ao mundo judeu que, muitos séculos antes, conhecendo aquilo que Jules Isaac (1956, 72 ss) chamou de "a superioridade religiosa, espiritual do judaísmo" e "sua inferioridade cultural, literária, filosófica diante do helenismo", resolveu tratar de assuntos bíblicos dentro de gêneros literários emprestados do helenismo. É interessante observar que, depois de Juvenco, um grande número de escritores latinos cristãos queriam ver em hexâmetros todo tipo de livros do Antigo e do Novo Testamento, chegando assim àquilo que se poderia chamar de "epopéia bíblica". Dessa maneira, no século V, apareceu, *Pascale Carmen*, de Sedúlio, escrito em cinco livros, dos quais, um sobre o Antigo Testamento e quatro sobre o Evangelho de S. Mateus. Surgiu, ainda, *Alethia*, de Cláudio Mário Vito, uma composição de três livros em hexâmetros sobre a Gênese; os *Heptateuchos*, de Cipriano, o Gaulês, sobre os livros históricos do Antigo Testamento; o *De spiritus historiae gestis*, de Santo Avito, com 2.552 hexâmetros distribuídos em cinco livros sobre os primeiros livros da Bíblia. Ainda no século VI, Arator escreveu *De actibus apostolorum* com 2.326 hexâmetros, distribuídos em dois livros, sobre os *Atos dos Apóstolos*.

Outra obra que representou renovação certa e durável de um gênero lírico clássico foram os poemas líricos e hínicos de Prudêncio. Os traços de um incontestável classicismo são revelados no vocabulário e na métrica. Junto com esse classicismo, no entanto, houve um elemento novo com relação à literatura clássica. Apareceu na própria inspiração desses poemas uma certa concepção do tempo e da santificação que, na vida particular do cristão, o autor dá o nome de "tempo cotidiano" ou, mais precisamente, de "horas". Não se tratava de uma idéia original, pois o mundo judeu que já conhecia e os *Atos dos Apóstolos* nos mostra Pedro e João indo ao Templo fazer as orações das nove. Cristo, aos olhos dos cristãos, consagrou, diversas horas do dia aos diferentes episódios de sua Paixão. Fora crucificado na hora terceira, (Marc. 15, 25); da hora sexta até à nona, cobriu-se toda a terra de trevas; (Mat. 27,45); (Marc. 15, 33,-34); (Luc. 23, 44); pela hora nona, Jesus pronunciara suas últimas palavras e morrera, (Mat. 27, 46). Essas horas correspondem às três grandes horas da prece judaica, sempre "santificadas" na Igreja pelo canto ou recitação dos ofícios de terça, sexta e nona hora. Santo Isidoro de Sevilha (*De ecclesiasticis officiis*, I, 19 ss.), no século VII, lembrou as raízes bíblicas das horas de prece e de santificação do tempo. Encontra-se também nesse livro de hinos, a idéia fundamentalmente cristã do caráter linear e orientado do tempo. O universo havia conhecido sua primeira hora e acabou além do tempo. Mais precisamente, essas preces, pelo menos as cotidianas, parecem representar o dia do cristão e, ao mesmo tempo, um encurtamento de toda sua vida, de seu primeiro olhar a esse último sono do qual acordará no além-tempo mas, também, um encurtamento da própria história do mundo, dos primeiros vislumbres da escatologia da luz sem fim. Assim, cada manhã, os raios da aurora que dispersam as trevas da noite, imagem do pecado e da morte, anunciam o retorno do Senhor, enquanto o canto do galo anuncia sua vitória e proclama a hora do julgamento (Prudêncio, 1950, Cath. 1 e 2, texte 39, p. 197). Outros hinos, relativos às festas, parecem celebrar uma espécie de abolição do tempo.

Depois desse esboço dos gêneros literários tradicionais ou novos, convém fazer uma observação sobre o vocabulário de alguns escritores. À medida em que um autor pretende se aproximar das obras clássicas, deveria, no mínimo, esforçar-se por evitar os neologismos, sobretudo os de origem grega, que se multiplicaram no latim cristão mais antigo, principalmente para designar realidades concretas da vida cristã. Como grande número desses neologismos passaram pelas tradições latinas da Bíblia e até na *Vulgata*, adquiriram uma espécie de direito de cidadania na língua dos cristãos e dificilmente poderiam ser evitados. Vale a pena, todavia, observar que esse esforço para traduzir um vocábulo técnico da vida cristã, em latim, lembra o esforço de Cícero para traduzir, do grego, os termos técnicos abstratos da filosofia grega para o latim.

Para se exprimir, a literatura latina utilizou-se de inúmeras imagens - comparações, metáforas etc., o que é fato inteiramente literário. Para isso, os autores ora exploravam a tradição antiga, ora se utilizavam de fontes novas. Assim, as imagens relativas ao exército eram muito mais exploradas pelos autores cristãos do que pelos pagãos. Os cristãos viam e reconheciam inúmeros valores no exército romano. Conheciam as legiões à distância quando, no interior de suas terras, viam-nas passar. Participando ou não do serviço militar, contestando-o ou não, o que se observou é que os cristãos sentiram o prestígio do exército. O exército romano se impunha aos escritores latinos cristãos como a imagem mais adequada, a mais loquaz, dentre um certo número de realidades cristãs. Esses escritores podiam ser encorajados, no uso dessa metáfora, por inúmeros textos da *Bíblia*. O *Antigo Testamento* magnificou as virtudes militares dos conquistadores da Terra Prometida, a virtude das armadas dos reis fiéis como Davi, dos combatentes das guerras santas, deflagradas na época dos Macabeus. No Novo Testamento, S. Paulo, procurando exortar os Efésios ao vigor espiritual, recomendou-lhes, por duas vezes, que se revestissem da "panóplia" de Deus:



Induite uos armaturam Dei, ut possitis stare aduersus insidias diaboli (Ephesios, 6, 11) ...Propterea accipite armaturam Dei, ut possitis resistere in die malo, et in omnibus perfecti stare. (Ephesios, 11, 13)

Na verdade, os cristãos tinham em alto conceito os valores do exército romano. Não é por acaso que S. Paulo se utilizou desse prestígio para criar a imagem de cristão-soldado de Cristo. Ora, nenhuma imagem faria os cristãos conhecerem melhor o seu engajamento no batismo do que a do juramento (*sacramentum*) do legionário; nenhuma imagem teria sido melhor evocada para o cumprimento rigoroso do dever cotidiano a serviço de Cristo na Igreja do que o "serviço militar", *Militia*; nenhuma imagem lhes daria mais sustentação nas perseguições e nas lutas físicas e morais do martírio do que a abnegação e a coragem dos soldados em combate; nenhuma imagem teria avivado mais a sua esperança do que o pensamento na vitória e no triunfo por e com Cristo vencedor.

No século seguinte, a imagem do exército é ainda lembrada por S. Beneviste, quando, no final de sua *Regra*, lançou um apelo aos voluntários para que se engajassem com ele, sob a disciplina da obediência, nos combates da vida consagrada a Cristo.

Uma outra imagem muito freqüente, embora não tão excitante para os cristãos, como a do exército, ligada ao mundo romano, é a do direito e a do comércio. O *do ut des* parece ser uma constante nesse comércio com Deus. Ao ler alguns escritores, mesmo os aristocratas como Paulino de Nola ficamos surpreendidos. Paulino trata suas renúncias e a evocação de suas esperanças com termos de verdadeiras operações financeiras e excepcionais (Paulino, *Carmina*, 10, 70-80). O emprego dessas imagens é autorizado através de muitos exemplos da Bíblia. Lembremo-nos, só para ficar no Novo Testamento e, precisamente, nos textos evangélicos, das parábolas do tesouro escondido, da pérola, dos talentos, etc. (Mat. 13, 44-45; 25, 14-30 e Lucas, 19, 12-27).

seu *Contra Symmachum* no qual, dirigindo-se a Roma, põe na boca do imperador Teodósio um discurso desestimulador dos cultos pagãos. Esse discurso imperial termina, de maneira muito significativa, formulando uma dissociação, inteiramente explícita entre o uso cultural pagão das estátuas inspiradas pela mitologia, que deveriam ser absolutamente proscritas, por um lado, e por outro, o valor artístico dessas estátuas, reconhecido sem qualquer relutância e considerado como riqueza do patrimônio nacional a ser preservado. Não se trata de nenhuma tirada retórica engenhosa e gratuita. Com ou sem o conhecimento do poeta, esse discurso e a distinção que nele opera tinham fundamento histórico. Na verdade já havia proibição desses cultos pagãos no tempo em que Teodósio era apenas imperador do Oriente. Um edito de 30 de Novembro de 382 permitia que um templo pagão ficasse aberto apenas para que fossem apreciadas as obras de interesse artístico e não por motivo idolátrico: *artis pretio quam diuinitate metiendo* (Codex Theodosianus, XVI, 10, 8). Como o imperador tivesse declarado que essa medida fora tomada por orientação do Senado, poder-se-ia pensar que a dissociação entre o valor artístico e a significação religiosa das estátuas emanava, certamente, dos próprios pagãos que viam nessa distinção uma maneira de preservar o templo mesmo contra as leis imperiais.

Nesse momento, a poesia cristã já poderia aplicar ao Pai dos céus, o epíteto "*tonans*" reservado a Júpiter (Dracontius, *De laudibus Dei*, I, 1).² E mais, a iniciativa e a gratuidade do amor de Deus, tocando uma alma foram representadas pela imagem inatingível de Cupido lançando sua flecha. É verdade que, nesse caso, a imagem pagã foi reforçada pelo apoio bíblico, senão pelo Cupido e sua flecha, pelo menos, pelo ferimento do amor, como aparece no *Cântico dos Cânticos*, segundo a tradução de S. Jerônimo, conservada na *Vulgata*:

Vulnerasti cor meum, soror mea, sponsa; / vulnerasti cor meum in uno oculorum tuorum, / Et in uno crine colli tui. (Canticum Canticorum, 4, 9).

². Antes de Dracontius, Prudêncio faz uso desse adjetivo (*Cathemerino*, 6, 81; 12, 83 ss).

As imagens tiradas do direito e do comércio penetraram muito profundamente no pensamento religioso ocidental. Influenciaram a teologia latina na condução de uma reflexão que corria o risco de se imaginar as figuras de Deus e do homem em situação de parceria, tratando de negócios, de ativos e passivos, com débitos e créditos. O termo *redemptio*, por exemplo, é significativo. Dá a idéia de resgate de uma dívida. A teologia grega da θεοποίησις, a "divinização", orientava mais exatamente o pensamento religioso para a contemplação inteiramente positiva da gratuidade do dom da vida divina ao homem. O mundo romano parecia menos dado à mística do que o grego e o oriental.

Os escritores cristãos retomaram com muito entusiasmo, sem qualquer hesitação ou reticência, uma imagem tradicional da literatura antiga tanto grega como latina. Imagem fundamental porque é testemunha de intuição profunda que os antigos tiveram da grandeza do homem: a do estado de direito. Cícero, Salústio, Ovídio, Manílio, Sêneca, Juvenal, Firmico Materno, etc ¹. Muitos pagãos, antes de se converterem, já tinham reconhecido, na própria anatomia humana o signo de uma predestinação ou seja, enquanto todos os animais vivem inclinados para a terra, o homem é o único a viver de pé. Esse tema é valorizado, entre os cristãos, por Minúcio Felix, S. Cipriano, Lactâncio, Prudêncio, Santo Agostinho, Boécio e muitos outros.

Passando rapidamente sobre os grandes registros metafóricos da literatura latina cristã, talvez não seja possível evocar em poucas palavras um fato com características paradoxais. É que entre o imaginário que os escritores cristãos latinos apreenderam da tradição clássica, é preciso citar as imagens da mitologia a partir da época em que essas imagens, tendo perdido sua significação religiosa pagã, continuavam como linguagem privilegiada da civilização antiga, representando os meios tradicionais de expressão da cultura e da arte. Prudêncio, p. ex., empenha-se em defender esses valores no

¹. CICERO, *De legibus*, I, 26; *De natura deorum*, II, 140; SALLUSTIUS, *De coniuratione Catilinae*, I, 1-2; OVIDIO, *Metamorphoeis libri*, I, 76-88; *Aetna*, 223 s.; SENECA, *De otio*, 5, 4; *Naturales quaestiones*, IV (VII), 1, 1; *Epistulae ad Lucilium*, 92,30; 94, 56; JUVENAL, *Saturae*, 15, 142-147; FIRMICUS MATERNUS, *Matheseos*, VIII, 1, 3-5.

Compare com Santo Agostinho *Ciuitas Dei*, XX, 21, 96)

O episódio homérico das sereias, p. ex. entrou sob diversas formas na literatura latina cristã. Não somente o conto sedutor das sereias evocava a fascinação da tentação, mas a surdez de Ulisses transformou-se em resistência ao pecado.³ Para Máximo de Torino (*Sermones*, 37, 2 - *Homiliae*, 49, Migne), Ulisses amarrado ao mastro representa Cristo na Cruz. A feiticeira Circe, que metamorfoseou os companheiros de Ulisses em porcos, na *Odisséia* de Homero, e que segundo Boécio (*Philosophiae Consolatio*, IV, Poésie 3, 1-20) não foi apenas em porcos, ilustra a idéia de que os vícios morais são mais temíveis porque degradam mais a alma do que o corpo, deixando os homens apenas com a falsa aparência de serem humanos. Segundo Lactncio (*Diuinae institutiones*, I, 9, 5) e de acordo com Jerônimo (*Contra Iovinianum*, II, 37; *In Jeremiam*, 16, 2), o tema das Amazonas apareceu também nos escritos cristãos, mas o termo *amazon*, (amazonas) aparece, contrariamente, ligado à fábula, à idéia de libido, é pejorativo e aplicado às mulheres de má conduta. Em contrapartida, S. Jerônimo (*Epistulae*, 107, 9), falando de uma virgem consagrada a Deus, a designa pela expressão *bellatrix Christi*. Certamente não estaria pensando na *Pentesiléia* de Virgílio (*Eneida*, I, 193; VII, 805) *Bellatrix*, a comandante das amazonas, mas em *Camila bellatrix*, rainha dos Volscos, intrépida e brilhante amazona, que surge veloz no fim do sétimo canto da *Eneida*, para fechar o desfile das tropas italianas, à maneira de uma aparição sobrenatural. Sem dúvida, uma bela imagem do combate espiritual.

Os escritores cristãos dos séculos IV e V, ao utilizarem assim a fábula, estavam sendo duplamente tributários do mundo antigo, qualquer que fosse a originalidade do pensamento que anunciassem através dessas imagens.

³. Cf. JERÔNIMO, *Epistulae*, 22, 18; 82, 5; há uma exegese um pouco diversa em Santo Ambrósio *Expositio evangelii secundum Lucam*, II, 2-3.

Estavam dependentes não somente do passado, da tradição pagã, da fonte através da qual a literatura e a arte lhes transmitem as lendas seculares que eles retomam como meios de expressão, mas dependiam, também, do gosto pelo mundo antigo tardio, tal como aparecia na literatura e na arte, representando uma forma própria e original de cultura. Com certeza, contavam com o gosto pelo jogo da erudição mitológica e pelo interesse de avançar na pesquisa de uma verdade mais profunda, sobre os caminhos do simbolismo mitológico. O exemplo vem de Apuleio, no século II, que empregou nas *Metamorfoses* e, em particular, no conto de *Eros e Psiquê*; vem, também, de Martiniano, no século V, que compôs uma obra sobre as núpcias de Mercúrio e Filologia; e, no século VI, há ainda o exemplo de Fulgêncio que, na sua *Mitologia*, procurou esclarecer os símbolos da fábula, dando uma interpretação cristã ao Conto de *Eros* e de *Psiquê*.

É interessante constatar que aquilo que se acaba de observar na literatura latina cristã encontrou-se na arte cristã que a precedeu. Essa arte forneceu, seguramente, testemunho convergente do enraizamento dos cristãos na cultura antiga e a constatação da sensibilidade, de acordo com o tempo, sem prejuízo da autenticidade da fé cristã. Conhece-se todas as espécies de motivos ornamentais emprestados do repertório antigo pelos cristãos, sobretudo de assuntos mitológicos, em relação a sarcófagos romanos do século IV: viam-se *Tristão e Nereida* moldurando o retrato de uma criança, ou seja, dois gênios enquadrando a representação do defunto; ou ainda, o Bom Pastor no meio de uma vinha em que os Amores fazem a vindima. Um antigo mosaico de pavimentação, do início do século IV, na catedral de Aquiléia, registrando a multiplicação dos Amores pescadores e, ilustrando assim o tema evangélico dos "pescadores de homens" segundo a expressão do próprio Jesus para designar seus apóstolos (Mat., 4, 19; Marc. 1, 17; Luc. 5, 10). Dessa forma, o simbolismo já se manifestava em forma decorativa. Esses Amores, que se vêem estreitamente associados aos pescadores, nos mesmos barcos, representam o amor de Deus na obra dos apóstolos.

Outros assuntos de muito interesse ligados à mitologia não são puramente decorativos. Neles a mitologia encontrou, a título simbólico, uma significação. O mito da Psiquê que se evoca na literatura, apresentou aos pagãos e cristãos, através da escultura, um mesmo motivo de ornamentação funerária. Talvez tenha a capacidade de se locupletar de diferentes significações. Muito mais representativa ainda é a descoberta, feita em Roma, por ocasião das últimas escavações sob a Basílica de S. Pedro. No teto de um mausoléu do século III ou IV d.C., um mosaico mostra Jesus, representado com todos os atributos de Apolo, deus da luz, o deus Sol. Aparece Cristo conduzindo um carro atrelado a quatro cavalos brancos a galope, uma luz irradia de seu rosto, de sua cabeça aureolada saem sete raios, ou seja, número sagrado da perfeição. Num tempo em que o culto ao sol era muito expandido, esse assunto mitológico, transposto dessa maneira para o cristianismo, exprimia toda uma profissão de fé na divindade de Cristo. Era o Sol da Justiça, segundo a expressão do profeta Malaquias, num texto messiânico em que evoca os raios desse Sol:

Et orietur uobis timentibus nomen meum Sol iustitiae, et sanitas in pennis eius; et egrediemini, et salietis sicut uituli de armento.
(Malaquias, 4, 2).

A expressão fora usada por outros escritores cristãos. Clemente de Alexandria, p. ex., mais de um século antes desse mosaico, celebrou exatamente o Cristo, Sol da Justiça, a galope, com seus cavalos.

O mesmo princípio do uso simbólico da mitologia tinha sido utilizado, mas de maneira menos provocante, pelo menos do nosso ponto de vista moderno, no século III. Na catacumba de Domitílio encontram-se pinturas representando Cristo, com traços de Orfeu, no meio de seu rebanho, aliás, um tema bem conhecido também da literatura. Numa catacumba da Via Latina encontravam-se representações pagãs utilizadas visivelmente, a título decorativo ou simbólico, num contexto cristão, mas de quadro puramente

mitológico. Há ainda o tema de Hércules, utilizado de maneira meio pagã, meio cristã nas necrópoles. Esse fato se explica em função do Hércules salvador, já presente na tragédia de Sêneca, *Hercules in Oeta*. Enfim, a mitologia encontrou entre os cristãos a forma simbólica, recurso que muito ilustrou as artes e a literatura latina cristãs.

Inúmeras outras imagens, estranhas à tradição clássica, aparecem entre escritores cristãos. São imagens originadas diretamente da Bíblia. O tema da água, v. g., é retomado com muita frequência. Lembrando as águas originais do Gênese, as águas do Mar Vermelho, as do Jordão onde Cristo foi batizado, as águas do lago encapelado pela tempestade, as águas do Apocalipse, etc. O mais freqüente de todos esses temas da água é o que se refere, de maneira direta, ao batismo cristão. O tema do lenho é outro bastante freqüente. Evoca a árvore proibida do paraíso terrestre, a arca de Noé, o lenho do sacrifício, levado por Isaac e, sobretudo, na figura própria do Cristo o lenho vitorioso de sua cruz. A fauna e a flora bíblicas aparecem também em muitos autores cristãos, desde o onagro até os lírios dos campos. Muitas vezes, episódios bíblicos bem pitorescos e com bastante detalhes como o bode preso pelos chifres numa moita, espinheiros ardendo em chamas sem se consumir, o prato de Esaú, os pés nus de Moisés aproximando-se da sarça ardente, o próprio Moisés com os braços erguidos para orar durante o combate contra os Amalecitas, a água de ouro, as trombetas de Jericó, o carro de Elias, o julgamento de Salomão, etc..

Verificou-se, através da arqueologia, que o gênero de imagens bíblicas encontrado na literatura era o mesmo encontrado na arte cristã, em particular, na arte funerária, na qual essas imagens eram exploradas, pela fé, reforçando o desafio à morte. Um tema iconográfico que mereceu atenção especial, em razão de sua constante frequência e da profissão de fé que representa, é o de Jonas. Foi utilizado, de maneira muito particular, na decoração dos sarcófagos. O tema chama a atenção para a causa do próprio personagem, Jonas, e para a interpretação tipológica que Jesus dá, muito explicitamente, no Evangelho de S. Mateus, com relação à sua própria pessoa, que ele chama

de "signo de Jonas": os três dias e as três noites de Jonas no ventre do monstro marinho são a figura da estadia do Filho do Homem no seio da terra, antes de sua ressurreição. A lembrança do *signo de Jonas* sobre o sarcófago representava a profissão de fé na ressurreição de Cristo e na dos homens, de forma indissolúvel no conjunto. É interessante observar que, exatamente no instante em que a arte cristã antiga trata um assunto especificamente bíblico, estivesse ocorrendo o retorno ao ponto de vista formal de um assunto tradicional da arte profana. Exemplo disso é a imagem do bom Pastor do Evangelho tratado à maneira dos *moscophores* ou pastores de ovelhas dos *ateliers* antigos (Testar, 1981, 92).

O emprego das imagens por autores cristãos não correspondeu, em geral, a uma intenção de ornamentação literária. Constituiu, antes, o único e evidente meio de expressão de que dispunham para anunciar o inefável. Isso explica, de alguma maneira, a predileção dos autores cristãos por imagens bíblicas. A Escritura representou, infinitamente para eles, mais do que uma rica coleção de imagens inexauríveis. Constituiu, a seus olhos, a tentativa maior e privilegiada (porque inspirada), de expressão humana acerca do mistério de Deus. Para eles, essas imagens, tiradas da Escritura, conservavam, em seus lábios, texto ou estilo, toda sua virtude significante, toda a graça.

Por outro lado, a retórica em si trouxe para os autores cristãos muitos problemas de ordem intelectual, relativos ao método de pensamento e a questões de princípios, como o respeito pela verdade, as exigências da abnegação do cristão e as necessidades da evangelização. O problema mais sério se localiza na retórica como processo da escrita. Na expressão literária, um exemplo muito representativo da continuidade dos processos de escritura, desde a mais remota épica clássica até o fim da época patrística e mesmo depois, é o uso dos locais ditos intrínsecos da invenção. Trata-se, na origem, de um método de pensamento, mais precisamente, de um método destinado a descobrir assuntos a serem desenvolvidos. Mas, desde a época clássica, tem-se percebido que esse processo de invenção havia se tornado um processo de redação. Às vezes, uma simples figura de estilo confere ao desenvolvimento,



por acumulação interrogativa, um tom oratório que pretende ser ora convincente ora incisivo. "*Quis? quid? ubi? quibus auxiliis? Cur? quomodo? quando?*" (Testard, 1981, 94).

4. Ciclo de pensamento: mais que uma periodização ou ciclo literário

O ciclo da evolução literária do latim dos cristãos fecha-se em Santo Agostinho, principalmente com *A Cidade de Deus*. Toda a síntese da expressão literária cristã mesmo, inicia-se com a *Doctrina Christianna*. Agostinho soube construir a teoria da renovação da tradição literária para os cristãos com essa obra. O autor reafirma sua doutrina literária nos princípios fundamentais da tradição ciceroniana, sobretudo com *probare*, *delectare*, *movere*, do *Orator*. Significativamente o cristão substitui *probare* por *docere* porque é próprio do pregador cristão ensinar, pois somente a Deus pertence o dom de descobrir a prova específica da verdade revelada. Por outro lado, Agostinho, que não nega a utilização dos três princípios, reconhece em *docere* uma preferência que Cícero parece ligar a *movere*, o que é igualmente significativo. Parece que ambos os autores dão pouca importância a *delectare*. Procedentes de um debate sobre idéias envolvendo problemas profundos, essas modificações, particularmente a segunda, trazem consequências sobre o plano da estética literária ou, mais precisamente, sobre o uso e a hierarquia dos gêneros, isto é, um novo equilíbrio na arte de escrever.

Santo Agostinho retomou os três gêneros preconizados por Cícero: o simples, o temperado e o sublime. Um e outro autor reconhecem o tom próprio, respectivamente, de *probare* ou *docere* (provar ou ensinar); *delectare* (agradar), *movere*, (mover, arrastar, convencer). Ainda nesse aspecto, Santo Agostinho retomou os dados ciceronianos e os utilizou sob uma ótica diferente. Os dois autores admitiram a utilidade e a complementação dos três gêneros. Concordavam também em dar maior

importância ao gênero temperado, destinado a agradar. Diferenciavam, todavia, em dois pontos: Primeiro, sobre a interpretação do gênero simples, apreciada por Cícero, por razões de escola, é o gênero despojado, gênero ático particularmente apropriado para os pequenos assuntos. Agostinho também apreciava o gênero simples ainda mais do que Cícero. Mas via, essencialmente nesse gênero, o ensinamento da fé para os oradores cristãos, que o levou a contradizer muito diretamente a Cícero, que reservava tal gênero para os *parua*, pequenos assuntos. Segundo Agostinho não existia para o pregador cristão "pequenos assuntos". Aos olhos da fé, mesmo as pequenas coisas tornam-se grandes em relação à Salvação.

Santo Agostinho discorda de Cícero sobre o que se poderia chamar de hierarquia dos gêneros. Cícero não escondeu sua predileção pelo gênero sublime, mas avaliou, ao mesmo tempo, todos os perigos que nele existem. Foi justamente para exorcizar esses perigos que ele recomendou o emprego dos dois outros gêneros que permitem ao orador, ao mesmo tempo, não abusar desse gênero perigoso e dar valor às passagens sublimes. Foi em função do gênero sublime que Cícero preconizou o uso dos outros gêneros. A predileção de Santo Agostinho, ao contrário, foi pelo gênero simples. O bispo reconheceu a importância do gênero sublime para atrair os voluntários, e do gênero temperado para apresentar os ensinamentos de maneira agradável. Mas, foi a partir do gênero simples que Santo Agostinho procura o emprego dos outros gêneros.

Escritores inspirados como S. Paulo e os profetas, e outros ainda, como S. Cipriano e Santo Ambrósio, são exemplos destinados a ilustrar a arte de escrever nos diferentes gêneros. Embora tradicionais, heranças do passado, gêneros como esses poderiam ser usados tranquilamente pelos escritores formados na escola de Santo Agostinho. Exatamente por Santo Agostinho permitir toda essa abertura é que foi considerado o iniciador de uma nova teoria. Seu mérito está em criar a teoria de uma arte de escrever que já se perseguia há muito tempo entre os escritores cristãos de língua latina. No plano prático, em que não havia mais um iniciador, Agostinho revelou-se de

tal maneira exemplar que nada daquilo que iria servir às letras latinas posteriores, lhe era completamente estranho. E isso é tão verdade que o autor da *Doctrina Christiana* não apenas soube exprimir uma teoria da arte oratória cristã, como também insuflar a esta arte retórica uma espiritualidade. Isso justifica a escolha da arte ciceroniana. Submeter a um mesmo zêlo a estética e a ética é coisa nova. O velho Catão, o antigo (Testar, 1981, 94) falava do orador como de um "homem de bem, hábil em falar": *uir bonus dicendi peritur*. Cícero (De inuentione, I, 1) já tinha falado da necessidade de unir sabedoria e eloquência. Santo Agostinho (De doc. Chr., IV) tem a mesma posição, e Quintiliano em (De Institutione oratoria, passim.) interessava-se por tudo o que podia fazer o homem desde a infância, para chegar a ser orador. Mas no caso de Santo Agostinho, a educação do orador, sem negar nada de todo seu passado de busca de uma vida moral adequada à eloquência e destinada a garanti-la, acabou exercendo papel inverso.

O problema da formação do orador para o mundo antigo coloca-se de fato em função de dois termos: ouvinte e orador. O segundo desses termos deve oferecer ao primeiro a dupla garantia de arte e de vida: a eloquência e a sabedoria. Mas no caso da eloquência cristã, Santo Agostinho tem observado muito bem que o problema da formação do orador se coloca em função de três termos: ouvinte, pregador e Deus. Compreendeu e repetiu que a finalidade da arte oratória cristã nada mais é que a aproximação entre ouvinte e Deus, através da meditação de um pregador que é apenas um meio para se chegar a Deus. É um simples instrumento dessa arte que deve ser esquecida (daí a preferência de Santo Agostinho pelo gênero simples) para que não chame a atenção, sobre si, dos ouvintes que devem, ao contrário, ouvir a Deus. Tudo isso explica uma série de conselhos dados por Santo Agostinho ao pregador e ao ouvinte. Recomenda ao primeiro, ao orador sacro, que reze antes de falar, para obter de Deus o que ele deverá dizer e a maneira de o dizer, num gesto de humildade e a transparência, para a iluminação espiritual dos ouvintes (De doct. Chr., IV, 15, 32; 30, 63). Por outro lado, insiste, incansavelmente, junto a seus próprios ouvintes, que do orador deve-se ouvir

o simples som, as palavras ou frases, e que devem prestar a atenção ao seu Mestre interior, aquele que fala única e verdadeiramente ao coração de cada um, numa linguagem inteligível, susceptível de fazer brilhar a luz da vida divina.⁴ É por isso que o autor de *Doutrina Cristã* nega ao pregador cristão a pretensão do *probare*, "provar" que Cícero prescrevia ao orador clássico, permitindo-lhe somente e essencialmente o *docere*, (ensinar a "doutrina cristã" como simples instrumento), associando-se eventualmente a *movere*, e se for preciso, ao *delectare*.

5. A literatura de ruptura

Um processo que afetou grande número de cristãos e que apareceu em abundância na literatura pode ser chamado tranquilamente de literatura de ruptura. Tratou-se, sob formas diversas, de atitude de ruptura, em relação ao mundo, adotada por certos cristãos. Não se trata de fato novo. Esse processo existiu e existe na maior parte das religiões em todos os tempos. Nas civilizações antigas era praticado pelos melhores filósofos e até mesmo pelos mais radicais como os cínicos. Entre os cristãos, aparece ligado a considerações específicas. Fatores econômicos utilizados, muitas vezes, para explicar as opções por esse tipo de vida, a cristã, não explicam o nascimento, nem a essência dessas tão autênticas realizações. A idéia fundamental do monaquismo é muito simples e está ligada ao apelo de Jesus no Evangelho a um certo número de homem, sobretudo, rico:

Ait illi Iesus: Si uis perfectus esse, uade, uende quae habes, et da pauperibus, et habebis thesaurum in caelo: et ueni, sequere me (Mat. 19, 21).

⁴. AGOSTINHO, *Sermones*, 152, 1; 153, 1; *De ciuitate Dei*, XV, 6; *In euangelium Ioanes tractatus*, 40, 5; *De praedestinatione sanctorum*, 8, 15; *Epistulae*, 266, 4.



A idéia fundamenta-se no exemplo de Cristo que se recolhia no deserto ou nas montanhas para orar. "É preciso seguir nu o Cristo nu", dizia São Jerônimo (Ep. 125, 20).

A Igreja dos primeiros séculos foi muito marcada pelas perseguições. Como toda comunidade psicologicamente sadia, procurou dignificar seus heróis, registrando sua homenagem através da escrita, da pintura, da escultura e do canto. Naturalmente, a maior parte dessas manifestações tendiam ao exagero. Daí resultou, nos séculos seguintes, uma intensidade maior de perseguições e um número maior de mártires. Hoje, através de conhecimentos históricos mais precisos e mais amplos, podemos avaliar a extensão temporal, a intensidade das perseguições e a quantidade de mártires.

Seria grave ilusão imaginar que todos os cristãos, no momento das perseguições, se dispusessem unanimemente a defender a fidelidade. É claro que muitos fraquejavam num momento ou outro, diante da ameaça, dos interrogatórios e das torturas, principalmente quando as perseguições eram retomadas após longos anos de paz. Muitos cristãos recém-convertidos para o cristianismo não estavam ainda convictos, tinham conhecimento superficial da doutrina, estavam mal preparados na fé e se deixavam sucumbir. Não que seja preciso estabelecer um elo muito estreito entre a preparação e a fidelidade, que aparecem, em certos casos, humanamente improvisadas. Em todo caso, a apostasia era evidente. Um grande número de cristãos apóstatas aparece claramente na carta de Plínio ao Jovem Trajano,⁵ e no testemunho de S. Cipriano sobre os *lapsi*, caídos nas perseguições de Decio e de Valeriano.

A forma mais original de ruptura praticada pelos cristãos, surgiu bem antes do monaquismo, era o martírio. Apareceu no século II ao IV, através de gêneros literários bem diversos. Possui certos processos-verbais de comparecimento diante de juiz e de condenação como os *Atos procursulares*

⁵. PLÍNIO, *Epistulae*, X, 96; S. CIPRIANO, *De lapsis*; EUSÉBIO DE CESARÉIA, *Histoire ecclesiastique*, V, 1, 3-63.

do martírio de S. Cipriano ou de processos mais sofisticados como os da *Paixão das santas Perpétua e Felicidade* ou, ainda, composições legendárias mais tardias, a partir do século V, muito interessantes para a história, não dos martírios mas da devoção aos mártires. É preciso acrescentar a tudo isso, a correspondência com os futuros mártires, ou a seu respeito, como na obra de São Cipriano, as pregações para as festas dos mártires, as composições poéticas em sua honra, p. ex., o *Livro das coroas* de Prudêncio.

Todas essas obras apresentam o mártir como aquele que, qualquer que seja a idade, a condição social, ou posição hierárquica na Igreja, de encontro, muitas vezes, com toda a verossimilhança humana, dá prova de coragem sem desfalecimento para confessar sua fé. O ato do martírio de um bispo, v. g., dá-se como uma celebração litúrgica. Os clérigos preparam e assistem o bispo; este pode tomar a palavra sobre o tom de um prefácio eucarístico, após a execução é feita a distribuição das relíquias entre os presentes. O bispo aparece no ato do martírio como o celebrante de uma espécie de eucaristia da qual ele próprio é a oferenda. A idéia é bela, talvez inspirada naquela de que o bispo é, entre o povo, a imagem de Cristo, que também foi o celebrante e a oferenda de seu próprio sacrifício, na Ceia e na Cruz (Ambrósio, *De off.*, I, 205-206 e AGOSTINHO, *Sermones*, 304, 1.1).

6. A literatura ascética

Outras formas de ruptura aparecem nos mais diferentes gêneros literários a respeito da vida religiosa, fundados sobre a pobreza evangélica, mais profundamente, sobre a virgindade. Trata-se da expressão suprema, neste mundo, do amor a Cristo, na fé e na obediência. É significativo que obras consagradas à virgindade constituíssem a maior parte da literatura ascética, como se pode observar em Tertuliano, Santo Ambrósio, S. Jerônimo e Santo Agostinho. A consagração a Deus aparece muito cedo, desde a época evangélica, com o próprio apelo de Cristo. Com a experiência das perseguições elevou-se muito o número de cristãos romanos e gregos que

estabeleciam uma aproximação entre a vida consagrada à Deus pela virgindade e o sacrifício total pelo martírio.

A literatura posterior às perseguições retomou essa relação não apenas com o objetivo de estimular espiritualmente as almas consagradas mas, também, com objetivos históricos. Com efeito, depois das perseguições, grande número de cristãos viram no caminho "estreito" da vida religiosa, na qual se engajavam uma espécie de substituição do martírio quando se sentiam chamados a dar tudo a Deus. Não havendo mais aquela possibilidade imediata, embora a possibilidade de um martírio fosse sempre possível, doavam-se a Deus consagrando-lhe a vida, o melhor que tinham de si, dia após dia, durante o longo período de existência e, assim, sentiam-se sucessores dos mártires. Santo Ambrósio, preocupado com a vida religiosa, especialmente com a feminina, escreveu o tratado intitulado *As virgens*. No século IV, uma abundante literatura revela o fervor desse momento, os cuidados em viver o Evangelho integralmente, afastando-se dos compromissos e obrigações com o mundo e a preocupação com a liberdade interior, num recolhimento total de vida com Cristo. São nomes como os de Paulinho de Nola, S. Jerônimo, no final do século IV e o de João Cassiano, no início do século V. Nessa época, assiste-se a uma conversão radical ao ascetismo de uma parte importante da aristocracia ocidental. O famoso círculo das "damas de Aventino", sob a direção espiritual de Jerônimo em Roma nos anos 381 a 384, é uma ilustração de altíssima qualidade, intelectual e moral.

Os meios ascéticos contam com as mais diferentes vocações. São jovens, moças, viúvas e homens maduros, às vezes, casais vivendo como irmãos. Foi assim o caso de Paulino e Terásia, em Nola, na Espanha; Piniano e Melania, em Jerusalém; Euquero e Gala, na ilha de Santa-Margarida, perto da corte da Província, etc. O tipo de situação de cada um desses ascetas, como levavam a vida religiosa será, também, variado. Alguns permanecem em casa, na sua própria cidade, como Marcela ou Pamaquio, em Roma; Sulpício Severo, na Gália, na sua propriedade de Primumliacum, na

Aquitania. Outros procuravam o isolamento numa região bem retirada, numa ilha, como a de Gorgone ou de Caprária para viver asceticamente a vida, com todas as privações e desconfortos.⁶ Alguns desses cristãos, inflamados de solicitude lembram-se do tema bíblico do deserto e, sobretudo, do verso de Oséias referente à esposa em que Deus diz: "*Atrai-la-ei ao deserto e falarei a seu coração*". E então se exilavam, indo para regiões longínquas e desérticas, para a Síria e para o Egito, v.g. lugares esses que acabaram tornando-se berço do monaquismo. Outros, enfim, abandonaram a pátria romana, a terra de seus avós e de seu nascimento, para se reunirem na terra dos antepassados e do nascimento de Cristo, preocupados em encontrar e venerar as marcas da passagem de Cristo, Filho de Deus, entre os homens. Foi o caso de S. Jerônimo e de seus dirigidos: Paulo e sua filha e Eustochium, em Belém.

A mesma diversidade ocorreu na disciplina à qual se submetem. Bom número desses cristãos se dedicam à prática dos conselhos evangélicos, da melhor maneira possível. Procuravam seguir, no quadro comum da vida da Igreja, as inspirações de uma graça particular, auxiliando-se também eventualmente, quando e como desejavam, do conselho de um asceta já experimentado, do exemplo de uma vida conhecida por leituras, ou dos ensinamentos de um mestre esclarecido.

Outros cristãos, para se dedicarem melhor à perfeição evangélica, submetiam a vida a uma instituição e passavam a viver sob disciplina e regras rigorosas, criadas para estes e para a comunidade que os acompanhava. Daí a florescente literatura das *Regras* surgida, ao mesmo tempo, no mundo grego e no mundo romano. A mais antiga delas data do primeiro quartel do século IV, redigida pelo egípcio Pácomo, traduzida da copta para o grego, depois, do grego para o latim por S. Jerônimo. A mais ilustre, no Ocidente, foi redigida,

⁶. *Rutilius Namnatianus*, poeta pagão, em *De redivit suo*, 439 s.; 515 s. evoca sucessivamente a ilha Caprária e Górgona onde viviam numerosos monges que a seus olhos, não passam de doentes mentais. Dizem que de Górgona foi retirado um de seus amigos que levava uma vida totalmente desconcertante de repugnante decadência que irritava e depunha contra o cristianismo. Esses textos são importantes testemunhas da incompreensão total existente entre os pagãos e cristãos, quando estes queriam conduzir sua vida, de maneira radical apoiada apenas nos valores essenciais do cristianismo.

na metade do século VI, por São Benedito de Núrsia. Há muitas outras importantes como a de Santo Agostinho, etc.

A consagração a Deus, sob essas mais diversas formas, deu lugar a toda uma produção literária também muito variada. Às *Regras* devem-se incluir tratados desenvolvidos sobre diversas virtudes, em particular sobre a virgindade, a castidade e sobre as práticas da vida religiosa, como a prece e o jejum. Há, ainda, poemas sobre a conversão, como os escritos por Paulino de Nola, no século IV, e Pela, no século V. Além das cartas de direção espiritual há as *Vidas de Santos* redigidas com certa paixão. É interessante observar esse novo ponto de contato entre o martírio e a consagração. No fervor da admiração, para que sejam ao mesmo tempo edificantes e persuasivas, as cartas fazem apelo ao maravilhoso passando alegremente da história para a lenda. Inauguraram, dessa forma, um gênero literário destinado a grande aceitação na Idade-Média. É o caso, por exemplo, das *Vidas de S. Paulo* de Tebas, de *Malchus* e de *Santo Hilarião* escritas por S. Jerônimo; a *Vida de S. Martinho*, composta por Sulpício-Severo em 397; a *Vida de S. Bento*, incluída por S. Gregório, o Grande, nos seus *Diálogos*, escritos já no fim do século VI.

Observemos, enfim, como tudo isso fornece matéria para a reflexão sobre o comportamento de ruptura dos cristãos, através do martírio ou da consagração a Deus, vinha provocando tanta hostilidade por parte dos pagãos e, também, com a oposição de alguns cristãos. Na medida em que estes acreditavam ter chegado a um *modus uiuendi* aceitável com os pagãos, que lhes permitissem coabitar em paz, temiam ver esta ordem de coisas adiada, comprometida por atitudes inesperadas. Tertuliano, a propósito do martírio, faz eco satírico, na *Coroa do soldado*, com esses cristãos zelosos da paz a todo custo chamando-os de "Leões na paz e cervos no combate". Ausônio e Santo Ambrósio nos fazem conhecer, no fim do século IV, com a conversão ao ascetismo de Paulino e Terásia, a incompreensão e a censura de alguns chefes, muitas vezes, cristãos, que estigmatizam esse retrato do mundo como uma deserção dos deveres em relação à cidade temporal.

Poderíamos ser tentados a pensar que esses cristãos, ao praticarem a ruptura com o mundo, se encontrassem mais próximos de certos meios filosóficos pagãos, que praticavam também o afastamento dos bens temporais, preconizando eventualmente a continência e, às vezes, levado a uma vida comum implicando disciplina, obediência a um mestre, como era o caso dos Pitagóricos. Certamente havia certas aproximações quanto ao comportamento exterior, mas diferenciavam profundamente quanto ao espírito dos que as inspiravam. Segundo os filósofos, a pobreza pregado no Evangelho, não tem por fim o aperfeiçoamento moral de si mesmo pelo desprendimento da riqueza. Para os cristãos, havia uma lógica no convite de Jesus: "dá tudo aos pobres e segue-me". Via-se claramente aí o depreender-se um ato de amor. Tratava-se de aliviar a indigência de alguém e, sobretudo, de se tornar livre, *expeditus*, para seguir os passos de Cristo. S. Jerônimo advertia explicitamente aos cristãos sobre esse assunto, dizendo-lhes que não acreditassem ter praticado a pobreza aqueles que tenham cumprido apenas o que determina a filosofia de Crates. Quanto à virgindade cristã, basta evocar o tema fundamental da "alma-esposa", chamada assim porque escolhida para partilhar das alegrias e sofrimentos do Salvador. Essa idéia de vida conjugal com Deus foi retomada, indefinidamente, após S. Cipriano, através dos séculos. Com relação à obediência, os cristãos, ao se submeterem a uma disciplina indispensável ao corpo social, liberaram-se para uma maior dedicação a Cristo, sob a orientação de um mestre. Por obediência, ele entrou no mistério do Cristo que, na terra, obedeceu a seu Pai ou àqueles que detinham a autoridade, como explica Jesus, a propósito de Pilatos. Assim, o cristão não obedece senão a Deus, numa perfeita liberdade com relação àquele que o comanda.

A expressão literária manifestada pela pena dos escritores cristãos revela através dos pequenos gêneros literários, da inovação poética e da literatura de ruptura e da literatura de ascese, aspectos inteiramente originais em relação a literatura clássica.

No entanto, dentro da própria literatura cristã há uma discussão sobre a originalidade da Literatura cristã de língua latina em relação à literatura cristã de língua grega. É com a intenção de retomar um pouco essa discussão que escrevemos o capítulo que segue.



Capítulo III

Aspectos da originalidade da literatura latina cristã

Na discussão das qualidades literárias e estilísticas da literatura patrística é comum dizer-se que, do ponto de vista literário, não qualquer diferença entre literatura cristã grega e latina. Essa homogeneidade não significa equivalência entre as duas literaturas. Sabe-se que ao Oriente coube o papel de criador e ao Ocidente o papel de adaptar aquilo que o Oriente conseguiu criar dentro das condições e necessidades que lhe permitia o mundo latino. A relação de dependência entre aquele que empresta e aquele que toma emprestado é bem evidente.

Essa idéia de dependência da literatura latina cristã à literatura cristã grega (não estamos falando em termos de qualidades filosóficas e teológicas) expressa na maior parte dos manuais acabou se generalizando e tornou-se opinião corrente. A questão, todavia, merece uma avaliação mais apurada.

À luz de conhecimentos e teorias modernas, a evolução lingüística e literária ocorrida nos primeiros séculos aconteceu tanto nas comunidades cristãs gregas como nas latinas. Não é possível falar em unanimidade de opiniões acerca dessa evolução. Há, pelo menos, algumas opiniões divergentes e, entre elas, a mais conciliadora é a de M. Amatucci (Amatucci, 1949, 191 ss) segundo a qual as duas literaturas enveredaram por caminhos diferentes e se desenvolveram de maneiras diferentes. As duas atingiram alto

nível literário, mas com diferenças consideráveis. A principal divergência está na ordem literária. A literatura latina cristã se esmerou na renovação da literatura antiga de maneira revolucionária, buscando nova forma artística, como intérprete da nova ideologia, enquanto a grega mantinha-se dentro de certa tradição. Sem dúvida, fez-se presente na literatura latina cristã um certo ar de novidade, um espírito de renovação. Mas, esse espírito inovador, essa busca de nova forma se fazia acompanhar de certa dose de ingenuidade existente mesmo na língua grega dos pregadores apostólicos. Mais tarde tudo isso acabou cedendo lugar, na própria literatura helênica, a um conservadorismo literário e acadêmico, preludiando o nascimento da literatura bizantina. Notava-se, portanto, entre os gregos, um certo contraste entre o conteúdo, acentuadamente novo e sugestivo, e a forma inteiramente tradicional e, às vezes, até, insípida.

Por outro lado, não nos parece que a preocupação com a renovação artística tivesse dominado a produção literária, em língua latina, nos quatro primeiros séculos cristãos. É preciso entender que a renovação pretendida pela literatura latina cristã se dava mais no campo da comunicação do que no plano da arte. Pelo menos, numa primeira fase que se poderia chamar de pré-literária, nenhuma preocupação havia com valores literários, haja vista as mais antigas versões da *Bíblia*, em que não se nota qualquer tendência literária. Após essa fase, quando os escritos cristãos já reuniam certos valores literários, o que se notava era uma literatura longe de ser revolucionária e longe da pretensão artística e renovadora. (a comparação que se faz aqui é com a literatura clássica). Quando muito, eram imitadoras de alguma escola literária existente, como é o caso de Tertuliano que acompanhava os preceitos literários mais "modernos" da época; o caso de Lactâncio, seguidor do modelo ciceroniano, e o de Sulpício Severo, que praticava um estilo arcaizante inspirado em Salústio. É Santo Agostinho o primeiro a colocar a questão de um estilo verdadeiramente cristão, estilo em que haveria de se inspirar, segundo o bispo de Hipona, na *Bíblia*, na tradição literária cristã e

alimentar-se de fontes frescas da língua popular das comunidades cristãs (Marrou, 1938, 505 ss).

Se não se pode falar de uma renovação verdadeiramente literária, como definir, então, esse ar inovador, essa busca de novidade que se manifesta na literatura latina cristã? Tudo indica que se trata muito mais de fato essencialmente lingüístico do que estilístico e literário. A diferença entre a literatura cristã grega e a latina, que Amatucci tão bem assinalou, é, em primeiro lugar, o resultado direto da evolução toda especial do latim dos cristãos, que se distingue nitidamente da evolução grega.

Sabemos que o grego, primeira língua ecumênica dos cristãos, utilizado na mais antiga pregação oral do Novo Testamento e dos pregadores, era a *koiné* (κοινή), língua comum e corrente da parte oriental do Império Romano e de um grande número de orientais que se haviam instalado no Ocidente (Mohrmann, 1949, 67 SS). Não se tratava, porém, de uma língua *koiné* pura e simples, mas sim, de uma língua popular e aberta que já havia sofrido, antes da chegada do cristianismo, a influência exercida pelos círculos judeus helenísticos. Essa influência está evidente na versão dos Setenta que, por sua vez, influenciou a língua do Novo Testamento e deixou traços definitivos na língua corrente dos cristãos. Em contrapartida, o cristianismo influenciou a *koiné* grega popularizando-a ainda mais. Portanto, essa língua ecumênica dos mais antigos cristãos orientais e ocidentais era muito popular e ficou fora da tradição literária grega nos mais antigos documentos cristãos. É que, com a literatura apologética, houve uma aproximação das normas literárias tradicionais e, a partir de Clemente de Alexandria, a língua da literatura grega tornou-se cada vez mais purista e conservadora. Até nos meios mais afastados daquela liberdade de espírito Alexandrina, a utilização das formas lingüísticas e literárias profanas era vista como prática muito natural. As coisas evoluíram tanto que, no fim do século III d.C., representantes da tradição eclesiástica já conseguiam fazer um pasticho do *Banquete* de Platão imitando, de maneira inescrupulosa, a língua e a arte do filósofo grego. Assim, o século IV d.C., viu florescer um humanismo cristão

que nos deu várias obras-primas do pensamento cristão e que se aproximavam da forma literária artificial cujo ideal era a mimesis dos modelos clássicos que nada mais eram do que a imitação de uma língua de épocas passadas. Também no Ocidente houve um retorno às normas literárias de um período passado, mas não é nesse aspecto que se devem buscar as diferenças essenciais entre o Oriente e o Ocidente. Estas, porém, se manifestam no domínio da revolução da língua. Quanto à evolução lingüística, base da arte literária, é preciso notar que a diferenciação lingüística que se processou na língua grega, sob a influência exercida pelo cristianismo, não é tão radical, tão profunda quanto a que desencadeou a verdadeira revolução na língua latina.

Várias são as causas que determinaram essa evolução divergente. Em primeiro lugar, é preciso dizer que a primeira diferenciação, base do idioma dos cristãos gregos, deu-se nos círculos judeus helênicos, antes da chegada do cristianismo. Havia, nesses círculos, certas tendências de aproximação com o mundo pagão não favoráveis, com certeza, à uma diferenciação lingüística profunda e evidente. Além disso, quando o cristianismo deu entrada no mundo da língua grega, começava um novo processo de diferenciação, travado posteriormente pela aversão tradicional à língua grega, com relação a elementos estrangeiros e a neologismos. Dotada de um sistema seguro e equilibrado, a língua grega era o admirável instrumento do pensamento abstrato que o cristianismo precisava. A ideologia cristã, ao se expressar em língua grega, encontrou a terminologia do pensamento abstrato toda pronta. Um ligeiro deslocamento de sentido era suficiente para exprimir idéias novas. Isso tornou o processo da cristianização do grego bastante discreto, camuflado, muitas vezes, sob a aparência tradicional de uma terminologia filosófica e amparado pelas tendências puristas da literatura grega que favoreceram de maneira considerável o conservadorismo do idioma dos cristãos.

Exatamente ao contrário ocorreu com a evolução latina. O cristianismo do Ocidente havia sido importado na forma daquela *koiné* grega de que já

falamos. Isso quer dizer que, no começo, era familiarizado com as idéias e as instituições cristãs de língua grega. Tanto era assim que, no decorrer do século II, quando se inicia a latinização das comunidades cristãs do Ocidente, já estava em curso toda uma terminologia cristã originária da *koiné* grega. Como o latim não era refratário a empréstimos, essa terminologia foi conservada em grande parte. Dessa maneira, todo um vocabulário técnico do cristianismo, designando instituições e coisas concretas permaneceu para sempre grego. As idéias abstratas recorreram à neologia e às alterações semânticas. Enfim, no domínio da expressão do pensamento abstrato os cristãos se revelaram grandes inovadores. Apesar de contar com pensadores e filósofos como Cícero e Sêneca, o latim permanecia uma língua eminentemente concreta. Os poucos elementos abstratos incorporados à língua deveu-se à atividade criadora dos círculos cristãos. Foi a estreita relação com as tendências populares e democráticas dos círculos cristãos do Ocidente que permitiu a grande abertura do latim para a admissão de elementos estrangeiros e conseqüente aceitação da neologia. O latim dos cristãos tornou-se, assim, uma língua mais ágil, mais dinâmica e mais jovem (Marouzeau, 1949, p.46 ss)

As primeiras consequências de uma língua assim modificada surgem nas antigas versões da *Bíblia*. São versões totalmente populares, de um extremo literalismo completamente diferente da tradição literária de Roma. Mas foi só no final do século II e início do século III que se pôde registrar uma literatura cristã em língua latina. Qual seria, então, a atitude dos primeiros escritores cristãos diante desse idioma pré-literário que figurava nas antigas versões que constituíam a língua corrente das comunidades cristãs? Na verdade, a maioria desses primeiros escritores cristãos tinha formação literária pagã, e sua tendência era voltar um pouco atrás e retomar uma expressão literária que fosse fiel à tradição profana. É o caso de Menúcio Felix que, em seu *Octavius*, evitou o quanto possível o idioma dos cristãos. Num estilo leve, muito elegante, bem ritmado, de um maneirismo refinado, afastou todos os elementos rudes e populares do idioma dos cristãos capazes

de chocar seus leitores cultos. Conseguiu traduzir, por assim dizer, as idéias e os termos técnicos cristãos numa língua tradicional, elegante e bem superficial¹.

O procedimento de Menúcio não foi seguido por outros escritores cristãos, nem mesmo por Lactânio. A solução do problema da expressão literária tomou outro rumo, sobretudo, com a iniciativa de Tertuliano.

Tertuliano pertencia à escola dos mais avançados. Era um adepto fervoroso do asianismo exaltado que correspondia perfeitamente ao caráter apaixonado dos africanos. Esse asianismo que visava, sobretudo, ao brilho e efeito literários permitia a utilização das fontes vivas do falar cotidiano. Tertuliano permanecia fiel aos preceitos da escola, utilizava-se das pesquisas da língua corrente das comunidades cristãs tornando-se, dessa maneira, não só o criador do idioma dos cristãos, como se costuma dizer, mas o grande inovador desse idioma. Foi, também, de maneira extraordinariamente revolucionária e pouco tradicional, o grande precursor da literatura latina cristã².

Com Tertuliano fica muito claro o que constitui realmente a novidade da literatura cristã latina. Tratava-se de uma literatura que introduziu um idioma todo novo e cheio de vida que estava em fase de formação nas comunidades cristãs. É interessante notar que, enquanto, no Oriente, a literatura se afasta cada vez mais da tradição popular da *koiné* e se aproxima das tradições literárias puristas e conservadoras, um idioma tão popular, marcado pelo cristianismo, é introduzido na literatura no Ocidente. Tertuliano teve sucesso e sucessores, garantindo assim a continuidade da divulgação das idéias novas do cristianismo. Como Amatucci dissera, trata-se de uma forma nova que constitui a vitalidade própria da literatura cristã. Evitou-se o

¹. É impressionante a habilidade de Minúcio no trato de alguns elementos da língua popular. Muitas vezes, ele se deixa inspirar pelo *φοτισμος* grego quando, p.ex. faz alusão ao batismo: *et cum discussa caligine de tenebrarum profundo in lucem sapientiae et ueritatis emergerem*.

². MOHRMANN, C. *Observations sur la langue et le style de Tertullien*, Nuovo Didaskalcion 4, 1950.

discidium entre literatura e forma que é, sem dúvida, o ponto fraco da literatura grega, não do ponto de vista do humanismo ou de um classicismo tradicional, mas do ponto de vista, talvez mais justo, da harmonia entre as idéias e a expressão lingüística e literária.

Naturalmente, nem todos os escritores cristãos latinos adotaram plenamente o sistema inaugurado por Tertuliano. Por um lado, Cipriano que, embora tivesse algumas restrições à adaptação dos processos literários do asianismo, aceitou, ainda mais livremente do que Tertuliano, os elementos novos da língua corrente dos cristãos. É em suas obras que esse idioma desenvolvido e estabilizado, após Tertuliano, aparece com toda sua riqueza. Por outro lado, temos um reacionário como Lactâncio. A questão é que ao lado dessa adoção literária do idioma cristão, existiam e circulavam antigas versões da *Bíblia* que desprezavam a tradição literária de Roma. Essa língua e esse estilo populares e exóticos do autor do *Apologéticum* chocavam muitos cristãos cultos, formados na tradição literária de Roma. As versões simples impediam pagãos intelectuais de se aproximarem da fé cristã. São versões responsáveis por uma reação literária, cujo representante mais ilustre foi Lactâncio, defensor do classicismo literário como um verdadeiro apóstolo. No momento, porém, em que Lactâncio tentava introduzir as normas literárias, e até ciceronianas, no idioma dos cristãos, este já se encontrava quase totalmente estabelecido e fixado. Foi o próprio Lactâncio que precisou adaptar ao seu estilo tradicional muitos elementos especificamente cristãos, e até mesmo de origem vulgar, já que se haviam tornado elementos essenciais e estáveis de todo idioma cristão. Dessa maneira, um exclusivismo tal como o praticado por Menúcio Felix tornara-se impossível no tempo de Lactâncio.

Os elementos especificamente cristãos estão presentes por toda parte, mesmo nos autores mais próximos dos clássicos, caracterizando-lhes o estilo com aquele frescor e aquela fluência especial que nada mais são do que a expressão de sua ideologia e de sua concepção cristãs.

Outra tentativa de introdução de processos puristas no Ocidente é feita por Santo Hilário de Poitiers. De origem aristocrática e influenciado pelos puristas do Oriente, Hilário tem um estilo arcaizante muito próximo do de Salústio. Defende um estilo elegante para se dirigir a Deus. Para ele, a pregação e sobretudo as referências à Sagrada Escritura exigem uma linguagem hierática. Para isso pedia em oração "*verborum significationem, intelligentiae lumen, dictorum honorem* (*De Trin.* 1, 38). Seus longos períodos ciceronianos e seu porte clássico demonstram exatamente isso.

Vê-se que o sentimento lingüístico e literário torna-se cada vez mais matizado. O próprio estilo de Santo Hilário mostrou que esta união e dignidade às quais ele aspirava envolvem o uso livre e ilimitado de elementos próprios ao idioma dos cristãos. A língua de Santo Hilário encontra-se mais carregada de termos, expressões e torneios, bem como de elementos sintáticos, especificamente cristãos, do que a de Lactâncio.

Cinquenta anos mais tarde, também Sulpício Severo vai se inspirar em Salústio. Como Hilário, não se afastou da língua das comunidades cristãs. Em cada página de suas obras hagiográficas e de suas crônicas encontram-se marcas do idioma cristão. Embora já se fizesse uso dessa linguagem, foi Santo Agostinho o primeiro a estabelecer a teoria de um estilo propriamente cristão que deveria se distinguir do estilo ou dos estilos da literatura profana, o primeiro a observar e apreciar as belezas literárias da *Bíblia*, as quais, diz ele, deve servir de modelo aos escritores cristãos. Ele próprio pôs em prática essa idéia numa obra muito pessoal: as *Confissões*, além de aplicar essa teoria às suas pregações.

Por mais importante que seja a teoria do estilo cristão de Santo Agostinho, convém lembrar que, aqueles autores cristãos anteriores a sua teoria, já haviam encontrado uma expressão literária, apesar da intenção e do esforço para permanecer fiel a certas tradições estilísticas romanas. Não podiam deixar de servirem-se do idioma dos cristãos que, de certa maneira, já havia estabelecido uma unidade de conteúdo e forma.

Segundo M. Amatuucci, (Amatuucci, 1949, 191 ss.) para avaliar os autores cristãos não é preciso utilizar-se do critério de "pureza" de sua língua em relação ao classicismo. Esse pré-julgamento classicista que obrigou a adotar o *metron* (μετρον) como medida de evolução da arte dos autores latinos, não era invenção dos séculos XV e XVI, mas constituiu herança da escola pagã do sistema de educação clássica que os cristãos adotaram sem, contudo, aceitar a cultura à qual essa educação era destinada como fim (Marrou, 1948, p. 87 ss). Esse tipo de julgamento foi encontrado na Idade Média, nas sucessivas "renascenças" medievais; foi praticado pelos humanistas e continuou vivo nos manuais. Apesar de toda a longa tradição, é preciso dizer que esse critério não faz justiça aos autores cristãos dos primeiros séculos, que acabavam fazendo mais do que seguir servilmente uma tradição inspirada por uma cultura apenas parcialmente aceitável. Para que se faça justiça aos valores literários dos autores cristãos, será preciso indagar o quanto esses valores contribuíram para a renovação da literatura cristã, intérprete eloqüente e sincera da ideologia e da vida dos cristãos.

É bom lembrar, enfim, que Santo Agostinho sugere a observação do estilo como medida apenas para distinguir as duas literaturas.



ASPECTOS HISTÓRICOS DO LATIM
LITERÁRIO CRISTÃO

TERCEIRA PARTE

A ESTILÍSTICA

1997



*Haec omnia memoria temeo et quomodo ea didicerim memorea teneo.
Multaetiam, quae aduersus haec falsissime disputantur, audiui et
memorea teneo; quae tametsi fals sunt, tamen meminisse me non est
falsum ... (Agost. Conf. X, 13)*



Capítulo I

A estilística latina cristã

1. Rigor estilístico, retórica e fidelidade doutrinária.

Um texto literário antigo vem sempre acompanhado de uma forma literária determinada que obedece a cânones tradicionais. A Antiguidade não só não abria mão disso como, também, em certos momentos da história, chegava mesmo a praticar um verdadeiro exagero no rigor formal.

No começo de nossa era, afastando-se cada vez mais da essência do discurso, os textos tornaram-se simples jogo de elegância. A forma literária era cultivada de maneira tão excessiva que se tornou completamente vazia. Houve um momento em que a retórica, acompanhada da eloquência, tomou posse da vida política dos romanos; havia se tornado no império, simples exercícios de escola ou divertimento nos salões literários.

A forma literária tradicional, resultado de uma evolução secular, desenvolvida no quadro de uma cultura nitidamente literária, persistiu na literatura cristã. A língua corrente havia se submetido, desde muito tempo, a uma evolução determinada pelo pensamento cristão, resultando daí, uma verdadeira um idioma especial. Por outro lado, os processos de estilo tradicionais foram adotados, exatamente como eram, pelos escritores cristãos. Diante do quadro geral da evolução que acabamos de tecer, pode-se dizer que o cristianismo encontrou, na forma literária, uma nova razão de ser porque



esta lhe dava um conteúdo novo. Mas esse conteúdo foi formulado numa língua que se diferenciava cada vez mais do idioma tradicional. Resultou daí uma tensão que se manifestava em toda a mais antiga literatura cristã, ou seja, servir-se ou não de uma forma estilística tradicional, para exprimir uma ideologia fundamentalmente nova. Tratava-se, por um lado, de uma renovação da língua, provocada pela religião nova, do outro, de um tradicionalismo estilístico.

Do ponto de vista puramente literário, a literatura cristã mais antiga era verdadeiramente marcada pela tradição, sem ainda ter encontrado seu próprio caminho. Comparada com a literatura profana contemporânea, essa literatura dava a impressão de ser diferente e nova. Foi graças ao seu conteúdo e à sua forma lingüística, que refletiu, muitas vezes, o falar corrente das comunidades cristãs, seguramente não foi por causa de sua forma estilística.

Observemos que os textos cristãos antigos como as antigas versões da *Bíblia*, mesmo considerados como forma literária, diferenciavam-se dos outros, porque não seguiam a tradição estilística de Atenas e de Roma. Apesar do tradicionalismo literário dos primeiros séculos cristãos, as traduções da *Bíblia* negligenciavam as regras estilísticas ensinadas pela escola e praticadas, igualmente, por cristãos e pagãos. Não seguiam as regras de tradução, estabelecidas desde há muito tempo por Cícero, entre outros. Seu método era de inspiração judaica, enquanto a Antiguidade clássica havia sempre ensinado e praticado a tradução livre, uma espécie de remanejamento e transformação do texto, segundo a índole da língua. Os tradutores cristãos da *Bíblia* seguiam o exemplo de seus predecessores judeus que praticavam um certo literalismo, uma tradução termo a termo, processo inspirado por um respeito escrupuloso ao texto sagrado. Essas traduções literais de textos gregos que já apresentavam um caráter mais ou menos exótico, negligenciavam as regras tradicionais da criação literária. O cuidado escrupuloso em querer reproduzir, tão fielmente quanto possível, o texto autêntico, inspirava neologismos lexicológicos e semasiológicos, numerosos empréstimos e inovações sintáticas. Esse mesmo literalismo não hesitava em



recorrer às fontes da língua popular, que ofereciam mais possibilidades de expressão do que a língua culta, sempre dominada por um conservadorismo rigoroso. A própria estrutura da frase, a ordem das palavras, as imagens, enfim, tudo o que se refere ao estilo, não era determinado pelas regras da escola antiga, mas pelo caráter muito especial dos textos que eram traduzidos.

Em decorrência desse processo revolucionário, as antigas versões não se enquadravam na literatura tradicional. Compreende-se, então, porque muitos pagãos não se interessavam pelo cristianismo, e porque tantos cristãos, alimentados pela tradição literária, ficavam chocados pela forma ao mesmo tempo exótica e popular dessas traduções. Lactâncio caracterizou muito bem essa mentalidade quando diz que, para os povos que não concebiam escritos que não fossem revestidos de uma forma literária cuidadosa, as antigas versões eram nitidamente inaceitáveis.

... nam haec in primis causa est cur apud sapientes et doctor et principes huius saeculi scriptura sancta fide careat, quod prophetae communi ac simplici sermone ut ad populum sunt locuti contemnuntur itaque ab iis qui nihil audire uel legere nisi explolitur et disertum uolunt nec quicquam haerere animis eorum potest nisi quod laures blandiore sono mulcet, illa uero que sordida uidentur, anilia inepta uulgaria existimantur, adeo nihil uerum putant nisi quod auditu suaue est, nihil credibile nisi quod potest incutere uoluptatem: nemo rem ueritate ponderat, sed ornatu, non credunt ergo diuinis, quia fuco carent (Diu. Inst., 5, I, 15-18)

O próprio Agostinho revelou certa aversão à forma pouco literária dos textos das Sagradas Escrituras, quando diz:

non enim sicut modo loquor, ita sensi, cum adtendi ad illam scripturam, sed uisa est mihi indigna, quam Tullianae dignitati comparare (Conf. 3, 5,9).

Mais tarde havia entendido que o *sicut modo loquor* era muito mais adequado aos textos das Sagradas Escrituras do que às normas de Cícero. Lactâncio afirma num outro contexto:

num igitur deus et mentis et vocis et linguae artifex diserte loqui non potest? immo vero summa providentia carere fuco voluit ea quae diuina sunt, ut omnes intelligerent quae ipse omnibus loquebatur (Div. Inst. 6, 21, 6).

Também Arnóbio tentava igualmente defender a forma simples da *Bíblia* dizendo que a verdade não precisava de artifícios retóricos:

"trivialis et sordidus sermo est". Numquam enim ueritas sectata est fucum nec quod exploratum et certum est circumcidi se patitur orationis per ambitum longiorem... "barbarismis, soloecismis obsitae sunt, inquit, res vestrae et vitiorum deformitate pollutae". Puerilis sane atque angusti pectoris reprehensio ... qui minus id quod dicitur verum est, si in numero peccetur aut casu praepositione participio coniunctione? Pompa ista sermonis et oratio missa per regulas contionibus litibus foro iudiciisque seruetur deturque illis immo, qui uoluptatum delenimenta quaerentes omne suum studium uerborum in lumina contulerunt (Adv. gent. I, 58 ss).

Não se trata de incompetência literária para produzir textos de alto nível, mas da recusa consciente a aceitar a forma tradicional, uma opção pela simplicidade, pragmaticidade e objetividade da pregação doutrinária. Segundo M. Stummer¹, longe de serem bárbaros iletrados, os antigos tradutores dão prova de muito tato e sensibilidade, recusando conscientemente a forma literária para adotar um sistema que, no fundo, era uma herança do judaísmo helênico.

Consciente do caráter todo particular das versões da *Bíblia*, S. Jerônimo faz uma revisão das versões antigas aplicando um prudente manuseio de caráter literário, mantendo tudo o que era possível. E acaba por defender os numerosos neologismos decalcados do hebreu. No comentário sobre a *Epístola aos Gálatas* diz o seguinte:

¹ Cf. STUMMER, M, apud Mohrmann, *op. cit.* p. 150



"... uerbum quoque ipsum ἀποκαλύψεως id est reuelationis proprie scripturarum est et a nullo sapientium saeculi apud Graecos usurpatum unde mihi uidentur, quemadmodum in aliis uerbis quae de Hebraeo septuaginta interpretes transtulerunt, ita et in hoc magnopere esse conati, ut proprietatem peregrini sermonis exprimerent noua nouis rebus uerba figentes ... Siu itaque hi qui dsertos huius saeculi legere conseruerunt, coeperint nobis de nouitate et uilitate sermonis illudere, mittamus eos ad Cíceronis libros qui de quaestionibus philosophiae praenotantur, uideant, quanta ibi necessitate compulsus sit, tanta uerborum portenta proferre quae nunquam latini hominis auris audiuit: et hoc cum de Graeco quae lingua uicina est transferret in nostrum: quid patiuntur iolli qui de hebraeis difficultatibus proprietates exprimere conantur? (In Ep.ad Gal. I, 12).

Santo Ambrósio e Santo Agostinho fazem defesa mais insistente. Ambrósio defende a forma estilística da *Bíblia* como uma beleza literária inspirada e demonstra que a *Bíblia* é a própria fonte da prosa literária. Numa de suas correspondências diz o seguinte:

... negant plerique nostros secundum artem scripsisse, nec nos obnitimur, non enim secundum artem scripserunt sed secundum gratiam quae super omnem artem est: scripserunt enim quae spiritus iis loqui dabat, sed tamen ii qui de arte scripserunt, de eorum scriptis artem inuenerunt et condiderunt commenta artis et magisteria" (AMBR. Ep. 8).

Santo Agostinho retoma a idéia da beleza literária de Santo Ambrósio, discute a eloquência, ou seja, o caráter especial de que se reveste a forma literária das Sagradas Escrituras, não originária da escola. Defende também a forma simples de outros textos não sagrados:

"... sicut est enim quaedam eloquentia quae magis iuvenilem aetatem decet, est quae senilem, nem iam dicenda est eloquentia, si personae non congruat eloquentis, ita est quaedam quae uiros summa auctoritate dignissimos planeque diuinos decet, hac illi locuti sunt, nec ipsos decet alia, nec alios ipsa; ipsis enim congruit (De Doctr. Christ. 4, 6, 9).

Podemos dizer que, de maneira geral, longe das críticas de Lactâncio e outros, compreende-se que as regras da escola não são absolutas, e pode-se apreciar, portanto, uma estilística inteiramente diferente. Para entender essa mudança, é preciso levar em conta que se trata de uma longa evolução iniciada há muito tempo. Decorreram, no mínimo, cinco séculos para que se chegasse a esses resultados. Desde Tertuliano os autores vinham fazendo um trabalho de disseminação de citações e de alusões bíblicas que, ao longo do tempo, foram se cristalizando e se caracterizando como estilo. Da mesma maneira, operou-se uma reaproximação do estilo bíblico com o estilo tradicional. Aquilo que, no início, era considerado exotismo ou solecismo, agora é aceito como elemento sacralizado.

Voltando um pouco aos inícios da literatura cristã, pode-se dizer, tranqüilamente, que os autores cristãos mais antigos simplesmente adotaram as formas literárias tradicionais, não fizeram questão de, ao lado da novidade da língua, adotar uma inovação estilística. Essa atitude dos autores cristãos pareceu um pouco estranha. Explicou-se, sem dúvida, pela tradição da escola que ensinava a arte de escrever para cristãos e pagãos. Os autores cristãos aceitaram com naturalidade a tradição literária como inerente a qualquer escritor. Não pensaram na possibilidade, talvez por falta de escolas cristãs, de saber se à língua corrente, em fase de formação nas comunidades cristãs, revolucionária, cabia um estilo literário. E mais: se era legítimo introduzir, num texto literário, os numerosos neologismos e toda aquela quantidade de empréstimos da língua dos cristãos.

Duas correntes refletem essa preocupação. Grandes autores como Tertuliano e Minúcio Felix adotaram o estilo paratático e antitético do remoto Górgias. Tertuliano, seguindo mais de perto o exemplo de Apuleio, foi, sem dúvida, o mais exuberante e o mais dinâmico dos dois. Explorou todas as possibilidades oferecidas pelo novo estilo: vocabulário rico e pouco tradicional, paralelismo levado ao extremo, homoteleutos e antíteses. Tertuliano valia-se, para introduzir o vocabulário novo das comunidades cristãs, da seguinte situação: de um lado, um exuberante barroco alternando com concisão extrema, visando sempre o efeito; do outro lado, o asianismo recomendando um vocabulário novo e pouco tradicional. Surge daí um estilo literário alimentado pelo idioma dos cristãos, o primeiro a combinar idioma cristão com estilo novo do asianismo. Não se pode dizer que Tertuliano emprega o idioma das comunidades cristãs sem lhe impor um tratamento pessoal. Mas, ao contrário, faz escolhas, adota certos termos e torneios, rejeita outros. Seus neologismos são muito ousados, nem sempre aceitos pelos contemporâneos e, muitas vezes, só encontrados no século IV.

O estilo inicialmente apenas exuberante de Tertuliano tornou-se cada vez mais artificial, extremamente afetado com o passar do tempo. A estrutura paralela da frase, formada por grande número de simetrias, é um dos traços mais característicos do seu estilo. Todas as espécies de jogo de sons, como rimas, assonâncias, aliteraões e outros ornã esse estilo cadenciado e copioso, como se pode ver no seguinte trecho:

*"... aut statim audita / si prius demonstrantur / aut postea reperta,
/ si interim celantur / (Adv. nat. I, 7. 22).*

Ou ainda:

*Quomodo igitur illa anima quae terris inhaerebat, nullius
sublimitatis nullius profunditatis intrepida, ascensu etiam scalarum
fatigabilis, submersu etiam piscinarum stangulabilis, aeri postea
insultabit in aquila, aut mari postea desultabit in anguilla? (De an.
3, 26).*

Por outro lado, a variedade, a simetria e o paralelismo da frase são cortados por figuras de variação reunidas por recortes, como em:

"... Certe quidem ipse orbis in promptu est cultior de die et instructior pristino. Omnia iam peruia omnia nota omnia negotiosa, solitudines famosas retro fundi amoenissimi oblitteraverunt silvas arua domuerunt feras pecora fugauerunt, haerenae seruntur, saxa panguntur paludes eliquantur. Tanta urbes quantae non casae quondam, iam nec insulae horrent, nec scopuli terrent. Ubique domus, ubique populus, ubique res publica, ubique vita (De an. 30, 3).

Duas questões nos preocupam no momento. A primeira é saber como o rigorismo de Tertuliano permitiu um estilo tão exuberante, tão barroco, tão copioso. A segunda, por que optou pela tradição gorgiana, tão contrária ao gosto pela austeridade e pelo afastamento do mundo como tem pregado. Menúcius Felix apresenta uma outra solução ao problema do estilo. Adepto também dos "modernos", escreve num estilo novo muito elaborado, num latim muito elegante em que se encontram todos os artifícios da escola. Exclui da prosa, com muito cuidado, todos os neologismos do latim cristão, a ponto de nunca citar a *Bíblia*. Ao contrário de Tertuliano, é de opinião que as inovações do idioma cristão e o caráter exótico da *Bíblia* não combinam com um estilo literário. Ao fazer alusão ao batismo, expressa-se sem empregar nenhum termo especificamente cristão, assim:

"... et cum discussa caligine de tenebrarum profundo in lucem sapientiae et ueritatis emergerem (I, 4).

Em Minúcio a terminologia cristã é totalmente sacrificada.

Essas duas tendências foram reunindo adeptos, através dos séculos, até S. Agostinho, após o qual suas fronteiras tornaram-se cada vez menos precisas. Com o aumento da diferenciação do idioma dos cristãos, tornou-se difícil, e até impossível, para os adeptos de Cristo excluir todos os elementos cristãos de seu vocabulário. Depois de Minúcio ainda havia autores que mantinham certa reserva com relação aos elementos cristãos da língua, achando que elementos tipicamente cristãos não combinam com estilo literário. Todavia, o exclusivismo rigoroso de *Minúcio Felix* não teve mais lugar. Ao contrário, os autores cristãos já faziam combinar, sem grandes escrúpulo, elementos cristãos com estilo literário.

A tradição de Tertuliano é continuada por Cipriano, bispo de Cartago, antigo retórico, formado na tradição escolar. Considerando Tertuliano seu mestre, Cipriano revestia com estilo bem tradicional os elementos novos do idioma dos cristãos. Dessa maneira, o latim cristão apresenta-se nas obras de Cipriano sob forma muito mais evoluída do que nas de Tertuliano. Empregou essa forma sem afetação e com espontaneidade, contrastando com o estilo elaborado de Tertuliano. O estilo de Cipriano revela um tipo mais equilibrado, mais harmonioso, talvez porque fosse um pastor de almas, e refletisse o idioma dos cristãos de seu tempo, enquanto Tertuliano foi e continuava sendo homem de letras. Essa diferença se refletia no seu modo de pensar, na sua maneira de ou seja no seu estilo. Tanto o estilo de um quanto o de outro é determinado pelo asianismo, ambos inspirados sobretudo na tradição literária das cartas pastoris de Górgias.

Cipriano emprega o mesmo estilo antitético a serviço da pregação cristã, como fará S. Agostinho, mais tarde. Encontram-se nele os mesmos elementos que aparecem em Tertuliano, ou seja, o paralelismo sustentado pela frase, recortes sistemáticos, às vezes agrupados por figuras de variação:

*Conseruantes firmiter dominica mandata: / in simplicitate
innocentiam / in caritate concordiam, / modestiam in humilitate, /
diligentiam in administratione, / uigillantiam in adiuuandis*

laborantibus, / misericordiam ini fouendis pauperibus, / in defendenda ueritate constantiam, / in disciplinae seruitute censuram. (Ep. 76, I).

Esse processo de estilo agradava S. Agostinho. Em *De Doctrina Christianna*, cita uma passagem de Cipriano que caracteriza muito bem o seu estilo:

Quomodo portauimus imaginem eius qui de limo est, sic portemus et imaginem eius qui de caelo est. Hanc imaginem uirginitas portat, portat integritas, sanctitas portat et ueritas, portant disciplinae dei memores iustitiam cum religione retinentes, stabiles in fide humiles in timore ad omnem toletantiam fortes, ad sustinendas iniurias mites ad faciendam misericordiam faciles fraterna pace homines atque concordēs. (De hab. uirg., 24 - in De Doctr. Christ. 4, 21, 47)²

Foi no século IV que os autores cristãos começaram a discutir abertamente os problemas de estilo. No início haviam adotado simplesmente os elementos do estilo tradicional, depois passaram a questionar se era recomendável ou não permanecerem fiel à tradição estilística da literatura profana. Questionavam o sentido ou a função de um estilo apurado, elaborado. Nota-se que havia uma inversão do questionamento, ao invés de se interrogarem sobre a introdução de elementos do latim cristão no estilo tradicional, questionavam o próprio estilo tradicional.

Dentro desse quadro, enquanto Cipriano continuava a tradição de Tertuliano, Lactâncio permaneceu fiel à atitude reservada diante do idioma dos cristãos, praticado por *Minúcio Felix*. Lactâncio era um adepto do estilo clássico e hipotático, ou seja, do estilo conservador que, mais do que um estilo novo de Minúcio, parecia sugerir algumas reservas naquilo que concerne às inovações do idioma dos cristãos. Por outro lado, não era mais

² Esse trecho *De hab. uirg.* de Cipriano, citado por Agostinho em *De Doctrina Christiana* revela pontos comuns no estilo dos dois autores. (cf. Mohrmann, 1965, p. 156).

possível para Lactâncio praticar um exclusivismo rigoroso como o empregado em *Octavius*. Devido ao alto nível de envolvimento em que se encontrava o latim cristão no século IV, as inovações cristãs não mais podiam ser excluídas, mesmo num estilo rigorosamente purista. Mesmo assim, Lactâncio se esforçava para justificar o caráter conservador de seu estilo classicista.

Lactâncio continuava convicto da validade de seu estilo. Utilizava o próprio estilo tradicional e sua reserva em relação aos elementos cristãos como meio de divulgar o estilo literário e conquistar os intelectuais para o cristianismo. Surgia com isso, um novo elemento na evangelização, ou seja, aparecia com a obra de Lactâncio a teoria que defendia a colocação da palavra culta e do estilo literário conservador a serviço da pregação. Ele diz claramente:

...multum ... nobis exercitatio illa fictarum litium contulit, ut nunc maiore copia et facultate dicendi causam ueritatis peroremus (Diu. Inst. I, I, 10).

Declarou que sua formação retórica lhe ensinou muitas coisas que poderia utilizar então a serviço da verdade. Todavia como estivesse ciente de que essa maneira de ver era pouco tradicional, nos círculos cristãos acrescenta:

...quae licet possit sine eloquentia defendi, ut est a multis saepe defensa.

Apesar desses precedentes, acredita que a palavra erudita podia ajudar a aceitar facilmente a verdade:

...tamen claritate ac nitore sermonis illustranda et quodammodo adserenda est, ut potentius in animos influat et ui instructa et luce orationis ornata (ibid).

Acreditava também que a ausência ou a escassez de pregadores cultos prejudicava a divulgação da doutrina cristã:

"... uerum quoniam pauci utuntur hoc caelesti beneficio ac munere, quod obuoluta in obscuro ueritas latet eaque vel contemptui doctis est, quia idoneis assertoribus eget, vel odio indoctis ob insitam sibi austeritatem ... succurrendum esse his erroribus credidi, ut et docti ad ueram sapientiam dirigantur et indocti ad ueram religionem (Diu. Inst. I, 1, 7).

Lactâncio apresentava uma prática bem coerente com a sua teoria. Seu estilo hipotático é muito conservador, apesar da grande quantidade de elementos cristãos. Apesar das concessões feitas ao uso cristão, que se manifestam através do uso de certas construções emprestadas da língua popular (Mohrmann, 1948 p. 2) pode-se dizer que seu estilo é muito tradicional e muito distinto. O cuidado que tem com a tradição antiga e profana ainda se manifesta aqui e ali. Lactâncio procurou reforçar termos técnicos do idioma dos cristãos com um conteúdo mais ou menos estóico, ou seja, procurou introduzir termos técnicos estóicos atribuindo-lhes um sentido cristão. Empregou, v.g., a expressão *uita beata*, substituiu *critas* por *humanitas* e usou o termo tipicamente cristão *fratres*, que designa os cristãos, para todos os homens que são irmãos no sentido estóico, etc. (Mohrmann, 1947, p. 158)

Santo Hilário, bispo de Poitiers, mais ou menos cinquenta anos depois de Lactâncio, recomendou igualmente um estilo cuidado e tradicional. Seu ponto de vista, todavia, é inteiramente diferente do de Lactâncio, tanto em relação aos objetivos propostos como em relação aos meios empregados. Em Santo Hilário, não há o problema do exclusivismo diante do latim dos cristãos, ele está muito mais próximo de Cipriano do que de Lactâncio. Por outro lado, sua origem aristocrática e suas relações pessoais, notadamente com o Oriente cristão, o impulsionaram para um certo tradicionalismo

estilístico. Praticou, então, um estilo arcaico inspirado, provavelmente, em Salústio. É interessante notar suas observações de ordem teórica. Ultrapassando o utilitarismo chão de Lactâncio, S. Hilário é o intérprete de teorias mais espirituais e mais profundas. Estava convicto de que um estilo elegante e digno constituía uma homenagem a Deus. Em seu *Tractatus super psalmos*, fala que seu respeito pela palavra de Deus lhe inspiram estilo polido, intérprete digno da mensagem divina:

... non enim secundum sermonis nostri usum promiscuam in his esse oportet facilitatem; sed loquentibus nobis ea quae didicimus et legimus, per sollicitudinem sermocinandi honor est reddendus auctori (...) et exemplum nobis caelestis doctrinae praestat humani officii consuetudo. Si enim quis uerba regis interpretans, et praecepta eius in aurem populi deducens, curat diligenter et caute per officii reuerentiam regis satisfacere dignitati, ut cum honore ac religione omnia et relegantur et audiantur: quanto magis conuenit Dei eloquentia ad cognitionem humanam retractantes, dignos nos hoc officio praestare? (S. Hil.)

Como arauto de Deus, o pregador ou escritor cristão deveria utilizar os recursos da língua para prestar homenagem a Deus. E vai mais adiante introduzindo uma outra imagem:

... sumus enim quoddam sancti spiritus organum, per quod uocis uarietas et doctrinae diuersitas audienda est. Vigilandum ergo et curandum est, ut nihil humile dicamus (Tract. Ps., 13).

Com a expressão *sancti spiritus organum* o autor sugere uma língua não banal. Essa concepção inspirou em S. Hilário uma espécie de língua hierática, idéia que anunciava, então, a criação de um estilo hierático da liturgia romana, uma das grandes criações dos séculos IV e V.

Sabemos que as primeiras gerações cristãs ocuparam-se dos problemas de relações entre a forma e o conteúdo, envolvendo ora a tradição literária,

ora o elemento novo da língua dos cristãos. Minúcio sacrificava o idioma dos cristãos à elegância de um estilo novo, tão admirado em sua época. Por outro lado, inspirado pela audácia que lhe era própria, Tertuliano buscou um compromisso entre o estilo à moda do seu tempo e o idioma dos cristãos que estava em vias de formação, rompendo nitidamente com a tradição. Cipriano, homem da igreja, ao mesmo tempo retórico, inspirava-se, sem nenhuma restrição, no idioma cristão. Suas citações e alusões bíblicas dão ao seu estilo um colorido tipicamente eclesiástico. Esse caráter eclesiástico de sua língua, combinado com uma forma estilística tradicional, como em Tertuliano e Minúcio, é paratático e antitético. Em Lactâncio, vinha novamente e em primeiro lugar o cuidado com a forma estilística tradicional que se reveste de um caráter apologético e apostólico. Com esse estilo hipotático revestido da tradição Cíceroniana, apesar de muitos elementos cristãos da língua, quis preencher a lacuna entre os textos eclesiásticos e a tradição da literatura profana. S. Hilário é o primeiro a olhar os problemas de estilo sob um ângulo puramente religioso. Em sua obra, um estilo arcaizante combinava com o uso livre e muito amplo do idioma cristão. Nela, aparece pela primeira vez, a idéia de um estilo inspirado e ao mesmo tempo hierático. A síntese dessas diferentes maneiras de ver o estilo encontramos em Santo Agostinho, tanto na teoria quanto na prática,

Santo Agostinho foi um retórico como S. Cipriano. Havia sido professor de retórica e era versado em todos os artifícios da escola. Nas suas obras mais antigas foi inflamado pelos hábitos literários da época, como ele próprio diz no prólogo das *Retractationes*:

adhuc saecularium litterarum inflatus consuetudine (Prol. 3).

Mas, depois de sua conversão, familiarizou-se rapidamente com o idioma cristão e abandonou o estilo puramente tradicional e artificial de suas primeiras obras (Mohrmann, 1954, p. 383 ss.). De sua formação antiga ficou



o gosto pela reflexão sobre os problemas de língua e de estilo, além de certa virtuosidade, que dividiu com seu contemporâneo S. Jerônimo, a de praticar vários gêneros de estilo.

Com Santo Agostinho questiona-se acerca das relações que o cristão deve ter com a eloquência, com a expressão literária e com a retórica. O assunto é discutido longamente no livro IV do *De Doctrina Christiana*. Assim, para Agostinho, a utilidade da eloquência, da expressão literária está estabelecida da seguinte maneira:

... cum ergo sit in medio posita facultas eloquii, quae ad persuadenda seu prava seu recta valet plurimum, cur non bonorum studio comparatur, ut militet ueritati, si eam mali ad obtinendas perversas uanasque causas in usus iniquitatis et erroris usurpant?
(De Doctrina Christiana, 4, 2, 3).

A expressão literária é um instrumento ou um meio que não deve ser buscado, sobretudo por si mesmo, mas a eloquência é necessária ao orador ou escritor cristão. Quanto à retórica, ela é necessária até mesmo para se chegar a uma eloquência, mas não obrigatoriamente. O ponto de vista de Santo Agostinho relativo à utilidade da retórica e ao uso que o cristão pode fazer dela, foi sempre cheio de nuances. Sua posição era revolucionária. Apoiado sobre sua experiência pessoal não hesitou em reconhecer nas regras da retórica escolar uma dessas técnicas que, por serem profanas de origem, não podem ser utilizadas pela cultura cristã. Ao mesmo tempo afirmava que essa formação não era indispensável, por isso não a impôs aos intelectuais cristãos. Ele concebeu uma outra maneira de adquirir o talento da eloquência. Para ele era suficiente, contanto que se tivesse a disposição necessária, o estudo atento e contatos cotidianos com os modelos e os mestres da eloquência sagrada, pois são as Sagradas Escrituras, estas em primeiro lugar e os autores cristãos os melhores modelos. Essa posição de Agostinho representa na história da cultura uma inovação notável muito avançada da

inspiração, ela rompe com uma tradição secular e representa a mais nítida evasão, fora dos quadros usados pela decadência. (Marrou, 1949, P. 515 ss).

2. Reflexões sobre a língua e o estilo de Tertuliano

É possível afirmar que Tertuliano tenha sido o primeiro a utilizar, em seus escritos, a forma da língua oral e popular praticada pelos cristãos, mas é temerário sustentar, como querem alguns críticos, que ao autor do *Apologético* cabe o título de criador do latim da igreja ou do latim dos cristãos. Contra essa última idéia insurgem-se autores como Monceaux (1901, 445) que, sustenta Tertuliano ter sido o primeiro a empregar em obra escrita a linguagem popular dos cristãos. No entanto, nada garante ter sido Tertuliano o criador dos termos que emprega, já que grande número era de uso oral.³

A língua empregada por Tertuliano surge na comunidade cristã como um tipo de língua especial, criada para nomear uma realidade religiosa, social política e linguística que os diferenciava dos pagãos. Já no Século II, em Roma, era possível observar uma diferenciação linguística bastante acentuada. É provável que, na comunidade africana, essa diferenciação linguística já tenha chegado ao uso oficial mesmo antes desse século. No ano 180, já se encontrava escrito em latim textos sobre o mártírio de cristãos africanos e, antes disso, corria a tradução, em latim, de vários livros da *Bíblia*. Tertuliano, v.g., já estava de posse de uma versão latina da maior parte do Novo Testamento e do Saltério latino, segundo informações de Capele (Capelle, 1913, p. 1-21)⁴. A tradução da *Bíblia*, que naturalmente não era uma *creatio ex nihilo* influenciou, sem dúvida, a língua corrente dos cristãos.

³ Cf. M. Harnach, Eduard Norden, Bardenhewer Hoppe, Kappelmacher-Sheuster, contrariados apenas por Paul Monceaux, in: *Histoire Littéraire de l'Afrique chrétienne*, I, Paris, 1901, p. 445. que diz ser Tertuliano o primeiro a empregar em obra escrita a linguagem popular dos cristãos, e não que a tenha inventado, apud. Mohrmann, *op. cit.* v. II, p. 87.

⁴ São 150 salmos antigos traduzidos em latim.

Para saber quais foram o lugar e o papel ocupados por Tertuliano na evolução lingüística realizada sob a influência do cristianismo, é preciso levar em conta o princípio de que uma língua, seja ela comum ou especial, não é obra de um único indivíduo e sim de uma comunidade, de uma colitividade. Um indivíduo pode até mesmo ter certa influencia no uso lingüístico de um grupo de falantes, e uma inovação lingüística pode muito bem ser provocada por uma só pessoa, mas essa inovação não se tornará um fato lingüístico enquanto a comunidade não o aceitar. A questão que se põe é a de saber em que grau a língua dos escritos de Tertuliano é uma criação pessoal e em que grau corresponde à língua usual dos seus dias.

O que se pode notar, sem qualquer sombra de dúvidas, é que o seu vocabulário nos parece, à primeira vista, ser muito rico, inteiramente inovado e muito moderno em relação ao vocabulário clássico. No entanto, ao examinar mais de perto o vocabulário de Tertuliano, observamos, em primeiro lugar, que grande número desses termos técnicos do cristianismo são encontrados também nas versões africanas da *Bíblia*, pertencentes, portanto, ao vocabulário das mais antigas comunidades cristãs. Nada nos garante que Tertuliano seja o criador desses termos. São, em grande parte, empréstimos e neologismos latinos advindos, sem dúvida, da pregação oral, ou seja, termos técnicos da língua cristã mais antiga que figuram nas antigas versões da *Bíblia*. Trata-se de termos comuns como

anathema, angelus, apostolus, baptisma, baptista, carnalis, diabolus, diaconus, idolatria, magnalia, paracletus, parasceue, pascha, presbyter, propheta, prophetare, prophetia, regeneratio, revelatio, sabbatum, sactificare, sactificatio, seductor, spirit(u)alis

e outros. Trata-se também de nomes designando noções cristãs, na maior parte nomes de instituições eclesiásticas, muitas vezes emprestados do grego, que não poderiam ser criados ou emprestados por Tertuliano, como

agape, apostolatus, apostolicus, carnalia, catechumenus, chrisma, coaeternus, decalogus, ethicus, euangelium, euangelista, eucharistia, exorcismus, exorcizare, haereticus, laicus, neophytus, regula fidei, etc. (Mohrmann, 1965, p. 238).

A língua utilizada por Tertuliano contém ainda um grande número de termos e expressões, encontrados exclusivamente nos textos cristãos, que não designam idéias especificamente cristãs, que não foram criações suas. É exatamente o que Monceaux (Monceaux, 1901, p. 446) havia observado:

“les vieux mots poussent des rejetons en tous sens, non seulement dans les oeuvres de théologie, où l'idée nouvelle devait faire germer d'expression nouvelle, mais jusque dans les oeuvres apologétiques et satiriques, où aurait suffi peut-être le vocabulaire traditionnel”

Mesmo aqui ainda é possível assinalar um paralelismo muito claro com a língua das antigas versões, ou seja, Tertuliano continua utilizando um vocabulário existente. São termos como: *corruptibilis, fornicari, fornicatio, fornicator, incorruptibilis, insensatus, mortificare, passibilis, vivificare, acceptabilis, adimpletio, adortor, coinquinatio, confortare, consepelire, dispensatio, eremus, iustificare, iustificatio, inuencula, miserator, primogenitus, prostitutio, retributio, etc.*

O que se pode observar portanto é que Tertuliano fazia uso simplesmente do vocabulário das versões bíblicas, ou o vocabulário cristão corrente em seu tempo, influenciado certamente pelas versões da *Bíblia*.

Por outro lado, observa-se que termos bíblicos usuais como *superscriptio, susurro, expoliatio, apriari, confortari, honorificare, subintrare, principari, inscrutabilis, iucundari, beatificare, angustiare, etc.* não são encontrados em Tertuliano. Estão nas versões da *Bíblia* e ausentes na obra do autor do *Apologético*. Tertuliano prefere usar, v.g., *incorruptibilitas* em vez de

incompactio. Além das opções por termos não encontrados nas versões bíblicas, observa-se o uso de alguns termos que aparecem pela primeira vez em seus escritos e que podem ser aceitos como criações. São termos como: *cineresco*, *compassio*, *contractabilis*, *conuertibilis*, *discipulatus*, *negator*, *operator*.

É possível falar de criações individuais de Tertuliano, ainda que de termos raros, mas que mostram que é injusto não se referir a eles como atividade criadora. Não se trata daqueles inúmeros neologismos, às vezes tão ousados, empregados apenas uma vez em Tertuliano, como criações *ad hoc*, mas são neologismos. Há ainda outros que ele emprega, repetidas vezes, e que dão a impressão de serem formações individuais. Mas o impressionante é que, muitíssimas vezes, a língua dos cristãos não aceita as inovações de Tertuliano, mesmo quando elas parecem de conformidade com as tendências gerais da língua. Sabe-se, v.g., que a língua dos cristãos deu provas de uma certa predileção pelos substantivos em *-tor*, *-tio*, e por adjetivos e *-bilis*. Encontramos em Tertuliano formações semelhantes adotadas pela língua de seu tempo. É o caso dos neologismos seguintes: *profusor*, *resuscitator*, *suscitator*, *uiuifactor*, *damnator*, *resuscitatio*, *perpetratio*, *agnoscibilis*.

No entanto, é muito curioso que esses termos, recusados pelos contemporâneos de Tertuliano encontram-se regularmente nos textos do século IV e dos séculos seguintes. Os neologismos de Tertuliano eram, às vezes, tão ousados que seus contemporâneos se recusavam a adotá-los por considerá-los muito "modernos".

Dois séculos mais tarde todo o quadro se altera. A língua dos cristãos havia parado de crescer e atingira um certo amadurecimento que permitiu um renascimento dos termos rejeitados que acabaram integrando-se ao uso comum e corrente da língua. Só agora, então, era possível avaliar o quanto Tertuliano, com seu espírito progressivo, havia se adiantado à evolução normal da língua.

Tertuliano apoia-se, portanto, no que se refere ao vocabulário em geral⁵, no uso corrente da língua dos cristãos⁶. Utiliza-se da língua de seus correligionários, mas de um modo muito especial e particular. Com relação ainda ao vocabulário, mantém certos traços pessoais pela escolha e preferência dos termos, o que o ajuda a construir seu estilo. Aprofundando-nos um pouco mais no caráter especial de seu estilo, observamos que de um lado ele se mostra extremamente individual, mas que de outro, apresenta-se muito mais tradicional do que se supõe. Resta-nos saber o que é mais útil, no contexto de suas obras, se os elementos pessoais do estilo ou os elementos de ordem estilística numa avaliação dos componentes linguísticos de caráter geral. O que se nota, sem dúvida, é um certo contraste entre a composição das obras de Tertuliano e seu estilo propriamente dito. É um imitador dos exemplos clássicos, enquanto seu estilo é um adepto confesso da escola moderna de seu tempo, ou seja, do asianismo.

Tertuliano compõe suas obras com o maior cuidado, bastando-se observar a estrutura de seus tratados para sentir a grande habilidade técnica e a visão clara que tem dos problemas tratados. Evitando exórdios longos, entra diretamente no assunto. No início de seus tratados, quase sempre de caráter polêmico, expõe as teorias de seus adversários. Em seguida faz a refutação com argumentos comumente de ordem intelectual, pois é um homem que quer entender e explicar tudo. Com sagacidade e sofismas, procura reduzir o raciocínio do adversário ao absurdo para depois transformá-lo em objeto de desprezo, ridicularização e sarcasmo.

O estilo de Tertuliano é sem dúvida irregular e bizarro. Tão distante do clássico não só por seu clima nervoso e pela exibição de elementos barrocos como também por apresentar braquiologia e concisão enigmática. Essas tendências parecem contrastar mas ambas visam ao brilho e ao impacto. Mas

⁵

⁶ Löfstedt, E. *Philologischer Kommentar zur Peregrinatio Aethericae*, Uppsala, 1936, p. 71 et segts e 206, e *Syntactica II*, Lund 1933, p. 276 e segts., apud, Mohrmann, op. cit. p. 240.



não se trata de um fenômeno isolado. Esse contraste, essa escolha afetada de termos, esse paralelismo exagerado, essas frases curtas, ornadas de homoteleuse e de calemburgo encontram-se também em pagãos como Apuleio e em outros autores. Toda essa mobilidade, essa predileção por construções da língua corrente de seu tempo Tertuliano deve ao asianismo. O asianismo bebia nas fontes vivas e frescas da língua popular, desprezando o rigorismo clássico. É sobre o asianismo que Tertuliano monta sua base estilística, mas não todo seu estilo. Ao lado da atração pelo brilho, pela impressão, pela forma literária atraente e sedutora que são os traços mais característicos de seu estilo e que ele deve ao asianismo, há ainda aspectos interessantes: Quem está pondo em prática essas qualidades de estilo é um pregador severo da penitência, um moralista impiedoso que exige tanto de si mesmo e dos outros que procura colocar uma limitação rigorosa em tudo o que é temporal, que procura romper com a cultura antiga, que condena tudo o que emana da civilização pagã. É estranho, mas é esse moralista rigoroso que não consegue se afastar do culto da palavra, marca tão característica da civilização antiga.

No entanto, Tertuliano não deve apenas o brilho de seu estilo ao asianismo. Deve-lhes também a forma inovadora que lhe permitiu originalidade do estilo. É que o asianismo colhia os elementos desse estilo nas fontes frescas da língua contemporânea. E para Tertuliano, a língua contemporânea era o idioma vivo das comunidades cristãs, como também aquela língua toda revolucionária das versões da *Bíblia*. Assim, introduziu seu estilo sem ser infiel à doutrina, aos princípios da escola, a um certo ecletismo que já vigorava, à língua especial dos cristãos e à tradição bíblica. Tertuliano revela um novo idioma cheio de elementos exóticos, cheios de marcas das versões da *Bíblia*, não consideradas literárias, mas que passou para a literatura através de um autor que tinha todos os artifícios do estilo "moderno". Tertuliano deve muito do frescor de seu estilo à flexibilidade da língua cristã nascente. "A língua da qual se serve, diz Monceaux, não é uma língua fixa nem presa, no seu crescimento, a raízes estéreis, como fora

durante tanto tempo o latim clássico. É, ao contrário, uma língua em movimento que trabalha com raízes fecundas (Morceaux, 1901, p. 446).

Já sabemos o que o vocabulário de Tertuliano deve à língua cristã coloquial. Quanto à sintaxe observa-se que a diferenciação encontra-se, ainda, na fase inicial, sofrendo várias pressões então se podendo indicar com segurança, o rumo que essas tendências iriam tomar. Com certeza, constituir-se-iam na reaproximação da língua vulgar e na eliminação do sistema severo, rígido e inflexível do latim clássico. O que se poderia esperar é que muita braquiologia ousada, considerada outrora como nova descoberta pessoal de Tertuliano, e muitas construções analíticas não passassem de empréstimos da língua corrente dos cristãos.

Para Monceaux (1901, 448), o estilo das citações bíblicas não diferiam muito do estilo de Tertuliano, pois, em primeiro lugar a língua das versões mais antigas não apresentavam ainda esta preocupação especial que, mais tarde, distinguiria claramente a língua bíblica da língua corrente dos cristãos; em segundo lugar, porque Tertuliano sofreu muita influência do estilo bíblico o qual teria despertado ou reforçado nele o gosto pelo paralelismo e pela metáfora.

Outros elementos colaboraram para que o estilo de Tertuliano tivesse essa marca pessoal e única que tanto impressionou contemporâneos e sucessores, como, v.g., a S. Cipriano e a S. Jerônimo, mas que, por outro lado, recebeu sérias críticas de Lactâncio e de Santo Agostinho (Mohrmann, 1951, p. 111 ss).

Tertuliano conta primeiro com a formação jurídica que exerceu profunda influência sobre seu estilo. Não somente porque se servira de muitos termos jurídicos que aplicava de maneira muito feliz e muito pessoal à ideologia cristã, mas porque sua sintaxe também sofrera influência da língua dos juristas. Muitas construções arcaicas dessa língua técnica se encontram em Tertuliano. Mas é graças a essa formação jurídica que seu estilo, apesar de todo o brilho, nunca se perdeu no vazio e na prolixidade. Foi graças a essa

influência que cada palavra tem nele noção clara e exata (Mohrmann, 1951, p. 243).

A outra influência, já vista aqui, é aquele empréstimo que Tertuliano faz de muitos elementos da língua popular de seu tempo. Esses elementos vulgares dão a seu estilo um certo frescor e atribuem à sua expressão um caráter concreto e direto. Estava, assim, perfeitamente afinado com os adeptos da escola asianista que não recusava de forma alguma os elementos da língua vulgar. À essa predileção por elementos da língua popular deve-se acrescentar os elementos cristãos de sua própria língua.

Os cristãos, como já foi dito, tomaram emprestado muitos elementos da língua vulgar que lhes pareciam instrumentos muito mais aptos para exprimir suas idéias o que não era possível com a língua culta, que havia se tornado rígida demais (Mohrmann, 1948, p. 89-101; p. 163-184). Os elementos populares de língua (lexicais, morfológicos e sintáticos) e de estilo encontrados na obra de Tertuliano vêm, portanto, de duas fontes diferentes.

Um dos traços mais marcantes do estilo de Tertuliano é essa paixão, essa ênfase que ele dá a formas lingüísticas. Seu fanatismo o leva a buscar as expressões mais fortes, os torneios mais impressionantes, as construções curtas, antitéticas e sugestivas. Gosta da antítese de uma maneira excessiva e, às vezes, até fatigante. A construção antitética parece ser a forma natural de seu pensamento. A antítese em Tertuliano provém também de fontes diversas. Sabe-se que, depois de Górgias, essa forma de construção era um dos elementos mais admirados da prosa literária. Era também um dos elementos mais característicos do estilo bíblico e muito usual na língua popular. Tertuliano apresenta essas antíteses sob forma de frases curtas, nervosas, cansativas nas quais o pensamento é, por assim dizer, comprimido. Mesmo quando se exprimia através de frases mais longas, não o fez com períodos ciceronianos, de curso tranqüilo, mas antes, através de conglomerados de frases curtas, entrecortadas.

Tudo o que foi escrito por Tertuliano aparece de maneira clara, mesmo as idéias mais abstratas. Possuindo o dom da expressão lingüística, suas narrações e descrições são de uma vivacidade e de um realismo impressionantes. Busca sempre o efeito pitoresco, é um verdadeiro impressionista procurando retratar de maneira viva a impressão que experimenta diante das pessoas e coisas. Modifica-se, às vezes, as proposições, deixando subentendidos traços essenciais para colocar em evidência o traço que mais o tocava. Soube evocar, assim, o espetáculo ou a cena que estava sob seus olhos, o que imaginava. Descreve um acontecimento como se tivesse acabado de presenciá-lo, pintando-o de maneira tão realista e evocadora que levava o leitor a sentir todas as emoções, como se estivesse presente. Era tão realista que acabava com a trivialidade e foi aqui que se encontrou o ponto fraco do estilista e do homem de letras: faltam-lhe ponderação e bom gosto, talvez porque muitas de suas inovações lingüísticas não tenham sobrevivido, como vimos. Não havendo órgão controlador do abuso lingüístico e literário podia expressar-se de maneira criativa. Quanto ao abuso da língua havia apenas alguns contemporâneos de Tertuliano que não aceitavam este ou aquele neologismo. Quanto à falta de gosto literário, muito mais evidente, não havia nenhum controle, ou censura ao mau gosto. Segundo Monceaux (1901, 449), essa falta de gosto se manifestou, antes de tudo, através do abuso do espírito, mesmo nas questões mais graves e sutis. Dentro dos inúmeros exemplos que se poderiam apresentar, observam-se os seguintes. Quando Tertuliano quis demonstrar e justificar o mistério da encarnação, ele afirma aos heréticos que Deus teria podido nascer de uma loba, de uma porca, de uma vaca (Tertuliano, *De carne Christi*, 4); em outra ocasião estabeleceu um paralelo entre Cristo e os heróis nascidos das aventuras galantes de Júpiter, ou ainda, entre a ascensão do Senhor e a apoteose de Romulus (Tertuliano, *Apologeticum*, 21, 23)

Essa falta de bom gosto, leva Mohrmann a considerar Tertuliano um escritor realista, sem sensibilidade poética, contrariando a posição de Monceaux que vê em Tertuliano um grande poeta. Segundo Mohrmann,

Tertuliano é um grande e aguçado observador, um homem espirituoso que transforma o humor em sarcasmo e a descrição em sátira.

Apesar do entusiasmo religioso e do progresso sublime de seu pensamento, Tertuliano tem um caráter desequilibrado, apaixonado e impertinente. Talvez esse caráter justifique muito bem o estilo de sua obra, mas impede de considerá-lo como testemunha incontestada da língua corrente dos cristãos. Na verdade, nosso autor fez uso de uma língua popular já existente de maneira muito artificial e muito pessoal.

Enfim, Tertuliano construiu seu estilo apoiado no seu próprio caráter. Segundo Norden (Mohorman (1965, 446), Mais do que ninguém Tertuliano violou a lei da mais alta arte antiga, a lei da subordinação do elemento individual ao elementos tradicional.

Nesse caso foi um grande progressista. Segundo Monceaux, "introduziu decididamente, na literatura o elemento individual, pelo franco comportamento da expressão, e do pensamento. Prenunciou claramente as *Confissões* de Santo Agostinho" (Monceaux, 1901, p. 458).



Capítulo II

Antigüidade do latim literário cristão

Entre as versões mais antigas do grego, a *Carta* de S. Clemente é o documento extraordinariamente mais importante que permite determinar, com grande probabilidade, a data e a aproximação de sua redação com a origem da língua. O texto é uma versão da *Carta* de S. Clemente aos Corintos, encontrada por Dom G. Morin num *códex Florimensis* (século XI) do grande seminário de Namur, e publicada por ele em 1894 no volume II dos *Anedota Maredsolana*, sob o título de: *Sancti Clementis Romani ad Corinthios epistulae uersio antiquissima* (Maredsoli, 1894)¹ Na opinião do editor a versão latina teria se realizado pouco depois da redação do texto grego:

Itaque his omnibus perpensis, minime temeritatis insimulandum eum fore existimo, qui Clementis epistula, ubi primum edita est, parvo intervallo interiecto, ex graeco conversam ac latina voce expressam esse praeiudicauerit. (Morin. 1894, passim).

Isso quer dizer que, segundo Morin, (1894, passim) nosso texto remonta à primeira metade do século II.

¹. O texto foi publicado mais tarde junto com o original grego por C. Th. Schaeffer: *S. Clementis Romani Epistula ad Corinthios quae uocatur prima graece et latine*. F. P. XLIV, Roma, 1941, apud Morhmann. p. 78..

Criou-se certa polêmica motivada pela desconfiança com relação aos que se apoiavam no caráter da língua para apresentar argumentos de determinação cronológica que não eram muito seguro. Wölfflin (Morhmann, 1965, 79, ss) um dos grandes mestres da língua latina, apoiou-se em argumentos tirados do vocabulário e da sintaxe, para afirmar que a versão latina fora realizada nos tempos de Tertuliano, ou seja, no começo do Século III. Mas, de acordo com a crítica mais atualizada, feita à luz de nossos conhecimentos atuais sobre a evolução da língua latina, os argumentos de Wölfflin não parecem concludentes. Pelo que se conhece da maneira como se processa uma evolução lingüística e, sobretudo, pelos conhecimentos que se tem da fase do latim dos cristãos, revelada pelas mais antigas traduções da Bíblia, a obra de Tertuliano é somente fase da evolução que o precedeu. Não foi o grande iniciador lingüístico, o pai da latinidade cristã, nem o centro em torno do qual girava a vida lingüística dos primeiros séculos cristãos. Então, como refutar os argumentos de Wölfflin a favor de uma data tão tardia para esse texto?

Wölfflin utiliza, no seu argumento principal, exatamente o vocabulário, ou seja, trabalha com termos como *saluare*, *saluator*, *salutaris*, *ostensio*, *secus* que disputam antigüidade de uso entre os cristãos. Não se procurou o mérito de toda essa discussão porque não cabe, nesse trabalho, entrar em todos os detalhes. Permanece, sim, a posição de Mohrmann que discutiu quase exaustivamente o assunto, concluindo que os argumentos de Wölfflin não são concludentes.

A respeito dos argumentos tirados da sintaxe da *Carta* de S. Clemente, Wölfflin levanta questões sobre o genitivo absoluto, o genitivo de comparação, as frases subordinadas com *quoniam* ao invés da preposição infinitiva etc. Mohrmann refuta todos esses argumentos concluindo que são, também, muito pobres. Que a presença do genitivo absoluto seja explicada pelo literalismo aplicado à nossa tradução não poderia ser tomada como argumento de ordem cronológica, pois o genitivo absoluto já existia (*Bellum Hisp.* 14, 1, 23, 5). A presença dessa construção num texto traduzido do



grego, proveniente do Século II, não deveria ser novidade. O genitivo comparativo pode ser explicado pelo literalismo do tradutor da Bíblia ou da *Carta*; o uso de *quoniam* não é um fenômeno extraordinário num texto do Século II traduzido do grego, encontra-se em todas as antigas versões da Bíblia e nos textos traduzidos, em geral. Não é para se admirar, portanto, que apareça três vezes na nossa *Carta*.

Enfim, constatou Mohrmann que os argumentos de ordem lingüística alegados por Wölfflin, destinados a refutar a tese de Morin e Harnack, não eram concludentes nem sustentáveis. Conclui, então, que o texto da *Carta* de S. Clemente provém do século II, provavelmente da segunda metade, e que o caráter da língua não se opõe a esta data.

Um outro texto, que pode ser anterior ou contemporâneo de Tertuliano, produzido em latim cristão, talvez o mais antigo de que se tinha notícia, *Acta martyrum scillitanorum*, ajuda a solucionar esse problema. À primeira vista, acredita-se num texto traduzido em Roma, pelo fato de ser a tradução tão romana quanto à *Carta* de S. Clemente. Haussleiter (Mohrmann, 1965, 86, ss) é o único a apresentar argumentos sobre uma origem africana, apoiado num certo número de particularidades lingüísticas que, nos tempos de Wölfflin, teriam sido consideradas africanismos. Depois das pesquisas de Norden, Kroll e outros (Mohrmann, 1965, 87 ss) ficou provado que essas *Africitates* não passavam de simples quimera, pois a maior parte das especificidades alegadas nada mais eram do que elementos do latim tardio em geral, ou de elementos cristãos, não se tratando de particularidades de estilo. O que se pode afirmar, com toda a certeza, é que, em todos esses estudos, fica bem clara a idéia da pluralidade e do caráter popular das mais antigas versões. Esse caráter popular, segundo Capelle (1913, passim) nasceu da popularidade dos salmos dos primeiros séculos da igreja, e se estendeu de certa forma ao texto bíblico como um todo. Os salmos eram um texto vivo com o qual o povo tomava parte na salmodia litúrgica quer em Cartago, em Roma, na Gália, ou em qualquer lugar. Não só cantavam versões antigas como participavam de criações novas. Havia nesses cantos um elemento



comum, uma marca que unificava todos os textos, uma tradição lingüística una. Isso permitia crer que os elementos essenciais dessa língua bíblica remontavam às versões mais antigas, perdidas na escuridão do passado, e nasceram certamente, como diz Capelle (1913, *passim*), da alma viva do povo.

Fica ainda a questão da semelhança na pluralidade. Há os textos produzidos na África e os textos produzidos em Roma. Contemporâneos ou não eles sustentam uma certa unidade lingua-estilística decalcada da Bíblia. Mohrmann fez esse trabalho comparativo e afirma que, apesar de sua diversidade, as diferentes versões africanas têm uma marca comum, e que as versões romanas diferem das africanas.

A questão que se impõe nesse momento é saber se a *Carta* de S. Clemente, que é anterior meio século à de Novaciano, tem uma versão próxima da Bíblia africana, ou próxima da *Vetus Romana* da metade do século III. Comparando os textos de S. Clemente, Novaciano e Cipriano, Mohrmann (1948, 123) chegou à conclusão que a *Carta* de S. Clemente é um texto proveniente dos círculos cristãos de Roma, com marcas de uma latinidade um pouco anterior ao seu tempo. Mohrmann afirma que na *Carta* encontra-se um latim popular, ainda muito dependente do original grego, mas que traz a marca da ideologia cristã. Esse texto é suficiente para refutar a opinião mais ou menos estabelecida sobre a prioridade da latinidade cristã da África do Norte. Constatou-se, ainda, a existência de algumas diferenças, não muito importantes, entre o idioma latino mais antigo da igreja de Roma e o da igreja africana.

Documentos produzidos cem anos depois da redação da *Carta* de S. Clemente mostram que o latim da igreja de Roma evoluiu resultando numa língua especial com um vocabulário rico de nuances, com particularidades sintáticas que preparavam a diferenciação, ainda mais profunda, do idioma dos cristãos na sua maturidade, tal como se revelou nas obras de Santo Agostinho e São Jerônimo.



Pela análise do texto de Novaciono observou-se que a língua dos cristãos do século III apresentava realmente uma forma culta e literária, embora no texto do Papa Cornélio, aparecesse sob forma mais sóbria e, ao mesmo tempo, mais diferenciada. O mais interessante é que o núcleo do idioma dos cristãos, como tal, é o mesmo nos textos de caráter diferente. O que caracteriza essa língua especial são os elementos universais. Homem de letras Novaciano empregou as subordinadas com o *quoniam* vulgar tanto quanto os confessores de Roma, porque essa construção fazia parte dos elementos constitutivos da língua dos cristãos. Ele empregou torneios bíblicos emprestados das antigas versões, todas impregnadas de elementos vulgares. Novaciano e Cornélio se serviram das mesmas palavras de origem ou de toques vulgares e exóticos, empregados pela gente mais simples, porque esses eram termos da comunidade cristã. Eram elementos constitutivos que se adaptavam à língua, ao estilo culto e literário como a um idioma popular simples. Essa língua assim formada tornar-se-ia a língua ecumênica de toda a igreja ocidental. Salvo uma ou outra divergência, a terminologia cristã de Roma e a de Cartago eram idênticas. As particularidades sintáticas que caracterizavam essa língua de grupo eram as mesmas na Itália e na África e, mais tarde, nos textos produzidos pelos cristãos da Gália e da Espanha. A fé cristã, a espiritualidade, a naturalidade eram a razão dessa uniformidade. Foram os mesmos agentes operando a diferenciação lingüística. A pregação oral inicial era una. Una era também a influência exercida pela Bíblia e, sobretudo, una era a ideologia cristã que marcava toda a vida dos cristãos, que animava a vida das comunidades e criava condições similares em todas as regiões do Império. Essa unidade teve o favorecimento, no ocidente, de uma unidade política, cultural e lingüística criada por Roma ao longo desses séculos.

Os freqüentes e assíduos contatos pessoais e por correspondência entre as igrejas nos primeiros momentos do cristianismo facilitaram a troca de experiências e de idéias. Daí a importância do papel que a literatura epistolar teve na Antigüidade cristã.



O cristianismo romano acabou assumindo toda aresponsabilidade de igreja universal, uma vez que Roma era o centro, o microcosmo do mundo de então. Roma tornou-se a cidade de S. Pedro e S. Paulo. Inicialmente a comunidade de Roma falava a língua ecumênica da cristandade mais antiga: o grego. A partir do momento em que começou a recrutar seus adeptos na população latina, desencadeou o processo da latinização da comunidade. Roma, pela vasta extensão territorial do império e por sua organização em províncias, contribuiu de maneira decisiva, para a evolução lingüística que tornou o latim língua universal da cristandade ocidental.

O cotejamento dos textos-documentos de S. Clemente, Novatiano e Cipriano, é muito interessante do ponto de vista da antigüidade dessas traduções. A *Carta* de S. Clemente é realmente uma versão latina que revela um dos mais antigos textos da latinidade cristã de Roma. Inicialmente duas qualidades se impõem na *Carta* de S. Clemente: o literalismo da versão e o caráter popular da língua. O tradutor, preocupado com a exatidão e a fidelidade do texto, praticou um literalismo escrupuloso, semelhante ao dos tradutores da Bíblia, mas sem aquele servilismo mecânico que, às vezes, chegava a ponto de apenas transcrever o grego em caracteres latinos. O texto conserva a ordem das palavras do original grego, mantém os casos, e a construção das frases segue bem de perto os modelos de construção grega. No vocabulário, porém, há uma certa independência, acentuada pelo fato de o texto se encontrar sobrecarregado de um sentimento íntimo de nuances muito específicas da língua dos cristãos. Raramente se emprega uma palavra grega que não esteja em uso entre os cristãos.

Por outro lado, a *Carta* contém um certo número de expressões gregas sem equivalentes no latim corrente e, muitas construções que, evidentemente, sofreram influência do grego, mas não eram tão estranhas ao latim. É o caso do infinitivo nas expressões como *Nos ergo certemur inueniri in numero sustinentium* (ἡμεῖς. οὖν αγωνισώμεθα εὐρεθῆναι); do genitivo de comparação, *tantum maior angelorum* e ou como *qualiter* empregado como



ut final. Pois, no latim tardio, a tendência de *qualiter* era de substituir *ut* em todas essas funções.

Ao lado do literalismo, pode-se considerar o caráter vulgar da língua como traço mais característico do nosso texto. Trata-se de um documento de língua vulgar, sendo a primeira testemunha da latinidade cristã de Roma. O caráter vulgar se manifestou tanto na morfologia como no vocabulário e na sintaxe. Como Wölfflin já observou, verificou-se uma tendência à unificação do sistema morfológico que se manifestou no latim vulgar de todas as épocas. Expressões como *sinceres et integri*, um genitivo *uni*, dativos *alio*, *toto*; um perfeito *cauit* (de *capesso*); um futuro *praeteriet* e um verbo depoente *certari*, são claros sintomas de uma língua popular muito livre.

Quanto ao vocabulário, é preciso observar, a título de exemplo, o uso de *gentes* (*ad sensum*): *deputatus in numero salvatorum gentium*. No texto grego não há equivalente desse termo *gentium*. Poder-se-ia citar, ainda, outros termos populares, sobretudo termos como *appropriare*, *impinguis*, *susurratio*, etc que indicam perfeitamente o caráter popular da língua. Há ainda o caso dos verbos compostos assinalando uso popular como *adferre*, ex.: *magisque sui querelam adferunt* (*φερουσιν*); *apparere* (por *parere*) ex. *legibus enim patrisfamilias aparentes nihil pecant*. (*ακολουθουντες*), *capere* (por *discerpere*), ex. *duare deducimus et carpinus membra Christi* (*διαστωμεν*).

O caráter vulgar da língua, às vezes mais forte do que o literalismo do autor, é capaz de introduzir elementos vulgares independentemente do texto grego. Assim aparece v.g., um plural vulgar *turbæ*, traduzindo um singular grego *πληθος*, ex. *convenerunt magnæ turbæ electorum* (*πολυ πλητος εκκληκτων*); um dativo simplificado, um infinitivo final, uma perífrase com *posse* no subjuntivo, etc. É preciso considerar, também, o uso do positivo no lugar do comparativo, ex. *et hæc tanto libenter admonuimus* (*τοσουτω. ηδιον*); a negação enérgica com *nihil* (=non), ex. *nihil eget Deus cuiusquam*

...



As preposições parecem bastante instáveis. Estão sujeitas a reiteradas modificações, permanecendo em contínua renovação. Nosso autor emprega de preferência preposições concretas e visuais o que ocorre, aliás, de acordo com as tendências gerais do latim tardio. É muito irregular na tradução das preposições gregas. Isso indica a falta de estabilidade do idioma vulgar. Traduz-se *δια* por *pro* (deveria ser *per*) *επι* com acusativo por *super* (deveria ser *ad*), ex.

ut fiat nobis propitius et super innocuam fraternittis et castam disciplinam deducat nos (επι την σεμνην ... αγωγήν); επι por pro (= de): scriptum erat pro episcopis (περι εμισκοπων κτε).

Essa hesitação no uso das preposições aponta para um certo hiperurbanismo muito sintomático. Certamente porque nosso autor tinha aspirações literárias. Sem renunciar ao caráter popular da língua, embelezou a versão com ornamentos um pouco ingênuos e de estilo popular. Abandonou seu literalismo rigoroso por amor a uma repetição retoricizante como, v.g.,

sic exsurrexerunt vulgares contra honoratos ... sic invenes contra seniores (ουτως επηγεπθησαν οι ατιμοι επι τους εντιμους ... οι νεοι επι τους πρεσβυτερους) ou de uma amplificação como, *poenis et tormentis saevis (δια των μαστιγων και των αικισματων αυτων).*

Mas é sobretudo por causa da aliteração e da rima, dois ornamentos privilegiados do estilo popular, que ele se afastou do grego:

simplici et sincera voluntate (απλη διανοια); contentio et contumacia (επισ και στασις); poenas saevas et scelestas (αικισματα δεινα και ανοισια); contumacias et contumelias (καταλαλιας, θεοστυγαν).

Observa-se que o texto se refere a uma carta lida na comunidade cristã, na qual se percebe a preocupação do autor e do tradutor com o leitor popular. O texto contém claramente, os primeiros germes de um estilo popular, eivado de elementos bíblicos, um estilo enriquecido de elementos da língua do povo que vai encontrar o máximo desenvolvimento em Santo Agostinho e outros pregadores populares do mesmo século.

O tradutor de Clemente não se afastou do texto grego unicamente com o intuito de introduzir elementos vulgares ou ornamentos estilísticos. Procurou, sobretudo, mostrar certa independência em relação aos termos gregos de sentido especial e técnico adotados pelo latim. Observ-se em toda essa arte uma norma imperativa imposta pelo idioma dos cristãos, à qual o tradutor se submete, com seu literalismo, para não ser levado a conservar uma palavra grega quando esta não atende à exigência da língua corrente dos cristãos. Veja, v.g., *διακονος* *minister* e não *diaconus* que, só mais tarde, tornou-se termo técnico usual para designar diácono. Um exemplo interessante é o relativo às palavras gregas

μαρτυς, μαρτυριον, μαρτυρειν. " *qui ab oriente usque ad fines occidentis uenit et dato testimonio martirii sic*

O tradutor conhecia perfeitamente o termo técnico *martyrium*, de uso entre os cristãos. Conhecia, também, *testemonio* de uso freqüente dos cristãos, aliás, utilizado em todos os outros casos que traduzem *μαρτυρειν* e seus correlatos, como

και τους μεμαρτυρημενους et eos quibus testimonium datum est; εμαρτυρηθη μαγαλας Αβαρααμ Αbrahae magnifice datum est testimonium.



No caso de *testemonio martirii*, o termo técnico vem acompanhado do termo *testemonio*, seu equivalente, como reforço, talvez por não confiar o tradutor na própria força do termo grego. O tradutor sempre ficava atento a cada passo de sua tradução, procurando o termo adequado à vida cristã. Dessa forma, introduziu o sentido cristão ao termo *ambulare*. Do grego *εν τοις νομιμοις του θεου επορευεσθε* *ambulare voluerunt non digne Christo*, onde *ambulare* traduz inteiramente o que se revela no contexto.

Na *Carta* de S. Clemente há ausência quase completa do uso do adjetivo em lugar do genitivo que, mais tarde, será muito freqüente em todos os textos cristãos. Dois casos apenas são observados: *divinae scientiae* do grego *Θειας γνωσεως* e *laicis praeceptis*, preceitos destinados aos leigos, de : *τοις λαικοις προσταγμασιν*. Há ainda um certo número de termos especificamente cristãos. São os chamados cristianismos lexicológicos diretos como *apostolus*, *ecclesia*, *episcopus*, *episcopatus*, *evangelium*, *evangelizare*, *humiliare*, *humiliatio*, *levita*, *propheta*, *prophetia*, *remissio*, *spriritualiter*, *salvare*, *salvator*. Ao lado desses cristianismos lexicográficos encontram-se um certo número de cristianismos semasiológicos, como *caritas*, *caro*, *confieri*, (*laudare*), *confiteri peccata*, *consummatio*, *dormire gratia*, *lapsus*, *orare*, *oratio*, *paenitentiam*, *agere*, *saeculum*. Na *Carta* observam-se, ainda, cristianismos indiretos como *abyssus*, *acceptabilis*, *appropriare*, *brabium*, *fornicaria*, *inexscrutabilis*, *initiator*, *moechia*, *pusillanimis*, *susurratio*, *zelotypus*, *zelus*.

É preciso, ainda, chamar a atenção pra a grande freqüência dos verbos em *-ficare*, formação cristã usual e muito privilegiada dos tempos cristãos como *beatificare*, *glorificare*, *honorificare*, *iustificare*, *magnificare*, *sanctificare*, *uiuificare*, etc.

Um exame lingüístico mais aprofundado desse texto revela, sem dúvida, outros fatos também interessantes. Através de uma idéia bastante clara dessa tradução, observa-se o texto mostra certos traços arcaicos do latim cristão que confirmam conclusões tiradas de outros fatos quanto à data de sua



origem, etc. Mas, por outro lado, encontra-se nessa versão rígida, e, às vezes, desmazelada, um latim popular contendo já marcas do cristianismo. A diferenciação lingüística observada nas primeiras fases, quase que exclusivamente em documentos originais da África, manifestou-se, embora com ligeiras diferenças, num texto muito antigo, provavelmente da comunidade cristã de Roma do século II. Comparada ao idioma cristão tal qual iria manifestar-se dois séculos mais tarde, a língua da *Carta* de S. Clemente é mais uma promessa do que uma realização. Já existia, todavia, um vocabulário cristão mais ou menos rudimentar, em que apareciam cristanismos indiretos. Nesse vocabulário, o número de empréstimos gregos não era tão grande como se imaginava. O que chama a atenção, sobretudo, é o caráter geral, ou ecumênico, dessa língua. As diferenças entre o latim da igreja africana e o desse texto não tem a menor importância, mesmo sabendo-se que o latim de Roma continha mais empréstimos do que o da África. Além desses empréstimos o latim cristão contava, também, com alguns elementos da língua oficial da administração romana. Por outro lado, nessa primeira fase de evolução lingüística, o paralelo com o grego é muito grande. O tradutor da *Carta* de Clemente traduziu palavra por palavra e, nem por isso seu texto deixou de ser um documento vivo, uma vez que as duas línguas eram marcadas pela mesma ideologia. O caráter ecumênico da língua grega, responsável pela cristandade mais antiga, foi herdado, até certo ponto, pelo latim dos cristãos. Todavia as duas línguas foram se distanciando cada vez mais. Na separação o latim conseguiu fortalecer-se e alcançar um nível de evolução muito mais intenso do que o grego, que se manteve como língua mais conservadora.

Mas o texto, produzido originalmente em latim, que poderia dar uma idéia do latim dos membros cultos da comunidade cristã, só apareceu, em Roma, na metade do século III. São os textos de Novaciano, padre da igreja de Roma, anti-papa e cismático. Segundo Philostorgius, *Hist. Eccl.* 8,15, Novaciano era de origem frígia. Se for verdade, haveria mais um indicador da latinização profunda da comunidade cristã de Roma. De qualquer maneira,



não há na língua ou no estilo de Novaciano qualquer indicação de origem estrangeira.

Novaciano é um escritor que inegavelmente dispõe de certos dons literários. Mesmo Cipriano que o criticava, atribuiu-lhe a *facundia*, e a *eloquentia*, ou *eloquentia uenenatae* porque utilizadas contra a igreja como se pode ver:

in perniciem fratrum lingua sua pestrepens et facundiae venenatae iacula contorquens, magis durus saecularis philosophiae pravitate, quam sophiae dominicae lenitate pacificus (Ep. 60,3,1).

Na passagem seguinte nota-se uma alusão ao estilo douto e retorico de Novaciano.

Iactet se licet et philosophiam vel eloquentiam suam superbis vocibus praedicet. (Ep. 55, 24, 1).

Tomando o texto *De Trinitate* de Novaciano, já atribuído a Cipriano e a Tertuliano, como representativo da antigüidade do latim literário, podemos dizer o seguinte:

A língua e o estilo de Novaciano são de difícil caracterização. Mas a sua retórica desempenha um papel importante. De certo ponto para frente Novaciano escreve de maneira muito clara e em verdadeira oposição a Tertuliano. Utiliza de linguagem muito culta mas com um purismo moderado. Evita elementos normais e chavões utilizados pelos cristãos, mas emprega, sem nenhuma hesitação, empréstimos usuais das comunidades cristãs. A presença inesperada dessa língua culta contendo certos elementos emprestados da língua popular deu ao *De Trinitate* um sabor todo particular. São interessantes casos como, v.g., o reforço "*malum*" (na verdade) que reaviva o argumento teológico nessa frase: *quae, malum, ratio est ut dubitetur deus dici, ... quae autem, malum, ratio, est.*



Chama a atenção, ainda, em Novaciano uma certa independência em relação a seu antecessor Tertuliano, com relação ao uso que este fazia de termos muito raros e, mesmo de neologismos ousados, muitas vezes, de cunho popular, como o de *cogitamen* nessa frase: *nisi cogitamen corpus implesset*. Novatiano inova a terminologia teológica quando introduz os termos *incarnari*, *exinanire*, *mediator* no texto *De Trinitate*:

filium dei esse verbum dei incarnatum per illum spiritum de quo angelus refert: quo tempore se etiam exinanivit ... et dum in nativitatem secundum carnem se exinanisse monstratur. (De Trin. 22)

Há, também, termos novos utilizados fora da terminologia da doutrina trinitária, como *praesdestinatio*, *praefigurare*, *contemplabilis*. Dos três, apenas *praefigurare* encontra-se também em Cipriano; os demais são introduzidos por Novaciano. Ao lado dessas novas criações, ou particularmente, desses notáveis vocábulos, encontra-se um bom número de outras palavras cristãs que acabaram por confirmar a característica marcante do vocabulário novaciano. São os chamados cristanismos lexicológicos diretos e indiretos, e os cristanismos semasiológicos, além de outras expressões bem marcantes.

Assim, entre os cristanismos lexicológicos diretos apontam-se *angelus*, *apostolus*, (o apóstolo S. Paulo), *baptista* (S. João Batista que batizou Cristo), *baptizare*, *blasphemare*, *blasphemia*, *blasphemus*, *carnalis*, *ecclesia*, *ethicus*, *euangelium*, *genesis*, *haereticus*, *martyrium*, *paraclitus*, *protoplastus*, *resurrectio*, *reuelatio*, *saluare*, *saluator*, *sanctificare*, *sanctificatio*, *scandalizare*, *scandalum*, *spiritalis*, *uiuificare*. E entre os cristanismos lexicológicos indiretos, já apareciam: *anuntiator*, *incorruptibilis*, *incorruptio*, *impassibilis*, *primogenitus*, *solidamentum*. Nesses termos peculiarmente cristãos, Novaciano é muito mais reservado do



que Clemente, Cipriano e Tertuliano. Isso significa que ele imprime à língua um caráter mais purista.

Como cristianismos semasiológicos, aparecem: *caritas, dilectio, caro, credentes, fides, humilitas, passio, oratio, salus, sanitates, scriptura, spiritus sanctus, testamentum, uirtutes*. Como expressões cristãs Novaciano utiliza *discretio spiritum, regula veritatis, resurgere a mortuis, secunda nativitas*. Os termos *sacramentum, passio, charisma* merecem alguns comentários. *Sacramentum*, de grande plasticidade e de difícil definição, é termo muito freqüente em Tertuliano e bastante usado no século III, tanto em Roma como na África. Em Novaciano, porém, *sacramentum* se reveste de vários significados como:

a) prefiguração ou profecia:

omnium sacramentum umbras et figuras de praesentia corporatae veritatis implentem (De Trin. 9, 28, 10); ... *quod enim erat futurum, meditabatur in sacramento Abrahae factus hospes* (18, 65, 25); ... *ob quam causam hic idem Jacob intellegens iam vim sacramenti et pervidens auctoritatem eius cum quo luctatus fuisset* (19, 71, 20); ... *cum hunc eundem in puerorum bonum benedictionem per sacramentum passionis digestum in figura manuum et deum et angelum intellegar innocatum fuisse* (19, 73, 3).

b) mistério (encarnação ou revelação):

hoc altissimum atque reconditum sacramentum (De Trin. 23, 86, 7); ... *ordinem istum sacramenti* (23, 90, 2); *sacramentum huius revelationis* (26, 95, 14).

c) sentido mais ou menos concreto:

et alia multa caelorum immensa spatia et sacramentorum infinita opera condiderit (De Trin. I, 5, 9).

Passio igualmente esteve sujeito a uma evolução semasiológica muito curiosa. É usado repetidas vezes com o sentido normal de *paixão*, e



particularmente *paixão de Cristo*: *si enim passiones ostendunt in illo humanam fragilitatem, cur opera non asserant in illo divinam potestatem* (De Trin. II, 36, 16); mas numa passagem sobre a bnção de Jacob, (Gen. 48,14), *passio* toma o sentido concreto de cruz:

quem ut huius benedictionis auctorem etiam transversas super pueros manus Jacob ponendo significavit, quasi pater illorum esset Christus, ex quo manus poneret figuram et formam futuram passionis ostendens. (De Trin. 19, 72, 27 ss.)

Para o termo *Charisma*, Novaciano emprega o sentido de "dom da graça divina, dom do Espírito Santo":

hic est enim qui prophetas in ecclesia constituit, magistros erudit, linguas dirigit, virtutes et sanitates facit, opera mirabilia gerit, discretionem spiritum porrigit, gubernationes contribuit, consilia suggerit, quaeque alia sunt charismatum fona componit e digerit (De Trin. 29, 107, 19; 29, 108, 4).

É muito difícil saber se, na expressão *charismatum dona*, há alguma relação tipo de inerência, porque *donum* equivale a *charisma* grego. Também é difícil considerar *charismatum* como um genitivo explicativo, uma vez que nas antigas versões da Bíblia, o termo *charisma* é substituído, muito freqüentemente, por *gratia*.

Em virtude de situações cismáticas, a palavra *charisma* deixou de fazer parte do uso corrente e acabou desaparecendo. Não se encontra, nem em Ambrósio nem em Agostinho. A razão de seu desaparecimento se deveu, certamente, ao abuso da expressão *charisma propoetiae* empregada pelos montanistas. Apenas a língua litúrgica, de caráter conservador, tem mantido seu uso na expressão antiga: *omnium charismatum spiritalia dona*.

Uma expressão que chama muito a atenção é "*ex aquis*": *hic est qui opertur ex aquis secundum nativitatem*, em que o plural *aquae* designa a água



batismal. O uso no plural para "água batismal" é muito expandido, mas nunca generalizado:

Tertuliano: ... *inquinamur aquis abluamur, ...quodammodo aquis per angeli, spiritus in aquis corporaliter*

Prospero: *anne ab aquis divina manus renovare receptos incipit.*

Jerônimo: *aquas in baptismate mysticas adventu sancti spiritus consecrari* (TERT. De Bap. 4).

O plural, em latim clássico, pode designar ainda a água ritual e mágica:

Horácio: *per totam domum spargens Auernales aquas* (Hor. Ep. 5, 26);

Propércio: *umbrave quae magicis mortua prodit aquis* (Prop., 4, 1, 106)

Ovídio: *spargit aquis aditus*, (OVID. Fast. 6, 157);

Em Tertuliano significa batismo: *sed viduis aquis sibi mentiuntur ...si religione aquas medicari putant, quae potior religio*, (TERT. 5,1 e 5, 2)

À primeira vista, parece curioso que os cristãos não hesitaram em utilizar o termo batismo nesse sentido de plural que era estreitamente ligado a rituais e concepções pagãs. É preciso, no entanto, levar em conta a influência exercida pela Bíblia, na qual o plural *aquae* se emprega, de acordo com o grego *ὕδατα*, tanto no *Novo* quanto no *Antigo Testamento*, para designar água ritual e água corrente e viva. O plural com o sentido de água ritual encontra-se em *Numeri*:



*Cumque steterit mulier in conspectu Domoni, discooperiet caput eius, et ponet super manus illius sacrificium recordationis, et oblationem zelotypiae: ipse autem tenebit **aquas amarissimas**, in quibus cum execratione malecicta congressit (Num. 5, 18);*

Ingrediantur aquae maledictae in uentrem tuum, et utero trumescnet putrescat femur (Num. 5, 22);

Quas cum biberit, si polluta est, et contempto uiro adulterii rea, pertransibunt eam aquae maledictionis, et in flato uentre, computrescet femur (Num. 5, 27)

Com o sentido de água corrente encontra-se no *Gênesis*:

*Terra autem erat inanis et uacua, et tenebrae erant super faciem abyssi et spiritus Deis ferebatur super **aquas** (Gen. 1, 2);.*

É exatamente esse texto que influenciou o plural, nos diversos sentidos o texto de Tertuliano:

... inquinamur aquis abluamur, ...quodammodo aquis per angeli, spiritus in aquis corporaliter (De bapt.4, 1 ss);.

No Novo Testamento:

*... Respondens autem Petrus dixit: Domine, si tu es, iube me ad te uenire super **aquas**. (Mat. 14, 28);*

*... et pedes eius similes, aurichalco, sicut in camino ardenti, et uox illius tanquam uos **aquarum multarum** (Apoc. 1, 15);*

*...Et audiuit uocem de caelo, tanquam uocem **aquarum multarum**, et tanquam uocem tonitru magni: et uocem, quam audiui, sicut citharoedorum citharizantium in citharis suis. (Apoc. 14, 2);*



Finalmente, Novaciano empregou um termo praticamente inadmissível numa fase posterior da língua dos cristãos. Ele se referiu a Cristo como Verdade encarnada, utilizando a palavra *corpus*:

...omnium sacramentorum umbras et figuras de presentia corporatae veritatis implentem. (De Trin. 9, 28,11 ss.).

Porque Novaciano, conhecendo o verbo *incarnari* emprega o termo *corporatus*? Esse termo passou a ser usado com sentido pejorativo por Paulino de Nola, Agostinho, e outros. Novaciano empregou *corporatus* com o sentido filosófico empregado por Cícero, pois ainda não conhecia o outro sentido.

De um texto redigido em língua culta, por um homem que já deu provas de tendências puristas, não se esperam muitas construções sintáticas diferentes das da língua comum. Comparada com a sintaxe de Cipriano, a de Novaciano tende para o tradicional. Todavia, já é possível observar o surgimento de um certo número de construções, indicando a presença, na língua tradicional, de estruturas sintáticas com características da língua dos cristãos.

Inicialmente aparecia apenas o emprego de construções analíticas no lugar da proposição infinitiva. Sabe-se que no latim tardio a tendência era substituir a proposição infinitiva em favor das subordinadas com uma conjunção e que no latim dos cristãos essa evolução foi favorecida pela presença do grego. A grande freqüência dessas construções nas antigas versões da Bíblia, em que ultrapassam o emprego da proposição infinitiva - freqüência constatada tanto pelo caráter vulgar dessas versões quanto pelo exemplo do grego - influenciou, por sua vez, a língua corrente. Quanto à escolha da preposição, a preferência recai sobre *quod*, com mais freqüente que *quia* e *quoniam*, tanto em Cipriano quanto em Novaciano. Em segundo



lugar vem *quia* e em terceiro *quoniam*. Novaciano emprega muito mais o *quoniam* do que Cipriano.

Quanto à substituição do adjetivo pelo genitivo, a versão latina da *Carta* de S. Clemente não apresenta nenhum caso. Em Novaciano, porém, esse uso, se tornou cada vez mais freqüente e se incorporou no latim dos cristãos. Tal substituição não havia atingido ainda a freqüência constatada em Cipriano, mas já se podia observar a repetição dos mesmos casos, ou seja, dos mesmos adjetivos e dos mesmos clichês encontrados em autores em toda a latinidade cristã, dos quais podemos ver alguns exemplos (Morhmann, 1948, 118):

divinus: ut divinas leges tanto magis homo custodiret; ... id est certo divinae dispositionis examine; ... divinam vim non possunt omnino vitare; ...efficaciae ... divinae; ... que divinis manibus...exstructa est; ... contra legis divinae iura; ...subtracta illi divini; ... nominis potestate; ...divinas aures;

evangelicus: evangelicam legem; ...evangelica sacramenta;

paternus: imitator paternorum operum atque virtutum; imitator omnium paternorum operum; imitator est filius omnium operum paternorum;

propheticus: testimonium propheticae vocis,

Merece observação a presença, por quatro vezes, da perífrase do futuro com o verbo *habere*. Novaciano se aproxima mais do uso em Tertuliano do que em Cipriano:

et quod Ismael ex illo nasci habere ... describit; ...et depingens iam tum in imagine quod habebat esse in substantiae veritate; ...et que omnibus modis fieri habent, non quasi futura sint, praedicat sed quasi facta sint, narat; ...quod videri habebat repromittebat. (De Tirin.).



Encontra-se, ainda, na sintaxe de Novaciano um *in* instrumental:

si deus salvare se dicit in deo, non autem salvat nisi in Christo deus et ... in quo et per quem se repomittit te salutem daturum;(De Trin.).

Dativos

...ad, tunc locutus fuisse ad Agar; ... locutum ad Agar; si angelus dei loquit; haec ad Jacob.

E o uso da frase normal:

...si homo tantummodo Christus et ...unus ergo et idem spiritus, qui in prophetis et apostolis; ...nisi quoniam ibi ad momentum, hic semper...

Considerando-se que esse tratado dogmático não tivesse sido uma fonte muito completa da língua corrente da comunidade cristã de Roma na metade do terceiro século, um precioso suplemento foi encontrado nas cartas dirigidas ao adversário de Novaciano, o papa Cornélio, enviadas por seu colega cartaginês S. Cipriano. Nessas cartas, cuja estrutura sintática é mais tradicional do que a encontrada em Novaciano, observa-se uma terminologia técnica relacionada com a vida da comunidade cristã:

... populus, populi, plebs, plebes, fraternitas, pax, unitas, scissura, schisma, schismaticus, haeresis, catholicus.

A comunidade foi chamada de

populis: omnis hic actus populo fuerat insinuandus; ... cum ingenti populi suffragio;... successorem plebi cui antea praefuerat,

termo usual também em Cipriano. O plural *plebes, populi*, usado mais tarde regularmente, ainda não se encontrava em Cornélio que empregava um



outro termo para designar a comunidade cristã, *fraternitas: magnus fraternitatis consursus factus*. No relacionamento entre os fiéis, ou destes com Deus, usava-se comumente *communicatio: quasi quandam communicationem cum schismatico et haeretico homine ... habuisse*. Esse termo já se encontrava regularmente em Tertuliano. A união dos cristãos, a verdadeira unidade que implicava a concessão de todas as divisões, chama-se *pax* ou *unitas: amantes pacem, unitatem optantes*. A unidade da igreja foi quebrada pelos cismas e heresias. Os termos empregados nesses casos são *schisma, schismaticos haeresis, haereticus*, também encontrados em Cipriano e Cornélio: *schismatis et haeresis auctores fuisse, ...cum schismatico et haeretico homine; ...schismatici et schisma et haeretici dolus*. Cornélio, que não percebia a diferença técnica entre *haeresis* e *schisma*, usou ainda uma forma mais antiga: *scissura*. O termo *católica* referente à Igreja foi empregado como adjetivo: *catholica ecclesia*, como aparece em Cornélio e isoladamente significando a igreja católica: *unum episcopum in catholica esse debere*. Mas esse termo já utilizado bem antes (Morman, 1948, 121).

À terminologia ainda tão rudimentar de S. Clemente, Novaciano acrescentou

...clerus: velut preasens in isto clero et in isto populi coetu; ... episcopus; coepiscopus: coepiscopis nostris; ... omnibus coepiscopis nostris ; ... episcopatus: ei manum quasi in episcopatum imponi; ... presbyter: confessionem et presbyterum.

Dentro, ainda, dessa documentação que registra a origem do latim literário em Roma, incluem-se textos de parte da correspondência de S. Cipriano. Vamos nos referir mais precisamente aos estudos da *Carta 8*, feitos por Mohrmann, (1948, 122) que relaciona o autor com a comunidade cristã de Roma. É um documento interessante, farto de elementos bíblicos e cheio de vulgarismos.



A *Carta 8* de S. Cipriano nos dá uma idéia da língua corrente dos fiéis simples. Nela se encontraram vulgarismos tocantes como um *a* partitivo: *a plures a nobis*, expressão que nos mostra, ao mesmo tempo, uma tendência ao emprego do acusativo como *casus generalis*: *excubat pro omnes*. O neutro está em vias de desaparecer: *grandis periculus*. O emprego do verbo simples *cedo* no sentido de *decedo*: *ex acto ipso quo cessit* (pelo próprio fato de sua morte). Com relação ao enfraquecimento do uso da proposição infinitiva em favor da construção conjuncional e, notadamente, sobre o emprego de *quoniam*, é interessante notar que essa conjunção é a preferida. O vocabulário apresentado na *Carta 8* é semelhante ao utilizado por Cornélio, mas com alguns acréscimos importantes. Apareceu o termo *communio*, comunhão dos fiéis em Deus: *et desiderent communionem*. O termo técnico *cathecumenus*, utilizado pela comunidade cristã desde Tertuliano, sofreu alteração, refletindo a pronúncia vulgar foi registrado *cathecumini*.

Na terminologia hierárquica encontram-se termos como *papa*, com acusativo *papatem*: *benedictum papatem Cyprianum*. Esse substantivo foi usado pela primeira vez em Juvenal (Sat. 6, 652) *timidus praegustet pocula pappas*,) designando "nutricionista" ou "preceptor". Para Labriolle (1934, 336-368) o termo *papa* era, no século III, um título dado a todos os bispos. Ao lado da denominação *episcopus*, que era muito mais freqüente e de caráter mais oficial e mais técnico, *papa* envolve o conceito de paternidade espiritual. Esse termo era conhecido nos meados do século III, até pelos pagãos, como se pode ver no interrogatório de S. Cipriano, quando Galerius Maximus o repreende por se ter feito *papa*:

Galerius Maximus proconsul dixit: tu papam te sacrilegae mentis hominibus praeuisti? Cyprianus episcopus respondit: ego (Acta Cypr. 3).

Ainda segundo Labriolle (1934, 337) foi no século VII que o termo "papa" ficou reservado ao bispo de Roma. Na *Carta* de Cipriano, o termo traz



sentido romano de papa, empregado por Juvenal (6, 632). A presença do termo *diaconus* é um índice de que, muito provavelmente, o termo latino *minister*, "diácono", já encontrado na *Carta* de Clemente, não subsistiu, em Roma. Cipriano prefere *hypodiaconus*, quando o termo que se tornou comum é *subdiaconus*.

Na terminologia da perseguição aparece o termo *agon*, *stare*, *cadere*, *labi*, *ascendere*. *Agon* era um termo técnico para os jogos públicos era mais ou menos usual para designar as perseguições cristãs. Nas antigas versões da Bíblia, encontra-se *agon* com sentido de *certamen*: *agonem bonum decertavit; bonum certamen certavi* (VULG. 2. Tim.4, 7). Como esse, é o caso de muitos outros grecismos populares. Outro exemplo da terminologia da perseguição é *stare*: *stare in fide immobiles* (*Carta* 8, 2, 1) um termo que faz alusão a I Cor. 16, 13. Em oposição a *stare* há: *ruere*, *cadere* ou *praeceps ire ad idolatriam*. cair, sucumbir, e não se encontra *labi*, cair, mas, encontra-se subir, ascender: *ascendentes ad hoc quod conpellebantur revocavimus*.

A *Carta* de S. Clemente sugere o início do processo da criação do latim literário. O tratado de Novaciano, as cartas de Cornélio e a *Carta* de S. Cipriano, confirmam a continuidade desse processo. São duas fases sucessivas da latinidade cristã de Roma. Em S. Clemente encontra-se um latim popular, muito dependente do original grego, mas impregnado da ideologia cristã. O texto é suficiente para estabelecer a prioridade da latinidade cristã de Roma. Constatou-se a existência de certas diferenças importantes entre o idioma mais antigo da Igreja de Roma e da igreja da África do Sul.

Cerca de cem anos depois da versão latina da *Carta* de S. Clemente, surgiram, em Roma, muitos outros documentos demonstrando a evolução do latim escrito por autores cristãos. É o nascimento de uma língua especial com um vocabulário rico e cheio de nuances, com particularidades sintáticas que prepararam uma diferenciação muito mais profunda no idioma dos cristãos,



na sua maturidade, tal como se revela, nas obras de um Santo Agostinho e de um S. Jerônimo.

Assim, já a partir do século III, o latim utilizado pelos cristãos se apresenta numa forma culta e literária. Nos escritos de Novaciano, em Roma aparece sob uma forma mais sóbria e, ns Cartas do Papa Cornélio, também em Roma, sob uma forma mais distinta, por outro lado revela-se tal qual é falado pelos fiéis nas cartas do Cipriano, da África do Norte. O mais interessante é que essa língua especial, ou seja, os elementos próprios do idioma dos cristãos como tal, são, em sua grande parte, os mesmos nos três textos de caráter tão diferente. São, na verdade, os elementos universais que caracterizam essa língua especial como tal. Homem de letras, Novaciano emprega as subordinadas com *quoniam* vulgar tanto quanto os confessores de Roma, porque essa construção fazia parte dos elementos constitutivos da língua dos cristãos. Emprega expressões bíblicas emprestadas das antigas versões, empregnadas de elementos vulgares. Novaciano e Cornélio se servem dos mesmos termos de origem ou de caráter vulgar, ou exóticos, como o povo mais simples, porque esses termos viviam na comunidade cristã. Esses elementos constitutivos se adaptam tanto a uma língua e estilo cultos e literários como a um idioma popular e simples.

Podemos ainda dizer que essa língua que está em fase de formação, e que vai ser, em breve, uma língua ecumênica de toda a igreja do ocidente, teria matido pequenas divergências, em Roma ou em Cartago. As particularidades sintáticas que caracterizavam essa língua de grupo eram as mesmas na Itália e na África. Mesmos os textos cristãos surgidos mais tarde na Gália e na Espanha ajustaram-se ao quadro geral. A razão dessa uniformidade se buscou, sobretudo, na unidade espiritual da fé cristã. Foram os mesmos agentes que operaram a diferenciação lingüística. Foi a unidade inicial da pregação oral. Foi a influência exercida pela Bíblia e, sobretudo, a mesma ideologia cristã que marcou, por toda parte, a vida dos cristãos, que realimentavam a vida das comunidades cristãs e que criavam condições



similares em todas as regiões do império. Essa unidade era fortalecida ainda mais, no Ocidente, pela própria unidade política, cultural e lingüística.

Desde o início do cristianismo havia um contato vivo e assíduo entre as diferentes igrejas. Havia uma troca permanente de idéias e de experiências, tanto via contatos pessoais como via relações epistolares. É muito significativo que a literatura epistolar tenha exercido seu papel de maneira excepcional na antigüidade cristã.

Desde as origens do cristianismo, Roma, a capital do império, o microcosmo onde o mundo inteiro se fazia representar e, sobretudo, por ser a cidade de S. Pedro e S. Paulo, desempenhou um papel preponderante. No início a comunidade de Roma falava a língua ecumênica da cristandade mais antiga: o grego. Mas, a partir do momento em que a igreja de Roma começou a recrutar seus adeptos na população latina, iniciou-se o processo da latinização da comunidade de Roma.

Enfim, Roma universalizou a evolução lingüística, que havia que havia se iniciado tão acanhadamente nos núcleos de base da igreja, transformou o Latim em língua universal dos povos ocidentais. Essa universalidade da língua foi o elemento fundamental para transformá-la e elevá-la ao nível literário. Os textos produzidos, principalmente, pelos pais da Igreja: epístolas, tratados, sermões, etc. adquiriram status literário, resultado, talvez, já nessa época, das primeiras manifestações da estética da recepção ou seja, a existência de leitores críticos a partir do final do século IV.

Enfim, a discussão sobre a antigüidade dos primeiros textos cristãos tem sua importância na medida em que envolve também uma quantidade enorme de elementos de toda ordem que acabam enriquecendo a discussão.



Capítulo III

A língua e o estilo da poesia latina cristã

1. O nascimento da poesia cristã

Embora saibamos hoje que o termo poesia vem do verbo ποιησειν, (fazer, construir), no sentido concreto, os antigos davam a essa sua arte o nome de ποιησις (criação), distinguindo-a das outras artes qualificadas de τεχναι (habilidades). Isso lhes permitia elevar a poesia, transferindo-a para a esfera do sobrenatural, do divino.

Os antigos julgavam que é através da poesia que as divindades se dirigiam aos homens, nas mais antigas epopéias gregas, que começam exatamente por uma invocação à Musa. Entendiam os antigos, que, dessa maneira, a pessoa do poeta se apagaria e uma certa passividade tomava conta dele juntamente com a forma mais sublime da criação poética. E, nesse silêncio, reverencioso, atendia a voz da Musa que nele cantava:

των αμοθεν γε θεα , θυγατερ Διος ειπε και ημιν (Odisséia I, 10)

Essa μανια Μουσων não é uma concepção poética exclusiva da epopéia, encontra-se também em outros gêneros. A generalização da invocação da presença divina, que outrora era a expressão de uma idéia, de uma experiência profunda, tornou-se um simples elemento de estilo, um



clichê, obrigatório no começo da epopéia e repetido, muitas vezes, no decorrer da obra.

Essa poesia inspirada dos antigos, transformou-se, por volta do século IV da nossa era, em Roma, numa verdadeira *τεχνη* (arte) no sentido mais restrito da palavra, ou seja, arte manual, indústria. As invocações às musas e as preces dirigidas aos deuses para obter inspiração divina transformaram-se em elementos tradicionais de uma técnica poética ensinada nas escolas. Para melhor entender tudo isso é preciso reportar-se ao caráter pedante de toda a atividade literária e poética do Baixo-Império romano. Houve, nesse período, ou seja, em torno do século IV, um rigorismo formal. A educação era dominada por um classicismo, um normativismo rigoroso. A cultura tradicional era muito mais apreciada do que os dons criadores, de tal maneira que não se distinguia entre escola e vida. Segundo Marrou (1958, 90 ss), nesse período não havia distinção nítida, real, entre os dois aspectos da cultura, a preparatória ou educação e a cultura entendida no sentido de "atividade" do espírito adulto. Não havia distinção entre a atividade do estudante e a do homem culto; nem havia diferença entre os discursos pronunciados sobre ciências da retórica e os exercícios feitos por estudantes na escola de retórica (Marrou, 1938, 90, ss). Perdeu-se o contato com a vida. A literatura, principalmente a poesia, viveram momentos frágeis, exangues da vida escolar (Pavan, 1952, *passim*). Essa, talvez, tenha sido a razão do não aparecimento da poesia durante os primeiros séculos do cristianismo. Não foi a hostilidade dos cristãos à arte em geral, ou à poesia em particular, que fez com que, durante séculos, a comunidade cristã não tivesse tido o prazer de ver um só poeta, inspirado nas fontes jovens e refrescantes do cristianismo nascente. A ausência de poesia cristã, nesse período, está intimamente relacionada à decadência e à parvoíce da poesia contemporânea. O empenho e o entusiasmo dos primeiros cristãos pelos ensinamentos de Cristo, o heroísmo dos mártires, a convicção e a certeza da vida eterna que dominavam o interior dos apologistas dos primeiros séculos, não encontraram uma

expressão adequada numa poesia voltada somente para os círculos fechados dos retóricos e gramáticos.

Nesse período de escassez de poesia, a poderosa prosa de um Tertuliano, digna de glorificar o heroísmo dos mártires, e a língua bem lapidada de um São Cipriano constituíam as formas de expressão aceitas nos círculos cristãos. Através delas estava garantido todo o processo de comunicação com os fiéis, inclusive nas prisões, nos momentos mais delicados em que os *martyres designati* aguardavam a execução. Tertuliano, ao dirigir-se aos pagãos, para defender a religião cristã e acusar um estado de injustiça evidente, escolhia muito bem a forma tradicional de um advogado romano. São Cipriano, da mesma maneira, escolheu a forma tradicional da consolação latina, quando procurou consolar e confortar os fiéis, no momento em que o flagelo de uma terrível peste assolava a África (Favez, 1937, 38). Mas a poesia desse momento era incapaz de ser intérprete dos sentimentos cristãos, desqualificava-se por falta de seriedade e por um certo diletantismo pedante.

O renascimento da poesia, no entanto, aconteceu tempos depois, alimentado por fontes do cristianismo. Ao ressurgir ela une uma aliança de forças muito antigas, latentes no espírito romano com elementos especificamente cristãos. Esse veio poético levou séculos para ser reativado. Demorou muito para que os latinos acreditassem que a poesia era digna de ser intérprete das idéias e dos mais profundos sentimentos da sua fé cristã. Mesmo depois das primeiras tentativas da retomada do gênero, persistiu certa lentidão. Isso aconteceu porque se evitava uma poesia cristã adaptada às tradições da poesia profana, cuja maior característica era a sujeição servil e rigorosa à tradição romana (que não era a clássica), e não uma expressão direta de sentimentos e de experiências religiosas.

A poesia tradicional cristã, resultado da aliança acima referida, era destinada a desempenhar, na instrução cristã, um papel semelhante àquele que a poesia profana desempenhava no ensino público clássico. Fica um

pouco difícil perceber a abrangência do caráter todo especial de uma poesia que se servia da função didática e pedagógica da poesia clássica. Em primeiro lugar era preciso não se esquecer que os grandes poetas nacionais como Virgílio e Horácio tiveram um lugar de extraordinário destaque no sistema pedagógico romano. Tanto eles como outros poetas clássicos eram o ponto de referência e centro do ensino comum. Ora, sabe-se que durante séculos a juventude cristã recebeu seu ensinamento nas escolas pagãs e que a formação intelectual dos cristãos era feita de certa forma nos moldes pagãos. Para o cristão como para o pagão, Virgílio era a fonte principal de todo conhecimento humano. Mas, desde o momento em que os cristãos descobriram a existência de uma cultura cristã, passaram a ter um ensinamento cristão suplementar, dado paralelamente ao ensinamento profano, ciclos cristãos, sem todavia substituí-lo. Isso explica o decalque ou a equivalência dessa forma poética à poesia profana, nas versificações de textos bíblicos, que constituíam o elemento mais importante desse ensino cristão suplementar. Assim nascia a poesia cristã.

Nem é preciso dizer que esse gênero de poesia não é de inspiração religiosa e por isso causou grandes estragos nos escritos bíblicos, que acabaram mutilados pela técnica medíocre desses versificadores. Ora, o fato de não ser de inspiração religiosa faz com que se torne mais fácil apreciar, de maneira razoável, o caráter especial e, às vezes, bizarro de sua língua e estilo.

Sabe-se que, graças à diferenciação lingüística profunda, produzida nos círculos cristãos dos primeiros séculos de nossa era, desenvolveu-se uma língua especial dos cristãos. Essa diferença lingüística responsável pela criação de uma língua especial manifestou-se não somente no vocabulário, mas também na morfologia, na sintaxe e na semântica. Ora, a poesia de que falamos é tão dependente da tradição épica romana que evitava da maneira mais rigorosa possível o uso de todos os elementos lingüísticos de caráter especificamente cristão. Evitava o uso dos termos e torneios próprios ao idioma especial dos cristãos transformando as expressões especificamente cristãs e dando-lhes um colorido poético tradicional. O traço mais

característico dessa poesia era de ordem negativa, ou seja, não constar nada que pudesse destruir a ilusão de uma poesia clássica. Tinha-se a impressão de que os poetas cristãos eram vítimas de um certo sentimento de inferioridade. Incapazes de incorporar elementos cristãos de maneira normal na língua épica, incapazes de criar uma língua épica de caráter cristão, com receio de que tudo isso resultasse num estilo deselegante, evitavam, escrupulosamente todos os elementos cristãos. Quanto mais a língua dos cristãos se diferenciava do uso comum, mais os poetas cristãos se afastavam uso corrente

Essa rejeição dos poetas aos termos cristãos acabou se enfraquecendo. Um pouco mais tarde, ainda no séc. IV, a poesia épica mostrou-se mais moderada e com aspecto natural.. O que se evitou durante os primeiros séculos que poderia despertar idéias pagãs, agora não se evita mais. Consolidado na sociedade romana, o cristianismo mostrou-se muito mais tolerante ao estilo pagão.

Apenas para demonstrar o nível de relacionamento dos cristãos com a tradição poética antiga e o rigor com que era observado esse tabu, observemos alguns versos da pequena epopéia anônima: *De Iona*, um dos mais antigos poemas épicos cristãos. O poema conta que os marinheiros, após o desaparecimento de Jonas, louvaram a Deus e lhe renderam graças por sua salvação. Trata-se de um texto de difícil fixação cronológica e supõe-se que seja posterior à época de S. Cipriano (Mohrmann, 1958, 155).

*Navigio fluctusque secat sub fluctibus imis/
nauigat et uates alio susceptus Ionas.*

Não se pode dizer que, na poesia que acabamos de qualificar, haja uma fusão de elementos profanos e cristãos porque não havia lugar para a invocação do humanismo cristão. É uma adaptação à tradição profana, imitação servil, e ausência total de elementos da língua especificamente cristã.

A poesia de caráter verdadeiramente cristão, no entanto, estava prestes a chegar. Dois poetas, o espanhol Prudêncio e o Bispo de Nola, originário de Bordeaux, vieram preencher o grande vazio. Foram os primeiros poetas a conceberem o ideal de uma poesia de inspiração verdadeiramente cristã, aqueles que, cada um à sua maneira, representaram o que de melhor se produziu nesse gênero literário. Enquanto Prudêncio colocava apenas o problema da forma lingüística e estilística da poesia cristã, Paulino de Nola mostrou uma consciência mais profunda sobre a importância desse problema e pretendeu inaugurar uma poesia hagiográfica.

Prudêncio é essencialmente um humanista e admirador fervoroso da cultura e das artes antigas. Sua admiração pelos clássicos era tanta que pretendia conservar nas cidades as estátuas dos deuses antigos por causa de seu valor artístico. Esse entusiasmo pela cultura antiga fez de Prudêncio o criador de uma poesia cristã artisticamente equivalente à poesia profana. Uma poesia cristã multiforme, com uma escolha de renomados modelos clássicos diferentes para cada momento. No *Cathemerinon*, Horácio lhe serve de exemplo: na *Apotheosis* e no *Hamartigenia* evoca Virgílio e Lucrécio; o *Peristephanon* relembra os cantos de Píndaro. Com um golpe de mestre Prudêncio quebra toda a monotonia existente na poesia cristã, espelhada, antes, somente na epopéia. Esse não é o único mérito de nosso poeta. Num de seus prefácios desenvolveu uma espécie de poética cristã, cuja arte deve ser orientada para os objetivos sobrenaturais.

Prudêncio é o primeiro dos poetas cristãos que considerava sua atividade poética como uma verdadeira vocação (Mohrmann, 1958, 157, ss). O traço mais importante, mais característico de sua poesia é a inspiração verdadeiramente religiosa. Como seus antecessores, Prudêncio pouco conseguiu no sentido de criar uma língua poética de caráter cristão. Apesar de inovador da poesia cristã, primeiro poeta cristão de inspiração verdadeiramente religiosa, Prudêncio não logrou uma renovação capaz de transformar a língua poética tradicional. Seu esforço resultou apenas num certo dualismo, sem dúvida, prejudicial às qualidades poéticas e puramente

artísticas de suas obras. Prudêncio fala da língua tradicional da poesia clássica, embora o tabu já não se manifestasse mais de maneira tão rigorosa como na poesia mais antiga. Enfim, é ainda a força irresistível da tradição poética latina que persistiu (Lavarenne, 1933, *passim*).

Paulino de Nola vai um pouco mais além do que Prudêncio, não permanecendo apenas na exposição do problema da forma lingüística e estilística da poesia cristã, ele tem consciência clara desse problema. Embora numa correspondência (escrita após a sua conversão), a seu mestre Ausônio, Paulino fale de maneira desdenhosa da poesia profana, sempre se manteve fiel à forma tradicional dessa poesia. Diferente de Prudêncio, coloca bem o problema da forma lingüística e estilística da poesia, afirmando que a poesia cristã devia renovar a maneira da poesia com um sentido cristão, e continuar com a mesma forma tradicional. Pôs em prática seus próprios princípios, tentando criar uma poesia cristã dentro do quadro da antiga tradição romana, inaugurando uma poesia hagiográfica e introduzindo a elegia na poesia cristã. Mostrou em todas suas obras um estilo refinado no que se refere à tradição poética. Foi um poeta de grande sensibilidade e de inspiração verdadeiramente cristã. Mas, quando fez a transferência dos textos bíblicos para a poesia métrica, muito freqüentemente faltou-lhe o bom gosto. Aliás, foi essa a tendência que se seguiu após Prudêncio e Paulino.

Sabe-se que Comodiano¹, uma espécie de fenômeno literário que precisa ser melhor conhecido, dedicou-se à criação de uma poesia de natureza totalmente vulgar e que Santo Agostinho deixou escrito apenas salmos abecedários, espécimes de poesia de propaganda em língua comum. Como se percebe, nem um desses dois poetas, nem outros, conseguiram criar uma poesia cristã dotada de vitalidade dentro do quadro da tradição poética romana. A poesia cristã acabou tomando o rumo de uma poesia mais popular, mais sentimental e religiosa: o hino.

¹ Cf. A hipótese de M. Courcelle sobre o período em que viveu Comodiano e a interpretação de suas obras, in *Rev. des Études Latines*, t. XXIV, 1946, p. 227 ss..



Foi no hino que a poesia cristã encontrou finalmente sua forma mais natural e mais fecunda. Inicialmente, sem nenhum contato com a tradição romana, desenvolveu-se nas comunidades cristãs, sob a influência bíblica e, talvez, sob a inspiração de certos exemplos gregos. Também a poesia hínica acabou trilhando depois o caminho da tradição romana, não mais de uma maneira servil e impessoal mas, sim, de forma reflexiva e independente.

Hino (ὕμνος), na literatura grega era um canto entoado com acompanhamento da cítara, dedicado à glória dos deuses ou dos heróis. Na literatura grega cristã, porém, ὕμνος era um canto de glória a Deus e, na liturgia, uma prece exaltada dentro de um estilo musical.

Os latinos que, certamente tomaram emprestado a forma (ὕμνος =hino) dos gregos definem essa poesia como *hymnus specialiter Deo dicitur* (AMBR. De off. 1, 45). Santo Agostinho a define mais exatamente como *hymnus tria ista habet, et cantum et laudem et Dei. Laus ergo Dei cantico humnus dicitur* (AGOST. Enarr. in Ps. 148, 17). Para Santo Ambrósio e Santo Agostinho, hino era, então, um canto que glorificava e louvava a Deus. Nesse sentido, foram incluídos os salmos e os cânticos do Antigo Testamento. Era traço essencial da poesia hínica o caráter elevado e dirigido a Deus. Entre os cristãos mais antigos falava-se mesmo de um caráter inspirado da poesia. É nesse sentido que se insinua uma relação elementar e psicológica com a mais antiga poesia grega.

A poesia grega, principalmente a lírica, nasceu espontaneamente do canto improvisado e acompanhado da lira dos pastores. Origem semelhante teria tido o canto religioso ou o hino. Inicialmente, apenas um canto carismático, totalmente espontâneo, pessoal e individualizado, depois teria sofrido algum arranjo para o uso coletivo. Foi assim que, segundo o *Atos dos Apóstolos* (Act. 4, 24), os fiéis entoaram um hino improvisado por ocasião da libertação de Pedro e Paulo da prisão.

A igreja ocidental apóia o nascimento da poesia hínica no testemunho de Tertuliano:



*post aquam manulem et lumina, ut quisque de scripturis sanctis
vel de proprio infeno potest, prouocatur in medium deo canere*
(Apol. 39, 18).

Parece que, inicialmente, esses cantos eram entoados sem métrica, mas para o romano a forma métrica ainda era a marca distintiva, essencial e obrigatória da poesia. Muito pouco restou dessa espécie antiga de hino em prosa. Há hoje uma espécime desses cânticos primitivos conservado num dos cantos mais e sublimes da igreja, o *Te Deum* que faz parte do Ofício Divino cantado pelas congregações religiosas nos dias de festa solene, principalmente como Ação de Graças, contendo um canto de glória a Deus e terminado por uma doxologia, seguido de um hino em honra de Cristo, e uma terceira parte composta de textos extraídos de salmos, constituindo uma prece.

Segundo Dom Morin (1894, 77 ss) foi Nicetas de Remesian, contemporâneo de Paulino de Nola, o feliz redator desse belo canto em prosa que teve a idéia de reunir, de maneira tão harmoniosa, diferentes elementos que remontam, em grande parte, a tempos muito antigos (Cagin, 1906, 87 ss). S. Cipriano (*De mortalitate*, 26) também atesta uma data bem antiga para o *Te Deum*:

*Illic apostolorum gloriosus, illic prophetarum exultantium
numerus, illic martyrum innumerabilis populus.*

Pode-se considerar o *Te Deum* como um dos representantes mais antigos da poesia hínica latina. Colocado nos quadros da poesia cristã, esse hino apresenta quatro traços característicos que o separam nitidamente de tudo o que se tem observado até então. Primeiro, ausência de elemento métrico, depois um paralelismo muito rigoroso, uma influência bíblica e, enfim, o emprego, sem nenhuma restrição, de elementos pertencentes ao

idioma dos cristãos. A ausência de elemento métrico situa o *Te Deum* fora do quadro da poesia tradicional e o coloca em estreita relação com os cantos bíblicos. Nem precisa dizer que o paralelismo é devido à influência bíblica; só que esse paralelismo, há muito tempo, já não era estranho ao espírito romano. Segundo Marouzeau, estaria nisso um dos traços mais característicos da língua e do estilo latinos antigos (Marouzeau, 1954, 288-295) Essa tendência ao paralelismo é mantida em muitas línguas especiais, conservadoras ou arcaicas, como o latim dos juristas e a língua culta. Um exemplo desse antigo paralelismo, que nos faz lembrar o *Te Deum*, é encontrado em Catão (De agricultura, 141):

*Uti tu morbos uisus inuisosque / uiduertatem uastitudinemque /
calamitates intemperiasque / prohibessis defendas auerruncesque, /
utique tu fruges frumenta / uineta uirgultaque / grandire dueneque /
euenire siris / pastores pecuaque / salua seruassis.*

Observa-se, nesse texto, um paralelismo que nos leva, a cada instante, à estrutura do *Te Deum*. Sem dúvida, sua presença nos hinos cristãos é consequência da predileção por um paralelismo cultivado, na língua e literatura latinas, desde os tempos mais antigos. Não se manifesta apenas nos hinos em prosa, com Santo Ambrósio, o gênero que se aproximava da poesia tradicional romana e se manteve durante séculos, como um dos traços mais característicos dos hinos cristãos.

Fato notável é que o latim dos cristãos tornou-se instrumento natural dessa poesia hínica. Bebe-se, aqui, tranqüilamente, nas fontes cristãs. Em cada estrofe encontra-se termos e torneios especificamente cristãos: *Deus, Dominus, Pater, angeli, Cherubim, Seraphim, Potestates*, etc. Essas observações bastante sucintas dão uma idéia sumária da grande diferença que há entre a língua da poesia hínica e a da poesia cristã tradicional.

Mário Vitorino, célebre retórico, cuja conversão ao cristianismo no final de sua vida impressionou demais os círculos literários de Roma, como é

atestado por Santo Agostinho (Confissões, VIII, 2), deixou alguns hinos conservados até hoje, perfeitamente dentro das características do *Te Deum*. Além muitas expressões cristãs, encontravam-se neles paralelismos e abundantes reminiscências bíblicas. Apesar das qualidades extraordinárias que têm feito do *Te Deum*, um dos cantos preferidos da Igreja, os hinos em prosa nunca foram populares no Ocidente. A tradição do estilo elevado tornou-se tão forte que a forma métrica tornou-se obrigatória para todos os gêneros poéticos, mostrando um retorno evidente do estilo elevado nos no século IV.

Grande fundador e criador de belos hinos foi, sem dúvida, Santo Ambrósio. Procurando aproximar-se da tradição poética romana, conservou muitos elementos do hino cristão primitivo, como dos arianos que se serviam de um tipo de poesia hínica para propagar sua doutrina. Consciente do grande sucesso dessa propaganda, Santo Ambrósio teve a idéia de fazer hinos para serem cantados pelos fiéis e, assim, propagarem a fé. Avaliação dessa propaganda, sobretudo, numa carta dirigida ao Imperador Valentiniano:

Hymnorum quoque carminibus deceptum populum ferunt. Plane, nec hoc abnuo. Grande carmen istud est, quo nihil potentius. Quid enim potentius quam confessio Trinitatis, quae quotidie totius populi ore celebratur? certatim omnes student fidem fateri: Patrem et Filium et ? Spiritum Sactum norunt uersibus praedicare. Facti sunt igitur omnes magistri, qui uix poterant esse discipuli (Ep. 21, 34).

O bispo de Milão tinha consciência do valor demagógico do canto hínico e chega a se utilizar do cinismo de intelectual que conhecendo a gente simples é capaz de manipular a opinião popular.

O sucesso dos hinos de Santo Ambrósio, desde o momento em que foram criados, não estava restrito apenas ao povo simples, como as palavras de Santo Ambrósio deram a entender, mas se estendeu também aos intelectuais. Santo Ambrósio, com um gosto literário refinado e alto discernimento, soube unir elementos essenciais de uma poesia cristã e

elementos tradicionais da herança literária romana. Formado nas tradições da cultura romana, Santo Ambrósio sabia muito bem que uma poesia que se desligasse completamente da tradição literária de Roma, e que eliminasse o elemento regulador da métrica, não teria condições de sobreviver. Compreendia, por outro lado, que um sistema métrico complicado seria anacrônico nesses tempos em que se via ruir o sistema rítmico fundado sobre a quantidade silábica. Por isso escolheu o dímetro jâmbico acatalético, metro já muito popular desde os tempos do imperador Adriano, preferido durante séculos pela poesia hínica. Um certo compromisso entre força de tradição e exigências de tempos novos, devido ao sucesso dessa poesia destinada a ser cantada pelo povo, provocou, muitas vezes, coincidência entre *ictus* e acento da palavra. Ao lado, porém, desse ritmo quantitativo, que tendia a ceder lugar a um ritmo acentual, Santo Ambrósio conservou o paralelismo do hino antigo, que correspondia às tendências romanas.

Quanto à língua e estilo, Santo Ambrósio, soube achar o equilíbrio. Com ele desapareceu o tabu e a sujeição servil à traição poética. O bispo manteve certas restrições à abertura da língua: não permitiu o uso livre e sem controle do latim dos cristãos, assinalado no *Te Deum*., por exemplo. Com Ambrósio, o latim dos cristãos se adapta às exigências de uma poesia que, sem saber, rompe com a tradição e busca caminhos novos. Pela primeira vez se está diante de uma língua poética cristã. Apenas para ilustrar o que foi dito, citamos duas estrofes de um hino de natal de Santo Ambrósio *Veni redemptor gentium*:

*Veni redemptor gentium
Ostende patrum virginis
Miretur omne saeculum
Talis decet partus Deum*

*Non ex uirili semine,
sed mystico spiramine*

Verbum Dei factum est caro

Fructusque uentris floruit (Mohrmann, 1958, 167).

Nesse poema, observa-se que há uma invocação solene em forma pura, como na poesia antiga. As forças humanas não são dignas de cantar o mistério do nascimento do redentor, é preciso que o próprio Salvador venha revelar esse mistério. Neologismos cristãos como *redemptor*, *verbum*, *caro* e termos que evocam reminiscências da poesia tradicional, como *mystico*, *spiramine*, *uirili*, etc., dão o equilíbrio desejado para uma poesia jovem. Basta comparar o *Veni redemptor gentium* com um hino de natal do poeta Prudêncio, o canto 11, do *Cathemerinon*, para melhor entender o quanto há de entrelaçamentos na poesia hínica de Santo Ambrósio entre o elemento cristão e elemento tradicional. Compreendeu-se, então, uma vez mais, que a poesia cristã não poderia ser salva por um classicismo servil, nem por uma ruptura completa com as tradições romanas. Somente a perspicácia de um autor como Santo Ambrósio poderia encontrar o equilíbrio entre esses dois elementos e, assim, cultivar, por muitos séculos, uma verdadeira herança poética dos romanos.

2. O estilo da poesia latina cristã

Já vimos o quanto o surgimento do idioma dos cristãos, que evidenciou a criação da diferenciação lingüística realizada no curso de algumas gerações, alterou profundamente a fisionomia da língua latina. Se esse processo tivesse continuado na mesma intensidade em que se vinha realizando, o latim teria se tornado, já no decorrer do IV e do V séculos, uma língua toda nova, completamente dominada por estrangeirismos, a ponto de não se reconhecer nela qualquer vestígio que lembre a língua de um Virgílio e de um Horácio. Mas não foi assim. Após o período revolucionário dos dois primeiros séculos, durante o qual o latim dos cristãos se formou e se estabilizou, houve um certo esfriamento na evolução e uma consolidação

geral, uma cristalização das inovações lingüísticas. Por volta da segunda metade do século IV, e no começo do V, no entanto, surgiu novamente uma atividade criadora muito acentuada, de caráter bem diferente daquele dos primeiros séculos. Paralelamente às inovações de caráter popular das primeiras gerações cristãs apareceu, sobretudo no século IV, uma preocupação bastante acentuada com a língua culta e literária. Além do já elevado número de neologismos indiretos (muitas vezes de nomes abstratos) eram, agora, os termos técnicos latinos doutos, sobretudo os teológicos, que comprovavam emancipação da cristandade ocidental, procurando viver de seus próprios recursos lingüísticos.

Houve entre esses dois períodos criadores uma outra evolução, como já foi observada, ou seja, a criação do mais antigo idioma cristão era, na sua maior parte, uma criação popular, determinada parcialmente por exemplos estrangeiros. Embora se pudesse dizer que quase nunca se violou a tradição da língua latina, observou-se, contudo, um confronto, uma diferença entre regras e preceitos da escola. Apesar do caráter revolucionário dessa primeira diferenciação, quase todos os elementos fixos, na primeira hora, passaram definitivamente para a língua latina normal. Todos os empréstimos dos primeiros séculos foram mantidos e nunca foram substituídos por termos latinos. A maior parte dos elementos vulgares também se fixaram e nunca se sentiu a necessidade de eliminá-los. Esse inventário, necessário ao idioma cristão, uma vez criado, além de manter-se num certo conservadorismo em defesa da herança cristã dos primeiros séculos, imperceptivelmente se orientou em direção às normas mais tradicionais. Essa evolução se explicava pelo fato muito normal de que, cada vez mais, pessoas cultas, intelectuais, e outras, se convertiam ao cristianismo, e que as comunidades cristãs que, no começo, recrutadas sobretudo em meio a pessoas simples, passaram por uma emancipação sócio-cultural. Esse conservadorismo literário e lingüístico se deve também ao ensino escolar que influenciou os círculos cultos e, sobretudo à literatura. Marrou (Marrou, 1948, 416, ss) demonstrou que até o fim da Antigüidade todos os cristãos passaram pela escola pagã, ou seja, pela

escola onde se dava o ensinamento básico da literatura profana, ensinamento que pode ter sido ministrado até mesmo por cristãos. Era sobretudo a influência exercida pela escola, freqüentada por cristãos e pagãos que havia conservado, nos meios cristãos cultos, a tradição da literatura profana, ou seja, a tradição de um certo conservadorismo literário. Qualquer que tenha sido antes essa escola, ela entra no século IV em crise (Pavan, 1952, 25, ss)

A escola tradicional passava por uma crise muito especial, muito própria, por ter conservado o gérmen da decadência que fazia com que se afastasse, cada vez mais, do lado prático da vida. O maior problema cultural do século IV era a afirmação do Cristianismo, cujo humanismo, há séculos sufocado e ignorado pela oficialidade clássica, encontrou, então, o reconhecimento do poder político.

O contato contínuo das sucessivas gerações cristãs com a literatura pagã e com a tradição da escola não descaracterizou o idioma cristão nem tirou-lhe o mérito de criação lingüística autônoma. Para os cristãos o ensino profano era apenas bagagem necessária para se estar no mundo. De maneira alguma afetava-lhe a vida íntima. Nem por isso esse ensino deixou de imprimir marcas indeléveis na literatura cristã. Graças a ele, a literatura pôde ser expressa no idioma cristão e adotados os procedimentos tradicionais de estilo. Aliás, quase todos os autores cristãos adaptaram seu estilo às regras da escola, liderados pelo próprio Santo Agostinho, o primeiro a abordar o assunto com profundo conhecimento de causa. No tratado *De doctrina Christiana* ele examina, sobretudo, o problema do estilo cristão sob os aspectos da influência bíblica e da língua popular na tradição da literatura cristã.

A adoção de princípios do estilo tradicional e conservador é de fundamental importância para os autores cristãos e, evidentemente, para a evolução do falar cristão, em geral. Pode-se dizer que, após as inovações revolucionárias dos primeiros séculos, o latim dos cristãos consolidou-se, graças a certas tendências conservadoras. Tornou-se, também, idioma flexível

porque se adaptou às tradições estilísticas de Roma, fazendo justiça à ideologia e à prática da vida cristã. O resultado de tudo isso foi o nascimento de um humanismo cristão, em vigor, sobretudo, nos textos do século V.

Combinação feliz de elementos estilísticos e lingüísticos, originários da tradição romana, e de elementos especificamente cristãos constituiu a base da literatura latina cristã, sustentada no seu apogeu, como indicam as obras de Santo Agostinho, de Santo Ambrósio, de Paulino de Nola e de muitos outros. Nesse período clássico da literatura cristã lançou-se mão de todos os recursos do idioma cristão, desde a liberdade que permitia, como no século II, a criação de neologismos que habilitara o idioma a interpretar o pensamento abstrato até a riqueza de recursos estilísticos, originários da tradição retórica de Roma, da Bíblia, além dos recursos espontâneos, populares da língua viva.

Um estilo propriamente cristão, todavia, vai demorar, ainda, para se fixar. A latinidade cristã expressou sua maturidade de maneira multiforme na literatura patrística. O latim instrumental de Santo Agostinho, a criação de uma poesia de expressão cristã de Santo Ambrósio e a forma culta adotada na liturgia romana são domínios essenciais da vida espiritual e religiosa que encontraram seu meio de expressão no idioma dos cristãos. Nunca, na pregação cristã, se esteve tão próximo do perigo de se retornar a um culto da palavra. Nunca foi tão real a tentação de se adaptar os princípios retóricos e banais, à pregação e à difusão da mensagem evangélica. O perigo tornou-se tanto mais real quando se descobriu que muitos dos bispos da igreja antiga foram recrutados entre retóricos e literatos. Imagine-se qual não seria a situação desses pregadores diante da tentação de um maneirismo literário, aliás, muito contrário à mentalidade dos cristãos dos primeiros séculos. Nesse contexto, nessa ambiência cultural, nesse quadro de evolução, nessa relação com as tendências de aproximação com a literatura contemporânea é que se deve analisar aquilo que Santo Agostinho diz, no Livro IV de seu tratado *De Doctrina Christiana*, sobre a forma literária do ensino das verdades cristãs (Marrou, 1938, 505, ss). Santo Agostinho decididamente foi um utilitarista como se tem dito, pois, para ele, a eloquência e a expressão literária são

simplesmente um meio, nunca um fim em si mesmas. Nesse caso, a eloquência não é nem um bem nem um mal, tudo depende do uso que dela se faz. Ele defende as idéias práticas das primeiras gerações cristãs, colocando-se em oposição à tradição antiga, clássica. Há ainda um outro problema. Qual deveria ser a atitude do cristão diante do sistema antigo que deveria garantir a eloquência, a retórica? Era legítimo para o orador cristão a busca da expressão artística? E ainda mais, pode-se recomendar, ou mesmo, impor a arte retórica ao orador cristão? É aqui, ainda, que Santo Agostinho permanece fiel à tradição da Igreja mais antiga e exprime, com certa veemência, suas idéias. Tal veemência, sem excluir a moderação teórica, demonstra claramente que estava ciente do perigo real que ameaçava a cultura cristã e, mesmo assim, conseguiu formular, embora com dificuldade, o seu ideal, em oposição à cultura profana (Marrou, 1938, 515, ss). Santo Agostinho, realmente teve medo de que os hábitos literários fossem transportados ao interior da igreja e que a atividade religiosa se tornasse profana. Apesar de toda essa preocupação, manteve-se moderado. Não tinha dúvidas de que a retórica era indispensável para se alcançar a eloquência (como meio e não como fim), mas havia outros métodos de se adquirir o talento da eloquência, como, p. ex., imitando a Sagrada Escritura e os grandes autores cristãos. Foi exatamente nesse ponto que se constatou a essencial evolução dos conceitos lingüísticos. A forma literária da qual os literatos se envergonhavam foi para Santo Agostinho um exemplo de eloquência. Em *De doctrina Christiana*, não assinala apenas as belezas estilísticas e literárias da Bíblia, mas apresenta-as como exemplo a ser seguido pelo orador cristão. Juntamente com a Sagrada Escritura, são os clássicos cristãos que devem formar o orador sacro. Dessa maneira, já é possível delinear-se uma tradição literária nos meios cristãos.

Apesar desse vislumbre de uma tradição estilística nos meios cristãos, estudiosos como Mohrmann (1965, 147-170) afirmam que a teoria de Santo Agostinho não se confirmava totalmente na prática, principalmente nos *Sermones*. Fundamentam sua crítica, considerando, certos elementos do estilo dos *Sermones* como elementos artificiais, emprestados da tradição da segunda

sofística. Na verdade, a teoria do *De Doctrina Christiana* nada mais era do que aquilo que mesmo fazia na prática como pregador. Alguns elementos do estilo dos Sermões foram emprestados diretamente da língua viva e contemporânea, como é o caso dos jogos de palavras, e de um certo grau de rima, característica secundária apenas próxima de uma seqüência natural do paralelismo e da antítese. Quanto aos elementos de estilo mais acentuados e mais freqüentes como a antítese, o paralelismo, o climax e o dialético, o próprio Santo Agostinho os considerou como consagrados pelo uso bíblico (Mohrmann, 1958, 71, ss). Se o pregador aplicou a teoria à prática ou justificou a prática com a teoria, não é tão relevante. O importante é que foi o primeiro a dar uma teoria da eloqüência sagrada, a introduzir um elemento novo e essencial, ou seja, a imitação do estilo bíblico, dando continuidade à tradição dos primeiros séculos.

Se não se tem, ainda, uma história minuciosa da pregação cristã dos primeiros séculos, tem-se, pelo menos, uma convicção, segundo a qual Santo Agostinho desempenhou um papel decisivo na evolução da eloqüência sagrada. Reconheceu, na teoria e na prática, a utilidade dos processos antigos, tirados da tradição bíblica, da tradição da literatura cristã e da língua popular e coloquial.

Apesar de uma tradição mais classicista ter insistido, principalmente com S. Leão, o Grande, por exemplo, e, apesar da teoria e a prática não terem sido adotadas universalmente, os sermões de Santo Agostinho serviram de exemplos a gerações e gerações de pregadores.

Se na prosa foi assim, na poesia valeu o pragmatismo. De fato, na poesia, a estilística teve que enfrentar o utilitarismo da língua, observado nos séculos II e III. Nesses séculos, o pragmatismo lingüístico, por sua própria natureza, se opunha totalmente ao nascimento de uma poesia, nos moldes das tradições romanas. Uma das causas desse estado de coisas era o fato de a poesia romana ter mergulhado, nos dois últimos séculos num pedantismo sem conta contrastando com a gravidade e o entusiasmo dos primeiros cristãos.

Supunha Tertuliano que os cantos improvisados, em prosa, do gênero dos salmos, constituíram a primeira tentativa de poesia cristã original, mas esses cantos carismáticos dificilmente foram considerados como espécimes de uma poesia nova (Mohrmann, 1958, 151, ss).

A partir do início do século IV, começou a surgir uma poesia cristã adaptada às tradições da poesia profana. Sua característica principal era a sujeição servil e rigorosa à tradição romana, de forma a não poder ser considerada expressão direta dos sentimentos religiosos. Foi uma poesia que aparece em consequência de considerações de ordem prática, vista como apêndice da poesia profana, instrumental e didática. Pareceu ter encontrado um equivalente da poesia profana, propondo-se a versificar textos bíblicos, com o objetivo de arregimentar elementos importantes para o ensino cristão suplementar. Tratava-se de um gênero de poesia que nada tinha a ver com inspiração religiosa. São versificações pedantes de textos bíblicos numa língua religiosamente subserviente ao modelo da grande poesia clássica. É de tal maneira dependente da tradição épica romana, que evita, da maneira mais rigorosa possível, o uso de elementos lingüísticos de caráter especificamente cristão. Procurava afastar o uso de termos e de torneios próprios ao idioma dos cristãos, transformando expressões especificamente cristãs com o objetivo de lhes dar um toque poético e tradicional. O traço mais negativo dessa poesia era o cuidado de evitar tudo o que poderia destruir a ilusão de uma poesia clássica.

Por outro lado, essa poesia didática foi a precursora de uma verdadeira poesia inspirada, que também adotava o princípio da exclusão dos elementos especiais do idioma cristão, mas de maneira menos rigorosa. Assim é a poesia de Prudêncio e de Paulino de Nola, verdadeiros representantes da poesia cristã.

A poesia de Prudêncio e de Paulino ofereceu oportunidade para se estudar as relações entre uma verdadeira poesia cristã e as tradições poéticas latinas.

Podemos afirmar, inicialmente, que, embora Prudêncio considerasse sua atividade poética uma verdadeira vocação, sua poesia, originada de inspiração verdadeiramente religiosa, não conseguiu criar uma língua poética de caráter cristão. Ele também considerou algumas palavras e expressões populares não poéticas ², e substituiu termos cristãos por perífrases clássicas e poéticas. Cristo ressuscitado, por exemplo, é chamado de *dux rediuiuus*, Deus Pai *uerus tonans*, Espírito Santo, *tonantis spiritus*, etc. (Herrera, 1936, 142, ss).

Mais ou menos oposto a Prudêncio, Paulino de Nola colocou o problema da forma lingüística de maneira mais prática e, aliás, aplicada à sua própria poesia, dizendo que se deve utilizar a matéria da poesia no seu sentido cristão, embora se conserve a forma tradicional. No afã de criar uma poesia cristã nos moldes da antiga tradição romana, acabou não conseguindo criar, sequer, uma poesia cristã dotada de vitalidade.

Uma novidade, no entanto, aparece com relação ao domínio da poesia-métrica e tradicional. Criou-se uma poesia-métrica nova, intérprete das idéias e dos sentimentos cristãos na própria língua do povo cristão. É que a tradição da poesia métrica era tão solidamente estabelecida que não permitia inovações, ou não se prestava a um renascimento. Foi, então, como já vimos, nos hinos, numa forma poética toda nova, que o cristianismo encontrou a expressão poética na sua própria língua. Essa expressão poética desenvolveu-se nas comunidades cristãs sob a influência bíblica e a inspiração de certos exemplos gregos e que, finalmente, acabou trilhando também o caminho da tradição romana, não de maneira servil e impessoal, mas de forma independente e reflexiva, como consequência evidente da fecundidade do humanismo cristão, manifestado desde cedo, na evolução da eloquência sagrada.

Os hinos, cânticos em prosa, mas considerados poesia, tinham caráter espontâneo e carismático, desempenhavam papel estimulador da religiosidade

². BERTIL AXELSON, *Unpoetische Wörter, ein Beitrag zur Kenntnis der lalteinischen Dichtersprache*, Lund 1945.

nas comunidades cristãs. Assim, no *Atos dos Apóstolos*, v.g., os fiéis entoavam um hino improvisado por ocasião da liberação da prisão dos Apóstolos Pedro e João (*Atos*, 4, 24). Tertuliano também falou dessa improvisação dos hinos (*Apologético*, 39, 18). Enfim, a comunidade cristã mantinha um potencial espiritual e religioso, alimentado por textos bíblicos favoráveis às improvisações. Além disso, conservava grande número de outros cânticos religiosos como salmos e hinos preparados para ocasiões e solenidades. Um desses cantos, compostos para grandes solenidades da igreja, é o *TE DEUM*, como se viu..

Considerado em relação aos quadros da poesia cristã, o *Te Deum* apresenta ausência de métrica, paralelismo muito rigoroso, influência bíblica e, finalmente, o emprego, irrestrito, de elementos pertencentes ao idioma cristão. Essa poesia de hinos em prosa, ou essa prosa poética, constituiu-se como um antípodo da poesia métrica tradicional. Foi a continuação direta da poesia bíblica, dos salmos e dos antigos cânticos, nada tendo a ver com a poesia romana. Essa poesia sem métrica, inteiramente estranha à tradição romana e ocidental, acabou tendo também alguma aproximação com as tradições romanas

A criação dessa forma literária coube a Santo Ambrósio, apesar das tentativas, sem sucesso, de Santo Hilário de Poitiers. Santo Ambrósio conseguiu aproximar-se da tradição poética romana, sem abandonar grande parte dos elementos do hino cristão primitivo. Para isso utilizou-se de sua sensibilidade artística e do senso prático e foi buscar um tipo de poesia hínica que os arianos criaram com muito sucesso, para proteger e propagar sua doutrina. Decalcado nesse modelo, o Bispo de Milão criou, então, um novo tipo de poesia de valor mais propagandístico do que poético e que agradou desde o início.

O sucesso da poesia ambrosiana se deveu, ainda ao gosto literário muito fino, e a um discernimento deliberado e consciente que estabeleceram certa equilíbrio entre os elementos essenciais de uma poesia cristã e os

elementos tradicionais da herança literária de Roma. Solução buscada no *virtus in medio*, fruto de um verdadeiro humanismo cristão. Não foi difícil para Santo Ambrósio, que se alimentava das tradições da cultura romana, perceber que uma poesia que se afastava completamente da tradição literária de Roma, e que eliminava o elementos reguladores da métrica, não tinha chance de sucesso. Percebia, por outro lado, que um sistema métrico complicado, anacrônico, fundado sobre a quantidade silábica, se desmoronava. Por isso escolheu o dístico jâmbico acatalético, o metro popular, desde os tempos do imperador Adriano, e que teria a preferência da poesia hínica durante muitos séculos. Na poesia hínica atribuída a Santo Ambrósio não há negligência da forma métrica, ao contrário, há compromissos entre a força da tradição e a exigência dos novos tempos; compromisso esse responsável pelo grande sucesso de uma poesia destinada a ser cantada pelo povo. Ao lado do ritmo quantitativo, que ameaçava ocupar o lugar de um ritmo acentuado, Santo Agostinho conservou um certo grau de paralelismo do hino antigo, que correspondia muito bem às tendências romanas (Mohrmann, 1958, 74, ss).

Quanto ao estilo, Santo Ambrósio buscava o mesmo equilíbrio. Salvo algumas restrições, procura eliminar o tabu e a sujeição servil à tradição poética. Não permitiu-se o uso inteiramente livre do latim dos cristãos assinalado, por exemplo, no *Te Deum*. No hino ambrosiano encontra-se, pela primeira vez, uma verdadeira poesia cristã. É o latim cristão, adaptado às exigências de uma poesia, que, sem romper com a tradição, procurou caminhos novos. No hino ambrosiano o elemento cristão e o elemento tradicional se entrelaçaram, e desse entrelaçamento resultou uma poesia jovem e robusta. Uma poesia cristã não poderia ser reconstruída segundo os parâmetros de um classicismo servil. Da mesma forma, a pregação cristã não poderia submeter-se às exigências de uma retórica tradicional. Agora, depois dessa espécie de simbiose, seria praticamente impossível qualquer ruptura com as tradições romanas. O equilíbrio encontrado entre esses dois

elementos, causa da fecundidade poética durante tantos séculos, deveu-se à sabedoria e à sensibilidade de Santo Ambrósio.

Com relação à forma cultural adotada pelo latim, na língua da liturgia de Roma, observou-se o mesmo processo. Uma aliança entre *Romanitas* e *Christianitas* garantiu uma forma combinatória de elementos especificamente cristãos, aliados a um certo tradicionalismo romano. O *Canon* da missa seria o ponto de referência da evolução da língua litúrgica de Roma. Sabe-se que a liturgia eucarística de Roma latinizou-se numa época muito tardia. A forma mais antiga do *Canon* da missa foi conservada, como se sabe, pelo tratado ambrosiano *De sacramentis*. Quando se compara o texto do *Canon*, citado por Santo Ambrósio, com um mais antigo, vê-se como o caráter lingüístico e estilístico do *Canon* evoluiu de maneira considerável. Nessa evolução pode-se distinguir duas categorias de modificadores (Mohrmann, 1950, 4, 25 ss). Primeiro, a eliminação da construção paratática do texto antigo, substituindo-a pela parataxe, ou por uma frase relativa, ou, ainda, por um ablativo absoluto. Seria sem dúvida, a busca da elegância e a preferência pelas construções da língua culta que haviam inspirado essas modificações, por sinal, não muito numerosas.

A segunda categoria de modificações foi muito mais interessante. Consistiu numa busca de abundância, numa acumulação, numa repetição de termos de valores bastante semelhantes, quase sinônimos. Foi nesse ponto aqui que se tocou no traço mais característico da língua litúrgica de Roma, desenvolvida a partir do texto ambrosiano, mas que se acentuou notavelmente no Sacramentário. No texto do *De Sacramentis* poder-se-ia assinalar torneios abundantes que revelaram, às vezes, um curso de idéias mais ou menos jurídicas, como: *fac nobis hanc oblationem adscriptam, ratam, rationabilem, acceptabilem*. Ou, ainda, *et petimus et precamur*. A repetição muito freqüente em *Te igitur*, oração que não figura no *De Sacramentis*: *supplices rogamus et petimus; haec dona haec munera, haec snacta sacrificia illibata; quam pacificare custodire adunare et regere digneris*, etc. Observe-se como, muitas vezes, torneios e expressões são substituídos por outros mais perfeitos.

A antiga expressão: *hunc panem sanctum et calicem uitae aeternae*, foi revestida por um paralelismo mais perfeito: *panem sanctum uitae aeternam et calicem salutis perpetuae*, e muitas outras, algumas emprestadas da língua jurídica como: *necnon et ... sed et*, próprio da língua do direito romano; *dignari* do estilo curial que se encontra freqüentemente na correspondência papal.

A utilização de termos com precisão jurídica não era inovação da prece cristã, já era encontrada na mais antiga prece romana pagã. Tratava-se de um processo romano muito antigo em que a busca da verbosidade e da precisão jurídica davam à prece um tom mais solene, um toque de maior respeito, aproximando-se bastante da *grauitas romana*, característica do antigo quirino (Apel, 1909, 23, ss) Uma antiga prece do agricultor romano, dirigida ao deus Marte, (Mohrmann, 1958, 163) dá uma idéia dessa verbosidade escrupulosa, que procurou precisar cada idéia, multiplicando cada enunciação, através de sinônimos e de palavras com praticamente os mesmos sentidos. Verbos, substantivos, adjetivos, todos os elementos da frase, figuraram nessa série, muitas vezes, acentuados pela aliteração e pela rima. A estrutura da frase se mantém equilibrada num paralelismo perfeito:

*Mars pater, te precor quaesoque
mihi sies uolens propitius
mihi domo familiaeque nostrae
quios rei ergo agrum terram
fundumque meum suouetaurilia
circumagi iuss
uti tu morbos uisos inuisosque
uiduertatem uastitudinemque
calamitates intemperiasque
prohibessis, defendas aruerrumcesque
utique tu fruges frumenta
uineta uirgultaque
grandire beneque euenire siris ... etc. (Mohrmann, 1958, 163).*

Um exemplo como esse é suficiente para se ter uma idéia do estilo da prece romana antiga. Apesar da raridade de documentos demonstrando ritmo tão puro, pode-se dizer que o conservadorismo, traço característico do povo romano, se manteve, em todos esses séculos, através do estilo da prece, como uma espécie de estilo nacional (Mohrmann, 1958, 79) as preces sempre retomam as mesmas formas, como por exemplo, *precor quaeoque, do dedicoque; oro et obtestor; bonas preces precor; precor ueneror; ueniam peto feroque*, etc., ou expressões pleonásticas, muitas vezes, assindéticas, como, *ut ego sciam, sentiam intellegamque: custodire, seruare, protegere hunc statum, hunc pacem; do deuoueo; bene saluos seruetis esse*, etc., que retornam regularmente.

Por trás desses textos de prece se escondem verdadeiros traços característicos do estilo das antigas fórmulas cristãs. Encontram-se neles as repetições das idéias, os paralelismos, as aliteraões e a precisão jurídica. Não seria ousar muito afirmar que os processos estilísticos encontrados nas antigas preces pagãs, até certo ponto, eram aplicados à prece cristã. O que se conservou foram os elementos estilísticos da antiga prece nacional romana, cultivada oficialmente durante muito tempo, e prestigiada pelo imperador Augusto e seus sucessores. Por outro lado, a liturgia cristã de Roma não sofreu nenhuma influência do estilo oriental helenístico.

A influência da prece antiga sobre o estilo da liturgia cristã não atingiu o vocabulário do *Canon* que permanece inteiramente cristão, ou até mesmo bíblico. A língua litúrgica permaneceu fiel às tradições do falar cristão, que, durante os primeiros séculos do cristianismo, evitava os termos técnicos da religião e do culto pagãos. Os torneios e as expressões do *Canon* romano, que por sua estrutura nos lembram a língua do culto romano e as antigas preces nacionais de Roma, continuaram na tradição cristã. Penetraram na Bíblia, sobretudo, na liturgia em língua grega, na mais antiga pregação oral. Os redatores ou revisores dessas preces deveriam ter grande familiaridade com as

duas línguas, para permitir sinonímia e aliteraões como as seguintes: τα σα εκ των σων σοι προσφεροντες / *de tuis donis ac datis*. Isso prova que existe sentimento íntimo da índole e da tradição na língua da prece latina.

As primeiras manifestações desses processos estilísticos do latim profano na língua da igreja de Roma ocorreram no antigo texto do *Canon* do *De Sacramentis*, mas, somente no *Canon* Gelasiano antigo é que os processos do estilo tradicional foram aplicados livremente no latim cristão, criando um estilo muito particular, marcando para sempre a língua litúrgica de Roma.

Em vez de um processo excepcional, tem-se, aqui, uma vez mais, os traços de uma evolução ocorrida em quase todos os domínios da vida da igreja antiga. Esse remanejamento de elementos antigos e tradicionais, colocados a serviço do pensamento cristão, contendo valor e conteúdo novos, encontram-se tanto na língua como na literatura e na arte da cristandade antiga. O estilo da prece não escapou à tendência geral, O *Canon* dito gelasiano apresentava na sua verbosidade solene, às vezes jurídica, um espécime admirável dessa aliança de *Romanitas* e *Christianitas* que permaneceria através do séculos como um dos traços mais característicos da liturgia de Roma.

A guisa de conclusão, pode-se afirmar, com base nesses aspectos do domínio do pensamento cristão, até aqui analisados, que, após o primeiros períodos revolucionários da formação do latim cristão, houve uma certa aproximação dos valores culturais antigos e dos elementos especificamente cristãos. Sem abandonar aquilo que os primeiros séculos cristãos haviam criado, no isolamento das comunidades primitivas, os séculos IV e V efetuaram uma aproximação entre dois mundos: o mundo cristão e o mundo antigo

Essa aproximação, longe de diluir a cultura cristã, tornou-a enriquecida, aprofundada, acrescida de valores humanos e apreciados pelos cristãos dos primeiros séculos.

*Jam lucis orto sidere,
Deum precemur suplices,
Ut indiurnis actibus
Nos seruet a nocentibus.*

*Linguam refrenans temperet,
Ne litis horror insonet:
Visum fouendo contegat,
Ne uanitates hauriat.*

*Sint pura cordis intima,
Absistat et uecordia:
Carnis terat superbiam
Potus cibique parcitas.*

*Ut, cum dies abscesserit
Noctemque sors reduxerit,
Mundi per abstinetiam
Ipsi canamus gloria.
(Breuiarium Or. Carm. Verna, 271)*

Capítulo IV

A liturgia

A língua litúrgica

Pelo fim do século IV, como já vimos, os cristãos de língua latina manifestavam-se, através de obras literárias escritas em latim, sobre as grandes questões de ordem intelectual, moral ou social, utilizando-se indistintamente de recursos novos e tradicionais da arte de escrever. Era já a concretização, sem dúvida, da literatura latina cristã produzida por ilustres escritores, prosadores e poetas.

Todavia, no interior dessa literatura havia algo que o latim ainda não tinha conseguido superar e por isso continuava sob domínio do grego: era a língua litúrgica. Toda a liturgia era celebrada em grego, mesmo em Roma. Isso durou até a segunda metade do século IV. Já falamos alguma coisa sobre o caráter sagrado da língua litúrgica em que as próprias palavras teriam uma força divina. Haveria, talvez, na liturgia um caráter impessoal e por isso não teria acompanhado a evolução literária?

Através do conjunto de obras da literatura latina cristã, observou-se que os mais variados escritores se expressavam de modo pessoal, entendendo-se que grande número deles atuavam a título da função presbiterial, episcopal ou papal. Seguramente, isso conferia a seus propósitos uma autoridade que os ultrapassava sem comprometer o caráter de sua obra, bem como os limites e os riscos de se ter uma obra personalizada. Quando os

cristãos de língua latina sentiram a necessidade de se exprimir na liturgia em sua própria língua, o latim, encontraram dificuldades. Embora os textos da liturgia tivessem tido autores, esses não eram mais conhecidos. É que esses textos, ao entrarem na liturgia, perderam a identidade do autor e se tornaram textos de uso público, ou seja, de uso sagrado. A tradição litúrgica se reservava o direito de mutilar ou conservar esses textos pelo tempo que desejasse. Não eram mais os autores que falavam na liturgia, era a própria Igreja, e somente ela, que se exprimia através dessa liturgia. As palavras e expressões dos textos eram suas próprias palavras e expressões. Assim ocorreu com textos de Prudêncio, de Santo Ambrósio, de Fortunato e de muitos outros. Portanto, no conjunto da liturgia, nada daquilo que se ouvia, se cantava, ou se lia, como orações, prefácios, cânones, rituais etc, tinha autores definidos. Certamente existiram e tiveram a graça especial para *sentire cum ecclesia* como diz Santo Inácio de Loyola, de exprimir adequadamente a fé, mas a partir de então eram anônimos (Testar, 1969, 24 passim).

O problema da implantação de uma liturgia cristã não implicava apenas a substituição do grego pelo latim, mas sim o fato de ser muito difícil implantar uma liturgia autenticamente cristã num mundo romano que conservava as prestigiosas tradições de fazer assembléias e celebrações de cultos pagãos. Para a Igreja, ficava difícil uma inovação nesse sentido. Ficar muito próxima das festas pagãs seria correr o risco de cair no plágio dessas tradições, sob pena de se dissolver e perder sua identidade. Por outro lado, não poderia ignorar mais o assunto, sob pena de promover a indiferença ou a decepção daqueles que eram chamados para celebrar o mistério do amor de Deus para com os homens em Jesus Cristo, segundo o Evangelho. Então, o que fazer? Começar pela liturgia, em língua latina, foi o modo mais prático. Na verdade não foi uma criação *ex nihilo*, mesmo sabendo de sua gênese obscura, não nos cabe aqui desvendar todos esses problemas genéticos.

Sem prejuízo de sua origem, a liturgia latina tomou emprestado seu culto de diversas liturgias de língua grega. Esse empréstimo desenvolveu-se segundo diferentes ramos locais e regionais que passaram a se influenciar



mutuamente. Assim, África, Itália do Norte, Gália, Espanha, Irlanda e Roma trocaram influência constantemente. Roma, com sua autoridade imperialista, encarregou-se de fazer prevalecer, de maneira crescente, os usos romanos em toda a România ocidental, o que acabou unificando a liturgia cristã. Isso representou uma grande perda do ponto de vista da arte.

No fundo, a liturgia é originalmente bíblica. A maioria dos textos destinados à leitura pública, costume romano de longa data, eram textos das Escrituras. Fora desses textos bíblicos, todos os outros, ou foram compostos para a liturgia, como os cânones, ou foram textos de autores cristãos introduzidos na liturgia como os hinos de Prudêncio. Esses textos redigidos, muitas vezes, em latim bíblico imposto pelo uso das Escrituras e pela repetição de sua leitura, com vocabulário e torneios próprios de seus autores. Iso significa, em primeiro lugar que a liturgia se apresentava em um nível literário tradicional cristão, defasado, um pouco em relação aos textos dos pregadores.

Originou-se, ainda, a liturgia de um fundo eclesial de prece antiga e anônima que ainda não merecia o nome de liturgia no sentido canônico do termo. Fragmentos de textos dessas preces antigas aparecem em obras de Tertuliano e Cipriano, além de outros (Tertuliano, Apol. 30, 9, 2; Cpriano, Ep. 11, 8; De Mort., 26) que atestam a antiguidade do *Te Deum*, como São Paulo já fazia em suas epístolas com os hinos, provavelmente cantados nas assembléias de oração, da primeira geração cristã:

Et manifeste magnum est pietatis sacramentum, quod manifestatum est in carne, iustificatum est in spiitu, apparuit angelis, praedicatum est gentibus, creditum est in mundo, assumptum est in gloria (Tim. 3, 16)

Essas primeiras preces, em latim, tornaram-se fecundas para a liturgia posterior. Pelo que tem chegado ao presente é possível observar que a liturgia ulterior retomou temas e formas antigas. São todos temas e assuntos que

sugerem contingência ou miséria, como pedido de cura de doenças, orações de viajantes, de prisioneiros, de autoridades públicas; orações pela paz, para se defender das tentações, para pedir perdão, etc. A forma é o latim bastante simples, muitas vezes, mnemônica, favorável à recitação comum.

Por mais alimentada que fosse pela Bíblia, pelo cotidiano da vida e pela oração da Igreja, a liturgia cristã, em latim, não era, por isso, menos tributária, em suas formas, do mundo antigo romano. Fiéis cristãos, o clero e as Ordens reuniam-se para cerimônias, em torno do Bispo, nas basílicas, da mesma forma como faziam e continuavam fazendo os cidadãos em torno dos magistrados. A Igreja herdou, para sua liturgia, o sentido bem romano da *contio*, com tudo o que uma assembléia pública e oficial exigia de ordem, de solenidade, de eloquência. Esse cuidado romano com a ordem necessária às instituições explicava, em boa parte, como a liturgia em língua latina se fixava tão rapidamente. A liturgia latina, que se comparava com muitos usos do mundo romano, às vezes, multiplicava fórmulas do *próprio*¹ conciliando liberdade e rigor. Quanto ao *ordinário* ou, mais precisamente, ao cânon romano, muitas passagens são atestadas a partir do século IV como, v.g., em Santo Ambrósio e em São Jerônimo.

Uma mesma falta de ordem e de rigor explicava, sem dúvida, que a liturgia em língua latina tivesse apreciado muito pouco o hino em prosa e preferido as composições métricas mais rigorosas como os poemas, muitas vezes marcados pela arte e métrica de Horácio, que, no fundo, revelavam toda uma outra inspiração, prestando-se melhor a uma execução coral solene. Dessa forma, acabavam dando continuidade a uma tradição romana antiga, precisamente a do *Carmen Saeculare* de Horácio. E não foi por acaso que assim aconteceu. Basta observar em Roma e em toda a Itália uma espécie de desenvolvimento e sofisticação dos ritos ordinários e o estabelecimento de todo um cerimonial solene previsto por ocasião das grandes festas.² Era uma

¹. A liturgia chama "próprio" a parte dos ofícios em que as formulações diversas são previstas, de acordo com o tempo litúrgico ou as festas. Chama de "ordinário" a parte dos ofícios que não muda com o tempo litúrgico ou as festas.

². Especialmente no Sábado que precede o Domingo de Ramos, quando acontecia a *traditio symboli*, ensinamento do símbolo, reservado àqueles que iriam receber o batismo oito dias depois, na

longa fórmula cantada por diácono e subdiácono para despedidas no decorrer da missa, e por todos aqueles que, depois de ter ouvido as leituras e a homilia, não eram admitidos à celebração da eucaristia. Se é difícil datar a introdução desse cerimonial, é certo que estava em vigor antes do desaparecimento do catecumenato, no início do século VI.³ A assembléia reunia o respeito das consciências daqueles que partiam, bem como daqueles que ficavam. Era assegurada por uma série de medidas integradas na própria liturgia e sob um mesmo tom solene. A assembléia permanecia aberta e acolhedora a todos quando ensinava, e mais reservada aos iniciantes quando celebrava o mistério eucarístico.

As sucessivas reformas do cânon romano ou Gelasiano, procuraram dar-lhe mais solenidade, mais complexidade sintática, mais amplitude retórica, ao introduzir, v. g., as fórmulas repetidas e ritmadas dos mais antigos usos estilísticos do *Carmen* latino pagão. O fato é muito significativo e merece ser tomado como lição. Os cristãos latinos dos primeiros séculos não procuravam a simplicidade e a vulgaridade da liturgia, sob o pretexto de falar uma língua compreensível, à primeira vista. Para cerimônias em que nem todo mundo era imediatamente admitido a todos os ritos, como já vimos, esses cristãos se esforçaram a partir de modestas estréias por fazer da liturgia uma coisa bela, solene e um pouco sábia.

Pode-se falar de liturgia sábia quando se examinam esses jogos de orações ou coletas. Colocando em obra os recursos da língua, processos estilísticos especificamente latinos (se bem que as aliterações são excepcionais), os autores fizeram fluir uma doutrina muito densa exposta em fórmulas com um rigor lapidar, rimadas e ritmadas pelo *cursus* (*tardus, velox, planus*).

vigília pascal. também no Sábado Santo, após a procissão ao batistério, antes do batismo e da confissão da fé, inspirada no símbolo.

³. As causas do desaparecimento do catecumenato estão nas invasões bárbaras. Duas causas, pelo menos são as responsáveis pelo aniquilamento da instituição: a massa de populações que, a exemplo de seus chefes, pediam o batismo e a ignorância dos povos que não estavam absolutamente preparados para seguir os ensinamentos previstos.

A liturgia latina procurou ser eloqüente num mundo onde a tradição cultural estava ligada à arte retórica, sempre tomada pelo conjunto da população. Muitos não sabiam ler, mas numa civilização em que vigora a oralidade, todo mundo sabia escutar, eram capazes de apreciar a eloqüência.

A liturgia cristã, de língua latina, foi também muito marcada por um dos caracteres fundamentais da gente romana: o senso do direito. Uma das qualidades essenciais do texto jurídico era abraçar o conjunto da realidade complexa que se pretendia reger, sem deixar escapar nenhum caso particular, pois haveria de ter aplicação universal. É interessante observar como as preces da *Coleta* parecem cuidadosas ao cobrir em toda a realidade humana de forma que nada escapasse à beneficência divina. Muitas vezes, essa realidade humana é evocada aos pares: pensamento e ação, interior e exterior (*intus e foris*), passado e futuro, cura e prevenção, qualidade e quantidade, alma e corpo, vida presente e vida futura, o que inclui tudo da realidade humana. Observa-se, ainda, traços semelhantes de juridicismo no raciocínio sob cuja forma se apresentam essas preces concisas e de lógica rigorosa.

Como os juristas romanos, a liturgia latina foi muito cuidadosa na exatidão dos enunciados e na regularidade das formas, isto é, dos ritos. Essa preocupação explica, nos antigos, os duplos enunciados que têm um valor intensivo, mas que representam, também uma garantia de ter bem dito o que precisava dizer, sem mal-entendido possível, nem ambiguidade. Daí o processo estético particular de um estilo que usa repetições e sinônimos, nos textos jurídicos como *uos precor, ueneror, ueniam peto feroque* (Tito Lívio, *Ab Urbe condita*, VIII, 9,7) e nas preces (Macróbio, *Satur.* III, 9). . Encontram-se essas formulações intensivas e "tutoristas" como diriam os canonistas, nos textos litúrgicos. Vemos no Cântico romano:

quam oblationem benedicta, adscriptam, ratam, rationabilem acceptabilemque facere digneris; ... santificando sanctifices, benedicendo benedicas,... santificando sanctifices, benedicendo benedicas (Sacramentum Gelesianum) (Testar, 190 , 108).

A liturgia em língua latina deve muito às tradições sociais e culturais do mundo romano antigo, principalmente quanto ao uso da língua. Não o uso daquela língua clássica rica e complexa, mas do vocabulário religioso de origem pagã. São aqueles termos que os primeiros cristãos haviam renegado, que a liturgia romana, aos poucos, vai absorvendo e integrando em suas composições litúrgicas, inclusive no cânon romano (Mohormann, 1965, 240 SS). Esse processo de afrouxamento do uso de vocabulário religioso pagão se explica pela segurança que os cristãos já tinham adquirido em relação ao culto, principalmente pelo enfraquecimento do paganismo, o que não era o caso nos primeiros séculos quando o uso desse vocabulário permitia certa ambigüidade capaz de confundir os novos cristãos. Passando por várias provações, a comunidade cristã havia se fortalecido na fé, o que lhe permitia, porteriormente, sem perigo, utilizar os termos da religião romana que lhe pareciam portadores de autênticos valores religiosos e, por isso mesmo, facilmente assimiláveis pela fé cristã e uteis à sua expressão. Perceberam que o emprego do vocabulário próprio dos cultos da Roma antiga só trazia benefícios para o cristianismo, tanto por sua qualidade literária como por sua significação religiosa. Assim, passaram a empregar expressões como : *prex et uotum purus et sanctus, ara et templum, etc.*

A abertura ou afrouxamento da cultura pagã não se reduziu às alterações lingüísticas, teve reflexos também na arquitetura e nas artes em geral. Agora já se podia utilizar colunas e vitrais semelhantes aos dos templos pagãos na construção das basílicas e, até mesmo, dar pomposidade às cerimônias. Junto com o vocabulário adequado, outros elementos entraram no cânon da missa, uns diretamente do culto pagão e outros do culto hebraico, como, v. g., a utilização do incenso, ligado, durante muito tempo, à lembrança da apostasia (Plin. Ep. X, 96-97, 5) a oferta do pão e do vinho lembrando o pagão Melquisedech, o sacrifício de Abel e Abraão como figura anunciadora do sacrifício eucarístico de Cristo.

Assim, a religião da Roma antiga pôde oferecer à liturgia dos cultos cristãos, além dos termos religiosos, expressões específicas do culto e noções

de ritos. Todos esses ingredientes fazem parte da construção da forma do estilo da literatura cristã, a começar pela forma estilística da prece. Esse processo iniciou-se numa época anterior à fixação da liturgia latina antiga, que reunia as primeiras preces latinas que conhecemos e, fossilizadas num solo mais recente, encontram-se nas obras de autores como Tertuliano e, principalmente, Cipriano.

Ao lado dos modelos bíblicos da oração *Pater Noster*, ensinado por Cristo, e o livro por excelência das preces, os *Salmos*, tantas vezes repetidos por Jesus, os cristãos retomavam as formas latânicas da prece antiga, articulavam em torno do pronome *Tu*, repetido como nas antigas preces, a própria prece a seu Deus. Podemos comparar, com muita pertinência, a prece a Marte conservada por Catão, o antigo, a prece a Hércules na liturgia da *Ara maxima*, sobre a visão da futura Roma, na *Eneida* de Virgílio, a prece a *Bacchus* nas *Odes* de Horácio, a prece da armada de Licínio, conservada por Lactâncio e o venerável *Te Deum* dos cristãos ⁴ A própria liturgia encaminhava-se por essa via como se pode observar pelo *Te igitur, clementissime Pater ...*, início do cânôn romano. Essa oração começa exatamente com o pronome *Te*. O pronome *Tu* além de invocar a forma da prece antiga atualiza pela forma da letra T, a lembrança da cruz de Cristo que, colocada oportunamente no início do cânôn, parte da missa, renova o sacrifício de Cristo.

É importante observar que essas orações ou coletas, preces fundamentais da liturgia, são quase sempre construídas dentro do mesmo esquema sintático das preces antigas, ou seja, uma invocação a Deus no vocativo, uma oração relativa que identifica precisamente o título com o qual a prece se dirige à divindade, um verbo de petição, normalmente no imperativo, e uma completiva que explicita o pedido. Observemos como esse esquema sintático aparece nos textos dessas preces:

⁴. Há uma semelhança muito grande nos tipos de preces encontradas nos seguintes autores: Catão, *De agricultura*, 141, 2-3; Virgílio, *Aeneis*, VIII, 293-302; Horácio, *Odae*, II, 19; Lactâncio, *De mortibus persecutorum*, 46, 6; Márius Victorinus, *Hymni*, 3.



Deus qui Ecclesiam tuam nouo semper foetu multiplicas, concede famulis tuis ut sacramentum tuum uiuendo teneant quod fide perceperunt", (Sacramentum Gelasianum, I, 78)...Omnipotens sempiterne Deus qui superbis resistis et gratiam praestas humilibus, tribue, quaesimus, ut non indignationem tuam prouocemus elati, sed propitiationis tuae capiamus dona suiecti (I, 65).

Te simul, Iuno regina, quae nunc Veios colis, precor ut nos uictores in nostram tuamque mox futuram urbem sequare ... (Tito-Lívio, Ab Urbe Condita, V, 21, 3); ...Diui diuaque, qui maria terrasque colitis, uos precor quaesoque uti que imperio gesta sunt geruntur ... (idem, XXI, 27, 1); Regina caeli (Apuleio, Met., XI, 2).

Pode-se ir um pouco mais longe reconhecendo uma certa analogia, mais de inspiração do que de forma, entre a prece antiga e a oração cristã. Trata-se, nos dois casos, de uma mesma humanidade que se dirigia à divindade movida pela necessidade e premida por sofrimentos, fazendo uso dos mesmos meios e das mesmas expressões. Assim, a prece de oferenda, gesto universal da humanidade, apresenta, às vezes, algumas semelhanças com textos de orações inseridos em *De agricultura*, de Catão, e com os *Secreta* ou orações sobre oferendas ainda não consagradas da missa latina. Essas semelhanças podem ser vistas, v. g., nos textos seguintes:

Iupiter, te hoc ferto abmouendo bonas preces precor uti sis uolens propitius mihi liberisque meis, domo familiaeque meae mactus hoc ferto" (Catão, De Agr. 134).

Hostias nostras, Domine, tibi dicatas placatus adsume et ad perpetuum nobis tribue peruenire subsidium (Sacr. Gelas., I, 62)

Haec munera, quaesumus Domine, quae oculis tuae maiestatis offerimus, salutaria nobis esse concede (Sacr. Gelas. III, 15)

Sacrificiis, Domine, placatus oblatis, opem tuam nostris temporibus impende (Idem. III, 42).

É claro que em todos esses casos, o que se comparam são apenas parcialidades que interessam pouco ao gesto e à matéria das oferendas humanas. As oferendas da Missa chamam a atenção, nos *Secreta*, sobretudo para as relações com os sacrifícios eucarísticos, e os benéficos que os fiéis podem alcançar, especialmente para sua alma, no tempo e por toda a eternidade:

Ecclesiae tuae, Domine, munera placatus adsume, quae et misericors offerenda tribuisti et in nostrae salutis potenter efficis transire mysterium: (Sarc. Gelas. II, 85)

Suspice munera, quaesumus, Domine, que tibi de tua largitate deferimus, ut haec sacrosancta mysteria, gratiae tuae operante uirtute, praesentis uitae nos conuerstione sanctificent et ad gaudia sempiterna perducant (Sarc. Gelas. III, 4).

Em outras palavras, a oferenda do homem desaparece sob a profusão dos benefícios que Deus lhe concede. A perspectiva dessas preces é fundamentalmente cristã, pela concepção que ela implica do amor de Deus cuja medida é ser sem medida.

Não estamos considerando neste trabalho, para efeito de estilo, a influência hebraica na liturgia cristã de língua latina, porque a participação dos hebreus sobre a liturgia cristã do Oriente já havia sido absorvida pela língua grega. Assim, os possíveis hebraísmos encontrados na liturgia de língua latina chegaram através da Bíblia traduzida do grego.

O maior interesse da literatura latina cristã está, sem dúvida, no registro que ela apresentou sobre a confrontação dos cristãos com o mundo antigo pagão. Confrontação oficial, às vezes, e relativamente excepcional, dos confessores da fé diante dos magistrados de Roma; confrontação obscura e quotidiana nas pessoas de todas as condições sociais suscitadas, sobretudo, nas almas mais afinadas pela vida social, necessária e profissional, e pelos assuntos de reflexão e debates de consciência sobre as implicações da fidelidade à fé.

É preciso lembrar da grande variedade de soluções práticas que se constatou, através da literatura, para os diferentes problemas apresentados. Nada seria mais falso do que imaginar os autores cristãos tomando, espontânea ou autoritariamente, as mesmas atitudes para as mesmas questões. Havia uma unanimidade, sem dúvida, mas em torno de princípios fundamentais sobre o plano de pensamento inspirado pela fé. Todos reprovavam a idolatria, rejeitavam a perversão moral e dedicam sua pena e, muitas vezes, sua vida à missão apostólica da Igreja, movidos pela caridade de Cristo. O mesmo sentimento de honra a Deus conduziria um a recomendar uma escrita despojada, outro a recomendar o esforço literário, como o mesmo zelo apostólico que havia inspirado São Paulo ao discurso diante do Areópago, e à *Primeira Carta aos Coríntios*.⁵ Esse mesmo zelo apostólico ocorre com Gregório, o Grande, no fim do século VI, quando utiliza armas para defender o povo contra a invasão dos lombardos. Essa diversidade de interpretação sobre os deveres da consciência entre os escritores cristãos não trouxe nenhuma divergência fundamental na fé. Pode ser explicada por circunstâncias diferentes que levam a comportamentos diferentes. Explicou-se melhor pelo efeito de temperamentos diversos conduzidos pelo rigor ou pela indulgência, ou mesmo por tendências diversas representadas por diversas igrejas, cuja relativa originalidade contribui para a riqueza da Igreja. A explicação mais profunda é a da busca da graça misteriosa perseguida por cada cristão para ser o arauto singular da transcendência ou da imanência divina, o discípulo de Cristo para abençoar ou amaldiçoar. Essa unanimidade e essa diversidade merecem ser notadas porque elas eram a própria essência da Igreja e daquilo que deve ser: ao mesmo tempo fidelidade e liberdade.

A própria igreja, como tal, vive na sua liturgia, a confrontação de sua fé com a Roma antiga. Na época em que ela adota uma liturgia em latim, essa confrontação não tinha mais conseqüências políticas como no tempo das perseguições, não comporta mais nenhum perigo doutrinal. Na verdade, o paganismo ainda existia, e sua sobrevivência colocavam problemas, como os

⁵ Comparem-se : *Atos dos Apóstolos*, 17, 22-31 com S. Paulo, *I Coríntios*, 1, 17- 2, 16.



do pontificado do Papa Gelásio I (492-496) sobre os lupercais. Esses problemas, porém, eram de ordem pastoral. Tratava-se de evitar entre os cristãos mal esclarecidos, sob a pressão de acontecimentos dolorosos, o retorno a velhas tradições com as quais conservavam uma ligação afetiva. Na realidade, o paganismo não representava mais um pensamento que poderia exercer uma atração sobre os espíritos, mas somente um conjunto complexo de mentalidades e de comportamentos atávicos que persistiam nos diversos meios, por razões, em parte, diferentes, desde a aristocracia até os pequenos plebeus e, em particular, os camponeses que receberam a pregação cristã tardiamente. Eram apenas algumas administrações regionais que funcionavam por volta do final do Império. Aquela confrontação intransigente contra a Roma antiga que se conheceu, quando se construía uma liturgia, era de outro nível e de outro teor, era uma confrontação cultural.

No entanto, não era a primeira vez que a Igreja se encontrava em tal situação. Ela sempre esteve diante de escolhas, desde as suas origens, principalmente entre o judeo-cristianismo, seu berço, e o mundo grego, onde se desenvolveu. O assunto era sério e os apóstolos Pedro e Paulo encararam essa disputa com serenidade.⁶ Quando apareceu a liturgia em língua latina, a Igreja continuava fazendo escolha, aliás uma dupla escolha, ou seja: não ficar exclusivamente com a língua grega, como tal, uma estrangeira no mundo latino e, não proclamar uma fé etérea, que celebrasse a encarnação, mistério central do cristianismo, de maneira desencarnada. Opta, assim, pela cultura e sua liturgia, une efetivamente, num mesmo tecido, a trama de sua fé aos inumeráveis fios da cultura antiga. Fazendo isso, permanece fiel a si mesma, aplicando o que se pode chamar de "Carta do Humanismo cristão", formulada já por S. Paulo, que diz que tudo o que é verdadeiro, nobre, justo, puro, digno de ser amado e de ser honrado, tudo o que se chama virtude, o que merece elogio, tudo isso deve ser conservado (Gálatas, 2, 11 ss).

⁶. Cf. São Paulo, *Epístola aos Gálatas*, 2, 11 e sgts.



