

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

ANDRÉ AKAMINE RIBAS

A CONSTRUÇÃO DA LENDA DE BARLAÃO E JOSAFÁ:
UM ESTUDO DO PROCESSO DE ELABORAÇÃO HAGIOGRÁFICA EM BIZÂNCIO
(SÉCULOS X-XI)

CURITIBA

2013

ANDRÉ AKAMINE RIBAS

**A CONSTRUÇÃO DA LENDA DE BARLAÃO E JOSAFÁ: UM ESTUDO DO
PROCESSO DE ELABORAÇÃO HAGIOGRÁFICA EM BIZÂNCIO
(SÉCULOS X-XI)**

Dissertação apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em História
da Universidade Federal do Paraná, como
parte dos requisitos para a obtenção do
título de Mestre em História.

Orientador: Prof. Dr. Renan Frighetto.

CURITIBA

2013

Catálogo na publicação
Fernanda Emanóela Nogueira – CRB 9/1607
Biblioteca de Ciências Humanas e Educação - UFPR

Ribas, André Akamine

A construção da lenda de Barlaão e Josafá : um estudo do processo de elaboração hagiográfica em Bizâncio (séculos X –XI) / André Akamine Ribas. – Curitiba, 2013.

111 f.

Orientador: Profº. Drº. Renan Frighetto

Dissertação (Mestrado em História) – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná.

1. Império Bizantino – História eclesiástica. 2. Hagiografia – Idade média. 3. Barlaam e Iosaph. I.Título.

CDD 270.3



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES.
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
Rua Gal. Carneiro, 460, 7º andar, sala 716, fone/fax + 55 (41) 3360-5086,
80.060-150, Curitiba, PR, Brasil.
E-mail: cpghis@ufpr.br Website: www.poshistoria.ufpr.br

PARECER DA BANCA EXAMINADORA

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná (PGHIS/UFPR) para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de André Akamine Ribas, intitulada: A Construção da lenda de Barlaão e Josafá: um estudo do processo de elaboração hagiográfica em Bizâncio (séculos X – XI), após terem inquirido o aluno e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO, completando-se assim todos os requisitos previstos nas normas desta Instituição para a obtenção do Grau de **Mestre em História**.

Curitiba, vinte e sete de maio de dois mil e treze.

Prof. Dr. Renan Frighetto (Orientador)
Presidente da Banca Examinadora

Profa Dra Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva (UFRJ)
1º Examinador

Profa Dra Marcella Lopes Guimarães (UFPR)
2º Examinador

Para Toshie

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Renan Frighetto, por sua orientação confiante.

À Prof.^a Dr.^a Marcella Lopes Guimarães, por seu ensino inspirador.

À Cris, por sua ajuda, profissionalismo e principalmente por me aturar como seu vizinho.

Ao pessoal do NEMED, por seu companheirismo.

Aos meus amigos do CEDOPE, especialmente Rachel e Barleta.

A meus amigos da Pós e da Graduação: Eduardo, Hilton, Fran, Ju, Alysson etc. Eu sei que sou chato. Valeu.

A meus amigos do mundo real (as categorias não são excludentes), especialmente a caterva do Paranga (Elisa, Lique, Polly, André, Cesar, Lúcio, Katia, Lidiane, Fabrício, Ana, Ricardinho, Aurélio, Iara e muitos outros) e ao pessoal da Tetê (especialmente a própria Tetê, Robson e Jair), por terem me ajudado a procrastinar este trabalho o quanto foi possível.

À Keila e à Bella, com especial carinho; vocês duas são uma obra de arte.

RESUMO

A lenda de Barlaam e Ioasaph, em suas diversas variações, conheceu grande difusão na Idade Média e no início da Idade Moderna. Nesta dissertação analisamos sua versão bizantina, composta entre o final do século X e o início do século XI, período do domínio da Dinastia Macedônica. Inicialmente apresentamos o *Barlaam e Ioasaph* e um breve panorama de seu contexto de criação. Aspectos essenciais deste contexto são: o fortalecimento do poderio imperial bizantino; a concorrência com o Ocidente latino pela evangelização de regiões limítrofes entre as duas cristandades; a presença significativa de pagãos às margens do Império, com destaque para os russos; e a ameaça de grupos heréticos de caráter dualista, como os paulicianos e bogomilos. É investigado o método como o *Barlaam e Ioasaph* foi composto, estabelecendo algumas comparações com seu imediato antecessor, o *Balavariani* georgiano, e vinculando a obra também ao contexto de compilação e reordenação dos saberes característico da Dinastia Macedônica. Finalmente, analisamos a narrativa propriamente dita, procurando correlacionar seus aspectos mais marcantes com os fatores contextuais do período de sua composição.

Palavras-chave: Barlaam e Ioasaph. Hagiografia. Bizâncio. Dinastia Macedônica.

ABSTRACT

The legend of Barlaam and Ioasaph, in its many variations, was widely disseminated throughout the Middle Ages and in the beginning of the Modern Age. In this dissertation we shall analyze its Byzantine version, composed between the end of the tenth and the early eleventh centuries, period of the Macedonian Dynasty realm. Initially, we shall present the *Barlaam and Ioasaph* and a brief overview of its creation context. Essential aspects of this context are: the strengthening of the Byzantine imperial power; the competition with the Latin West for the evangelization of the borderline regions between the two Christianities; the significant presence of pagans in the boundaries of the Empire, featuring the Russians; and the threat of heretic groups of dualistic character, such as Paulicians and Bogomils. The method by which the *Barlaam and Ioasaph* was composed will be examined, establishing some comparisons with its immediate predecessor, the Georgian *Balavariani*, as well as linking the story to the context of compilation and rearrangement of knowledge typical of the Macedonian Dynasty. Finally, we shall analyze the narrative itself, trying to correlate its most outstanding aspects with the contextual factors of its period of composition.

Keywords: Barlaam and Ioasaph. Hagiography. Byzantium. Macedonian Dynasty.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1. O BARLAAM E IOASAPH	11
1.1. A DINASTIA MACEDÔNICA.....	11
1.1.1. A Bulgária e o Bogomilismo.....	21
1.2. A LITERATURA BIZANTINA.....	24
1.2.1. Hagiografia e romance hagiográfico.....	27
1.2.1.1. <i>Romance hagiográfico</i>	30
1.3. HAGIOGRAFIA BIZANTINA.....	32
1.3.1. Hagiografias bizantinas.....	34
1.3.2. A Dinastia Macedônica e a produção hagiográfica em Bizâncio.....	35
1.4. GENEALOGIA DO B&I.....	36
1.4.1. A questão da autoria da versão bizantina.....	38
2. EUTÍMIO DE ATHOS E SIMEÃO METAFRASTES	44
2.1. EUTÍMIO DE ATHOS.....	45
2.1.1. A escola georgiana de tradução.....	49
2.2. SIMEÃO METAFRASTES.....	51
2.2.1. A empreitada de Simeão Metafrastes.....	54
2.2.2. O procedimento metafrástico.....	58
2.3. O B&I COMO EXPERIMENTO METAFRÁSTICO.....	62
3. O B&I: ENREDO E RECEPÇÃO	70
3.1. O ENREDO.....	70
3.2. A RECEPÇÃO.....	91
CONCLUSÃO	93
REFERÊNCIAS	95
APÊNDICE	99

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa surgiu a partir de um encontro não-intencional. Nosso primeiro contato com o romance hagiográfico de Barlaão e Josafá se deu em 2010, quando, procurando material referente ao século XVIII, consultávamos a *História da Literatura Portuguesa* de António José Saraiva. Nas páginas referentes à Idade Média, descobrimos que uma das obras mais lidas e ouvidas no Portugal medieval fora justamente um tal de *Barlaão e Josafá*, uma versão cristã da vida de Buda. O inusitado desta descoberta acabou levando-nos à procura do texto; não localizamos a versão portuguesa, mas encontramos no site www.archive.org uma versão bilíngue grego/inglês do romance. Esta versão, datada de 1937, ainda seguia a atribuição tradicional a São João Damasceno, teólogo sírio dos séculos VII-VIII. A leitura maravilhou-nos tanto pela narrativa quanto pelo estilo luxuriante do texto. A partir da conclusão da primeira leitura, surgiu a idéia de converter aquele texto de uma fonte de prazer literário em um objeto de pesquisa. A partir da aceitação de nosso projeto pelo prof. Renan Frighetto e posteriormente pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná, foram iniciadas as pesquisas, estabelecendo o foco no contexto da Síria sob domínio muçulmano no recorte temporal da vida de São João Damasceno. O aspecto marcadamente didático do texto, que mapeia detalhadamente todos os elementos da fé cristã, levou-nos a considerar que uma das funções desta narrativa era justamente servir como um “manual de cristianismo”. E então veio a pergunta: *a quem* serviria este manual? Talvez – uma consideração que agora nos ocorre - ele funcionasse como uma espécie de “porto seguro”, evitando que, no tumultuado contexto teológico dos séculos VII-VIII, cristãos bem-intencionados viessem a cair na heresia. Mas no início do mestrado entretivemos a idéia de que se trataria de uma obra voltada a públicos não-cristãos, localizados além das fronteiras do Islã em expansão, especialmente os povos da Ásia Central. Articulando a dimensão religiosa com a política e estratégica, consideramos a hipótese de que a difusão do cristianismo na Ásia serviria para colocar o Islã em xeque, contendo sua expansão no Oriente e imprensando-o entre territórios cristãos.

Foi mais ou menos por esta época que todo este fascinante contexto começou a desmoronar, pois deparamo-nos com crescentes evidências de que a

atribuição da obra a São João Damasceno era espúria, sendo o B&I na verdade originado a partir da tradução de um texto georgiano, o *Balavariani*, por São Eutímio de Athos, monge georgiano que viveu nos séculos X-XI. O contexto deste período era-nos então quase inteiramente desconhecido. Após o costumeiro período de choro e ranger de dentes, começamos a reconstruir a pesquisa, enfocando agora o contexto do Império Bizantino nos séculos X-XI, abrangendo igualmente os reinos circunvizinhos, em especial a Geórgia. A pergunta inicial, contudo, se manteve: a que propósito servia o B&I? Ao menos dois elementos surgiram como prováveis respostas: em primeiro lugar, o B&I serviria como um “manual de *correto* cristianismo”, sendo sua relevância aumentada por fatores como a crescente concorrência dos latinos nos territórios propícios à evangelização às margens do Império, a presença de significativas populações recém-cristianizadas, como os búlgaros, ou ainda pagãos, como os russos, em regiões de considerável importância estratégica para Bizâncio, e a ameaça de heresias de caráter dualista como os paulicianos, já em processo de desagregação, e os bogomilos, em franco desenvolvimento; em segundo lugar, a narrativa teria como função defender uma modalidade específica de vida religiosa, a vida monástica de caráter solitário ou quase solitário, caracterizada por uma ascese de considerável severidade, possivelmente em oposição à crescente riqueza e conseqüente laxismo dos grandes mosteiros. Estes dois elementos, a procura de um cristianismo doutrinalmente impecável e a defesa de uma modalidade mais austera de vida monástica, parecem fazer sentido no contexto de um esforço evangelizador por parte do Império, efetuado especialmente a partir da última consolidação de Bizâncio como uma potência, justamente sob o domínio dos Macedônicos. Embora Bizâncio tenha então atingido o que é quase unanimemente considerado pela historiografia como o ápice de seu poder, seria absolutamente irrealista considerar que as armas imperiais seriam suficientes para assegurar seu domínio e mesmo sua sobrevivência. Uma obra como o *De Administrando Imperio*, de Constantino VII Porfirogênito, um dos principais imperadores macedônicos, deixa bastante claro que as mentes dirigentes do Império estavam perfeitamente cientes do perigoso xadrez de que eram apenas uma das peças. Neste contexto, e especialmente com a concorrência dos missionários latinos, a evangelização por parte do Império tinha também um considerável papel político, sendo a adoção de uma ou outra das vertentes cristãs também muitas vezes uma declaração de apoio e aliança – como bem o demonstrou

o império búlgaro, que permitiu-se por diversas vezes manipular as intenções missionárias das duas cristandades em proveito próprio.

Não se pode, contudo, reduzir a religião à política: estamos em um momento marcadamente milenarista, e a defesa pelo B&I da vida monástica em sua vertente mais rigorosa – incluindo uma pouco velada condenação ao casamento – adquire maior nitidez quando vista sob esta luz; assim como ocorre com o empreendimento evangelizador do Império, que, além de razões de alta política, também serve ao propósito de cumprimento da Palavra de Deus, de que Bizâncio sempre se considerou a legítima guardiã: a conversão dos pagãos é um elemento necessário do plano divino, e sem ela a História não chegará a seu fim.

Esta dissertação segue a estruturação clássica em três capítulos: no primeiro, apresentamos nossa fonte, o *Barlaam e Ioasaph*, bem como um breve panorama de seu contexto de criação; no segundo, procuramos investigar o método como o *Barlaam e Ioasaph* foi composto, estabelecendo algumas comparações com seu imediato antecessor, o *Balavariani* georgiano; no terceiro, analisamos a narrativa propriamente dita, procurando correlacionar seus aspectos mais marcantes com os fatores contextuais do período de sua composição.

1. O *BARLAAM E IOASAPH*

Iniciaremos este capítulo apresentando um breve panorama histórico do momento em que o *Barlaam e Ioasaph* (doravante B&I) foi composto, empregando as balizas temporais de 867 a 1056, que correspondem ao domínio político da Dinastia Macedônica. Em seguida, refinando gradualmente nosso foco de análise, abordaremos a literatura bizantina, com ênfase em seus gêneros de caráter religioso, a hagiografia e, finalmente, o B&I.

1.1. A DINASTIA MACEDÔNICA

O período entre meados do século IX e meados do século XI – mais especificamente entre 867 e 1056 – que compreende o momento da composição do B&I foi marcado pelo domínio do trono imperial bizantino por uma série de governantes à qual se convencionou denominar “Dinastia Macedônica”. Denominação esta no mínimo discutível, posto que o fundador da dinastia, Basílio I, era de origem obscura, podendo ser proveniente tanto da Trácia quanto da Macedônia ou ainda, e mais provavelmente, da Armênia (GREGORY, 2005, p. 217). Vassiliev, um tanto humoristicamente, comenta que Basílio é armênio ou macedônio nas fontes gregas, armênio de sangue puríssimo nas armênias e eslavo nas árabes (1946, p. 374). Também o termo “dinastia” pode ser questionado, considerando que durante dois períodos consideráveis – de 920 a 944 e de 963 a 976 – o poder esteve fora das mãos dos macedônios. Contudo, levando em conta seu uso consagrado, utilizaremos esta denominação, que não apresenta inconvenientes para os limites deste trabalho.

Este período foi considerado por diversos bizantinistas dos séculos XIX e XX como uma das mais importantes fases da história de Bizâncio. A. A. Vasiliev, de quem adotamos sua baliza temporal um pouco mais ampla (867-1056, sendo esta última a data da morte de Teodora, última representante da dinastia) afirma, para o que qualifica como o primeiro período da dinastia (de 867 a 1025, data da morte de Basílio II):

fué el más brillante de la historia política de Bizancio. Las guerras orientales y septentrionales, dirigidas contra árabes, búlgaros y rusos, fueron, a pesar de algunos reveses sufridos a fines del siglo IX y principios del X, coronadas de espléndidos éxitos en la segunda mitad del siglo X y comienzos del XI. El triunfo del Imperio bizantino fué particularmente notable bajo Nicéforo Focas y Juan Tzimiscés y alcanzó su apogeo con Basilio II. A esta sazón los movimientos separatistas del Asia Menor habían terminado; la influencia bizantina em Siria se afirmaba; parte de Armenia había sido añadida al Imperio y la otra reducida a vassalaje; Bulgaria estaba convertida em provincia romana y la joven Rusia, tras recibir el cristianismo transmitido por Bizancio, entablaba com el Imperio estrechas relaciones en los campos religioso, político, comercial e intelectual (VASSILIEV, 1946, p. 373).

Corroborando a posição de Vassiliev, Sir Steven Runciman considerou este período o apogeu da história bizantina: “No reinado de Basílio I e seus descendentes, conhecidos habitualmente sob o nome incorreto de dinastia macedônica (867-1037) o império atingiu o zênite de sua glória medieval. A organização interna era bastante forte para permitir aos imperadores um programa de expansão, enquanto a situação mais estável de todo o mundo ocidental provocava um crescimento do comércio, do qual Constantinopla se beneficiou rapidamente” (RUNCIMAN, 1961, p. 37).

Evitando com moderação os qualificativos de apogeu e decadência, James Howard-Johnston atribuiu ao período a renovação, ainda que temporária, da importância de Bizâncio no plano internacional, em contraste com sua relativa debilidade nos séculos precedentes. Para Howard-Johnston, o grande poderio internacional de Bizâncio no período de meados do século IX até meados do século XI estaria diretamente relacionado ao enfraquecimento do poderio islâmico, com os territórios anteriormente unificados sob o Califado fragmentando-se em domínios regionais (HOWARD-JOHNSTON, 2008, p. 940).

A Dinastia Macedônica nasceu de forma sangrenta: seu fundador, Basílio I, ascendeu ao trono em 867 através do assassinio de seu patrono e protetor Miguel III (GREGORY, 2005, p. 217). Procurando assegurar sua sucessão, Basílio fez coroar como imperadores seus filhos Constantino, em 869, e Leão (sobre o qual corriam boatos de que seria na verdade filho de Miguel III), em 870. Durante o reinado de Basílio os choques entre Roma e Constantinopla por questões litúrgicas, que haviam se iniciado já no reinado de Miguel III, atingiram a intensidade de um cisma (o chamado Cisma de Fócio, então Patriarca de Constantinopla), tendo o conflito se agravado pela competição entre as duas Igrejas pelos territórios recém-cristianizados da Morávia e da Bulgária – a que logo veio juntar-se a Sérvia, que colocou-se sob a jurisdição de Constantinopla (TREADGOLD, 1997, p. 451-456). Outra questão religiosa, que acabou assumindo caráter militar, foi o conflito com os paulicianos, hereges dualistas que haviam se estabelecido fora do território do Império em cidades fortificadas sob a proteção de potentados islâmicos. É um claro indício da importância da defesa da ortodoxia o fato de que Bizâncio nunca se incomodou em estabelecer alianças com os “infiéis”, ao passo que esta comunidade herege militarizada foi consistentemente tratada como inimiga; apesar de derrotados, os paulicianos não chegaram a ser extintos, podendo-se reconhecer sua influência no movimento bogomilo, de que falaremos mais adiante. Já no primeiro reinado da dinastia pode-se perceber um de seus traços mais marcantes: o esforço de diversos monarcas no sentido de sistematização dos saberes adquiridos pela civilização bizantina; no caso de Basílio I, este patrocinou uma revisão da legislação do Império, promovendo a edição de uma nova versão das leis de Justiniano, empreitada na qual contou com o precioso auxílio do patriarca Fócio, anteriormente um leigo conhecido por sua erudição (TREADGOLD, 1997, p. 461; 563).

Basílio foi sucedido por Leão VI em 886. O novo imperador, um jovem erudito que viria a ser conhecido pelo cognome de o *Sábio*, deu prosseguimento ao monumental projeto de recodificação legal iniciado por Basílio. O resultado foi uma nova compilação legal, atualizada de acordo com as realidades contemporâneas do Império: a *Basilica*, promulgada em 888 (TREADGOLD, 1997, p. 462).

Leão VI foi o primeiro a ter de enfrentar um dos principais adversários com que Bizâncio se deparou no período macedônico: Simeão, czar da Bulgária. Terceiro filho do cã Boris, Simeão havia sido educado em Constantinopla com vistas a uma

carreira eclesiástica. Ao tornar-se czar (o primeiro a usar este título na Bulgária) em 893, contudo, ele revelou qualidades de governante e estrategista que eram ainda mais perigosas por sua familiaridade anterior com Bizâncio (GREGORY, 2005, p. 225). Os primeiros confrontos entre os impérios contaram com a participação ativa de povos nômades como os Magiares e os Pechenegues, e terminaram com a parcial vitória dos búlgaros, que passaram a receber tributos anuais de Bizâncio.

Leão VI teve de enfrentar um sério problema sucessório pela dificuldade em gerar um herdeiro. Apenas após três esposas (uma a mais do que o permitido pela Igreja) o imperador conseguiu gerar um varão com sua amante Zoé – o futuro Constantino VII Porfirogênito. A necessidade de legitimar seu futuro herdeiro levou Leão a um sério conflito com o patriarca Nicolau, o Místico, que após ter sua participação em uma conspiração descoberta teve de resignar-se a batizar o futuro imperador e a tolerar o casamento de Leão e Zoé e a elevação desta à condição de Augusta.

Com a morte de Leão VI em 912, seu irmão Alexandre ascendeu ao trono, reinando por apenas dois anos. Seguiu-se um período de regência em que diversas facções digladiavam-se em torno do jovem Constantino: destacam-se o patriarca Nicolau, o Místico, a imperatriz-mãe Zoé e membros das poderosas famílias Ducas e Focas. Mesmo Simeão da Bulgária aproveitou a situação para extrair novas concessões de Bizâncio, incluindo sua coroação pelo patriarca Nicolau o Místico, em 913 (SHEPARD, 2008b, p. 574).

O poder acabou nas mãos do almirante Romano Lecapeno, de origem armênia, que foi coroado co-imperador (na prática, o governante efetivo do Império) em 920. Hostilidades com a Bulgária continuaram, com a vitória oscilando entre os dois lados, mas a morte de Simeão em 927 e a ascensão de seu filho Pedro trouxeram uma oportunidade de *détente*, devidamente aproveitada por Romano, que ofereceu a mão de sua neta a Pedro e reconheceu a independência do patriarcado búlgaro (TREADGOLD, 1997, p. 479). Foi no reinado de Pedro que primeiramente registrou-se a presença na Bulgária dos bogomilos, hereges de caráter dualista.

A sucessão de Romano foi consideravelmente acidentada, com seus dois filhos depondo-o com a ajuda de Constantino, que logo em seguida desvencilhou-se dos dois príncipes, assumindo o trono imperial em 945, aos 39 anos de idade.

Constantino VII Porfirogênito prosseguiu e ampliou a empreitada de sistematização de conhecimentos iniciada por seu pai, Leão VI, e fez uso eficiente de instrumentos como a biografia e a historiografia para legitimar sua dinastia, patrocinando, por exemplo, uma *Vida* em estilo hagiográfico de seu avô Basílio I. Shepard (2008c, p. 586-587) aponta seu reinado como o apogeu de Bizâncio em termos culturais, e sugere a possibilidade de que Constantino tenha em parte se inspirado na figura de Simeão da Bulgária, monarca célebre por seu saber. Seu cognome é igualmente um indicativo do quanto Constantino soube empregar a mística que envolvia o poder imperial em seu próprio favor. Em seu reinado, dada a relativa tranquilidade nos Bálcãs e no Oeste, as campanhas militares concentraram-se no Leste, contra o adversário muçulmano, com a balança pendendo levemente em favor de Bizâncio. Em seu governo ocorreu uma aproximação significativa com os territórios ainda pagãos da Rússia, com a princesa Olga, que no momento exercia a regência, sendo batizada em Constantinopla e recebendo o nome de Helena. Olga-Helena não logrou a conversão em massa de seus súditos, mas deu início ao processo de implantação oficial da fé ortodoxa em seus territórios (TREADGOLD, 1997, p. 493).

Constantino foi sucedido por seu filho, Romano II, em 959. Pouco interessado em assuntos de Estado, Romano parece não ter dado grande importância ao crescente prestígio do general Nicéforo Focas, que obteve grandes vitórias no Leste e reconquistou Creta, que há mais de um século havia se tornado uma das principais bases da pirataria muçulmana. Quando da morte de Romano, em 963, Nicéforo (que já havia sido aclamado por suas tropas) casou-se com a imperatriz Teófano, tornando-se Nicéforo II Focas. Sendo já um homem de meia-idade (cinquenta e um anos) e não tendo mais filhos que pudessem sucedê-lo, Nicéforo reconheceu os direitos de seus jovens enteados, Basílio e Constantino. Gregory (2005, p. 237) chama a atenção para o fato de que este é o primeiro membro das aristocracias militares da Anatólia a assumir o trono imperial. A historiografia tradicional, com sua costumeira ênfase nos aspectos militares, tende a considerar a ascensão de Nicéforo como o início do último apogeu de Bizâncio. Para os propósitos deste trabalho, interessam menos os notáveis feitos militares deste imperador e mais o seu pendor para o monasticismo, tendo ele próprio vivido em notável ascetismo (o que, inclusive, acabou indispondo-o com sua esposa imperial) e sendo um dos grandes incentivadores das instituições monásticas do Monte Athos.

Suas tendências ascéticas e sua familiaridade com diversas das principais lideranças monásticas do período também levaram-no a legislar contra a acumulação de riquezas e terras por parte de clérigos e monges, um fator que ele considerava pernicioso ao desenvolvimento de sua espiritualidade. Neste ponto, embora pessoalmente mais comprometido com o ideal ascético, Nicéforo foi coerente com as iniciativas no mesmo sentido levadas a efeito por seus antecessores Romano I Lecapeno e Constantino VII Porfirogênito (MANGO, 2008, p. 138-139). Treadgold (1997, p. 499-500) sugere ainda que os decretos de Nicéforo dificultando novas doações de terras à Igreja devia-se, ao menos em parte, a seus confrontos com o patriarcado por questões como seu casamento com Teófano e sua proposta de que aqueles que morressem em batalha contra os muçulmanos fossem considerados mártires – uma concepção que encontra perfeito paralelo na figura ocidental do Cruzado. É possível que o imperador estivesse ainda mais em sintonia com os desenvolvimentos então em curso no Oeste, uma vez que adicionou ao exército bizantino uma nova força de cavalaria pesada, relativamente similar aos cavaleiros ocidentais (TREADGOLD, 1997, p. 502). Embora criticasse a cobiça dos grandes monastérios e de membros proeminentes do clero por terras, Nicéforo estimulou ativamente – inclusive através de seu patrocínio pessoal - a fundação de instituições monásticas pequenas e austeras do tipo *lavra*, tais como a que havia sido fundada por seu amigo e conselheiro espiritual Atanásio no Athos. Deixando bastante claro de que lado estava em termos eclesiásticos, Nicéforo liberou a Grande Lavra de Atanásio da jurisdição do patriarcado (TREADGOLD, 1997, p. 500). Temos um retrato pouquíssimo lisonjeiro deste imperador graças à pena de Liudprand de Cremona, bispo enviado por Oto I em 968 para negociar uma aliança matrimonial entre os dois Impérios – negociação que fracassou fragorosamente. Na frente balcânica, Nicéforo aliou-se aos russos contra a Bulgária, tendo como resultados a derrota búlgara, a deposição do czar Boris II e a perigosa aproximação dos russos ainda pagãos, liderados pelo príncipe Sviatoslav, filho de Olga-Helena, das fronteiras do Império.

Nicéforo foi assassinado por seu braço direito, João Tzimiskes, um brilhante general de origem armênia que havia começado a se destacar durante o reinado de Constantino VII. Tzimiskes aliou-se à imperatriz Teófano e ascendeu ao trono em 969. Teófano não pôde desfrutar dos frutos do golpe, pois foi enviada para um

monastério como uma das condições impostas pelo patriarca Polieucto (um dos principais adversários de Nicéforo) para que João se mantivesse no trono. Após sufocar uma revolta conduzida por Bardas Focas, sobrinho do imperador assassinado, Tzimiskes casou-se com Teodora, filha de Constantino VII, vinculando-se assim de modo satisfatório à dinastia legítima. Sua política externa foi consideravelmente bem-sucedida, com os russos sendo derrotados em uma campanha conduzida pelo próprio imperador, a maior parte do território da Bulgária sendo anexada pelo Império e seu patriarcado rebaixado à condição de um arcebispado sob a jurisdição de Constantinopla (TREADGOLD, 1997, p. 509-510) e o Império otônido apaziguado com o casamento entre Otto II e a princesa bizantina Teófano, sobrinha do imperador, em 972. João morreu em 976, após uma significativa série de vitórias contra os muçulmanos.

Basílio II assumiu o poder no mesmo ano, aos dezoito anos de idade, em associação com seu irmão Constantino VIII, que aparentemente não se incomodou em deixar os negócios de Estado a cargo de seu irmão mais velho. Logo no início de seu reinado Basílio enfrentou com êxito as revoltas de Bardas Skleros e Bardas Focas, membros de famílias aristocráticas estreitamente vinculadas ao exército. Na revolta de Bardas Skleros teve papel fundamental em favor de Bizâncio a cavalaria georgiana enviada por Davi Curopalates, governante da Geórgia Ocidental. A partir deste episódio consolidou-se o prestígio dos georgianos como leais aliados do Império, o que lhes garantiu privilégios como o direito de ter um monastério próprio no Athos, o Monastério de Iviron (isto é, dos Iberos).

Nos Bálcãs, a Bulgária ressurgiu como um poder independente sob a liderança de Samuel, o mais jovem dos Kometopouloi, quatro filhos de um governador provincial que deflagraram a rebelião contra Bizâncio. As derrotas bizantinas contra os búlgaros levaram a novas revoltas por parte dos Bardas, que foram decisivamente derrotados com o auxílio de forças russas. Importante consequência desta aliança foi a conversão dos russos ao cristianismo, como condição para que uma porfirogênita (Ana, irmã de Basílio) fosse concedida como esposa ao príncipe Vladimir de Kiev.

Basílio levou adiante a guerra contra Samuel da Bulgária, atingindo uma vitória decisiva em 1014, o que lhe valeu o marcial cognome de *Bulgaroktonos* – o

Matador de Búlgaros. Samuel morreu no mesmo ano, e em 1018 a Bulgária finalmente rendeu-se a Bizâncio. Após a estabilização da situação balcânica, Basílio empreendeu ainda campanhas no Leste (consolidando o domínio bizantino sobre o Cáucaso, com a submissão de todos os principados e reinos georgianos e armênios) e no Oeste, morrendo em 1025, durante preparativos para uma campanha contra os árabes da Sicília.

A partir da morte de Basílio II, o Império entrou em um período conturbado. Convulsões dinásticas, crise econômica e aumento da instabilidade nas fronteiras levaram a uma rápida redução do poderio que Bizâncio havia amealhado desde o início do Período Macedônico. Vassiliev (1946, p. 373) aplica a este momento histórico o sinal da decadência: “Después del año 1025 y la desaparición de la gran figura de Basilio II, el Imperio entró en um período de turbaciones y revoluciones palatinas que lo condujeron a los años de anarquía del período 1056-1081”. Holmes (2008, p. 271) refina a análise do final da Dinastia Macedônica, apresentando como elementos que favoreceram a instabilidade o colapso econômico, rivalidades entre aristocracias civis e militares, choques entre as grandes famílias envolvidas nas guerras civis do século X, o desmantelamento dos exércitos organizados em *temas* e tensões étnicas entre os bizantinos e diversas populações submetidas, como os búlgaros e os armênios. Pode-se considerar que os sucessivos êxitos militares de Nicéforo II Focas, João Tzimiskes e Basílio II no sentido de expandir as fronteiras do Império não foram acompanhados por um esforço consistente de consolidação e assimilação destes territórios.

Basílio foi brevemente sucedido por seu irmão Constantino VIII, que reinou até 1028. Foi sucedido por Romano III Argiros, anteriormente membro da aristocracia civil, que reinou até 1034, sendo então assassinado pela imperatriz Zoé e seu aliado Miguel, de origem camponesa, que desposou-a e ascendeu ao trono com o nome de Miguel IV o Paflagônio. Em seu reinado, que perdurou até 1041, o poder foi efetivamente exercido por seu irmão, o eunuco João o Orfanótrofo. Um dos poucos eventos significativos deste reinado foi a rebelião dos búlgaros e sua tentativa de ressuscitar seu império, em resposta à política tributária do orfanótrofo (TREADGOLD, 1997, p. 588). Embora a insurreição búlgara tenha sido resolvida em favor de Bizâncio, o enfraquecimento do Império em suas zonas fronteiriças levou a rebeliões também na Sérvia e na Armênia, assim como a ações agressivas por parte

dos normandos no sul da Itália (TREADGOLD, 1997, p. 588-589). João escolheu como sucessor de Miguel um parente homônimo, que assumiu o trono após a morte de Miguel com o nome de Miguel V Calafates. Sua desastrosa falta de visão política, incluindo o menosprezo à legitimidade dinástica de Zoé, levou a um levante do povo e do clero de Constantinopla, e em 1042, após apenas dois anos de reinado, o imperador foi deposto e cegado, sendo o poder entregue às duas últimas macedônias, Zoé e Teodora. Zoé desposou Constantino Monômaco, um membro da aristocracia civil que tornou-se assim o nono Constantino no trono imperial. Por algum tempo o império viveu sob um instável “trunvirato”, com Zoé e Teodora dividindo o poder com Constantino. Um dos mais significativos atos deste governo foi a iniciativa de desvalorizar a moeda bizantina, o *nomisma*, amalgamando metais menos preciosos ao ouro utilizado na cunhagem. Embora isto tivesse dado algum alívio às finanças do Estado, provocou uma séria crise para além dos limites do Império, posto que o *nomisma* por muito tempo havia sido uma das moedas mais confiáveis utilizadas no comércio internacional. Talvez em consequência de seus problemas financeiros, Constantino IX negligenciou os cuidados com o exército regular, sendo forçado a utilizar cada vez mais os serviços de mercenários estrangeiros (russos, normandos, anglo-saxões, etc.). Um resultado previsível desta política foram várias revoltas militares, com alguns generais chegando muito próximos ao trono. Evento extremamente significativo foi a separação entre as Igrejas do Oriente e do Ocidente, o chamado *Cisma do Oriente*, ocorrido em 1054, como consequência de ásperas disputas entre os legados papais e o patriarca Miguel Cerulário sobre questões teológicas e litúrgicas como o *filioque*, o celibato sacerdotal e o uso de pães ázimos (pontos de conflito que já haviam sido agressivamente ressaltados por Fócio antes mesmo do início da Dinastia Macedônica). A intransigência dos dois partidos acabou por levá-los à mútua excomunhão. De uma perspectiva mais ampla, o esforço do papado para atingir hegemonia sobre toda a Cristandade inevitavelmente teria de chocar-se com a independência que Constantinopla ciosamente preservava frente a Roma, ajudando a aumentar o abismo entre o catolicismo oriental e o ocidental (TREADGOLD, 1997, p. 451-454; 596).

Com a morte de Constantino em 1055, Teodora, já idosa, reinou até o ano seguinte, quando também faleceu, antes designando Miguel VI, outro membro da

aristocracia civil, como seu sucessor. A aristocracia militar tomou então o poder pelas armas, forçando Miguel a abdicar, em 1057, em favor de Isaac Comneno, fundador de uma nova dinastia.

Ao longo de todo o período macedônico, uma relativa trégua entre o poder temporal e o espiritual foi se firmando – sendo extremamente necessária após as convulsões do iconoclasmo e alguns eventos mais pontuais, como o Cisma de Fócio e o conflito da Tetragamia no reinado de Leão VI. Concomitantemente, os mais altos níveis hierárquicos da Igreja passaram a ter uma maior presença de elementos provenientes do monasticismo, embora os altos cargos eclesiásticos continuassem a ser uma importante opção profissional para leigos conhecidos por sua erudição (caso do próprio Fócio). Os monges não se limitaram a esta gradativa - e nem sempre voluntária - infiltração no clero, mas continuaram a difundir sua influência a partir dos grandes centros monásticos, como o Monastério de Studio, em Constantinopla, e os complexos monásticos dos Montes Olimpo, Latrus e Athos (TREADGOLD, 1997, p. 555).

Os processos de conversão de pagãos levados a cabo durante este período – tendo como marco inicial a missão de Constantino-Cirilo e Metódio à Morávia, em 863 – careciam de um caráter sistemático; não se pode de fato afirmar que o Império, a Igreja bizantina ou alguma ordem monástica definida tomaram a si decididamente a tarefa de evangelização; muitas vezes as iniciativas foram de ordem individual, e outras ainda a aproximação com o cristianismo foi feita a pedido dos próprios pagãos (HOLMES, 2008, p. 266); em diversos territórios a ação evangelizadora bizantina teve ainda de enfrentar a concorrência de missionários do Oeste, como ocorreu entre os Croatas e os Húngaros; nestes dois casos, os reinos cristianizados aceitaram a suserania de Roma em termos espirituais, ao mesmo tempo que admitiam a influência de Constantinopla em termos temporais – o que não deixa de ser uma atitude política de considerável sensatez. No caso da Rússia, a influência de Bizâncio fez-se mais forte, a partir dos contatos entre a casa real russa e a imperial macedônica, com a união das duas no reinado de João Tzimiskes e a conversão em massa do povo russo. Como sabemos, os russos viriam a se

tornar uma das grandes forças da Igreja Ortodoxa, posição que mantêm até nossos dias.

É necessário que dediquemos aqui algumas linhas à Bulgária, tanto por sua extrema importância no jogo geopolítico dos Macedônios – de fato, durante boa parte do período em recorte este Império rival ocupou o primeiro plano nas preocupações dos ocupantes do trono de Bizâncio – quanto pelo fato de nela ter surgido e se desenvolvido uma corrente herética de caráter dualista que, como veremos posteriormente, pode ter sido um dos fatores a motivar a composição do B&I: o bogomilismo.

1.1.1. A Bulgária e o Bogomilismo

Após a conversão do cã Boris, em 864 (quando passou a chamar-se Boris-Miguel, em honra a seu padrinho, Miguel III), a Bulgária passou ainda por duas tentativas de retorno ao paganismo. Uma delas, liderada por aristocratas insatisfeitos com sua nova religião, ainda durante o reinado de Boris-Miguel, foi sangrentamente sufocada. A segunda, liderada por seu filho e sucessor, Vladimir, também não logrou êxito, sendo frustrada pelo próprio Boris-Miguel, que em 893 destituiu e cegou Vladimir e colocou no trono outro de seus filhos, Simeão (TREADGOLD, 1997, p. 463). Com Simeão, primeiro governante búlgaro a usar o título de czar, a cristianização da Bulgária entrou em processo de consolidação. Ele próprio um homem de notável austeridade pessoal, Simeão procurou desenvolver um cristianismo que, ainda que ciosamente independente de Bizâncio, tinha um caráter rigorosamente ortodoxo (SHEPARD, 2008b, p. 572). O monarca povoou seu império de igrejas e assumiu ao menos parcialmente o papel de guia espiritual de seu povo – o que era certamente favorecido por sua anterior educação eclesiástica em Constantinopla.

Há indícios de que já no reinado de Simeão correntes heréticas atuavam no império búlgaro. Em resposta a esta ameaça, desenvolveu-se uma literatura de controvérsia tanto original quanto recorrendo a fontes tradicionais – com a tradução, por exemplo, da obra polêmica de Santo Atanásio contra os arianos por Constantino de Preslav (SHEPARD, 2008b, p. 570). Destas correntes, a que se tornou mais influente foi o Bogomilismo, uma vertente de caráter dualista, geralmente considerada tributária dos Paulicianos da Ásia Menor. Ewa Weiling-Feldthusen (2006, p. 4) caracteriza o Bogomilismo como um “dualismo moderado” – significando que neste sistema religioso o princípio maligno é derivado do benigno, e passa a atuar no universo apenas subseqüentemente ao primeiro.¹ O princípio benigno, para os Bogomilos, é Deus, e o maligno é seu primogênito Satanael – que após ser derrotado em combate pelo Filho, o *Logos* (identificado pelos Bogomilos com o Arcanjo Miguel) é aprisionado no Inferno e perde de seu nome a sílaba angelical *-el*. Outro exemplo de dualismo moderado que viria a exercer notável influência na Europa Ocidental, especialmente no Sul da França, foi o Catarismo, ele próprio um tributário do Bogomilismo.

A primeira referência ao Bogomilismo data de meados do século X (940-950), em uma carta de Teofilato, patriarca de Constantinopla, em que este classifica a nova heresia como uma mistura de Maniqueísmo e Paulicianismo (WEILING-FELDTHUSEN, 2006, p. 4). Shepard (2008b, p. 583) sugere que nesta data não teriam se passado mais de vinte anos desde o início da atividade missionária bogomila. Como costuma acontecer com as heresias, o que sabemos sobre elas provém não de fontes próprias, mas dos escritos de seus adversários ortodoxos; no caso do Bogomilismo, pode-se contar com os testemunhos de Ana Comnena, Eutímio Zigabeno e Cosmas o Presbítero, este último um sacerdote búlgaro que provavelmente esteve em contato mais próximo com a heresia. Zigabeno, escrevendo no século XII, descreve do seguinte modo a versão bogomila da Bíblia: rejeição do Pentateuco e do Deus do Gênesis, preservando do Antigo Testamento apenas o Saltério e os Profetas; são mantidos os Evangelhos, os Atos, as Epístolas e o Apocalipse (WEILING-FELDTHUSEN, 2006, p. 5). A rejeição ao Antigo Testamento era uma tendência comum entre as correntes dualistas, que

¹ Como exemplos de dualismo radical, a autora apresenta o Zoroastrismo e o Maniqueísmo, sistemas religiosos em que os princípios do Bem e do Mal coexistem desde o início da Criação (WEILING-FELDTHUSEN, 2006, p. 4).

identificavam a figura de Javé com o Deus maligno, em oposição ao Deus bondoso do Novo Testamento. Weiling-Feldthusen chama a atenção, porém, para o fato de que os Bogomilos não se restringiam a estudar apenas os livros bíblicos que consideravam aceitáveis, mas dedicavam-se ao estudo integral da Bíblia, com o propósito de armar-se adequadamente para o proselitismo e a polêmica contra os ortodoxos. Este fator contribuía também para a segurança dos adeptos da seita, uma vez que dificultava sua diferenciação dos ortodoxos.

A comunidade de crentes bogomilos era dirigida por um círculo mais restrito de ascetas que abstinham-se de sexo, carne e vinho. Um diferencial fundamental em relação à Igreja Ortodoxa (como, de resto, em relação a todas as Igrejas cristãs constituídas no período) era o fato de que esta classe “sacerdotal” estava também aberta às mulheres, que tinham integral direito à pregação e acesso aos textos sagrados (VASILEV, 2000, p. 325). Após a conquista final da Bulgária por Bizâncio, em 1018, a heresia disseminou-se amplamente pelo Império. Por algum tempo ela não conheceu obstáculos significativos, pois os imperadores estavam ocupados com a tríplice ameaça normanda, pechenegue e turca, assim como os patriarcas tinham outros confrontos teológicos a enfrentar. Somente a partir do reinado de Aleixo Comneno (1081-1118), já além de nosso recorte, as autoridades bizantinas começaram a reprimir a heresia, quando esta já estava disseminada mesmo entre as grandes famílias de Constantinopla, expandira-se para a Sérvia, a Bósnia, a Itália e o Sul da França (onde viria a contribuir para a gênese do Catarismo) e chegara a infiltrar-se na maior fortaleza monástica do mundo bizantino, o Monte Athos (WEILING-FELDTHUSEN, 2006, p. 10; MANGO, 2008, p. 123).

1.2. A LITERATURA BIZANTINA

A respeito do universo literário de Bizâncio, Mango chama-nos a atenção para o fato de que o grego, ainda que hegemônico, não foi a única língua em que esta literatura foi veiculada. O autor indica também a existência de um “*corpus* considerável de escritos em latim, siríaco, copta, eslavo eclesiástico, até mesmo armênio e georgiano”, ressaltando o importante fato de que “se nos confinarmos ao grego estaremos a desconsiderar um padrão complexo de influências recíprocas, que se manifestaram não apenas na migração de textos, mas também nos hábitos linguísticos e mentais” (MANGO, 2008, p. 265). Como veremos especialmente no segundo capítulo, foi exatamente a interação recíproca entre os universos literários georgiano e bizantino que possibilitou o nascimento do romance hagiográfico de B&I.

Característica fundamental da literatura bizantina que sobreviveu até nossos dias é a predominância dos textos de caráter religioso, destacando-se a hagiografia, ao lado de gêneros como os sermões, os tratados teológicos e os comentários bíblicos e patrísticos. Neste tópico, privilegiaremos justamente o estudo destes gêneros literários mais diretamente relacionados à religião, reservando um tópico específico para o gênero hagiográfico. É importante ressaltar, contudo, que com grande frequência ocorrem superposições entre os gêneros, dada a ausência de demarcações rígidas entre eles. Assim, um sermão pode perfeitamente revestir-se do caráter erudito de um comentário, como ocorre, por exemplo, em muitas das homilias de São João Crisóstomo, e uma narrativa hagiográfica pode em muitos momentos assumir a forma de um tratado teológico, tal como acontece no B&I.

Em relação à literatura teológica, considera-se que sua base fundamental são as Escrituras, compostas, para os bizantinos, pela versão grega do Antigo Testamento (a Septuaginta) e pelo Novo Testamento grego (LOUTH, 2008, p. 853). O Antigo Testamento era compreendido fundamentalmente como uma espécie de pré-figuração do Novo, sendo conferida especial importância aos livros proféticos que prenunciavam a chegada do Redentor. A necessidade de harmonizar, nos

comentários e interpretações bíblicos, as freqüentes contradições e divergências dos diversos livros componentes das Escrituras, foi freqüentemente satisfeita através do emprego do método alegórico.

Característica de um aspecto de certo modo auto-referencial da literatura bizantina foi a transição, por volta do século VI, do comentário direto das Escrituras para a compilação de comentários escritos por autores anteriores, formando aquilo a que os eruditos de Bizâncio chamaram “correntes” (*catenae*). Esta transição no pensamento teológico bizantino é creditada por Louth (2008, p. 854-855) ao surgimento dos Padres da Igreja como autoridades irrefutáveis em termos de interpretação das Escrituras, fato que pode ser delimitado temporalmente a partir do Concílio Ecumênico de Calcedônia (451). A partir do século V, muita da produção literária de caráter teológico passa a ser composta por compilações, antologias, resumos ou adaptações dos escritos originais dos Padres. Mesmo a obra do último grande Padre da Igreja Bizantina, São João Damasceno (c. 670-c. 750), o tratado *Sobre a Fé Ortodoxa*, pode ser entendida como um florilégio de dimensões monumentais (LOUTH, 2008, p. 855).

Uma importante vertente da literatura teológica bizantina é composta por obras de caráter polêmico, voltadas à refutação de dissidências da doutrina ortodoxa oficial, quando não a religiões distintas como o judaísmo e o islamismo. O B&I, como se verá, contém diversos elementos que permitem associá-lo a esta vertente, tais como a interpolação de uma apologia tardo-antiga em defesa da fé cristã e diversos trechos que parecem especificamente voltados à refutação de doutrinas heréticas de caráter dualista. Considerando o contexto em que a obra foi criada, pode-se supor que este dualismo teria relações algo íntimas com os círculos bogomilos.

No interior do próprio cristianismo bizantino, em período que antecede brevemente nosso recorte, a disputa de caráter teológico mais importante – e que se refletiu em uma vasta produção literária – foi a controvérsia iconoclasta, que desenrolou-se pelos séculos VIII e IX. Infelizmente, como tende a acontecer, apenas as obras dos vencedores sobreviveram, podendo aqui ser novamente mencionado João de Damasco (que participou da controvérsia de fora do Império, escrevendo sob a proteção do Califado), além de Teodoro de Studios (759-826) e Nicéforo (758-828) (LOUTH, 2008, p. 856). Devem aqui ser mencionadas também as homilias de

Fócio, em que este associou o arianismo do século IV ao iconoclasmo, bem como sua produção epistolar (CUNNINGHAM, 2008, p. 876; MULLETT, 2008, p. 886).

O foco da polêmica muda a partir do século IX – estamos agora próximos do período de composição do B&I – passando os ataques a serem dirigidos contra os “erros” dos latinos, especialmente questões litúrgicas relacionadas à hóstia, o problema do celibato do clero e a candente questão do *filioque* (LOUTH, 2008, p. 856). É necessário sempre ter em mente que, como pano de fundo para estas questões, está a ameaçadora ambição do bispo de Roma de tornar-se o monarca universal da Igreja. Destaca-se aqui novamente a produção de Fócio, que dedicou inclusive um tratado à questão da procedência do Espírito Santo, um dos elementos de discordância entre Roma e Constantinopla sobre a fundamental questão da Trindade. Como será apontado quando da análise do enredo do B&I, a obra textualmente apóia a posição bizantina a este respeito, afirmando que o Espírito procede apenas do Pai, em oposição à concepção romana de que o Espírito procederia igualmente do Pai e do Filho, posição que Bizâncio qualificava como herética.

É importante reservar espaço para a literatura produzida nos ambientes monásticos. Esta não estava necessariamente voltada para a discussão das intrincadas verdades teológicas, tendo um caráter muito mais pastoral: fosse de aspecto místico ou prático, sua intenção básica era guiar o leitor em seu caminho até Cristo, primariamente através da oração. Sua principal forma de expressão eram as compilações de ditos dos santos monásticos (*apophthegmata*). Perceberemos que o B&I “mimetiza” esta tradição, contendo em si trechos pastorais, na forma de discursos proferidos pelo santo monge Barlaam e de diálogos entre este e seu jovem discípulo Ioasaph, constituindo estes uma representação de outra forma de literatura monástica catequética, a instrução através de perguntas e respostas (*erotapokriseis*) (LOUTH, 2008, p. 858). Uma contraparte desta literatura pastoral gerada nos meios monásticos é representada pelas homilias, composições apresentadas oralmente ao público, geralmente (mas não exclusivamente) de caráter litúrgico, que também revestiam-se frequentemente de caráter pastoral (além de outros, como o comemorativo e o panegírico) sendo, porém, um gênero literário quase exclusivamente praticado pelo clero – sacerdotes e bispos – embora também leigos, especialmente figuras notáveis como o imperador Leão VI, algumas vezes

também apresentassem suas homilias perante o público (CUNNINGHAM, 2008, p. 872-873). O período que vai dos séculos VIII ao XI presenciou uma revalorização deste gênero, que passou a ser escrito principalmente em estilo elevado, em contraposição às produções por vezes demasiado informais dos períodos anteriores, sendo as homilias mais notáveis registradas em compilações (CUNNINGHAM, 2008, p. 874-875). Note-se que este esforço de compilação e de elevação do estilo encontra um paralelo quase perfeito na empreitada de Simeão Metafrastes, que executou estas mesmas operações relativamente ao gênero hagiográfico.

1.2.1. Hagiografia e romance hagiográfico

Para que possamos abordar convenientemente o romance hagiográfico de Barlaam e Ioasaph, é necessário que nos amparemos em alguns conceitos preliminares, quais sejam, os de “hagiografia” e “romance hagiográfico”.

De acordo com o padre Hippolyte Delehaye, fundador da moderna hagiografia científica, o documento hagiográfico é definido como um texto religioso inspirado pela devoção a determinado personagem santo e produzido para fins de edificação e de promoção de seu culto (DELEHAYE, 1907, p. 2). Em uma definição tão breve, Delehaye já dá conta de dois elementos essenciais dos textos em questão, quais sejam, suas *condições de produção* e sua *finalidade*. Ao discutir o ofício do hagiógrafo, Delehaye apresenta uma bela caracterização da hagiografia em função de sua finalidade, como uma nova forma de literatura que apresenta ao mesmo tempo características da biografia, do panegírico e do escrito de instrução moral (DELEHAYE, 1907, p. 68). O autor apresenta ainda uma utilíssima advertência a respeito das distinções entre hagiografia e historiografia:

The point to be emphasised from the first is the distinction between hagiography and history. The work of the hagiographer may be historical, but it is not necessarily so. It may assume any

literary form suitable to the glorification of the saints, from an official record adapted to the use of the faithful, to a poetical composition of the most exuberant character wholly detached from reality. (DELEHAYE, 1907, p. 2).²

De acordo com Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva, “o termo hagiografia possui raízes gregas (*hagios* = santo; *grafia* = escrita) e é utilizado desde o século XVII, momento em que se iniciou o estudo sistemático e crítico sobre os santos, sua história e culto, para designar tanto o novo ramo do conhecimento como o conjunto de textos que tratam de santos com objetivos religiosos” (SILVA, 2008, p. 74).

Christian Høgel, por sua vez, apresenta uma definição que engloba todas as variantes textuais caracterizadas pela presença do *discurso hagiográfico*. Este discurso foi decodificado por M. van Uytvanghe em quatro elementos:

1. a personnage connected in a particular way to God or to the holy, without being God in every way (Christian saints being more clearly distinct from God than pagan saints),
2. a certain stylized relationship between language and historical reality (three phases of stylisation in the production of hagiographical texts are pointed out: the subjectivity of the personnage, the oral tradition, and the written composition by the author(s)),
3. the function of language is in hagiographical discourse more performative than informative (pursuing the object of apology and/or idealisation, instruction, and edification),
4. certain themes and archetypes that support the stylisation (the image of the central person is static, determined by providence; the person is endowed with a strong ethical and spiritual dimension that reflects his or her virtues, displayed in both asceticism and miracles). (VAN UYTFANGHE, 1993, *apud* HØGEL, 2002, p. 20-21).³

² “O ponto a ser enfatizado desde o princípio é a distinção entre hagiografia e história. O trabalho do hagiógrafo pode ser histórico, mas não necessariamente. Ele pode assumir qualquer forma literária adequada à glorificação dos santos, desde um registro oficial adaptado para o uso dos fiéis até uma composição poética do caráter mais exuberante, inteiramente destacada da realidade” (Tradução livre do autor – doravante: TLA).

³ “1. uma personagem conectada de maneira particular a Deus ou ao sagrado, sem ser Deus em todas as formas (sendo os santos cristãos mais claramente distintos de Deus do que os pagãos),
2. uma certa relação estilizada entre linguagem e realidade histórica (três fases de estilização na produção de textos hagiográficos são assinaladas: a subjetividade do personagem, a tradição oral, e a composição escrita pelo(s) autor(es),
3. a função da linguagem é, no discurso hagiográfico, mais performativa que informativa (perseguindo o objeto de apologia e/ou idealização, instrução e edificação),
4. certos temas e arquétipos que sustentam a estilização (a imagem da pessoa central é estática, determinada pela Providência; a pessoa é dotada de uma forte dimensão ética e espiritual que reflete suas virtudes, apresentadas tanto em ascetismo quanto em milagres).” (TLA).

Embora van Uytfanghe relacione estes elementos especificamente aos textos hagiográficos cristãos e pagãos que coexistiram na Antiguidade Tardia, tais elementos podem ser encontrados também em textos pré-cristãos ou não-cristãos; pode-se, por exemplo, falar de uma hagiografia budista (como um exemplo pré-cristão), de uma hagiografia muçulmana (um exemplo não-cristão), etc. A presença de um discurso comum e identificável em diversas culturas independentes pode ajudar a explicar como determinados personagens santos (como, no nosso caso, Sidarta Gautama) podem ser extraídos de seu contexto histórico e religioso sem perderem sua funcionalidade enquanto modelos da conexão humana com o sagrado.

Silva sublinha o caráter não-canônico das hagiografias e seus usos específicos na cristandade medieval ibérica: “Faz-se importante ressaltar que as hagiografias não eram consideradas pelos medievais como material canônico ou teológico. Eram vistas como textos festivos que objetivavam comemorar a vitória do santo contra o mal e a morte. É por isso que as hagiografias eram lidas nas festas, nos refeitórios monásticos, nas escolas e nas praças pelos *juglares*.” (SILVA, 2008, p. 76). No contexto bizantino de que nos ocupamos está igualmente presente o caráter não-canônico da literatura hagiográfica, como indica Christian Høgel, que propõe a seguinte hierarquia tripartite de textos em ordem decrescente de sacralidade (válida para o período de 750-1050, ou *early middle Byzantin period*, em terminologia anglo-saxônica):

The Bible was the one everlasting text, which had an unquestionable status within liturgy. One step further down in the hierarchy of liturgical texts, came texts by church fathers, mostly of the fourth to the sixth centuries, but texts of later “fathers” were also included to “fill in the slots”. These texts were prayers, homilies, hymns etc., that formed the major part of the liturgy. One step lower again in the hierarchy of holy texts came hagiography, used only for the liturgy of the fixed church year. Seen in conjunction with the other liturgical texts, hagiography took up a unique position on the borderline between holy and profane. Hagiographical texts treated holy human beings, or holiness as it made itself manifest through men and women in the historical world. In hagiography contemporary persons and events could be treated or mentioned, and the ranks of holy men and women had not been closed; space was left for more. New texts could be produced and old texts renewed to accommodate new holy persons and new borderlands between holy and profane. Hagiography was an open-ended system within the liturgy. (HØGEL, 2002, p. 45).⁴

⁴ “A Bíblia era o único texto perpétuo, que tinha um caráter inquestionável no interior da liturgia. Um passo abaixo na hierarquia de textos litúrgicos vinham os textos dos Padres da Igreja, principalmente dos séculos IV a VI, mas textos de ‘Padres’ mais recentes eram também incluídos para ‘preencher

Cabe aqui ressaltar que o caráter não-canônico da hagiografia, sua função essencialmente festiva e sua posição de gênero literário de fronteira entre o popular e o erudito garantiram a ela não só o último lugar na hierarquia tripartite de que tratamos acima, mas também uma decidida e perdurável atitude de desconfiança por parte das hierarquias eclesiásticas responsáveis pela guarda da ortodoxia. Nas palavras de Michel de Certeau:

A mais antiga menção de uma hagiografia na literatura cristã eclesiástica é uma condenação: o autor (um padre) foi degradado por haver cometido um apócrifo. A ortodoxia reprime a ficção. O decreto Gelasiano (que se pode chamar o primeiro Index da Igreja de Roma) concede um amplo espaço à interdição de gestas de mártires. Também a hagiografia não entrou na literatura eclesiástica senão por efração, ou seja, pela porta de serviço. Ela se insinua na ordem do clericalato; não faz parte dela. As “Paixões dos mártires” não são introduzidas na liturgia romana senão tardiamente (século VIII) e com muitas reticências. O mesmo ocorre na Igreja grega onde a hagiografia, entretanto, se desenvolve muito mais rápido e, a partir do século IX, freqüentemente entre os leigos. (CERTEAU, 1982, p. 271).

1.2.1.1. *Romance hagiográfico*

Em sua Introdução, Silva destaca como exemplos de textos hagiográficos “os Martirológicos, os Legendários, as Revelações, as Atas de Mártires, as Vidas, os Calendários, os Tratados de Milagres, os Processos de Canonização, os Relatos de Trasladação e de Elevações” (SILVA, 2008, p. 19). O B&I não pertence a nenhuma destas categorias. Sua definição mais adequada seria a de *romance hagiográfico*, para o que retomamos as palavras do padre Delehaye:

lacunas’. Estes textos eram orações, homilias, hinos etc., que formavam a maior parte da liturgia. Mais um passo abaixo na hierarquia de textos sacros vinha a hagiografia, usada apenas para a liturgia das datas fixas do ano eclesiástico. Vista em conjunção com os outros textos litúrgicos, a hagiografia tinha uma posição única na fronteira entre o sagrado e o profano. Textos hagiográficos tratavam de seres humanos santos, ou da santidade como ela se manifestava através de homens e mulheres no mundo histórico. Na hagiografia pessoas e eventos contemporâneos podiam ser tratados ou mencionados, e as fileiras de homens e mulheres santos não haviam sido fechadas; havia espaço para mais. Novos textos podiam ser produzidos, e velhos textos renovados para incorporar novas pessoas santas e novas fronteiras entre o sagrado e o profano. A hagiografia era um sistema aberto no interior da liturgia” (TLA).

Myths, tales, legends and romances all belong to the sphere of imaginative writing, but may be divided into two categories, according as they are the spontaneous and impersonal expression of the spirit of the people, or artificial and deliberate compositions.

Romances, in the more usual acceptation of the term, belong to this second category. The author selects and studies his subject, and applies the resources of his talent and his imagination to the work of art he has conceived. If he has chosen for his theme the character and adventures of an historical person or of a period of history, he will produce an historical romance. If everything, both characters and incidents, is pure invention it will be a novel of imagination; and if, by means of a series of incidents, partly true, partly fictitious, the author has attempted to depict the soul of a saint honoured by the Church, we ought to speak of his work as a hagiographic romance, although the expression is one that has scarcely passed into common use. (DELEHAYE, 1907, p. 3-4).⁵

É possível, para os limites deste trabalho, utilizar a definição de Delehaye, mas algumas adaptações devem ser feitas: primeiramente, embora Barlaam e Ioasaph sejam personagens imaginário-fictícios, eles provêm de uma personalidade histórica – qual seja, Sidarta Gautama. Em segundo lugar, não é possível afirmar que os autores deste romance hagiográfico procuraram “retratar a alma de santos honrados pela Igreja”; parece-nos, ao contrário, que os autores utilizaram justamente algumas formas-padrão de relatos hagiográficos para compor uma obra, centrada em três personagens (o asceta cristão, o príncipe cristianizado e o rei pagão), conscientemente fictícia, mas voltada para um propósito que mais do que justificava as liberdades assumidas, inclusive a criação de novos santos, qual seja, a propagação do cristianismo entre os povos pagãos que rondavam as fronteiras de Bizâncio à época da Dinastia Macedônica.

⁵ “Mitos, contos, lendas e romances pertencem todos à esfera da escrita imaginativa, mas devem ser divididos em duas categorias, conforme sejam a espontânea e impessoal expressão do espírito popular, ou composições artificiais e deliberadas.

Romances, na mais usual concepção do termo, pertencem à segunda categoria. O autor seleciona e estuda seu assunto, e aplica os recursos de seu talento e sua imaginação ao trabalho de arte que concebeu. Se ele escolheu como seu tema o caráter e aventuras de um personagem histórico ou de um período da história, ele produzirá um romance histórico. Se tudo, tanto personagens quanto incidentes, é pura invenção, será uma novela de imaginação; e se, através de uma série de incidentes, parte verdadeiros, parte fictícios, o autor tentou retratar a alma de um santo honrado pela Igreja, devemos falar de seu trabalho como de um romance hagiográfico, embora a expressão ainda não seja exatamente de uso comum.” (TLA). Eu acrescentaria ainda que atualmente, embora o termo *romance hagiográfico* tenha se tornado bastante usual, é bastante raro encontrar qualquer definição dele, muito menos uma concisa e funcional como a de Delehaye.

1.3. HAGIOGRAFIA BIZANTINA

Ao iniciar sua explanação sobre o desenvolvimento da hagiografia em Bizâncio, Christian Høgel adota a classificação de estilos proposta por I. Sevckenko em 1981; dada sua simplicidade e utilidade, a apresentaremos brevemente aqui: a divisão clássica entre estilos para os textos bizantinos seria tripartida em alto, médio e baixo; Sevckenko estabeleceu as seguintes distinções entre estes níveis: o estilo elevado usaria estrutura periódica, vocabulário rebuscado e aticizado, poucas referências às Escrituras e diversas à literatura clássica; o estilo médio teria como características a raridade da estrutura periódica, vocabulário simples e referências às Escrituras mais frequentes do que à literatura clássica; o estilo baixo seria caracterizado por estrutura paratática, utilização de palavras não relacionadas em léxicos ou provenientes de outras línguas, linguagem não-ática e citações das Escrituras provenientes do Novo Testamento e do Saltério (HØGEL, 2002, p. 23). Para os textos referentes ao período em estudo, definido na terminologia historiográfica anglo-saxônica como *middle Byzantine*, Høgel propõe a divisão entre estilo simples (que compreenderia os estilos baixo e médio de Sevckenko) e estilo elevado (HØGEL, 2002, p. 23). Høgel acrescenta, porém, que a simples definição de estilo não é suficiente para caracterizar um texto; é necessário correlacioná-la com seu gênero, contexto social, função e audiência (HØGEL, 2002, p. 24). A partir apenas da distribuição de citações, posto que ainda não nos é possível avaliar a sintaxe do texto grego, o B&I pode ser inserido na categoria de texto em estilo simples – sendo a maioria esmagadora de suas citações pertencente às Escrituras, com diversas e significativas aparições dos Padres da Igreja.

A hagiografia greco-bizantina do período que vai de 300 a 700 foi escrita predominantemente em estilo simples (baixo ou médio). Seria este o caso inclusive da primeira grande *Vida cristã*, a de Antônio, o Grande, possivelmente escrita por Atanásio de Alexandria. A origem desta literatura a partir de narrativas orais é um fator explicativo do uso inicial de estilos mais simples para sua transmissão por escrito, assim como auxilia a compreensão de fenômenos como o intercâmbio de milagres entre diferentes santos, a atribuição de um mesmo milagre ou atributo a diferentes santos (por exemplo o leão domesticado, que de São Gerásimo foi

“legado” a São Jerônimo) e mesmo a fusão de diversos personagens não necessariamente contemporâneos em um único santo, como ocorreu com o popular São Nicolau de Mira (MANGO, 2008, p. 179; 211; 280). Mesmo neste período, contudo, não se pode falar em uniformidade de estilo, uma vez que os padres da Capadócia dedicaram-se à hagiografia em estilo elevado, e os encômios pela translação de relíquias, dirigidos ao mesmo tempo ao santo e ao imperador responsável pela translação, exigiam estilo adequado a ouvidos imperiais (HØGEL, 2002, p. 25-27). Contudo, a imensa maioria dos textos, especialmente *martyria* e vidas, anônimos ou de autoria conhecida, foram redigidos em estilo simples (HØGEL, 2002, p. 25). Este é um elemento coerente com sua função educativa/edificante, com a origem social variada de seus autores e com as amplas audiências que pretendiam alcançar. Ao final deste período, a unificação dos calendários litúrgicos no território do Império, a partir da fixação do calendário litúrgico de Constantinopla, que ocorreu entre 650 e 750, levou ao surgimento de novas formas de hagiografia litúrgica e à alteração do próprio *status* da escrita hagiográfica (HØGEL, 2002, p. 35-36).

O século VIII foi um período conturbado para a sociedade bizantina, e isto naturalmente refletiu-se também na produção hagiográfica; a controvérsia iconoclasta teve profundos reflexos neste gênero literário, e os santos iconódulos, vencedores da querela, só passaram a ser retratados a partir do século IX (TALBOT, 2008, p. 866). Diversas das compilações hagiográficas então compostas passaram a apresentar caráter litúrgico, sendo os relatos de martírios e vidas de santos organizados cronologicamente conforme suas datas festivas, tal como apresentadas no calendário litúrgico de Constantinopla (HØGEL, 2002, p. 37). Um possível elemento a favorecer este caráter litúrgico foi o fato de que, da segunda metade do século IX até o século X, a produção hagiográfica foi encampada principalmente por monges e eclesiásticos (TALBOT, 2008, p. 866). Outro elemento relevante apresentado por Talbot é o fato de que nos séculos X e XI – portanto, no período em que efetuou-se a composição do B&I – os textos hagiográficos passaram a apresentar uma maior concentração de elementos apocalípticos e escatológicos, contendo numerosas descrições do Juízo Final e da Jerusalém celestial (TALBOT, 2008, p. 866). Não só estes elementos estão presentes no B&I, como esta

mentalidade escatológica faria o projeto de conversão dos pagãos adquirir um caráter de urgência muito acentuado.

1.3.1. Hagiografias bizantinas

Høgel apresenta-nos quatro tipos principais de coleções hagiográficas litúrgicas desenvolvidas em Bizâncio no período focado, a saber: coleções anuais (*year collections*), *menologia*, *homiliaria* e *panegyrika* (HØGEL, 2002, p. 39). Resumidamente, podemos defini-las do seguinte modo: as coleções anuais eram compilações que cobriam todo o ano litúrgico, compreendendo textos sobre santos e textos para os serviços dominicais e marianos, incluindo tanto os textos para os dias fixos do calendário quanto os textos para as festividades móveis, como a Páscoa; os *menologia* eram coleções que cobriam apenas o ano litúrgico fixo. Os textos incluídos nos *menologia* normalmente estavam apresentados em sua total extensão, e muitas vezes, inclusive devido a esta característica, limitados a um texto por dia; a extensão mais do que ordinária dos textos os tornava pouco adequados a liturgias voltadas aos leigos, sendo possível supor que os *menologia* eram mais propícios ao uso monástico e ao estudo (HØGEL, 2002, p. 41); cabe aqui ressaltar, em aparente contradição com seu viés monástico, que o mais importante *menologion* compilado em Bizâncio foi obra de um leigo (e de sua numerosa equipe de burocratas), o alto funcionário imperial Simeão Metafrastes – cujo projeto hagiográfico será um dos objetos do próximo capítulo. Os *homiliaria*, assim como os *panegyrika*, atuavam como coleções complementares aos *menologia*, fornecendo os primeiros as homilias necessárias às datas móveis do ano litúrgico, e os segundos tanto homilias quanto *enkomia* para as datas móveis e as festas dominicais e marianas. Dificilmente encontram-se textos hagiográficos nos *homiliaria*, mas estes aparecem de vez em quando nos *panegyrika* (HØGEL, 2002, p. 41-42).

1.3.2. A Dinastia Macedônica e a produção hagiográfica em Bizâncio

A partir do século X, as relações da família imperial com os círculos de produção hagiográfica foram se estreitando, por vezes ocorrendo superposições. Uma personagem na qual pode-se encontrar esta nova atitude imperial face à produção hagiográfica é Leão VI (886-912), autor de homilias. A nova participação da família imperial na hagiografia também como protagonista pode ser ilustrada pela santificação - através da redação de uma Vida - de Teófano, primeira esposa de Leão. Anteriormente a este período, raros personagens imperiais haviam sido elevados à condição de santos, sendo esta dignidade reservada a figuras de primeira grandeza como Constantino e sua mãe, Helena, e o casal Justiniano e Teodora (HØGEL, 2002, p. 53-54). A presença mais freqüente de personagens imperiais no rol de santos da Igreja Ortodoxa está possivelmente vinculada não só à direta participação e influência dos imperadores e seus familiares na elaboração de compilações hagiográficas, mas também ao fato de que o estatuto dos autores destas compilações modifica-se neste período, passando a incluir, além dos monges que ao longo de toda a história de Bizâncio detiveram a hegemonia neste gênero literário, também elementos laicos e funcionários imperiais, dos quais o exemplo mais notável é Simeão Metafrastes. O filho de Leão VI, Constantino VII Porfirogênito, viria a desempenhar papel fundamental na montagem desta nova interface entre hagiografia e império. Além de ser creditado como o autor do relato da translação do *Mandylion* de Edessa, Constantino VII envolveu-se diretamente com a redação da Vida de seu avô Basílio I, fundador da Dinastia Macedônica; a obra foi vazada em moldes hagiográficos, possivelmente com a intenção de conferir um caráter menos discutível às iniciativas políticas de Basílio (notavelmente, sua usurpação do trono e o assassinato do imperador precedente, Miguel III, que tinha Basílio como favorito e o havia elevado à condição imperial), gerando assim uma base mais sólida para seus sucessores e descendentes. É creditada igualmente a Constantino VII a ordem para a compilação do *Synaxarion* da Igreja de Constantinopla, tornando-se ele o primeiro imperador a envolver-se diretamente em um projeto de compilação hagiográfica (HØGEL, 2002, p. 54-56). O *synaxarion* constitui uma nova forma de compilação hagiográfica, composta de vidas *abreviadas* de santos, organizadas na seqüência dos dias festivos. Ao contrário dos *menologia*,

porém, *todos* os santos aceitos são incluídos, resultando numa média de três a quatro santos por dia: o novo formato tornou-se bastante popular, sendo o *Synaxarion* original, de Hagia Sophia, rapidamente traduzido para o siríaco, o árabe e o copta. Foi, inclusive, a partir do prólogo de uma versão em árabe que a identidade do imperador patrocinador da compilação foi descoberta (HØGEL, 2002, p. 55). Pode-se supor que a rápida tradução do *Synaxarion* imperial para o siríaco, o árabe e o copta estaria vinculada a um esforço por parte do patriarcado de Constantinopla no sentido de assegurar sua hegemonia sobre os poderosos patriarcados de Alexandria, Antioquia e Jerusalém, veneráveis por sua antiguidade e perigosos por sua independência, e sobre as diversas igrejas autocéfalas do Egito e do Oriente Próximo – várias das quais mantiveram sua independência em relação à Igreja de Roma e à Igreja Ortodoxa Grega até nossos dias. O fato de diversas destas igrejas encontrarem-se sob domínio muçulmano não chegou a diminuir sensivelmente sua importância e influência na Cristandade, como dá testemunho a decisiva participação de João de Damasco na controvérsia iconoclasta, alguns séculos antes. A tentativa de imposição do *Synaxarion* imperial poderia corresponder a um esforço de unificação litúrgica e hagiográfica, que não se pode dizer tenha dado grandes resultados, posto que as igrejas do Oriente Próximo, assim como outros vizinhos de Bizâncio teoricamente muito mais sujeitos a sua influência, tais como a Armênia e a Geórgia, mantiveram em maior ou menor grau suas tradições hagiográficas e litúrgicas locais.

1.4. GENEALOGIA DO B&I

O romance hagiográfico de Barlaam e Ioasaph insere-se na tradição hagiográfica bizantina como uma de suas mais brilhantes realizações. Obra de redator anônimo, é descendente direto de outros ilustres anônimos como o *Balavariani*, seu ancestral mais próximo, escrito em georgiano; conforme David Marshall Lang (1997, p. xxiv), esta narrativa teria sido composta por volta do século

IX, a partir de seus ancestrais árabes, obras que tinham como herói o Buda (*al-Budd*), conhecido por vezes como *Budhasaf* ou *Yudasaf* (adaptações do termo original sânscrito *bodisatva*); ao menos três obras deste gênero são mencionadas pelo *Kitab al-Fihrist* de Abu'l Faraj an-Nadim, uma listagem de obras traduzidas do pálvavi para o árabe, escrito em torno de 987-988 (LANG, 1997, p. xix; WOLFF, 1939, p. 136); uma das variações em língua árabe, o *Kitab Bilawhar wa-Yudasaf*, foi adotado como um tratado filosófico pela seita esotérica dos *Rasa'il Ikhwan al-Safa*, os Irmãos da Pureza, ativos em Basra no final do século X; além dos três textos em pálvavi mencionados no *Kitab al-Fihrist*, que já fornecem um indicativo de sua circulação nos territórios sob domínio da Pérsia, restaram fragmentos de um ancestral em verso, suficientes para caracterizá-lo como o mais antigo poema conhecido escrito em persa clássico (LANG, 1997, p. xix); tanto este como os fragmentos em língua turca até agora encontrados fazem parte da tradição maniquéia, embora Wolff sugira a hipótese de que uma versão em pálvavi do século VI poderia ser a primeira versão cristã (1939, p. 136); as comunidades maniquéias poderiam muito bem ter sido o berço original desta obra, posto que Mani não só tinha conhecimento dos ensinamentos de Sidarta Gautama e de Jesus, como afirmou ter vindo para completar suas missões, trazendo à Babilônia a luz que o primeiro havia trazido ao Oriente e o segundo ao Ocidente; os muitos elos faltantes nesta cadeia provavelmente seriam localizados nos caminhos terrestres da Ásia Central, especialmente as Rotas da Seda, e nos caminhos marítimos pelos quais o Oriente Médio ligava-se à China e à Índia, de onde vêm as duas biografias de Buda que possivelmente deram origem a esta longa linhagem de textos: o *Budacharita*, de Asvaghosa, escrito no século II d.C., e o *Lalita-Vistara*, possivelmente do século III d.C.

1.4.1. A questão da autoria da versão bizantina

Durante vários séculos o B&I foi atribuído à pena de São João Damasceno, eminente teólogo sírio que floresceu nos séculos VII-VIII. Esta atribuição, contudo, não foi corrente no período medieval, tendo surgido já na Idade Moderna, especialmente no contexto da Contra-Reforma, quando a lenda de Barlaão e Josafá, em suas diversas versões em latim e em línguas vernáculas, tornou-se uma popular obra de propaganda a favor do culto às imagens e da vida ascética nos moldes católicos. Conforme Robert Lee Wolff, somente a partir de 1500 surgem referências a São João Damasceno como autor do B&I. Wolff sugere que a atribuição tradicional surgiu pelo fato de que, na maioria dos manuscritos, os títulos apresentam, com poucas variações, as seguintes informações: “Barlaam e loasaph, uma história edificante do interior da terra dos Etíopes, chamada a terra dos Indianos, de lá trazida para a Cidade Santa por João, o Monge (um homem honorável e virtuoso do Monastério de São Saba)” - *Barlaam and loasaph, an edifying story from the inner land of the Ethiopians, called the land of the Indians, thence brought to the Holy City by John the Monk (an honourable man and a virtuous of the Monastery of St. Saba)*. A homonímia com João de Damasco e o fato deste ter vivido por algum tempo e morrido em São Saba teriam sido os geradores desta atribuição (WOLFF, 1939, p. 131). Patrícia Cañizares (2009) propõe a interessante hipótese de que a atribuição da obra à pena de Damasceno na Idade Moderna responderia a necessidades prementes deste período; à defesa da via monástica tradicional e ortodoxa (no sentido de adequada às orientações da Igreja Católica Apostólica Romana) somar-se-ia o prestígio do teólogo sírio como campeão do culto das imagens, temas que tinham máxima ressonância em uma Cristandade ocidental dilacerada pelo confronto entre católicos e protestantes. É importante ressaltar que mesmo na obra estudada por esta autora, a *Historia de los dos soldados de Christo, Barlaan, y losafat, escrita por San Juan Damasceno, Doctor de la Yglesia Griega*⁶, publicada em Madri em 1608, o tradutor, o licenciado Juan de Arce Solorzeno, considera

⁶ Notemos aqui o uso da expressão “soldados de Cristo” por Juan de Arce Solorzeno. Talvez não seja exagerado supor que o autor desejou associar estas duas personagens à mais prestigiosa ordem da Contra-Reforma, a Companhia de Jesus.

necessário dedicar algumas linhas às dúvidas então existentes sobre a autoria da lenda. Diz o licenciado:

De dos luanes Damascenos hazē (confusamente) mencion los autores: uno Syrio, que en tiempo de Leō Isauro escrivio en defensa de las imagenes, que entonces eran perseguidas; y por ello le fue cortada la mano, y despues por la Virgen restituyda, cuya vida refiere luan, Patriarca Ierosolimitano. Otro Egypcio, que profetizó admirables cosas, en tiempo del Emperador Teodosio. Ambos grandes santos, ambos doctissimos, y ambos escrivieron muchas obras de singular erudicion, y dotrina. De qualquiera de los dos que sea esta historia (aunque yo la tengo por del primero) recibe harta autoridad, y muestra bien el espiritu, sabiduria, y eloquencia del escritor della. (ARCE SOLORZENO, 1608, *Al Letor*, sem paginação).

Foi também no início do século XVII que o português Diogo do Couto, familiarizado com as realidades indianas, pela primeira vez percebeu a extraordinária similaridade entre a lenda de Barlaão e Josafá e os relatos da vida de Buda. Contudo, somente a partir de 1850 os estudiosos ocidentais dedicaram-se à comparação sistemática entre as lendas cristãs e as budistas, donde chegaram à conclusão de que Buda, ou, melhor dizendo, uma “encarnação” literária de Buda revestida de paramentos cristãos, havia sido objeto de veneração por parte da Cristandade durante quase mil anos (LANG, 1997, p. x).

No século XX, já estabelecida a ancestralidade indiana da narrativa, diversas dúvidas começaram a surgir a respeito de sua tradicional atribuição de autoria. Sir Steven Runciman, por exemplo, foi cauteloso em sua referência ao autor do romance:

O romance bizantino praticamente não existia. Havia um ou dois romances em prosa na língua popular, tais como *Syntipas*, o *Filósofo*, que Miguel Andreópulo traduziu do sírio mais ou menos no século XII e *Stephanites e Icnelates*, traduzido por Simeão Sete um pouco mais cedo do árabe, ambos baseados em histórias indianas – o *Livro dos Sete Mestres Sábios* e o *Espelho dos Príncipes*. Mas o único grande romance bizantino foi o romance religioso e moral de Barlaão e Josafá – uma história também de origem indiana, mas com a teologia budista transformada em cristã. Esta história, bem escrita embora longa, que *realmente pode ser de João Damasceno*, a quem é atribuída, era merecidamente um dos livros mais lidos da Idade Média oriental. (RUNCIMAN, 1961, p. 191. Grifo nosso.).

De passagem, ressaltamos nesta citação a importância da literatura indiana como fonte originária de relatos em prosa compostos e lidos em Bizâncio, e a proximidade das datas de composição dos romances apontados por Runciman com a data de “conversão” – pois aqui trata-se de muito mais do que uma “simples” tradução – do romance de Barlaam e Ioasaph do georgiano para o grego. Destaca-se também o recurso de autores bizantinos a fontes de outros universos literários próximos, como o sírio e o árabe, em concordância com as afirmações de Cyril Mango a respeito das múltiplas influências atuantes na literatura bizantina (MANGO, 2008, p. 265).

À reserva com que diversos bizantinistas encaravam a atribuição da obra a São João Damasceno veio somar-se uma série de descobertas, como as dos fragmentos encontrados em Turfan, no Turquestão chinês, de versões da lenda em roupagem maniquêia, e a do manuscrito georgiano completo encontrado em Jerusalém em 1956; no campo acadêmico, os trabalhos de eruditos como N.Y. Marr, Paul Peeters e R.L. Wolff sobre o texto georgiano contribuíram grandemente para minar a tradicional atribuição a João Damasceno. Robert Lee Wolff apresentou como evidência da impossibilidade deste texto ser devido à pena de Damasceno o fato de que entre as obras utilizadas pelo autor da versão grega encontra-se uma *Paixão de Santa Catarina* na versão do século X, elaborada por Simeão Metafrastes e sua escola (WOLFF, 1939, p. 132). Este fato fortalece a hipótese da íntima colaboração entre Eutímio de Athos e Simeão Metafrastes na elaboração do texto grego.

Há discordância sobre qual teria sido o primeiro erudito a atribuir a obra a Eutímio de Athos: Wolff (1939, p. 132) credita este pioneirismo a Van Rosen, já em 1887, ao passo que Lang o atribui a Peeters, em 1931. É interessante verificar que as conclusões de Van Rosen em 1887, tal como relatadas por Wolff (1939, p. 133) basearam-se quase exatamente nas mesmas fontes que posteriormente, já no século XX, foram utilizadas por Lang em defesa da autoria de Eutímio. Assim como Lang, o pesquisador russo fez uso dos manuscritos *Venice, Marc. VII, 26*, do século XI, e *Paris, Bibl. Nat. 1771*, do século XV, bem como da *Vida de João e Eutímio* escrita por Jorge, o Hagiorita, sucessor de Eutímio em Iviron, em que o biógrafo textualmente atribui a Eutímio a tradução do *Bahlavar* do georgiano para o grego.

David Marshall Lang, que prefaciou tanto a nova edição do *Barlaam and Iosaph* pela Loeb Classical Library (que apresenta, ainda que de maneira apenas formal, a autoria de São João Damasceno), cuja edição utilizada neste trabalho data de 1997, quanto o *Balavariani*, ancestral georgiano do texto grego, editado em 1966, e o *The Wisdom of Balahvar*, versão mais curta do texto georgiano, publicado em 1957, acrescentou vários elementos a favor da descendência do texto bizantino do georgiano e contra a atribuição tradicional da obra a São João Damasceno. De acordo com este estudioso, a mais antiga versão latina do texto, preservada no *Ms. VIII, B, 10* da Biblioteca Nacional em Nápoles, reforça, ainda que de forma nebulosa, a hipótese da atuação de Eutímio, conforme lê-se em seu título: “A história de Barlaam e Iosaphat, trazida para Jerusalém da Etiópia Interior por João, um venerável monge do Monastério de São Sabas, e traduzida para o grego pelo santo homem Eufinius” - *The Story of Barlaam and Iosaphat, brought to Jerusalem from inmost Ethiopia by John, a venerable monk of the monastery of St. Sabas, and translated into Greek by the holy man Eufinius (sic)*” (LANG, 1997, p. xxvi)⁷. O trecho “traduzida para o grego pelo santo homem Eufinius” pode indicar que o redator desta versão esteve em contato com os meios monásticos georgianos em Constantinopla, em que Eutímio era já visto como um santo, como o indica seu biógrafo Jorge, o Hagiorita, que o conheceu pessoalmente e afirma com absoluta precisão ter Eutímio traduzido o *Balahvar* do georgiano para o grego. Como o redator anônimo da versão latina indica que a obra chegou às suas mãos no sexto ano do reinado de Constantino Monômaco (1048 ou 1049), é possível que ele já tivesse tido contato com a *Vida de João e Eutímio*, escrita por Jorge entre 1042 e 1044 (MARTIN-HISARD, 1991, p. 85). Um pouco adiante, o redator desta versão latina indica que o primeiro a traduzir a obra do “indiano” para o grego foi um monge chamado Eufimius, da Abásgia ou Geórgia Ocidental.

Dois outros manuscritos fazem referência a um certo Eutímio: o *Ms. Venice Marc. Gr. VII, 26*, que traça o mesmo itinerário da Etiópia para Jerusalém pelas mãos de um monge de S. Sabas, para a posterior tradução do ibero ou georgiano para o grego por Eutímio o Georgiano; e uma cópia mais tardia (século XIV),

⁷ As diversas menções à Etiópia são um tema fascinante, ainda a ser desenvolvido. A associação da Etiópia, antiquíssimo núcleo cristão, com a Índia, entendida como um território cristianizado desde os tempos dos Apóstolos, constitui um aspecto da geografia espiritual medieval que parece mais do que digno de investigação.

preservada em Paris (*gr. 1771*), que precisa as funções do tradutor do “etíope” para o grego: Eutímio o Georgiano, *kathegetes* ou administrador da Grande Lavra de Santo Atanásio, no Monte Athos (LANG, 1997, p. xxviii). Tanto o nome e cognome quanto a função eclesiástica, que Eutímio acumulava com sua posição no monastério de Ivron, também no Athos, estão aqui corretos. Lang apoiou-se nestes três testemunhos e na análise comparativa do texto grego com o georgiano, feita por pesquisadores georgianos como o professor Ilia V. Abuladze, para fundamentar sua posição. Embora parte de sua argumentação tenha sido sobrepujada por novos avanços na pesquisa – por exemplo, a utilização do manuscrito datado de 1021 (o V 3692 de Kiev) por pesquisadores como Inmaculada Pérez Martín e Robert Volk – estes novos achados e pesquisas vieram a reforçar sua posição, corrigindo-a em diversos pontos subsidiários e fortalecendo-a em seu cerne. Lang realça o fato de que o romance surge como uma obra separada no século XI, sendo ao mesmo tempo incorporado nas Vidas de Santos elaboradas por Simeão Metafrastes e sua escola; antes desta data, não haveria nenhuma menção em língua grega a Barlaam e Ioasaph (LANG, p. xx-xxi). Como o estudioso britânico bem aponta, há um lapso de quase três séculos entre a morte de Damasceno e o início da vida literária em grego destes dois personagens.

Mais recentemente, Robert Volk, que assumiu a edição crítica em alemão das obras completas de João Damasceno após a morte de Boniface Kotter, em 1997, viu-se forçado, após investigações de caráter filológico, a incluir o romance nestas obras na categoria de *spuria*. Anteriormente seguidor da posição de Franz Dölger, que apoiava a atribuição tradicional da obra a Damasceno, Volk inclina-se agora para a origem georgiana do texto cristão, apontando Eutímio de Athos como um dos principais responsáveis por este empreendimento. Este pesquisador fundamentou sua posição nos seguintes procedimentos: o estudo do manuscrito [Kiev. Bibl. Acad. Scient. Ucrain. V 3692, de 1021](#), copiado no Athos ainda durante a vida de Eutímio; a comparação com o *Balavariani* georgiano e o *Kitab Bilawhar wa Budasf* árabe, estabelecendo a sequência de traduções do árabe para o georgiano e deste para o grego; a comparação com os elementos metafrásticos presentes em uma versão da história composta por Simeão Metafrastes e sua escola; a utilização do *Thesaurus linguae graecae* em sua versão digital, o que lhe possibilitou comparar o texto com diversos outros, estabelecendo a partir daí sua linhagem de parentesco com outros

textos contemporâneos (KONTOUMA, 2010). A partir de suas pesquisas, Volk estabeleceu a data possível de redação da versão bizantina entre 963 e 1021.

2. EUTÍMIO DE ATHOS E SIMEÃO METAFRASTES

Neste capítulo passamos dos santos fictícios para os históricos. Abordamos duas personagens: Eutímio de Athos, monge georgiano, primeiro líder da escola georgiana de tradução que desenvolveu-se no monastério de Iviron, no Monte Athos; e Simeão Metafrastes, oficial imperial responsável pelo grande projeto de reescrita e padronização hagiográfica desenvolvido durante a Dinastia Macedônica. Ambos são venerados como santos pelas Igrejas Ortodoxas.

Eutímio e Simeão – ou, melhor dizendo, as escolas de tradução e reescrita que lideraram - são peças-chave na elaboração do B&I. Embora o prof. K. S. Kekelidze (LANG, 1997, p. xxxii) tenha aventado a hipótese de que Eutímio tenha traduzido o *Balavariani* para o grego a pedido de Simeão, para que este pudesse aplicar seu método ao texto georgiano, o estado atual de nossos conhecimentos não permite asseverar o envolvimento pessoal e direto de ambos neste empreendimento. As evidências que temos a este respeito são circunstanciais: Eutímio foi o responsável pela tradução do ancestral georgiano do B&I, o *Balavariani*, para o grego; infelizmente o texto original da tradução de Eutímio está perdido, de modo que não é possível aferir o quanto ele próprio modificou o texto georgiano, radicalmente diverso do B&I em diversos aspectos. Outro ponto aqui deve ser ressaltado: não podemos considerar o trabalho de Eutímio como estritamente pessoal ou autoral, no sentido que atualmente atribuímos ao termo, posto que o monge georgiano era apenas parte (mesmo que fosse a cabeça) de uma equipe; estudiosos da literatura medieval georgiana como Bernadette Martin-Hisard (1991, p. 77) indicam a existência até os dias de hoje em Iviron de manuscritos que permitem avaliar o processo de tradução levado a cabo pela equipe eutimiana, indo desde os rascunhos de tradução feitos por Eutímio até os manuscritos finais. Partindo dos textos em grego a que os tradutores inicialmente recorreram, um bom conhecedor do grego e do georgiano poderia traçar um aceitável *making-of* de uma obra teológica preparada para o uso da Igreja georgiana.

Quanto a Simeão, igualmente não podemos afirmar que tenha se envolvido diretamente no processo de metafrastização do texto georgiano; contudo, o resultado – o B&I, de que apresentaremos um breve esboço no próximo capítulo – apresenta traços distintivos que permitem considerá-lo o produto de uma equipe familiarizada com os procedimentos metafrásticos – não sendo improvável que se trate do mesmo grupo, liderado por Simeão, que levou a cabo a gigantesca empreitada de reescrita e padronização hagiográfica que resultou no *Menologion* de Metafrastes. Devemos, portanto, tornar mais precisa a afirmação com que iniciamos este capítulo: as *escolas* eutimiana e metafrástica são peças-chave na elaboração do B&I.

Este capítulo será dividido do seguinte modo: inicialmente, apresentaremos o perfil biográfico de Eutímio, abordando também as características da escola de tradução que ele fundou em Iviron; em seguida, nosso foco recairá em Simeão e no método metafrástico de reescrita hagiográfica; para concluir, apresentaremos três trechos em paralelo do *Balavariani* e do B&I, para fins de ilustração dos resultados da aplicação do método metafrástico a um texto preexistente.

2.1. EUTÍMIO DE ATHOS

Conforme o *Oxford Dictionary of Bizantium* (1991, p. 757), que o apresenta sob o nome *Euthymius the Iberian*, Eutímio nasceu na Geórgia entre 955 e 960, sendo filho de João o Ibero e com este co-fundador do Monastério de Iviron, no monte Athos. Ainda na juventude de Eutímio, João abandonou o mundo para adotar a vida monástica. De acordo com Martin-Hisard (1991, p. 86), isto teria acontecido em data anterior a 964. Pai e filho permanecem separados até que Eutímio é incluído em um grupo de filhos de nobres que são enviados a Constantinopla como reféns por Davi Curopalates, em retribuição a uma doação de terras por parte de Nicéforo II Focas. João abandona momentaneamente seu retiro para reclamar seu

filho em Constantinopla, levando-o para viver consigo como monge. Após viverem por algum tempo em outros estabelecimentos monásticos, os dois georgianos, com a fundamental ajuda de seu parente João Tornikes, fundam o Monastério de Ivron – isto é, *dos iberos* – no Monte Athos. O primeiro superior do monastério é João o Ibero, que desde o princípio encarrega Eutímio de coordenar as atividades de tradução levadas a cabo no *scriptorium* de Ivron. Sucedendo a seu pai, Eutímio torna-se superior do monastério de 1005 a 1019, quando abdica de suas funções administrativas para dedicar-se exclusivamente a seu trabalho de tradução. A data de sua morte é conhecida com precisão pouco usual (13 de maio de 1028), por estar conscienciosamente registrada nas Atas de Ivron. Sobre sua vida e produção contamos com o testemunho de Jorge III o Hagiorita, que o conheceu pessoalmente e escreveu uma *Vida de João e Eutímio* entre 1042 e 1044 (MARTIN-HISARD, 1991, p. 84).

Bernadette Martin-Hisard, em um estudo introdutório a sua tradução da *Vida de João e Eutímio* do georgiano para o francês, afirma que Eutímio iniciou sua atividade de tradução em 978, estimulado por João (MARTIN-HISARD, 1991, p. 70). O principal foco da atividade de tradução em Ivron era a passagem de textos dos grandes Padres da Igreja do grego para o georgiano; contudo, Eutímio também agiu como uma “ponte de mão dupla”, traduzindo do georgiano para o grego textos que muitas vezes haviam sido conservados apenas nos territórios atualmente compreendidos pela Geórgia⁸. Seu biógrafo/hagiógrafo Jorge aponta entre os textos difundidos por Eutímio para o mundo grego o *Bahlavar* – ou seja, o *Balavariani* – e obras de Abu Qurra⁹.

⁸ Martin-Hisard (1991, p. 85, nota 10) especifica que a Ibéria/Kartli seria, no século XI, correspondente à Geórgia Oriental, em oposição a Apxazeti, a Geórgia Ocidental. Em sentido mais amplo, como no caso do texto, compreenderia também as províncias do sudoeste, principalmente o T'ao-K'lardzheti.

⁹ Embora pareça que Jorge aqui se refere a Teodoro Abu Qurra, escritor dos séculos VIII-IX, o prof. Khintibidze, ao referir-se às traduções do georgiano para o grego, faz esta referência um tanto enigmática: “el *Abukura*, o sea el *Martirio de Miguel Sabatsmideli*” (KHINTIBIDZE, 1987, p. 80). Um elemento adicional à confusão é o fato de constar, entre os monges georgianos que viveram em monastérios na Palestina, a figura de Martwri Sabacmideli ou Martviri/Martyrios Sabatsmideli (RAPP, 2012, p. 14), autor também mencionado por Khintibidze à p. 74. Como apontamos em relação a outro trecho do artigo do prof. Khintibidze em outra parte deste capítulo, é possível que isto se deva a um equívoco de tradução. De passagem, é importante ressaltar uma discordância entre Khintibidze e Martin-Hisard: ao passo que ele conta entre as traduções medievais do georgiano para o grego a *Vida de João e Eutímio* (KHINTIBIDZE, 1987, p. 80), Martin-Hisard afirma que esta obra não foi traduzida no período em questão, fazendo menção a uma tradução tardia do século XVIII (MARTIN-HISARD, 1991, p. 67).

Na *Vida de João e Eutímio* chama a atenção o caráter do primeiro milagre que envolve a figura de Eutímio, tal como descrito por Jorge, o Hagiorita:

Durant sa jeunesse en effet, alors qu'il n'était encore qu'un enfant, [Euthyme] fut la proie d'une grave maladie et était aux portes de la mort; et le bienheureux Jean racontait: "J'avais perdu l'espoir de le sauver et je m'attendais à voir incessamment partir son âme, car il ne prononçait plus ni parole ni son. Tout troublé j'allai au sanctuaire de la sainte Mère de Dieu, je me prosternai devant l'icône de la sainte Dame et je suppliai à chaudes larmes la Mère de Dieu, vierge toujours pure, de m'aider et d'adoucir mon chagrin. Je demandai à un prêtre d'aller le faire vite communier au Corps et au Sang du Seigneur. Et comme je m'empressai dans mon trouble d'aller voir ce qu'il devenait, j'ouvris la porte de la chambre où je l'avais laissé couché et je sentis tout de suite la merveilleuse fragrance d'un parfum, car la sainte Mère de Dieu était venue le voir, et je vis Euthyme redressé par sa grâce et assis sur son lit, guéri et en bonne santé. Plein de stupeur, je lui demandai: "Fils, que se passe-t-il?". Il me fit cette réponse: "Une dame pleine de majesté s'est présentée à mes yeux et m'a dit en géorgien: 'Qu'y a-t-il, Euthyme? De quoi souffres-tu?' Et je lui ai dit: 'Madame, je vais mourir'. Et comme je disais cela, elle s'est approchée de moi, m'a pris la main et m'a dit: 'Tu n'es plus malade, lève-toi, n'aie pas peur et parle géorgien couramment'. Et tu vois, je ne suis plus du tout malade".

Et le bienheureux Jean disait: "Il avait jusqu'alors parlé péniblement le géorgien, ce qui me chagrinait; mais, à partir de ce moment, il s'exprima sans hésitation en géorgien, comme une source jaillissante, avec plus de pureté que n'importe quel Ibère. Et moi, devant cela, je me prosternai devant la sainte Mère de Dieu; je lui rendis grâce, à elle qui est notre espérance, et je louai et j'exaltai Dieu". (MARTIN-HISARD, 1991, p. 101).¹⁰

Estamos diante de um "milagre linguístico" – a saúde de Eutímio é restituída pela Virgem, mas o ponto mais importante é a concessão ao rapaz do dom de exprimir-se fluentemente em georgiano (língua falada pela própria Mãe de Deus). A dificuldade anterior de exprimir-se nesta língua pode dever-se ao período de vida de

¹⁰ "Durante sua juventude, com efeito, quando não era mais que uma criança, Eutímio foi presa de uma grave enfermidade e estava às portas da morte; e o bem-aventurado João contava: 'Eu tinha perdido a esperança de salvá-lo e esperava ver sua alma partir de um momento para o outro, pois ele não mais falava nem emitia qualquer som. Atribulado, fui ao santuário da santa Mãe de Deus, me prosternei diante do ícone da santa Senhora e supliquei com lágrimas quentes à Mãe de Deus, virgem sempre pura, que me ajudasse e adoçasse minha amargura. Pedi a um padre que fosse até meu filho e lhe fizesse logo comungar do Corpo e do Sangue do Senhor. E como eu me apressasse para ver o que lhe acontecia, abri a porta do quarto onde o havia deixado de cama e senti imediatamente a maravilhosa fragrância de um perfume, pois a santa Mãe de Deus havia vindo vê-lo, e eu vi Eutímio restabelecido por sua graça e sentado no leito, recuperado e com boa saúde. Estupefato, perguntei-lhe: 'Filho, que acontece contigo?'. Ele me respondeu desta forma: 'Uma majestosa dama se apresentou a meus olhos e me disse em georgiano: 'Que tens, Eutímio? De que sofres?' E eu lhe disse: 'Vou morrer, Senhora'. E assim que eu disse estas palavras, ela se aproximou de mim, tomou minha mão e me disse: 'Tu não mais estás doente, levanta-te, não temas e fala o georgiano correntemente'. E vê, eu não mais estou doente.

E o bem-aventurado João dizia: 'Ele havia até aquele momento falado o georgiano com dificuldade, o que me amargurava; mas a partir daquele momento ele se exprimiu sem hesitação em georgiano, como uma fonte transbordante, com mais pureza do que qualquer ibero. E eu, diante disto, me prosternei diante da santa Mãe de Deus; eu lhe rendi graças, a ela que é nossa esperança, e louvei e exaltei a Deus.'" (TLA).

Eutímio como refém em Constantinopla – que pode perfeitamente ser um período mais longo do que a lenda nos permite entrever. Mesmo sua fase como refém, contudo, revela-se fundamental para o cumprimento da missão de Eutímio como “ponte” entre os universos culturais grego e georgiano, pois daqui advém sua fluência na língua grega, estimulada por seu pai, como veremos adiante. O milagre da concessão da fluência em georgiano é interpretado de modo proveitoso por João, e tem início a frutífera carreira de Eutímio como tradutor, tal como nos é descrito na *Vida*:

Le père Jean lui dit: “Mon fils, le pays de Kartli manque cruellement de livres; beaucoup lui font défaut. Je vois le don que Dieu t’a fait; mets-toi donc au travail pour faire fructifier le salaire que tu as reçu de Dieu”. Et lui qui obéissait en tout suivit son ordre sans délai et commença à faire des traductions, et il plongea tout le monde dans la stupeur; car, à l’exception des premières, il n’y avait jamais eu de traduction semblable dans notre langue et, à mon avis, il n’y en aura jamais. (MARTIN-HISARD, 1991, p. 102).¹¹

Outra declaração do próprio João, constante nos arquivos de Ivron, permite matizar o caráter miraculoso da vocação de Eutímio:

In our Georgian tongue, no one had been found up till now to make accessible these holy books of the interpretation of the Holy Gospel. While the churches of Greece and Rome were filled with them, those of our land lacked them. Not only these books, but many others, were wanting in our language. Seeing this I, the poor John, the last of the monks, was sorrowful at this shortage of books in the Georgian land. So [...] I gave my son Euthymius a complete Greek education, and destined him to translate books into Georgian. (LANG, 1955, p. 317, *apud* AMIJERIBI-MULLEN, 2011, p. 106).¹²

¹¹ “Seu pai João lhe disse: ‘Meu filho, o país de Kartli necessita cruelmente de livros; muito lhe fazem falta. Eu vejo o dom que Deus te deu; põe-te, pois, a trabalhar, e faz frutificar o salário que recebeste de Deus.’ E ele que em tudo obedecia seguiu sua ordem sem demora e começou a traduzir, e assombrou a todo o mundo; pois, à exceção de suas primeiras tentativas, não houve jamais tradução semelhante em nossa língua e, em minha opinião, jamais haverá.” (TLA).

¹² “Em nossa língua georgiana, ninguém havia sido encontrado até agora para tornar acessíveis estes livros sagrados de interpretação do Santo Evangelho. Enquanto as Igrejas da Grécia e de Roma estavam repletas deles, as de nossa terra não os possuíam. Não só estes livros, mas muitos outros não existiam em nossa língua. Vendo isto, eu, o pobre João, o último dos monges, estava amargurado por esta falta de livros na terra da Geórgia. Então [...] dei a meu filho Eutímio uma completa educação grega, e o destinei a traduzir livros para o georgiano.” (TLA).

2.1.1. A escola georgiana de tradução

O empenho dos georgianos em nutrir-se com a literatura espiritual de Bizâncio não implicou em momento algum uma postura de subserviência intelectual: como aponta o prof. Khintibidze, as traduções do grego para o georgiano eram marcadas por uma profunda remodelação dos originais, que sofriam alterações e complementações, visando adequá-los ao público específico georgiano a que eram destinados. Note-se que estamos, portanto, lidando com profissionais da reescrita, hábeis em utilizar textos preexistentes como matéria-prima para novas criações voltadas a fins específicos. Por este motivo, o estudioso sugere para estas traduções a denominação mais acurada de “redacciones georgianas” (KHINTIBIDZE, 1987, p. 77). E já que estamos falando em tradução, é possível aqui sugerir que ocorreu um equívoco nesta denominação: possivelmente não se deve levar em consideração o sentido castelhano de “redacción”, análogo ao português “redação”, mas sim o sentido inglês de “redaction”, processo editorial que consiste na adaptação de textos, frequentemente utilizando diversos materiais e combinando-os em um todo coerente. É o que o contexto das afirmações de Khintibidze parece sugerir.

Este esforço de tradução/adaptação vincula-se a uma tradição característica das cristandades orientais: sua idéia de que todas as línguas eram iguais em valor e antiguidade, por serem todas provenientes de Babel (BOLKVADZE, 2006, p. 61). Em oposição às cristandades ocidentais, que atribuíam e ainda hoje atribuem caráter sagrado apenas ao hebraico e ao grego, línguas das Escrituras, e ao latim, língua oficial da Igreja Católica Apostólica Romana, as diversas cristandades orientais procuraram sempre que possível defender suas próprias linguagens como veículos apropriados para a transmissão da Palavra – afinal, todas as línguas foram criação de Deus, sendo portanto perfeitas. Mesmo a necessidade de gerar códigos alfabéticos próprios para diversas línguas, especialmente entre os eslavos, podia ser entendida como uma vantagem em relação ao grego e ao latim, como argumentou o monge búlgaro Khrabr (séculos IX-X), pois enquanto as línguas clássicas tinham sua escrita originada em códigos pagãos, as línguas eslavas foram codificadas por

monges e missionários cristãos, tais como o grande Cirilo. É digno de reflexão o fato de que este multilinguismo levou o Oriente cristão ao desenvolvimento de um grande número de Igrejas autocéfalas, às quais Constantinopla tinha de tratar, ainda que a contragosto, em pé de igualdade. No Ocidente, como sabemos, o impulso de valorização das línguas vernáculas e sua adoção para o culto, a liturgia e a leitura das Sagradas Escrituras foi levado a cabo apenas na Idade Moderna com a Reforma, levando a uma fragmentação irreversível da Cristandade ocidental, até então sob a dupla hegemonia de Roma e do latim.

Naturalmente, no entorno das cristandades orientais o grande candidato a língua hegemônica era o grego, língua do Império. Constata-se que este idioma jamais conseguiu atingir plena hegemonia, especialmente considerando o fato de que mesmo territórios integrantes da *Commonwealth* bizantina como a Armênia e a Geórgia esforçaram-se constantemente por manter sua independência lingüística. O pressuposto lógico para esta independência consistia no conceito surpreendentemente moderno da equivalência de valores de todas as línguas. O primeiro campeão da língua georgiana, em seu esforço de equiparação com a grega, foi justamente Eutímio (BOLKVADZE, 2006, p. 63). Lembremos que ele recebeu o georgiano como um dom divino, sendo capacitado pela própria Mãe de Deus a atuar como uma “ponte lingüística” entre o grego e o georgiano. A corrente de tradução/reescrita georgiana liderada por Eutímio teve relações altamente produtivas com a corrente metafrástica de Simeão, como atestam as numerosas traduções para o georgiano de obras da escola metafrástica (KHINTIBIDZE, 1987, p. 77-78). Em sentido inverso, pode-se considerar que o mais importante elemento fornecido pelos eutimianos aos metafrásticos foi justamente o *Balavariani*, a partir do qual foi gestado o B&I. Não parece coerente, contudo, que Eutímio tenha se limitado a traduzir o texto georgiano, entregando-o “de mão beijada” a Simeão. As divergências entre os dois textos, de que veremos alguns exemplos mais adiante, são profundas demais, e a extraordinária correção teológica do B&I requereria a pena de um *expert* em questões eclesiásticas – Eutímio seria um excelente candidato para estas contribuições, ao passo que Metafrastes, mesmo com toda sua competência, ainda era limitado por seu estado laico e por suas obrigações administrativas.

Eutímio é ainda responsável por gerar uma linha de sucessores, entre os quais seu biógrafo/hagiógrafo Jorge III o Hagiorita e Jorge Mtsire. Eprem Mtsire (?-ca. 1101) elaborou uma alteração nos princípios condutores do processo de tradução, pois, em oposição aos métodos de “livre tradução” praticados por Eutímio e seus sucessores diretos, gerando a categoria de textos a que o professor Khintibidze chama de “redacciones”, ele procurou efetuar traduções de caráter mais “palavra-por-palavra”, aproximando mais os resultantes textos georgianos de seus originais gregos. Eprem pode ser considerado o líder de uma nova escola de tradução georgiana, baseada na Academia de Gelati, na Geórgia Ocidental. Embora naturalmente esta escola partilhasse das conquistas da escola de Iviron, liderada por Eutímio, fazendo uso, por exemplo, da terminologia teológica desenvolvida por aqueles, os gelatianos consideraram mesmo necessário re-traduzir obras traduzidas pelos eutimianos no século X (AMIJERIBI-MULLEN, 2011, p. 108-109). A não-adoção ou, se se preferir, superação por Eprem dos métodos de tradução/reescrita relativamente livres de Eutímio provavelmente influenciou também sua opinião negativa a respeito de Simeão Metafrastes.

2.2. SIMEÃO METAFRASTES

O processo de reescrita hagiográfica não foi criado por Simeão Metafrastes. Anteriormente a ele, já eram usuais procedimentos de recriação de textos hagiográficos, por vezes no sentido de simples correções, clarificações, ou adaptações do texto para que se harmonizasse a um novo conjunto litúrgico de que passaria a fazer parte. O termo em grego bizantino que designava todo este conjunto de operações - μετάφρασις – do qual derivou o cognome de Simeão significa, em grego moderno, “tradução”, significado válido também para o período de que tratamos, mas apenas no âmbito da arte retórica, donde podemos aferir a amplitude e multiplicidade de significados desta palavra, unicamente passível de ser definida a partir de uma estrita demarcação de seu contexto de uso. A partir do

século IX *μετάφρασις* pode ser entendida *também* no sentido de *reescrita hagiográfica*, sendo o primeiro exemplo conhecido a Vida de São Nicéforo escrita por João de Sardes (HØGEL, 2002, p. 57). Cabe mencionar também o trabalho de Nicetas, o Paflagónio, cerca de 900 d.C., que se dedicou a reestruturar cinquenta Vidas de santos originalmente escritas em estilo pouco adequado (MANGO, 2008, p. 283). Simeão desponta, porém, como o mais importante representante deste procedimento em Bizâncio, motivo pelo qual passou a ser conhecido – e celebrado como santo – com o cognome de Metafrastes.

Apesar de sua relevância e do prestígio de que gozou na sociedade de sua época, Simeão é para nós, que o vemos de tão longe, uma personagem de difícil identificação. Simeão era um nome muito comum em sua época, e embora o cognome Metafrastes tenha sido reservado apenas a ele, seus dois outros cognomes conhecidos, Logothetes e Magistros, referentes a sua posição social e função administrativa, são muito mais comuns, ensejando possíveis confusões de identidade mesmo para os bizantinos (HØGEL, 2002, p. 61). O primeiro manuscrito datado contendo o *menologion* de Simeão o apresenta como *magistros e logothetes tou dromou*. Ressalte-se que este manuscrito, datado de 1042, localiza-se no centro de atividade literária georgiana em Athos, o Monastério de Iviron, sendo denominado *Iviron 16* (HØGEL, 2002, p. 62). Trechos da compilação metafrástica podem, porém, ser encontrados algumas décadas mais cedo, ocorrendo quatro textos em um manuscrito de 1004, o *Vat. Ottob. gr. 422* (HØGEL, 2002, p. 63; 130).

Christian Høgel, ao delinear a biografia de Simeão Metafrastes, analisou os indícios internos encontrados na obra de Simeão e os testemunhos e alusões que pôde localizar em Nikephoros Ouranos (datas de nascimento e morte ignoradas, obra escrita entre 1007 e 1017), amigo de Simeão, no cronista sírio Yahya-ibn-Sa'id (morto por volta de 1066), na obra de Miguel Psellos (1018-1081?), no tradutor georgiano Eprem Mtsire (morto entre 1091 e 1105) e no mais tardio Markos Eugenikos (1394?-1445) (HØGEL, 2002, p. 62-74). A partir destas evidências, Høgel traçou uma linha biográfica cujos pontos mais relevantes são resumidos a seguir.

Simeão teria nascido no reinado de Leão VI (886-912); fez carreira no serviço imperial, exercendo funções nas cortes de Nicéforo II Focas (963-969), João I Tzimisces (969-976), Basílio II (976-1025) e talvez já no reinado de Romanos II

(959-63). A primeira indicação do reconhecimento público de Simeão como hagiógrafo de que temos notícia deu-se em 982, durante o reinado de Basílio II. Simeão teria morrido após esta data, em 28 de novembro de ano não especificado.

A partir dos dados compilados, Høgel considera que Simeão veio de família abastada, cresceu em Constantinopla e recebeu uma educação esmerada (HØGEL, 2002, p. 75). Seu *menologion* teria sido encomendado durante o reinado de Basílio II, e durante algum tempo teve considerável sucesso, até que, durante uma leitura em presença deste imperador, foi lido um trecho que afirmava ter a boa sorte do Império grego acabado com Leão VI. Compreensivelmente enfurecido, Basílio ordenou a queima dos menológios, e as poucas cópias que sobreviveram passaram a ser de uso privado. Esta saborosa história, que de certo modo depõe contra a precisão da redação metafrástica, foi narrada por Eprem Mtsire (HØGEL, 2002, p. 69). Høgel (2002, p. 133) aventa a hipótese de que após o período de ostracismo do *menologion* durante o reinado de Basílio II, seu irmão e sucessor, Constantino VIII, que reinou de 1025 a 1028, teria novamente autorizado a cópia e utilização do texto. É a partir deste período (primeira metade do século XI) que começam a surgir indicações do crescente prestígio do *menologion* de Metafrastes. Prestígio este que não o tornou intocável, no sentido de canônico: ao contrário, a compilação de Metafrastes recebeu tanto elogios como críticas, e diversos de seus textos vieram a passar por reescritas e adaptações, dependendo das necessidades de públicos específicos (HØGEL, 2002, p. 150). Uma importante forma de perpetuação dos textos metafrásticos foram os *menologia* imperiais, compilações semelhantes em formato ao *menologion*-padrão (um texto hagiográfico por dia, cobrindo as datas fixas do calendário litúrgico). Estes textos são denominados “imperiais” pelos seguintes motivos: cada texto conclui-se com uma oração por um imperador; os exemplares ilustrados que chegaram até nós derivam sua iconografia do *Menologion* de Basílio II, que seria, segundo Høgel (2002, p. 150-151), na verdade um *Synaxarion*¹³; fatores estes que permitem inferir sua produção nos *scriptoria* imperiais e sua circulação e leitura nos círculos cortesãos. Segundo Høgel, estes conjuntos de textos hagiográficos estão entre os mais luxuosos manuscritos bizantinos que chegaram até nós, o que faz supor também a possibilidade de serem empregados como presentes diplomáticos a príncipes e reis estrangeiros. Ao

¹³ Sobre a definição de *synaxarion*, ver o primeiro capítulo.

mesmo período do surgimento destas versões luxuosas do *menologion* pertence a primeira evidência de seu uso em ambiente monástico: o *Euergetis-typikon*, composto por volta de 1054 por Timóteo, sucessor de Paulo (que já havia empregado anteriormente textos metafrásticos em uma composição de sua autoria, o *Synagoge* ou *Euergetinon*), fundador do monastério de Euergetis. Nesta obra, grande parte das leituras matinais são extraídas do *menologion* de Metafrastes (HØGEL, 2002, p. 152). É fundamental mencionar aqui que a comunidade monástica georgiana também fez uso dos textos metafrásticos, com Eutímio de Athos sendo mencionado como tradutor para o georgiano de diversas Vidas constantes da compilação (KHINTIBIDZE, 1996, *apud* HØGEL, 2002, p. 154).

2.2.1. A empreitada de Simeão Metafrastes

Foi justamente o caráter não-canônico, portanto sujeito à adaptação, mudança e melhoria - operações impensáveis em relação às Escrituras e bastante arriscadas com respeito aos escritos dos Padres da Igreja - dos textos de caráter hagiográfico que possibilitou a monumental empreitada de Simeão Metafrastes. O trabalho de adaptação, readaptação e, inevitavelmente, reelaboração de textos levado a cabo por Simeão e sua escola foi devidamente lamentado pela historiografia ocidental dos séculos XIX e inícios do XX, que viu nele principalmente um destruidor e deformador de inestimáveis textos originais: um iconoclasta de fontes, por assim dizer. Mesmo a Sociedade dos Bolandistas, na primeira edição da *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, em 1895, referiu-se a Metafrastes nos seguintes termos: “that most destructive man who utterly destroyed Greek hagiography”¹⁴ (HØGEL, 2002, p. 14). Consideramos importante apresentar aqui também a posição do professor Cyril Mango sobre Metafrastes, pois, embora atual, ela corrobora de modo marcante a atitude tradicional da academia em relação a este hagiógrafo:

¹⁴ “Aquele homem destrutivo que completamente destruiu a hagiografia grega” (TLA).

O Metafrastes escrevia num grego “adequado”, não tão retorcido como o de Nicetas, o Paflagónio. Alguns críticos contemporâneos consideraram-no insuficientemente sofisticado, mas outros louvaram-no por ter seguido um curso médio e ter tido êxito ao agradar ao público culto, pela variedade e beleza do seu estilo e por se fazer entender pelos não instruídos. Aos olhos de Miguel Pselos, a proeza do Metafrastes foi maior do que “todos os eruditos helénicos”. Este estranho juízo traz-nos ao cerne da atitude bizantina para com a literatura. Admitindo que o Metafrastes escrevera em grego aceitável, o que fez, na realidade, foi agarrar num *corpus* de textos que tinham toda a vivacidade e a particularidade de um dado cenário, e reduziu-os a um conjunto de frases feitas. Suprimiu detalhes concretos e parafraseou termos não elegantes. Eram as respostas de um mártir aos seus torturadores insuficientemente resolutas? Ele melhorou-as. Era a disciplina de um monge narrada de uma forma demasiado ingénua? Ele elevou-a ao nível desejado. Poderá ser um exagero dizer que o Metafrastes pressagiu a morte da hagiografia grega, mas certamente contribuiu para a sua castração, enquanto causava também o desaparecimento de muitos textos antigos que parafraseou. (MANGO, 2008, p. 283-284).

Comenta o prof. Høgel, na Introdução de sua obra sobre Simeão Metafrastes:

Symeon Metaphrastes, the tenth-century redactor of a liturgical collection of 148 Greek saints' lives and martyrria, is probably the most defamed Byzantine writer, and certainly the most disliked hagiographer in modern scholarship. Unlike much other uninventive literature which due to lack of style and message only leads to boredom, Symeon's collection of redacted hagiographical texts, his *menologion*, has since long also been the target of reproach. A marked antagonism to Symeon's texts can in Western scholarship be traced back at least to the church historians of the Counter-Reformation, and has been voiced ever since. This dislike for the Metaphrastic texts and their producer stands out in stark contrast to the immense popularity that Symeon enjoyed in the Byzantine world. In Byzantium he was beyond doubt the most read and copied hagiographer of them all, as the more than seven hundred extant manuscripts of his collection bear witness to. This clear incongruity between Byzantine and modern Western views calls for an explanation, not least because it has been the reason for much misapprehension of Symeon's work. (HØGEL, 2002, p. 9)¹⁵

Nesta perspectiva, a obra de Simeão se inseriria em um dos *topoi* da cultura bizantina menos apreciados pela ciência histórica do Ocidente, a saber, aquilo que

¹⁵ “Simeão Metafrastes, o redator [talvez seja mais adequado aqui o termo *editor*, dado o sentido mais amplo de *redaction*, como comentado anteriormente] do século X de uma coleção litúrgica de 148 vidas e martírios de santos gregos, é provavelmente o mais difamado escritor bizantino, e certamente o mais detestado hagiógrafo para a academia moderna. Ao contrário de muita outra literatura não-inventiva cuja falta de estilo e mensagem leva apenas ao tédio, a coleção de Simeão de textos hagiográficos reescritos, seu *menologion*, tem há muito tempo sido também objeto de reprovação. Um profundo antagonismo aos textos de Simeão pode ser traçado na academia ocidental ao menos desde os historiadores eclesiásticos do período da Contra-Reforma, e tem sido expresso desde então. Esta desaprovação aos textos metafrásticos e a seu produtor está em marcante contraste com a imensa popularidade de que Simeão desfrutou no mundo bizantino. Em Bizâncio ele era sem dúvida o mais lido e copiado dos hagiógrafos, como atestam os mais de setecentos manuscritos de sua coleção ainda existentes. Esta clara incongruência entre a visão bizantina e a moderna visão ocidental pede uma explicação, não só porque tem sido a causa de muita compreensão equivocada do trabalho de Simeão.” (TLA).

Runciman chamou de “uma paixão infeliz pelas condensações, as edições melhoradas e as anotações” (RUNCIMAN, 1961, p. 179). Lembremos também o que Mango chamou de “estranho juízo” – porque elogioso – de Pselos a respeito de Metafrastes. Neste ponto, consideramos que os textos resultantes de reelaborações – dos quais o próprio B&I é um magnífico exemplo – são fontes legítimas, em nada inferiores a seus supostos “originais”. São respostas a necessidades teológicas, espirituais e, porque não, estéticas, específicas de seu momento de criação. Por mais que seja justificado lamentar o desaparecimento de um determinado *corpus*, evitemos ao menos uma forma de anacronismo e deixemos de considerar que os bizantinos tinham a mesma visão em relação a seu passado literário que tem um historiador ocidental do século XXI; embora seguramente não fossem desprovidos de reverência, eles não viram tais obras como um conjunto estático de relíquias a serem preservadas do contato humano, e sim como matéria viva a ser utilizada para a criação de novos textos. Parece-nos, de certo modo, que Bizâncio pertence, na visão acadêmica tradicional, a um “Oriente” cujo dever histórico é permanecer imutável e à disposição dos eruditos ocidentais; empreendimentos como o de Metafrastes, quando levados a cabo no Ocidente medieval, costumam ser encarados pela Academia como sinais positivos da vitalidade e capacidade criativa do Ocidente. Talvez estejamos diante de um infeliz caso de dois pesos e duas medidas, o que poderia contribuir para explicar a intrigante disparidade entre o desprezo da Academia ocidental por Metafrastes e o prestígio de que este gozou na própria Bizâncio, tal como apontado por Høgel.

Convém, contudo, assinalar que o trabalho de Metafrastes não contou com aprovação unânime nem mesmo em sua época. Høgel apresenta um interessantíssimo comentário de Eprem Mtsire, que, em seu epílogo a sua tradução da *Ekdosis* de São João Damasceno, critica Metafrastes em termos quase “modernos”, mas acrescentando um comentário de caráter social que não deve passar despercebido:

Do not think that this book has been embellished in the manner of Symeon Logothetes and other learned Greeks, who – as soon as they find a martyrion, a life (?) or another account written in a secular and simple style – immediately begin to ornate it, calling it a metaphrase. As a matter of fact, it is when the author of such accounts is a simple man that they proceed in this way; for it is well-known that the majority of the martyria were written by servants (?). But they dare not approach the works of the holy or the writings of the orthodox fathers in this

fashion, nor the Gospels or the letters of Paul though written in a simple style – unless someone turns out to be mad or, worse, a heretic and an outcast. (citado por KEKELIDZE, 1910, *apud* HØGEL, 2002, p. 47-48).¹⁶

Esta breve passagem ilumina diversos aspectos: primeiramente, temos aqui uma confirmação contemporânea da hierarquia tripartite proposta por Høgel em relação aos textos sagrados, aqui encarados conforme seu grau de intocabilidade. O comentário a respeito da origem humilde de muitos hagiógrafos vai de encontro às considerações feitas sobre os estilos empregados na hagiografia, e a vinculação entre origem social do autor e possibilidade de “metafrastização” de seu texto é de uma profundidade que não deve ser ignorada. Leve-se em conta também que Eprem, líder da segunda escola georgiana de tradução, tinha como uma das prerrogativas de seu trabalho a fidelidade ao texto grego – sendo-lhe portanto necessário evitar o máximo possível as tentações da metafrastização (AMIJERIBI-MULLEN, 2011, p. 108-109).

Mesmo a opinião de Eprem a respeito de Metafrastes, contudo, deve ser matizada. Høgel, ao começar a delinear a biografia de Metafrastes, emprega como uma de suas fontes justamente este tradutor georgiano. Comentando sobre o prólogo de Eprem intitulado *Brief Reminiscence on Symeon Logothetes and the Story of those Responsible for the Translation of the Present Readings*¹⁷, Høgel declara que “[...] Eprem lauds the Metaphrastic texts. In a passage commenting on the importance of Symeon’s redactions, Eprem says that it was Symeon’s aim to eradicate the heresies that had crept into the old texts and to improve their style

¹⁶ “Não pensem que este livro foi embelezado à maneira de Simeão Logotetes e outros gregos cultos, que – assim que encontram um martírio, uma vida (?) ou outro relato escrito em estilo secular e simples – imediatamente começam a ornamentá-lo, chamando a isto uma metáfrase. De fato, é quando o autor de tais relatos é um homem simples que eles procedem desta forma; pois é bem conhecido que a maioria dos martírios foi escrita por servos (?). Mas eles não se atrevem a abordar os textos dos santos ou os escritos dos padres ortodoxos desta maneira, nem os Evangelhos ou as cartas de Paulo, embora escritos em estilo simples – a menos que alguém revele-se um louco ou, pior, um herege e um marginal.” (TLA).

¹⁷ *Breve reminiscência sobre Simeão Logotetes e História daqueles Responsáveis pela Tradução das Presentes Leituras*. Como se pode perceber, o título é desesperadoramente vago. Este texto foi editado por Kekelidze em georgiano, com introdução e tradução em russo, e um resumo foi apresentado por Peeters em “P.K. Kekelidze. Syméon Métaphraste d’après une source géorgienne (rev.)”, *AnBoll* 29 (1910). HØGEL, 2002, p. 69.

without changing the meaning, though he would include information from historical writings.” (HØGEL, 2002, p. 70).¹⁸

Percebe-se assim que em diferentes momentos de sua trajetória Eprem Mtsire expressou opiniões radicalmente diferentes a respeito de Simeão Metafrastes. Devemos levar em consideração que esta oscilação de opiniões pode estar relacionada aos variáveis graus de prestígio de que Metafrastes desfrutou na corte imperial, indo do elevado prestígio ao ostracismo literário, e à própria trajetória de Eprem como tradutor. Dada a direta descendência do B&I do *Balavariani*, seria um enriquecimento inestimável a esta dissertação conhecer as opiniões de outros georgianos contemporâneos a respeito da metafrastização de um de seus textos tradicionais. Talvez não seja descabido considerar que os georgianos podem não ter apreciado entusiasticamente as significativas modificações feitas pela escola metafrástica no *Balavariani*. Não foram encontradas até o momento menções a uma tradução do B&I para o georgiano, fator que não carece de relevância, dada a vasta e rápida circulação do texto na Cristandade oriental, e o fato de que, como parte da *commonwealth* bizantina, os reinos georgianos faziam parte da mais próxima e imediata audiência para as produções hagiográficas gregas, ao lado dos países ortodoxos de língua semita (HØGEL, 2002, p. 50).

2.2.2. O procedimento metafrástico

Ao tratar do procedimento metafrástico, Høgel aborda especificamente o *Menologion* de Simeão Metafrastes. Uma primeira descrição feita pelo pesquisador dinamarquês das opções existentes para este procedimento pode ser, em sua forma mais resumida, citada *ipsis litteris*:

¹⁸ “[...] Eprem elogia os textos metafrásticos. Em uma passagem em que comenta sobre a importância das reescritas de Simeão, Eprem diz que as metas de Simeão eram erradicar as heresias que haviam se introduzido nos velhos textos e aprimorar seu estilo sem mudar seu sentido, embora ele incluisse informação retirada de escritos históricos.” (TLA).

1. The text was incorporated into the new *menologion* in an already existing version; in some cases with a new prologue and ending. The name of the original author was, at least in some cases, retained in the title.
2. The text was rephrased (metaphrased) orally, taken down in short-hand and thereafter copied into normal script. Additional information from other sources was in some cases included, either cited or metaphrased.
3. A new narrative was composed on the basis of several sources. These new compositions were labelled “Originalschriften” by Ehrhard.
- (4. In a few cases, Symeon may have contaminated the stories of two different (groups of) saints into one text.). (HØGEL, 2002, p. 92).¹⁹

Pode-se dizer que no B&I predominou a utilização do segundo e do terceiro procedimento. Os trechos selecionados que serão apresentados na terceira parte deste capítulo darão uma idéia melhor da profundidade do processo de reescrita específico desta obra.

O primeiro procedimento atua como um primeiro “filtro”: alguns poucos textos (14 a 18 de um total de 148, enumerados por Høgel, 2002, p. 92) são mantidos em sua forma original, seja por já apresentarem características formais que os tornam aceitáveis para o padrão metafrástico, seja por serem já demasiado conhecidos e prestigiosos para serem alterados – caso da *Vida de Santo Antônio*.

O segundo procedimento, a metáfrase oral, pode ser considerado a fase mais criativa do processo. Aqui Høgel emprega também a descrição feita por Miguel Psellos do processo de trabalho de Simeão, no *Enkomion* que dedicou ao hagiógrafo:

[Symeon Metaphrastes] had the facilities at hand and quite a group of people around him, some taking down the words in shorthand, others writing out the text. These people worked successively, some doing the first job, others the second. Subsequent to these were those who checked the texts so that what had escaped the notice of the copyists would be corrected

¹⁹ “1. O texto era incorporado ao novo *menologion* em uma versão preexistente; em alguns casos com novos prólogo e final. O nome do autor original era, ao menos em alguns casos, mantido no título.
 2. O texto era rephraseado (metafrastizado) oralmente, anotado e depois copiado em escrita normal. Em alguns casos era incluída informação adicional de outras fontes, citada ou metafrastizada.
 3. Uma nova narrativa era composta baseada em diversas fontes. Estas novas composições foram chamadas *Originalschriften* por Ehrhard.
 4. Em alguns poucos casos, Simeão ‘contaminou’ as histórias de dois diferentes (grupos de) santos em um único texto.” (TLA).

according to its intended meaning. For, due to the abundance of texts, he [Symeon] could not go over and look through the same text several times. (*apud* HØGEL, 2002, p. 93).²⁰

A cena descrita parece mais característica de uma redação de jornal ou do trabalho frenético em uma editora do que o usual estereótipo de um fleumático *scriptorium*, em que o silêncio é apenas rompido pelo rascar das penas e pelo eventual bocejo de um dos copistas. Façamos as necessárias adequações: este é um trabalho em ambiente *laico*, no contexto de uma sociedade altamente burocrática; pode-se supor que muitos dos participantes da empreitada metafrástica eram ou burocratas experientes, ou jovens ansiosos por provar seu valor no manejo da pena. Participar da gigantesca empreitada de Metafrastes de adaptação e reformulação de *toda* a hagiografia do Império em um único *Menologion*, devidamente cancelado pelo selo imperial e empregado tanto em Hagia Sophia quanto nas mais distantes igrejas provinciais, era certamente uma oportunidade a aproveitar. O caráter eminentemente *coletivo* do processo, além de diluir consideravelmente a idéia de *autoria*, que tendemos a atribuir ao indivíduo, possibilita também, de passagem, compreender como um deslize tão grave quanto o que provocou a fúria de Basílio II pôde ser cometido.

Høgel (2002, p. 97-98) ressalta o caráter *oral* da metafrastização, chegando ao detalhe de supor, com base em comparações entre trechos paralelos de duas Vidas de João Eleemon, uma mais antiga e outra metafrástica, que Simeão ditava sua reescrita a partir da leitura de um parágrafo completo da versão mais antiga, e não a partir de uma leitura frase por frase. Outros elementos vinculados à oralidade devem ser destacados: a incrustação de elementos retóricos, tanto por parte de Simeão quanto de membros de sua equipe - lembrando que a retórica era parte essencial da educação dos elementos burocráticos; e, aspecto que parece o mais importante, a ampla possibilidade de geração de novos sentidos ao longo desta

²⁰ “[Simeão Metafrastes] tinha os materiais necessários à mão e uma considerável equipe à sua volta, alguns fazendo anotações, outros redigindo o texto. Estas pessoas trabalhavam em seqüência, alguns fazendo o primeiro trabalho, outros o segundo. Em seguida a estes, havia aqueles que conferiam os textos, para que o que houvesse escapado à atenção dos copistas fosse corrigido de acordo com o sentido desejado. Pois, devido à abundância de textos, ele [Simeão] não podia examinar o mesmo texto diversas vezes.” (TLA).

trajetória *texto escrito original – metafrastização oral – texto metafrastizado escrito*. (HØGEL, 2002, p. 95-98; JEFFREYS, 2008, p. 827-837).

O terceiro procedimento consiste na criação daquilo que Høgel denomina *new compositions* [novas composições], que ele identifica aos *Originalschriften* de Ehrhard. O próprio Høgel reconhece o caráter pouco preciso destas definições (2002, p. 102). Trata-se de textos em que a reescrita foi mais profunda, fazendo uso de um maior número de fontes escritas. Aqui a reelaboração é ao mesmo tempo mais complexa e mais livre. Estes textos podem ser identificados na obra metafrástica pelo fato de Simeão mencionar e criticar as fontes utilizadas nos prólogos das Vidas em que este procedimento foi utilizado, além de assegurar ao leitor que a narrativa resultante é de melhor qualidade.²¹ Esta qualidade é medida de acordo com três critérios que norteiam toda a empreitada metafrástica: precisão, estrutura clara e integralidade do retrato do santo ou santa em questão (HØGEL, 2002, p. 105-106).

O quarto e último procedimento descrito por Høgel é denominado por este autor com o termo *contamination* [contaminação]: consiste no entrelaçamento de dois ou mais textos ou enredos referentes a diferentes santos, formando uma única narrativa (HØGEL, 2002, p. 109). Høgel considera este procedimento secundário, não essencial à empreitada metafrástica, e ressalta o fato de que neste caso em particular não se pode atribuir as contaminações especificamente a Simeão.

²¹ Um detalhe interessante apontado por Høgel referindo-se ao prólogo de Simeão à Vida de São Sansão (27 de junho) deve ser aqui apontado: após comentar sobre o uso de relatos escritos, Simeão afirma ter “in the honour of God, add a few of the miracles for the sake of the God-loving audience” [em honra de Deus, adicionado alguns milagres pelo bem da audiência amante de Deus] (p. 106 - TLA). Este procedimento tem paralelo com a adição de milagres ao final do B&I, de modo absolutamente dissociado do desenrolar da narrativa.

2.3. O B&I COMO EXPERIMENTO METAFRÁSTICO

Além das evidências de contato entre a escola de tradução georgiana liderada por Eutímio de Athos e a escola de reescrita hagiográfica liderada por Simeão Metafrastes, dois elementos indicam a convergência de interesses entre estes dois grupos que levou ao surgimento do B&I: primeiramente, a revalorização do ideal ascético no contexto do século XI: o B&I é uma apaixonada defesa do ascetismo cristão, da “vida dos anjos” acessível ao homem terrestre, nisto concordando com o *Menologion* metafrástico, em que a maior ênfase foi dada, depois dos mártires, aos santos que praticaram a vida ascética em moldes tradicionais (HØGEL, 2002, p. 125). O segundo aspecto é a preocupação com a heresia e a premência em editar e publicar textos que constituíssem guias seguros para a ortodoxia. Lembremos aqui a afirmação de Eprem Mtsire de que um dos objetivos principais do empreendimento metafrástico era a eliminação de textos hagiográficos de caráter herético. Isto se daria pela introdução do *Menologion* de Metafrastes, um texto com uma impecável chancela imperial de ortodoxia, em substituição a coleções mais problemáticas. Também o B&I pode ser entendido como um “manual de cristianismo” estritamente ortodoxo, e o fato de não consistir em um texto de caráter oficial, imperial, talvez tenha paradoxalmente contribuído para sua melhor difusão. Embora as numerosas igrejas autocéfalas do Oriente compreensivelmente resistissem a adotar coleções hagiográficas imperiais em substituição a suas compilações tradicionais, um texto narrativo edificante desenvolvido em condições, digamos, mais “independentes”, e além disso dotado de encanto literário indiscutível, poderia contar com muito menor resistência por parte dos públicos leitores e ouvintes, como atesta sua extraordinária difusão.

A matéria-prima de que foi moldado o B&I, contudo – o georgiano *Balavariani* – certamente requereu grande trabalho por parte de seus redatores; embora seja um texto marcadamente cristão, o *Balavariani* não carrega nas tintas ascéticas, e apresenta dois aspectos problemáticos: primeiramente, sua insistência na vanidade deste mundo, que, embora seja também parte da ortodoxia cristã, e como tal mantida no B&I, poderia facilmente ser lida em uma chave dualista; isto já havia

mesmo ocorrido anteriormente ao nascimento do *Balavariani*, com seus ancestrais orientais de caráter maniqueísta; o esforço dos redatores do B&I em revestir as sobrevivências maniqueístas - que, inclusive, poderiam ser retraçadas até os textos ancestrais budistas - de roupagens ortodoxas não foi plenamente coroado de êxito, como indica a adoção do romance como um tratado teológico pelos cátaros do sul da França.

O segundo aspecto problemático é o caráter dos personagens. No *Balavariani* eles apresentam uma autoconfiança e iniciativa que os torna extremamente simpáticos ao leitor moderno; esta atitude dos participantes da trama é coerente com a visão de mundo do texto georgiano, que tem como eixo uma considerável confiança na capacidade de julgamento individual em relação ao bem e ao mal. A partir de uma leitura comparativa, chegamos à conclusão de que nenhum destes aspectos era desejável para os redatores do texto grego: os personagens foram consideravelmente esvaziados de sua iniciativa, e colocados em posição inferior em relação a forças praticamente inexistentes no texto georgiano, quais sejam, a Providência Divina e sua contraparte, o demônio e seus agentes. Diante de tais poderes, a confiança e o poder de decisão individuais tornam-se irrelevantes, sendo substituídos por uma estrita e absoluta confiança em Deus e nos corretos ensinamentos da Igreja, única fonte de salvação à disposição do homem.

Apresentamos agora dois trechos em paralelo do *Balavariani* e do B&I. Para facilitar a leitura, as traduções serão colocadas logo abaixo dos textos em inglês. Um terceiro par de textos, devido a sua extensão, foi reposicionado como um Apêndice, sendo apresentado, antes de sua discussão, um pequeno resumo do episódio. O objetivo destas comparações é indicar os elementos que o redator grego considerou necessário acrescentar ou retirar em relação ao texto georgiano, ilustrando desta forma a variedade de procedimento metafrástico levada a cabo nesta obra em particular. A análise ficará restrita basicamente a questões de enredo e narrativa e a alguns poucos elementos estilísticos.

Trecho 1: a apresentação do eremita cristão e o modo como ele toma conhecimento das atribuições do príncipe.

BALAVARIANI	B&I
<p><i>Now this report reached a certain man who loved God and was graced by the habit of the monastic order, and filled with the Holy Spirit and all manner of wisdom; his name was Balahvar and he dwelt in the land of Sarnadib. (p. 71).</i></p> <p>“Então esta notícia chegou a um certo homem que amava a Deus e era abençoado pelo hábito da ordem monástica, e cheio do Espírito Santo e de toda sorte de sabedoria; seu nome era Balahvar e ele vivia na terra de Sarnadib.” (TLA).</p>	<p><i>There was at that time a certain monk, learned in heavenly things, graced in word and deed, a model follower of every monastic rule. Whence he sprang, and what his race, I cannot say, but he dwelt in a waste howling wilderness in the land of Senaar, and had been perfected through the grace of the priesthood. Barlaam was this elder's name. He, learning by divine revelation the state of the king's son, left the desert and returned to the world (p. 63).</i></p> <p>“Havia naquele tempo um certo monge, conhecedor das coisas celestiais, abençoado em palavras e obras, um seguidor exemplar de toda regra monástica. Onde ele nasceu, e qual sua raça, eu não posso dizer, mas ele vivia em um deserto inóspito na terra de Senaar, e havia se aperfeiçoado através da graça do sacerdócio. Barlaam era o nome deste ancião. Ele, conhecendo por revelação divina o estado do filho do rei, deixou o deserto e retornou ao mundo.”</p>

A descrição de suas virtudes monásticas é bastante similar nos dois textos, mas parece-nos que a versão grega favorece mais o caráter ortodoxo do monge, especialmente no trecho “seguidor exemplar de toda regra monástica”; note-se que também foi eliminado o “cheio do Espírito Santo” da versão georgiana: esta manifestação da graça divina talvez tenha parecido problemática para o redator grego, posto que não foram poucos os hereges que declararam-se também guiados pelo Espírito. Leve-se também em consideração que a posição do Espírito Santo na Trindade era uma das principais fontes de divergência entre Roma e Constantinopla; embora posteriormente o tema seja abordado no B&I, com uma clara defesa da

posição bizantina, neste momento os redatores sensatamente optaram por sua supressão. O mais importante elemento deste trecho, contudo, parece ser a inserção da Providência Divina como elemento a propiciar a entrada do eremita na história. Como veremos no trecho a seguir, a Providência Divina pode mesmo vir a substituir personagens relevantes na versão georgiana.

Trecho 2: como o príncipe toma conhecimento do estratagema do falso eremita.

BALAVARIANI	B&I
<p><i>It was blazoned abroad that the king had captured Balahvar, and the news of it reached the king's son. The prince was exceedingly sad at heart and greatly afflicted. But a certain grandee, who was secretly a servant of Our Lord Jesus Christ, knew the truth of the matter; his name was Barakhia, and he was a kinsman of the prince. This man saw through their machinations, for he had himself once had an argument with Nakhor on controversial matters of religious belief. So Barakhia visited the prince by night and said to him: "This man who has been caught is not Balahvar, but his double, indistinguishable from him in appearance and complexion, in voice and speech. His name is Nakhor, and he is a pagan and belongs to the same creed as the king." And Barakhia went on to outline the king's entire plan, and explained how a trap had been laid for the prince by this method. Then Iodasaph rejoiced with exceeding gladness and was relieved of the pain which he felt on the holy Balahvar's account. His strength revived sufficiently for him to surmount the pitfalls they had laid for him, and he told Barakhia to reveal the matter to no one (p. 128).</i></p>	<p><i>On the morrow the king removed thence, and came back to his own palace, and it was blazoned abroad that Barlaam was captured, so that the king's son heard thereof and was exceeding sad at heart, and could in no wise refrain from weeping. With groans and lamentations he importuned God, and called upon him to succour the aged man. Nor did the good God despise his complaint, for he is loving with them that abide him in the day of trouble, and knoweth them that fear him. Wherefore in a night-vision he made known the whole plot to the young prince, and strengthened and cheered him for the trial of his righteousness. So, when the prince awoke from sleep, he found that his heart, erstwhile so sore and heavy, was now full of joyaunce, courage and pleasant light (p. 345-347).</i></p> <p>"No dia seguinte o rei partiu e retornou para seu palácio, e foi anunciado que Barlaam fora capturado, de modo que o filho do rei ouviu isto e ficou extremamente triste em seu coração, e não pôde de nenhuma forma evitar o pranto. Com gemidos e lamentações ele importunou a Deus, e pediu-lhe que socorresse o ancião. E o bom Deus não desprezou sua súplica, pois ele é amoroso</p>

<p>“Foi anunciado que o rei havia capturado Balahvar, e as notícias disto chegaram ao filho do rei. O príncipe ficou extremamente triste em seu coração e grandemente aflito. Mas um certo nobre, que era secretamente um servo de Nosso Senhor Jesus Cristo, conhecia a verdade sobre o assunto; seu nome era Barakhia, e ele era um parente do príncipe. Este homem viu através de suas maquinações, pois ele havia uma vez tido uma discussão com Nakhor sobre questões controversas de religião. Então Barakhia visitou o príncipe à noite e lhe disse: ‘Este homem que foi capturado não é Balahvar, mas seu duplo, dele indistinguível em aparência e compleição, em voz e discurso. Seu nome é Nakhor, e ele é um pagão e pertence ao mesmo credo do rei’. E Barakhia continuou explicando todo o plano do rei, e explicou como uma armadilha havia sido armada para o príncipe por este método. Então Iodasaph rejubilou-se com grande alegria e foi aliviado da dor que sentira por causa do santo Balahvar. Sua força reviveu o suficiente para que ele superasse as armadilhas que lhe haviam preparado, e ele disse a Barakhia que não revelasse o assunto a ninguém” (TLA).</p>	<p>com aqueles que nele confiam no dia da atribulação, e conhece aqueles que o temem. Por isso em uma visão noturna ele fez com que o jovem príncipe soubesse de todo o plano, e o fortaleceu e alegrou para o julgamento de sua retidão. Então, quando o príncipe despertou, ele descobriu que seu coração, até então tão amargo e pesado, estava agora cheio de alegria, coragem e prazerosa luz” (TLA).</p>
--	--

Aqui o redator da versão grega optou por inserir a atuação da Providência Divina, mesmo que fosse às custas da coerência da narrativa; posteriormente, Barakhia/Barachias será elevado ao trono por Iodasaph/loasaph, mas enquanto no texto georgiano este ato adquire coerência pelo serviço prestado pelo nobre ao príncipe e por seus laços de parentesco, no texto grego a única aparição de Barachias é no falso debate, e sua elevação ao trono adquire caráter insólito. Note-se também a diferença nas atitudes do príncipe: enquanto Iodasaph não recorre a Deus em momento algum, loasaph lança-se imediatamente à oração. A restauração de suas forças ao final do episódio também difere, pois em Iodasaph seu

restabelecimento parece vir dele mesmo, ao passo que loasaph é um elemento passivo (excetuando, naturalmente, a oração), devendo toda a transformação de seu estado psicológico a Deus.

O trecho 3 – Apêndice – narra um episódio que ocorre após a substituição de todos os servidores masculinos do príncipe por mulheres belíssimas, que o rodeiam de tentações. Nas duas versões, a mais bela de todas estas mulheres, uma filha de rei escravizada, atrai a atenção do príncipe. Eles passam a conviver; o príncipe procura convertê-la à fé cristã, ao que a donzela responde prometendo-lhe converter-se caso ele aceite casar-se com ela; diante da recusa do príncipe, a donzela prossegue a barganha, prometendo-lhe a conversão em troca de apenas uma noite juntos. Prestes a aceitar a oferta, o príncipe recebe então uma visão-sonho, em que lhe são apresentados o Paraíso e o Inferno; diante da magnitude destas visões, a fortaleza do príncipe é restaurada e seu temporário enlevo pela beleza feminina se desfaz.

Passemos a analisar algumas peculiaridades das duas versões: no texto georgiano, a donzela não apenas tem voz própria, como é qualificada não só por sua beleza mas também por sua inteligência; na versão grega seu perfil é um tanto indeciso: enfatiza-se sua grande beleza, mas, após uma menção a sua prudência e discrição, afirma-se que ela não possui grande entendimento; por isso, é desde o princípio possuída pelo demônio, que lhe inspira suas respostas tentadoras. Curiosamente, ao mesmo tempo em que a jovem é, por assim dizer, despida de iniciativa no texto grego, é-lhe acrescentado um elemento crucial, faltante a sua contraparte georgiana: o conhecimento das Escrituras. Como pode-se ver no Apêndice, enquanto a princesa do Balavariani é “apenas” inteligente e uma boa interlocutora do príncipe em conversas de caráter religioso, a princesa do B&I demonstra uma erudição bíblica notável, fazendo uso de diversas citações para enfraquecer os argumentos de loasaph contra o casamento. Embora o texto grego atribua esta erudição bíblica ao demônio que possui a jovem, parece-nos que a inclusão de uma *mulher, estrangeira, conhecedora das Escrituras e hábil no debate* (como pode-se verificar no Apêndice) tem aqui um alvo certo: os hereges, especialmente a seita dos Bogomilos, que tinham como uma de suas fundamentais

diferenças em relação aos ortodoxos a aceitação de mulheres no sacerdócio e seu livre acesso às Escrituras, como instrumento de pregação e proselitismo (VASILEV, 2000). Devemos notar aqui que, se a jovem realmente fosse uma bogomila, e especialmente um membro de seu “círculo sacerdotal”, ela fugiria ao casamento com muito mais convicção do que o príncipe.

A postura marcadamente antifeminina do texto grego fica evidente na menção a Eva como instrumento do demônio, levando à expulsão *de Adão* do Paraíso. Se bem lembramos, Eva compartilhou do destino de seu esposo, e foram ela e suas descendentes que Deus converteu em perpétuas inimigas da Serpente (Gênesis 3:15). Ainda que reconheçamos esta visão negativa do elemento feminino como um *topos* da literatura bizantina de caráter religioso, o viés misógino do texto grego parece indicar um subtexto de caráter milenarista/escatológico. De fato, em circunstâncias próximas ao fim dos tempos, o sacramento do matrimônio tende a perder muito da relevância que possui em períodos, digamos, “normais”, sendo encarado quase como uma concessão aos homens menos providos de força para sustentar sua castidade – este sim, o estado ideal em que o santo deve apresentar-se diante de Deus. Leve-se em consideração ainda que não se trata de um “simples” santo, mas de um *príncipe*, ou seja, um membro de família real que recusa-se a gerar descendentes. A gravidade de tal decisão parece justificar-se apenas pela inserção de toda a narrativa em um contexto extraordinário de caráter escatológico, o que de certo modo justifica o contínuo destaque dado pelos autores aos castigos eternos reservados aos que se permitiram desfrutar dos prazeres desta terra.

Podem-se perceber no texto georgiano sobrevivências da origem budista do texto na visão de Iodasaph das mulheres como seres extremamente feios; em uma curiosa inversão, no *Budacarita* Sidarta é o único desperto no palácio, e é observando as mulheres adormecidas que ele percebe sua essencial feiúra. Note-se ainda uma pequena incoerência: Iodasaph começa a sonhar sozinho, mas subitamente personagens não-nomeados – *they* – levam-no para conhecer os tormentos do inferno. Pode haver aqui um indício de que também o *Balavariani* foi composto a partir de diversas fontes. Chamamos a atenção também para o fato de que aqui ocorre uma das poucas intervenções da Providência Divina no texto georgiano; ela não responde, porém, a qualquer apelo de Iodasaph, mas, ao contrário, vem evitar que ele siga o caminho de seus “instintos naturais”. Podemos

razoavelmente supor que, não tivesse ele tido o sonho providencial, Iodasaph teria de bom grado partilhado o leito da princesa, e provavelmente não por uma única noite.

O texto grego apresenta-nos o Demônio como arquiteto de todo o episódio. Podemos ver aqui o equivalente sombrio das inserções da Divina Providência feitas anteriormente: também o Mal deve ter participação ativa na história. O resultado um tanto desalentador deste processo é o relativo “esvaziamento” do caráter humano da história, sendo os personagens gregos muito menos providos de iniciativa, energia, força e inteligência do que seus equivalentes georgianos. Parece-nos que toda a atitude destes personagens – a atitude que seguramente *deveriam* ter, conforme o propósito de seus redatores – encontra-se perfeitamente expressa na frase inicial da oração de Iodasaph: “Em ti, ó Senhor, coloco minha confiança”.

3. O B&I: ENREDO E RECEPÇÃO

Neste capítulo abordaremos a narrativa propriamente dita, dedicando também algumas palavras à recepção que teve o B&I não só em sua época mas nos séculos posteriores. Em benefício da concisão, algumas tramas paralelas e os apólogos, pequenas narrativas de caráter moral que entremeiam a obra, não serão aqui descritos, limitando-se nossa análise à trama principal.

3.1. O ENREDO

O romance hagiográfico de Barlaam e Ioasaph tem como título completo “Barlaam e Ioasaph: uma história edificante do interior da terra dos Etíopes, chamada a terra dos Indianos, de lá trazida para a Cidade Santa por João, o Monge (um homem honorável e virtuoso, do Monastério de São Sabas); em que estão as vidas dos famosos e abençoados Barlaam e Ioasaph” - *Barlaam and Ioasaph: an edifying story from the inner land of the Ethiopians, called the land of the Indians, thence brought to the holy city, by John the Monk (an honourable man and a virtuous, of the monastery of Saint Sabas); wherein are the lives of the famous and blessed Barlaam and Ioasaph*” (p. 3). Neste breve título já podemos encontrar alguns elementos interessantes, como a localização da história em um país mítico, a Índia misteriosamente relacionada à Etiópia, e a referência a um personagem igualmente misterioso, o monge João (que não é, percebe-se, o autor, mas apenas o responsável pelo traslado da narrativa a Jerusalém); este artifício literário de atribuição da história a um personagem pouco identificável é bastante utilizado em hagiografias ficcionais, como forma de “diluir” a figura do autor e aumentar o nível de veracidade de seu texto (JAZDZEWSKA, 2009, p. 268); levemos também em conta

que logo no início do título já está indicada a função primordial do texto – a edificação do leitor.

Segue-se a Introdução: nela o autor afirma seu propósito de divulgar, para edificação e encorajamento daqueles que seguem a trilha da santidade, a história edificante que recebeu de “homens devotos” (*devout men*) da terra dos etíopes, “a quem nosso conto chama indianos” (*whom our tale calleth Indians*), traduzida a partir de “registros confiáveis” (*trustworthy records*) (p. 5). Notem-se as pequenas divergências com as informações do título, e o recurso às fontes fidedignas para afirmação da veracidade da história. Um elemento importante desta Introdução é a tipologia dos santos apresentada: “alguns tendo lutado como Mártires, e resistido ao pecado pelo sangue, e outros tendo lutado através da auto-disciplina, e trilhado o caminho estreito, provando-se Mártires por sua vontade” (*some having striven as Martyrs, and resisted sin unto blood, and others having struggled in self-discipline, and having trodden the narrow way, proving Martyrs in will*) (p. 3). Temos então dois tipos essenciais de santos: os mártires e os ascetas. Alguns poucos mártires participarão da narrativa, mas o foco essencial aqui está no segundo tipo. Percebe-se que a tipologia de santos expressa na Introdução coincide perfeitamente com os ideais de santidade privilegiados no *Menologion* de Metafrastes, como vimos no capítulo anterior.

O Capítulo I inicia-se com a descrição de como o apóstolo Tomé evangelizou a Índia, livrando-a de sua anterior idolatria. Surge então a primeira personagem de importância, o rei indiano Abenner, “poderoso em riquezas e poder, e em vitória sobre seus inimigos, bravo na guerra, orgulhoso de sua esplêndida estatura e da beleza de suas feições, e jactancioso de todas as honras terrenas, que tão cedo passam” - *mighty in riches and power, and in victory over his enemies, brave in warfare, vain of his splendid stature and comeliness of face, and boastful of all worldly honours, that pass so soon away* (p. 9-11). Abenner é um pagão convicto, sendo descrito como sendo “do modo grego” - *for he was of the Greek way* (p. 11)²². O rei tem uma única amargura: o fato de não ter filhos. Embora não haja menção alguma à rainha (de fato, são pouquíssimas as referências a personagens femininas

²² “Grego”, neste caso, pode ter o significado de “pagão”, tal como no título da obra de Teodoreto *Cure for Hellenic Sickneses* (Cura para as doenças helênicas) (LOUTH, 2008, p. 855).

no B&I), este elemento vincula Abenner ao lugar-comum hagiográfico da esterilidade dos pais do santo (TALBOT, 1998, p. 123).

O cristianismo prospera no reino de Abenner, levando-o a perseguir os cristãos e decretar que renunciem a sua religião. Sua ferocidade volta-se principalmente contra os monges, dos quais alguns sofrem o martírio, enquanto outros fogem para os desertos e montanhas.

Enquanto Abenner renova e intensifica sua perseguição aos monges, nasce-lhe um filho, o príncipe loasaph, criança de extraordinária beleza. Durante os festejos pelo nascimento de loasaph, o rei convoca astrólogos para predizerem o futuro do príncipe. Um deles, o mais sábio, vaticina que o príncipe se tornará um cristão (o autor aqui permite-se advertir que o astrólogo não acertou a previsão devido a seu conhecimento das estrelas, mas por influência de Deus). Consternado com a previsão, Abenner constrói um palácio retirado, e nele encerra loasaph, cercado o príncipe de todos os prazeres e belezas do mundo, e proibindo que qualquer pessoa revele ao príncipe as misérias do mundo – a morte, a velhice, a doença, a pobreza etc. Naturalmente, ninguém deve também falar-lhe de Cristo.

Após uma breve elipse, retornamos a loasaph, já homem feito. Perfeitamente educado, “ele procurou todo o conhecimento dos etíopes e persas, e era tão gentil e bem-feito de mente quanto de corpo, inteligente e prudente, e brilhante em todas as excelências” - *He had pursued all the learning of the Ethiopians and Persians, and was as fair and well favoured in mind as in body, intelligent and prudent, and shining in all excellencies* (p. 49-51). Intrigado com seu confinamento, loasaph questiona um de seus tutores, que lhe revela os motivos de Abenner para mantê-lo no palácio. O príncipe consegue convencer seu pai a libertá-lo, o que Abenner faz muito a contragosto, procurando ainda de todas as formas evitar que, em suas saídas do palácio, loasaph veja qualquer coisa de inquietante ou desagradável. Seus esforços, porém, falham: em uma ocasião, loasaph vê dois homens, um mutilado e o outro cego, e aprende sobre a doença e os sofrimentos físicos; mais tarde ele encontra um velho alquebrado pela idade, e conhece a decadência e a mortalidade. Chocado e transformado por suas descobertas, loasaph começa a ponderar sobre a vida, a morte e o que pode haver além delas. Ansioso por novos ensinamentos, o príncipe

encara seus anteriores prazeres com desgosto, e sua vida torna-se uma contínua e angustiosa insatisfação.

Surge então a terceira importante personagem desta história, Barlaam; já nos referimos no capítulo anterior ao modo como ele é apresentado ao leitor no B&I, assim como sua contraparte georgiana, Bahlavar, no *Balavariani*. Conhecendo por “revelação divina” - *divine revelation* (p. 63) - o estado de espírito do príncipe, Barlaam sai do deserto, disfarça-se de mercador e aborda o tutor já mencionado, dizendo-lhe que deseja presentear o príncipe com uma gema preciosíssima. O monge disfarçado é então levado à presença de loasaph, e tem lugar o primeiro diálogo entre os dois, em que Barlaam instrui loasaph nas verdades da fé cristã, que é, como se poderia imaginar, a gema preciosa que ele deseja presentear ao príncipe. O discurso de Barlaam começa com algumas parábolas e em seguida passa aos mistérios da Trindade, ao relato da Criação e do Pecado Original. Segue-se o relato do Dilúvio e das falsas crenças que prosperaram entre os homens; temos aqui a primeira sistemática condenação do paganismo. Em contraste com os pagãos do período está a figura de Abraão, que recebe uma descrição que merece ser citada:

Now in that generation one Abraham alone was found strong in his spiritual senses; and by contemplation of Creation he recognized the Creator. When he considered heaven, earth and sea, the sun, moon and the like, he marvelled at their harmonious ordering. Seeing the world, and all that therein is, he could not believe that it had been created, and was upheld, by its own power, nor did he ascribe such a fair ordering to earthly elements or lifeless idols. But therein he recognized the true God, and understood him to be the maker and sustainer of the whole. (p. 87).²³

Temos aqui um Abraão não só contemplativo, como positivamente filósofo, que através de seu raciocínio e da contemplação da natureza chega ao conhecimento de Deus. Poderia haver algo mais distante do dinâmico patriarca que vive em constante contato *pessoal* com o Criador, a tal ponto que chega a barganhar

²³ “Naquela geração apenas um certo Abraão era forte em seus sentidos espirituais; e por contemplação da Criação ele reconheceu o Criador. Quando examinou o céu, a terra e o mar, o sol, a lua etc., ele maravilhou-se diante de seu ordenamento harmonioso. Vendo o mundo, e tudo que nele há, ele não podia acreditar que o mundo havia se criado e se mantinha por seu próprio poder, e nem atribuiu tão correta ordem a elementos terrenos ou ídolos sem vida. Mas naquilo ele reconheceu o verdadeiro Deus, e o compreendeu como o criador e mantenedor do todo.” (TLA).

com o Todo-Poderoso no episódio de Sodoma e Gomorra, tal como nos é descrito no *Gênesis*? Parece haver aqui um indício de que a narrativa não foi elaborada primariamente para audiências já familiarizadas com as Escrituras, caso em que a alteração da figura de Abraão poderia soar desrespeitosa ou, quando menos, desnecessária. Mas a figura de um homem que chega a Deus através do pensamento poderia ser bastante atraente para públicos cultos pagãos ou superficialmente cristianizados. E, naturalmente, seria também muito agradável aos ouvidos de loasaph, ele mesmo um estudante brilhante. Outro aspecto deve aqui ser ressaltado: o fato de Abraão ver no *mundo material*, em sua harmonia, ordem e beleza, um sinal da presença divina, sendo Deus entendido não só como o criador, mas também como o mantenedor deste mundo. Vemos aqui uma decidida refutação da repulsa demonstrada por diversas correntes heréticas dualistas – em especial os paulicianos e bogomilos - em relação ao mundo material, entendido por estes dissidentes como uma criação maligna e um cárcere para suas almas imateriais. Indício importante de que este texto não se limitava a descrever a fé correta, mas também buscava contestar interpretações divergentes da ortodoxia.

Segue-se uma breve narração dos feitos de Moisés e Arão e da chegada à Terra Prometida. Após um breve circunlóquio, passamos à Encarnação (que nosso autor apresenta em termos teológicos bastante claros), ao ministério de Jesus na terra, sua Paixão e Ressurreição. O capítulo se encerra com um relato bastante sucinto das atividades dos Apóstolos, em que há uma interessante divergência de tradução – enquanto no texto em inglês lê-se “and preached the true Catholic Faith” (p. 97), o texto em grego é “και εκηρυξαν την ορθοδοξον πιστιν” – *kai ekeruksan ten orthodoxon pistin* (p. 96). Haverá outros pontos da obra em que ocorre esta divergência, mas também ocorre em ao menos um trecho a correta identificação entre os termos grego e inglês para “católico”.

loasaph já demonstra grande entusiasmo pelos ensinamentos de Barlaam. O monge disserta sobre o Batismo e urge loasaph para que aceite este sacramento. O príncipe apresenta-lhes suas dúvidas sobre a morte e o além-vida, ao que Barlaam responde comentando sobre o Reino dos Céus, os Evangelhos, a Segunda Vinda de Cristo, o Juízo Final, a recompensa dos bons e o castigo dos maus. Em resposta aos questionamentos de loasaph, Barlaam apresenta provas para suas afirmações, retiradas das Escrituras. O príncipe declara seu desejo de ser batizado, e indaga se

algo mais é necessário além do batismo para a salvação; Barlaam responde expondo-lhe o modo de vida adequado a um bom cristão. Novamente aqui ocorre a divergência de tradução, com o texto em inglês indicando a fé católica como base da prática das virtudes, ao passo que o texto grego aponta a ortodoxa. Barlaam adverte severamente Iosaph contra a recaída no pecado após o batismo, adaptando a assustadora citação de Lucas 11:24-26; acrescenta um pouco à frente, diante de nova inquirição de Iosaph a este respeito, o valor do arrependimento como forma de propiciar a misericórdia de Deus. Diante do desejo manifesto por Iosaph de seguir um caminho estrito para evitar o pecado, Barlaam comenta sobre as dificuldades de tal modo de vida, mencionando como exemplos os mártires (dos quais também menciona as relíquias), os eremitas, aos quais chama de mártires por vontade, relacionando tanto os totalmente solitários quanto os que reúnem-se periodicamente para celebrações, ou seja, comunidades do tipo *lavra* (McGUCKIN, 2008, p. 614-615), e os monges, dos quais indica Antônio como o fundador de sua forma de vida.

Barlaam continua a doutrinação de Iosaph através de parábolas, havendo uma delas (a do homem e seus três amigos, p. 193-199) em que está inclusa uma crítica ao casamento e à vida em família. O monge prescreve a esmola como virtude, prossegue a exaltação da vida monástica e conceitua o livre-arbítrio. Barlaam revela a Iosaph a perseguição que Abenner tem movido aos cristãos, e aproveita para criticar aqueles que se desviaram da correta doutrina, os hereges; Iosaph manifesta pela primeira vez um propósito que será uma das forças motrizes do romance, sua intenção de converter Abenner ao cristianismo; Barlaam o encoraja, mas ao mesmo tempo aconselha a escolha de um momento propício no futuro; em seguida, o monge reafirma a possibilidade do conhecimento de Deus através de sua Criação, nela incluído o próprio Homem²⁴ – o que nos leva de volta ao modo como Abraão chegou ao conhecimento do Criador; esta proximidade entre a reafirmação da natureza como obra de Deus e uma crítica expressa aos hereges parece-nos significativa, pois choca-se frontalmente contra um dos elementos essenciais da cosmogonia dualista, qual seja, o conceito do mundo material como obra do Princípio maligno; finalmente, Barlaam despoja-se de seu disfarce e

²⁴ “So from mine own nature, I am led by the hand to the knowledge of the mighty working of the Creator” (“Assim, a partir de minha própria natureza, eu sou conduzido ao conhecimento do poderoso trabalho do Criador” – TLA) (p. 247).

apresenta-se a loasaph em sua própria aparência; o príncipe, tomado pela veneração, roga ao eremita que o leve consigo ao deserto, para que passe a viver conforme os mandamentos de Deus; mas Barlaam contemporiza, temendo os males que possam ocorrer a seus companheiros eremitas e – detalhe importante – o risco de danação para Abenner caso este venha a persegui-los. Percebe-se aqui que tanto príncipe quanto eremita dedicam uma atenção especial à alma do rei ainda pagão.

Barlaam prossegue seus ensinamentos ao jovem príncipe; para preparar-se para o batismo, este deve jejuar e orar por vários dias; são-lhe interpretadas as palavras dos Apóstolos e dos Profetas; ao expor as verdades sobre a Santíssima Trindade, Barlaam (ou melhor, o autor) deixa muito clara sua orientação ortodoxa e anti-latina, ao referir-se ao Espírito Santo como procedendo do Pai e coeterno a este e ao Filho – *knowing also one Holy Ghost, which proceedeth from the Father, perfect, life-giving and sanctifying God, with the same will, the same power, coeternal and impersonate*²⁵ (p. 275) – ou seja, rejeitando categoricamente o *Filioque* dos latinos. Prudentemente, Barlaam aconselha loasaph a não procurar compreender os mistérios de geração e procedência existentes na Trindade, limitando-se a acreditar firmemente sem questionar. Barlaam aproveita aqui para afirmar a perfeita natureza humana e divina de Cristo, declarando a integridade de cada uma de suas naturezas. Percebe-se o amplo espectro de críticas feitas em um pequeno trecho: após os latinos, também diversas igrejas cristãs do Oriente – como, por exemplo, os jacobitas da Síria e Egito – são também criticadas implicitamente, por haverem alterado o delicado equilíbrio teológico entre as naturezas de Cristo. O eremita aproveita ainda para combater as tendências dualistas, declarando:

Believe not that there is any true being or kingdom of evil, nor suppose that it is without beginning, or self-originate, or born of God: out on such an absurdity! but believe rather that it is the work of us and the devil, come upon us through our heedlessness, because we were endowed with free-will, and we make our choice, of deliberate purpose, whether it be good or evil (p. 279).²⁶

²⁵ “[...] conhecendo também um Espírito Santo, que procede do Pai, Deus perfeito, que concede a vida e santifica, com a mesma vontade e o mesmo poder, coeterno e não-personalizado.” (TLA).

²⁶ “Não creia que há qualquer real ser ou reino do mal, nem suponha que ele é sem início, ou auto-originado, ou nascido de Deus: fora com tal absurdo! mas creia sim que é nosso trabalho e do demônio, acometendo-nos através de nosso pouco cuidado, pois nós fomos agraciados com o livre-arbítrio, e fazemos nossa escolha, com deliberado propósito, seja ela boa ou má.” (TLA).

Barlaam prossegue instruindo loasaph no mistério da Eucaristia; aqui, embora o texto admita margens à dúvida, parece-nos que o eremita refere-se à comunhão em duas espécies. Continuando, ele aborda a veneração de imagens, afirmando a correção de “saudar” – *salute* – as imagens santas de Cristo, de Maria, dos santos e da Cruz, mas evitando qualquer adoração do objeto em si mesmo. Os tópicos referentes ao dualismo e à veneração da Cruz fazem crer que os cátaros que adotaram a obra nos séculos XII e XIII fizeram uso de uma versão expurgada destes trechos, pois é bem conhecido o caráter variavelmente dualista de sua crença e a decidida hostilidade com que encaravam a Cruz. Barlaam mesmo não deixa dúvidas de que se refere a heréticos concretos, ao admoestar loasaph nos seguintes termos: *“In such doctrines and in such faith shalt thou be baptized, keeping thy faith unwavering and pure of all heresy until thy latest breath”*²⁷ (p. 283).

Finalmente, loasaph é batizado, tendo o narrador o cuidado de assinalar que Barlaam antes ensina ao príncipe o Credo estabelecido em Nicéia. loasaph recebe sua primeira comunhão e Barlaam educa-o na prática da virtude, descrita pelo eremita como natural ao homem, “plantada em nós por nosso Criador” – *planted in us by our Maker* (p. 291-293), ao passo que o vício é estranho a nossa natureza. O eremita faz-lhe também diversas recomendações quanto à oração, ressaltando seu poder de aproximar o homem de Deus.

Encerra-se então a longa e bela doutrinação de Barlaam a loasaph, e surge já uma incoerência, pois embora a narrativa apresente seus ensinamentos como um discurso único – a menos que entendamos cada interrogação de loasaph como o início de um novo episódio – é dito que os servos e tutores do príncipe surpreenderam-se com a freqüência das visitas de Barlaam ao palácio. Zardan, um dos principais membros do séquito do príncipe, inquire loasaph a respeito de suas conversas com o estranho, que ele suspeita ser cristão. loasaph sugere-lhe que se esconda e ouça a conversa entre os dois. O príncipe, que esperava que Zardan se entusiasmasse como ele, fica desapontado quando o cortesão limita-se a apontar-lhe os perigos de tal convivência. No dia seguinte, Barlaam despede-se de loasaph, que, entre lágrimas e lamentações, pede-lhe seus trajes de eremita. Barlaam

²⁷ “Em tais doutrinas e em tal fé deves ser batizado, mantendo tua fé constante e pura de toda heresia até teu último suspiro.” (TLA).

concede-lhe seu desejo e, após uma última oração pelo príncipe, abraça-o e segue seu caminho.

O foco da narrativa recai então em loasaph. O príncipe adota uma vida de continência, orações e vigílias. Zardan, preocupado com o novo estilo de vida de loasaph, abandona seu serviço e retira-se para sua casa, fingindo estar doente. O rei, preocupado com seu estado, tenciona visitá-lo, mas Zardan se antecipa e vai ao palácio, revelando ao rei as relações entre Barlaam e loasaph, os ensinamentos do eremita e a conversão do príncipe. Imediatamente Abenner convoca seu braço direito, Araches, dirigente dos conselhos privados e conhecedor de astrologia; o conselheiro sugere que capturem Barlaam e, por persuasão ou tortura, o levem a confessar a falsidade de sua crença, trazendo assim loasaph de volta às crenças de seu pai. Mas caso não consigam prender o eremita, Araches sugere que façam uso de outro eremita, Nachor, pagão, anteriormente mestre de Araches, e sócia perfeito de Barlaam. Após sua falsa captura, um debate entre as religiões será forjado, em que Nachor inevitavelmente perderá, levando assim ao final feliz desejado pelo rei.

Segue-se uma breve e mal-sucedida caçada a Barlaam, comandada a princípio por Abenner e depois por Araches, que tortura um bando de monges e, não obtendo deles nenhuma informação, leva-os até o rei. Abenner submete-os a torturas adicionais e zomba das relíquias que seu líder transporta, ao que o monge responde explicando-lhe o significado e importância destes objetos, aproveitando para submeter o rei a um considerável sermão, com o previsível resultado de que Abenner ordena sua tortura. Os monges têm então suas línguas e olhos arrancados e suas mãos e pés decepados, mas em nenhum momento fraquejam em sua fé.

Abenner e Araches decidem adotar o plano B. Após a “captura” do falso Barlaam, loasaph, por uma revelação a ele dada por Deus através de uma “visão noturna” ou sonho – *night-vision* – passa a conhecer toda a trama armada por seu pai e Araches (ver o capítulo anterior, para a descrição do episódio no B&I e no *Balavariani*). Segue-se o primeiro diálogo entre Abenner e loasaph; estas conversações entre pai e filho, além de fundamentais para o enredo, podem seguramente ser contadas entre os trechos mais comoventes da obra. Apesar do tom por vezes didático com que loasaph responde ao pai, há muito de real sentimento nelas. Abenner repreende loasaph por ter adotado a fé cristã –

curiosamente, o rei refere-se a Jesus como “o filho de Maria” – e roga-lhe que abandone esta religião estranha e falsa e volte a sacrificar aos deuses. Iosaph responde-lhe fazendo uma veemente – e teologicamente corretíssima – profissão de fé. O príncipe ataca as crenças idólatras, associando-as à ação de demônios, e expressa seu desejo de que Abenner seja salvo de sua atual condição, acrescentando que caso tal não ocorra ele deixará de se considerar seu filho. Os ânimos se exaltam, e Abenner, temendo que sua fúria leve-o a fazer mal ao filho, parte, não sem antes ameaçá-lo com tortura e morte caso não torne a demonstrar obediência a ele e reverência aos antigos deuses.

Após acalmar-se, o rei torna a visitar seu filho, desta vez procurando conquistá-lo com gentileza e argumentos. Abenner lembra a Iosaph que ele próprio se interessa pelas coisas divinas, e que mesmo com cristãos já dialogou a seu respeito, tendo chegado à conclusão de que seu paganismo é a única religião correta. Ele procura ainda comover Iosaph lembrando-o do respeito e obediência devidos pelos filhos aos pais. Iosaph responde lembrando a maior importância da devoção a Deus, e retruca ao comentário de Abenner sobre a beleza e doçura da vida fazendo uma vívida descrição do Juízo Final.

Abenner fica vivamente impressionado pela eloquência e firmeza de Iosaph, e começa a infiltrar-se em sua consciência a sugestão de que o príncipe fala a verdade. Ainda assim, decide prosseguir em seu plano, e convoca um debate público entre cristãos e idólatras, garantindo aos cristãos sua segurança. Para defender a idolatria, o rei convoca “os iniciados e os guardiões dos templos de seus ídolos, e sábios Caldeus e Indianos que estavam em todo o seu reino, além de certos áugures, feiticeiros e videntes” – *the initiate and the temple-keepers of his idols, and wise men of the Chaldeans and Indians that were in all his kingdom, beside certain augurs, sorcerers and seers* (p. 389). Multidões reúnem-se do lado dos idólatras, enquanto apenas um cristão, chamado Barachias, atreve-se a comparecer para apoiar o falso Barlaam.²⁸

²⁸ Este Barachias que aparece de modo tão inusitado na obra é a encarnação bizantina do georgiano Barakhia, personagem de grande relevância no *Balavariani*, pois é ele quem revela ao príncipe Iosaph o esquema do falso eremita – tarefa que, no B&I, é delegada à Providência Divina (ver capítulo 2).

O debate está prestes a começar quando Abenner dirige-se aos defensores da idolatria – aos quais o texto chama de “oradores e filósofos” (*orators and philosophers*) com um discurso muito motivador:

“Behold now, there lieth before you a contest, even the mightiest of contests; for one of two things shall befall you. If ye establish our cause, and prove Barlaam and his friends to be in error, ye shall have your fill of glory and honour from us and all the senate, and shall be crowned with crowns of victory. But if ye be worsted, in all ignominy ye shall pitiably perish, and all your goods shall be given to the people, that your memorial may be clean blotted out from off the earth. Your bodies will I give to be devoured by wild beasts and your children will I deliver to perpetual slavery.” (p. 391).²⁹

Ioasaph elogia as palavras de seu pai, e muito principescamente volta-se para Nachor, o falso Barlaam, e dirige-lhe um discurso do mesmo teor:

“Thou knowest, Barlaam, in what splendour and luxury thou foundest me. With many a speech thou persuadedst me to leave my father’s laws and customs, and to serve an unknown God, drawn by the promise of some unspeakable and eternal blessings, to follow thy doctrines and to provoke to anger my father and lord. Now therefore consider that thou art weighed in the balance. If thou overcome in the wrestling, and prove that the doctrines, which thou hast thought me, be true, and show that they, that try a fall with us, be in error, thou shalt be magnified as no man heretofore, and shalt be entitled ‘herald of truth’; and I will abide in thy doctrine and serve Christ, even as thou didst preach, until my dying breath. But if thou be worsted, by foul play or fair, and thus bring shame on me to-day, speedily will I avenge me of mine injury; with my own hands will I quickly tear out thy heart and thy tongue, and throw them with the residue of thy carcase to be meat for the dogs, that others may be lessoned by thee not to cozen the sons of kings.” (p. 393).³⁰

²⁹ “Vede, diante de vós há uma disputa, a maior das disputas; pois uma destas duas coisas vos acontecerá. Se estabelecerdes nossa causa, e provardes que Barlaam e seus amigos estão em erro, deveréis ter vosso quinhão de glória e honra de nós e de todo o Senado, e sereis coroados com coroas de vitória. Mas se fordes derrotados, em completa ignomínia deveréis miseravelmente perecer, e todos os vossos bens serão distribuídos ao povo, e vossa memória será completamente apagada da terra. Vossos corpos eu darei a devorar às bestas selvagens, e vossos filhos eu condenarei à perpétua escravidão.” (TLA).

³⁰ “Tu sabes, Barlaam, em que esplendor e luxo me encontrei. Com muitos discursos me persuadiste a abandonar as leis e costumes de meu pai, e a servir um Deus desconhecido, levado pela promessa de algumas bênçãos inefáveis e eternas, a seguir tuas doutrinas e a provocar a ira de meu pai e senhor. Agora considera que estás na balança. Se venceres nesta luta e provares que as doutrinas que me ensinaste são verdadeiras, e mostrares que aqueles que conosco disputam estão em erro, deverás ser honrado como nenhum homem até hoje o foi, e serás chamado ‘Mensageiro da Verdade’; e eu seguirei tua doutrina e servirei a Cristo, como me pregaste, até minha morte. Mas se fordes derrotado, por astúcia ou lealmente, e assim trouxeres vergonha sobre mim hoje, rapidamente me vingarei de minha injúria; com minhas próprias mãos arrancarei teu coração e tua língua, e os jogarei com o resto de tua carcaça como carne para os cães, para que assim outros aprendam a partir de teu exemplo a não ludibriar filhos de reis.” (TLA).

E Nachor, muito compreensivelmente, decide colocar toda sua arte a serviço da fé cristã.

Inicia-se então o discurso de Nachor-Barlaam. Trata-se de uma interpolação de um texto do século II conhecido como a *Apologia de Aristides*, atribuída a este filósofo cristão ateniense, que a teria apresentado ao imperador Adriano. Após referir-se aos atributos de Deus, o defensor divide os homens em três grupos: os cristãos, os judeus e os adoradores de deuses, estes últimos subdivididos em caldeus, gregos e egípcios. Passa-se à refutação de cada uma das crenças pagãs. Os caldeus servem como justificativa para a refutação da adoração de corpos celestes, elementos, forças naturais e do próprio homem. Os gregos são condenados por haverem retratado em seus deuses os vícios humanos. O principal erro apontado para os egípcios é sua adoração de bestas terrestres e aquáticas, ervas e árvores. Embora à primeira vista esta refutação tardo-antiga do paganismo possa parecer inusitada no contexto de criação do B&I, deve-se levar em consideração que o paganismo ainda era uma questão premente logo além das fronteiras de Bizâncio: a conversão da Bulgária ainda era recente, tendo ocorrido duas tentativas de retorno ao paganismo; sérvios e croatas também haviam apenas recentemente aceito o batismo; e os russos, povo que crescia em importância geopolítica e estratégica para Bizâncio, ainda eram pagãos.

Nachor-Barlaam-Aristides passa então aos judeus, de que é deplorada a ingratidão diante de Deus, seus numerosos acessos de idolatria e, principalmente, sua atitude para com Jesus. Com um retrato apologético dos cristãos e de seu estilo de vida, o impostor encerra seu discurso. O primeiro dia de debate encerra-se com os cristãos em nítida vantagem. Abenner retira-se com os defensores da idolatria, e loasaph faz o mesmo com Nachor. O príncipe revela-lhe seu conhecimento do plano, e oferece-lhe a saída de uma sincera conversão. Nachor, profundamente tocado pelas palavras de loasaph, retira-se para o deserto, onde é batizado por um monge e passa a viver com ele uma vida de penitência. Na manhã seguinte, ao saber do que ocorreu a Nachor, Abenner descompõe violentamente seus defensores e, consciente da impotência de seus deuses, começa a negligenciar seu culto. Mas o rei ainda recua diante da severidade do estilo de vida cristão. Quanto a loasaph,

começa a atrair admiradores e seguidores, justamente por sua correta forma de vida.

Os sacerdotes dos ídolos, percebendo a frieza de Abenner com relação a seu culto, recorrem a um eremita pagão, praticante de artes mágicas (a que o narrador associa a capacidade de conjurar demônios) chamado Theudas. Este dirige-se ao palácio e é recebido por Abenner com a mais profunda veneração. Com a ajuda dos demônios, Theudas desvia Abenner do caminho da salvação e leva o rei a celebrar um grande festival em honra dos ídolos. Em seguida, o eremita propõe ao rei um plano para trazer loasaph de volta ao paganismo: tudo que é necessário é substituir todos os seus servidores homens por donzelas belíssimas, para que ele esteja continuamente em tentação; para piorar, Theudas enviará um demônio para que inflame ainda mais os sentidos do príncipe. O plano é posto em prática, mas o príncipe refugia-se em oração e práticas ascéticas cada vez mais severas. O demônio então possui a mais bela das donzelas, ao mesmo tempo em que ministra um filtro a loasaph para inspirar-lhe amor pela jovem, chegando ao requinte de provocar no príncipe o desejo de converter a donzela de sua atual idolatria. loasaph começa a conversar com ela, no intento de convertê-la. Chama a atenção o fato de que este é o único momento em que é dada voz a uma mulher em toda a narrativa, mas com a importante ressalva de que trata-se de uma jovem possuída, que age como “a língua e boca do maligno” – *the tongue and mouth-piece of the evil one* (p. 461). De fato, a presença do feminino na obra restringe-se a respeitadas menções à Virgem e a uma ou outra mulher das Escrituras; quando finalmente as mulheres começam a participar do enredo, é na condição de “demônios que enganam os homens” – *devils that deceive men* – como são chamadas na anedota que Theudas conta ao rei quando lhe expõe seu plano (p. 451-453). Este parece ser um fator a mais a ressaltar o caráter monástico da obra, embora deva-se considerar que a visão negativa do feminino constitui um dos *topoi* mais persistentes do pensamento bizantino (MANGO, 2008, p. 257-258).

A donzela-demônio propõe aceitar a fé cristã, desde que loasaph a despose; diante da recusa do príncipe, ela recorre às Escrituras para demonstrar-lhe a santidade do casamento; o príncipe retruca com seu voto de castidade, ao que a donzela-demônio, um tanto afoitamente, propõe trocar sua conversão por uma única noite de prazer. loasaph começa a considerar que até que não é uma má idéia; o

demônio chama outros de sua hoste para aproveitarem a boa ocasião, e lançam-se sobre o jovem; atormentado pelo desejo intenso, loasaph percebe a falsidade de seus próprios pensamentos e lança-se à oração, até que, exausto, adormece sobre o chão. O príncipe é agraciado então com o sonho ou visão de um belíssimo bosque repleto de tronos de ouro e pedras preciosas, e de uma cidade construída com os materiais mais preciosos; trata-se do local de repouso dos justos; em seguida, muito a contragosto, ele é levado à região dos castigos, onde presencia o tormento dos pecadores. Ao despertar, loasaph vê-se perfeitamente curado de sua temporária inclinação para a beleza feminina, mas a intensidade de suas experiências o faz cair enfermo. Abenner, preocupado, o visita, e o príncipe o repreende por ter armado tal armadilha, pedindo-lhe que o deixe viver o resto de sua vida de acordo com sua fé.

Os demônios derrotados apresentam-se, cabisbaixos, diante de Theudas. Quando este os interroga sobre o motivo de sua derrota, respondem que o sinal da cruz, feito por loasaph, é insuportável para eles; e declaram que não mais atacarão o jovem. Podemos perceber aqui mais uma estocada contra os hereges, dos quais diversos recusavam-se a fazer o sinal da cruz, pelo fato de negarem veneração ao objeto de suplício de Cristo. Como última cartada, Theudas debate com loasaph, diante de Abenner. O príncipe parece finalmente ter perdido a paciência, pois profere uma violentíssima diatribe contra Theudas e a idolatria em geral, ao mesmo tempo em que defende em termos inflamados a fé cristã; loasaph, entre outros argumentos, apresenta a origem histórica de alguns deuses, divinizações de governantes ou heróis. Ao final da longa argumentação do príncipe, Theudas declara-se derrotado e renuncia à idolatria. Ele retorna ao deserto, queima seus livros de magia e procura o mesmo eremita que um pouco antes Nachor encontrara, passando a ser batizado e a viver em penitência.

Abenner, derrotado em todas as frentes, convoca um conselho para decidir o que fazer com o príncipe; Araches, personagem já mencionado, sugere que o rei divida seu reino entre os dois, sugestão acolhida com agrado pelo Senado e pelo rei. loasaph, embora tivesse preferido abandonar o mundo e procurar seu mestre Barlaam no deserto, aceita o encargo que lhe dá seu pai. Ao chegar a sua capital, loasaph erige cruzeiros em todas as torres e destrói em pessoa os templos e altares pagãos. A gentileza, sabedoria e modéstia do príncipe conquistam-lhe adeptos, e breve todos os seus súditos tornam-se cristãos. Os cristãos anteriormente

perseguidos passam a retornar – “sacerdotes e monges, e alguns poucos bispos” – *priests and monks, and some few bishops* (p. 513). Logo em seguida a este trecho, há a única outra menção ao clero secular na obra, que merece ser citada: “*Then he dedicated his newly built church, and therein appointed for chief-priest one of the bishops that had suffered much, and had lost his own see, on account of his faith in Christ, an holy man, and learned in the canons of the Church, whose heart was fulfilled with heavenly zeal*”³¹. Mesmo nesta obra de defesa da vida ascética, quando se trata da reforma cristã empreendida por loasaph em seu reino é necessário fazer menção ao clero secular. Uma menção muito respeitosa, mas que expressa a ressalva de que o bispo em questão era um conhecedor dos cânones da Igreja – o que pode ser entendido como uma velada crítica aos clérigos que não tinham a teologia como uma de suas principais preocupações. Leve-se em consideração que os bispados eram vistos como uma desejável possibilidade de ascensão profissional e enriquecimento para muitos leigos eruditos, normalmente provenientes das fileiras da burocracia imperial.

Segue-se a breve descrição do batismo coletivo, em que primeiramente recebem o sacramento os governantes e homens de autoridade, em seguida os soldados e, finalmente, o povo. Numa atípica intervenção do miraculoso na obra, relata-se como aqueles que tinham moléstias ou imperfeições emergiram da água do batismo perfeitamente curados.

Descreve-se então a excelência do governo de loasaph, sendo dada inclusive uma breve definição da função real: “Pois ele sabia que este, acima de todas as coisas, era o trabalho de um rei: ensinar os homens a temer a Deus e manter a justiça” – *For he knew that this, afore all things, is the work of a king, to teach men to fear God and keep righteousness* (p. 517). E um pouco mais adiante: “Ele sabia que o possuidor de grande autoridade deve imitar aquele que concede tal autoridade, de acordo com sua capacidade; e ele melhor imitaria a Deus se nada tivesse em maior conta do que a misericórdia” – *He knew that the possessor of great authority is bound to imitate the giver of that authority, according to his ability; and herein he shall best imitate God, if he hold nothing in higher honour than mercy* (p. 519).

³¹ “Então ele dedicou sua igreja recém-construída, e para ela indicou como superior um dos bispos que muito havia sofrido, e havia perdido sua própria sé por conta de sua fé em Cristo, um homem santo, e conhecedor dos cânones da Igreja, cujo coração estava cheio de zelo celestial.” (TLA).

Narram-se então os gestos de caridade de loasaph para com os prisioneiros, os devedores, os cativos, as viúvas, os órfãos e os mendigos.

Tão benéfico governo tem como resultado o fato de os súditos de Abenner começarem a transferir-se para o reino de loasaph, que prospera ao passo que o de seu pai fenece; e aqui o narrador compara os dois às figuras de Davi e Saul.

Em resposta a uma carta em que Abenner expressa seu arrependimento diante das atrocidades cometidas contra os cristãos e reconhece a religião do príncipe como verdadeira, loasaph visita seu pai e novamente apresenta-lhe as verdades da fé cristã. Abenner finalmente se converte, declara publicamente sua fé em Cristo e confessa seus crimes contra os cristãos. Ele e loasaph destroem os ídolos e seus templos, e no lugar destes Abenner erige igrejas cristãs. Todo o reino e regiões circunvizinhas tornam-se cristãos. Abenner é batizado, assim como seus súditos, operando-se novamente o milagre das curas através do batismo. O rei abdica do trono, transferindo o poder a loasaph, e passa a viver uma vida de severa austeridade e penitência. Sua morte ocorre quatro anos depois, sendo ele sepultado em trajes de penitente. loasaph permanece ao lado do seu túmulo por sete dias, oferecendo orações em intenção de sua alma. No oitavo dia, o rei retorna a seu palácio e distribui todos os seus bens aos pobres.

Em seguida, o rei loasaph convoca uma assembléia em que declara sua intenção de abandonar o trono e partir para o deserto, adotando plenamente a vida monástica. Como seria de se esperar, a assembléia explode em tumulto, com todos recusando-se a deixá-lo partir. loasaph os despede afirmando aceitar sua vontade, mas em privado procura convencer Barachias, cortesão cristão mencionado anteriormente, a aceitar o trono. Este recusa. loasaph novamente finge aceitar, e à noite escreve uma carta a seu povo com suas últimas recomendações, entre estas a de que Barachias seja seu novo rei. loasaph então foge para o deserto, mas na manhã seguinte é encontrado por seus súditos que se espalharam por toda parte à sua procura. O rei é reconduzido ao palácio e convoca uma nova assembléia, em que reafirma seu propósito de abdicação e indica Barachias como seu sucessor, forçando-o a aceitar as insígnias reais. Após um discurso em que recomenda ao novo rei as virtudes reais da misericórdia e do perdão, além de lembrar-lhe que não deve permitir o crescimento da heresia em seu reino, loasaph parte para o deserto.

Começa o período ascético da vida de Iosaph. Embora retire-se para o deserto, ele não deseja ainda viver em completa solidão, mas sim reencontrar seu mestre Barlaam para que este o instrua na vida monástica. O asceta sofre os tormentos da sede, pois ele nada levava consigo além da veste monástica de Barlaam, seu único traje, que ele usara secretamente sob seus trajes principescos durante todo o tempo. O Demônio o submete a tentações (momento em que o narrador o compara a Antônio) e aparece a ele em diversas formas, a que Iosaph confronta com zombarias e com o sinal da cruz. Ao chegar a Senaar, terra em que vive Barlaam, Iosaph finalmente encontra água com que apacar sua sede.

Por dois anos o asceta vagueia pelo deserto sem encontrar Barlaam. Finalmente, mestre e discípulo se encontram. Durante anos eles vivem juntos, com Iosaph praticando as artes ascéticas com tal dedicação que finalmente supera o próprio Barlaam.

Barlaam, sentindo a proximidade da morte, dá a Iosaph suas últimas recomendações, despede-se de seu filho espiritual e morre. Descreve-se o sepultamento do ancião por Iosaph, e as honras fúnebres que este oferece a seu mestre. Iosaph adormece ao lado do sepulcro e tem um sonho em que retorna à cidade paradisíaca que vira antes, onde encontra Barlaam em meio aos bem-aventurados. Por mais trinta e cinco anos Iosaph vive no deserto, praticando a mais rigorosa ascese, até morrer em santidade e ser recebido no Paraíso. O eremita que anteriormente lhe indicara o caminho até Barlaam recebe por revelação divina a notícia de sua morte e, após realizar os ritos devidos, sepulta-o junto a Barlaam. Obedecendo a uma ordem angelical que recebe em um sonho, o eremita vai até o rei Barachias e informa-o das mortes de Barlaam e Iosaph. O rei imediatamente vai até o sepulcro; quando este é aberto, descobre-se que os corpos dos dois ascetas estão incorruptos, e mesmo suas vestes se mantêm intactas. Os corpos – agora relíquias - são trasladados para o reino de Barachias, onde são depositados na igreja construída por Iosaph em seus tempos de rei. Desenvolve-se o culto em torno das relíquias, e muitos milagres e curas acontecem. E muitas nações vizinhas, ainda não cristãs, passam ao cristianismo através do conhecimento dos milagres operados pelos dois ascetas.

Note-se que no B&I os milagres não têm praticamente nenhum interesse para a narrativa, sendo inseridos, no final, quase que por obrigação. Esta prática de inserir milagres em uma hagiografia não só não era vista como condenável, mas, ao contrário, era por vezes expressa pelos próprios autores, como uma forma de, se assim podemos dizer, elevar o nível edificante do texto (a este respeito, ver a nota 21, sobre a adição de alguns milagres a uma *Vida* por Simeão Metafrastes). Verificase que a narração da vida do príncipe-asceta segue de modo bastante estrito a estrutura-padrão das vidas de santo de caráter biográfico, tal como delineada por Delehayé:

Where a complete biography of a saint is desired the life divides itself into three parts. Before his birth: his nationality, his parents, his future greatness miraculously prophesied; his life: childhood, youth, the most important events in his career, his virtues, his miracles; lastly his cultus and miracles after death. In innumerable lives of saints at least one of the points in the above programme is supplied by commonplaces, and sometimes the whole biography is a mere string of them. (DELEHAYE, 1907, p. 97-98).³²

A estrutura foi seguida, mas o resultado é consideravelmente irregular: a primeira parte foi cumprida conscienciosamente, com a apresentação de Abenner e da profecia que causa o confinamento de loasaph; o cerne da narração é a vida de loasaph, embora não esteja distribuída cronologicamente de modo uniforme – inclusive sendo seu período ascético consideravelmente resumido; tanto este período quanto os eventos póstumos referentes a Barlaam e loasaph parecem incluir-se na categoria dos *lugares-comuns* mencionados por Delehayé. E nisto perde o aspecto miraculoso, quase ausente da obra e, quando existente, tratado de modo quase burocrático.

Esta ausência do sobrenatural poderia de certo modo justificar a ação do redator da versão grega, que inseriu intervenções da Providência (especialmente de caráter onírico) em diversos momentos do texto, ainda que isto significasse sacrificar parcialmente a coerência do enredo. Estando Barlaam e loasaph desprovidos

³² “Onde uma biografia completa de um santo é desejada, sua vida divide-se em três partes. Antes de seu nascimento: sua nacionalidade, seus pais, sua futura grandeza miraculosamente profetizada; sua vida: infância, juventude, os mais importantes eventos de sua carreira, suas virtudes, seus milagres; por último seu culto e milagres póstumos. Em inumeráveis vidas de santos ao menos um dos pontos deste programa é composto por lugares-comuns, e às vezes toda a biografia é uma simples sequência deles.” (TLA).

também do importante elemento de culto que é o local de veneração, até mesmo porque seus túmulos não existiam em lugar algum do mundo real (pergunte-mos, de passagem: de onde teriam vindo as relíquias de São Josafá presenteadas pelo doge Luigi Mocenigo ao rei Sebastião de Portugal em 1571?), foi necessário, se assim podemos dizer, intensificar a presença divina na obra por outros meios. Esta necessidade resolveu-se pela adoção de um providencialismo que se manifesta tanto por alguns poucos milagres (normalmente associados ao sacramento do batismo) como por visões de caráter onírico. Curiosamente, em comparação com o B&I, seu predecessor, o *Balavariani*, desprovido destes elementos sobrenaturais e providencialistas, passa a parecer-se muito mais com um tratado de ética, menos confiante na intervenção de Deus do que na capacidade humana de decidir entre o bem e o mal.

Pensamos como um aspecto – se preferirmos, uma sobrevivência – budista do B&I (referindo-nos aqui especificamente à irreverência e espontaneidade características do *Zen*) seu aparente prazer em contrariar as definições que, desde o século XVII, foram laboriosamente desenvolvidas pela crítica hagiográfica ocidental (tanto a católica quanto as produzidas por diversas denominações protestantes) na tentativa de enquadrar em margens aceitáveis a torrente de textos hagiográficos que mana por toda a Cristandade. Retomando o aspecto do *local de veneração*, citemos aqui Certeau:

A vida de santo se inscreve na vida de um grupo, Igreja ou comunidade. Ela supõe que o grupo já tenha uma existência. Mas representa a consciência que ele tem de si mesmo, associando uma *imagem* a um *lugar*. Um produtor (mártir, santo patrono, fundador de uma Abadia, fundador de uma Ordem ou de uma igreja, etc.) é referido a um sítio (o túmulo, a igreja, o mosteiro, etc.) que assim se torna uma fundação, o produto e o signo de um advento. (CERTEAU, 1982, p. 269).

Pouco ou nada disso pode ser aplicado ao B&I. A saga de Ioasaph e Barlaam passa-se em território imaginário, a mítica Índia cristã da geografia espiritual medieval. Correção: mítica e imaginária para nós, pois como podemos saber o quanto esta Índia associada à Etiópia cristã, pululante de monges virtuosos, eremitas pagãos e reis de grande valor e nobreza, tanto cristãos quanto pagãos, era *real* para os olhos e penas daqueles que hoje encaramos como fontes? Não é

necessário nem mesmo recuar à Idade Média para tanto: sabemos como os portugueses modernos se sentiram aliviados ao verem igrejas cristãs em território indiano (na verdade, templos hindus, dos quais alguns realmente apresentam marcantes semelhanças com a arquitetura cristã ibérica), e mal podemos imaginar seu horror ao verem estes templos profanados por imagens do Maligno – ou seja, o magnífico e aterrador panteão hindu, com seus deuses multiformes, híbridos e - para eles - monstruosos. Mas voltemos aqui ao, digamos assim, “concreto”: Barlaam e loasaph, santos de uma terra distante e maravilhosa, ainda que real, não são agraciados com um dos principais atributos do santo, qual seja, o local de culto e veneração. Apenas nos termos mais vagos possíveis é designado o local de seus túmulos: o reino de Barachias, anteriormente governado por loasaph. Descuido imperdoável para um hagiógrafo “profissional”, mas talvez um deslize aceitável para o consciente praticante de um exercício de ficção edificante.

Outros aspectos das afirmações de Certeau devem ser problematizados: o B&I, mesmo nos ambientes em que teve maior aceitação e influência, alegremente prescindiu dos elementos essenciais que tradicionalmente conferem efetividade a uma narrativa hagiográfica. Assim como não tinham local de culto, Barlaam e loasaph não tiveram suas vidas escritas por ninguém próximo a eles; nenhuma comunidade cristã conhecida deve sua fundação a estes santos: eles não deixaram vestígio algum em pedra, madeira, tijolo, papiro ou pergaminho de sua passagem pela terra; e nenhum Padre da Igreja tomou da pena para louvar suas obras – exceto, naturalmente, e sem seu conhecimento, São João Damasceno. Levantamos aqui uma hipótese: a efetividade da narrativa, e o magnífico realismo das personagens de Barlaam e loasaph, devem-se justamente a seu caráter fictício: por não estarem presos de modo algum ao mundo real, seja em termos cronológicos ou espaciais, é que estes santos puderam ser construídos de modo tão perfeito; o cenário em que se movem é tão esquemático e nebuloso que todo aquele que os vê supõe reconhecê-los em sua própria realidade. Assim, é possível inverter a afirmação de Cavallo (1998, p. 14) de que o santo histórico só torna-se real “se ‘narrado’ através de frases, versículos, termos consolidados e convencionais”; é igualmente possível, se a narrativa for suficientemente eficaz, tornar reais santos absolutamente fictícios.

Quanto à *função* do texto, ou o objetivo para o qual o B&I foi escrito, parece-nos que o trecho a seguir, de James Howard-Johnston, é extremamente esclarecedor:

Faith, regularly reaffirmed by the liturgy and the annual cycle of church festivals, pervaded Byzantine society and shaped its thought-world. Once survival was assured (by the middle of the ninth century), the prescribed task of propagating Christianity was taken up, attention being directed principally at the main zone of paganism, the northern lands stretching from eastern Europe to the Caucasus. Nomads as well as sedentary peoples were targeted. Conversion was conceived as a top-down process, beginning with the conversion of the ruler and the appointment of a bishop. (HOWARD-JOHNSTON, 2008, p. 953).³³

Imaginemos por um momento o B&I como um manual de conversão: seu eixo narrativo central é exatamente um relato de conversão de um príncipe, e uma das únicas menções ao clero secular encontrada na obra refere-se justamente à indicação de um bispo para presidir o culto na igreja construída por loasaph em sua capital; através dos diálogos da obra, um conversor teria a seu dispor um rico repertório de parábolas e argumentos teológicos, todos devidamente ortodoxos; o recém-convertido ou interessado encontraria nele todos os elementos essenciais de sua nova fé. Se o B&I realmente foi criado e utilizado como um manual de conversão, seu êxito foi além das expectativas, pois suas traduções em territórios recentemente cristianizados (pensemos na Sérvia e, especialmente, no que viria a ser a Rússia) atingiram extraordinária popularidade. Quanto a sua eficácia como instrumento de conversão, contamos com um testemunho tão tardio quanto extraordinário: as palavras de Leão Tolstói, que em sua *Confissão* afirmou que a leitura do romance teve um papel fundamental em sua decisão de renunciar aos prazeres terrenos (LANG, 1997, p. xxxii).

³³ “A fé, regularmente reafirmada pela liturgia e pelo ciclo anual de festividades da Igreja, impregnou a sociedade bizantina e deu forma a seu modo de pensar. Uma vez que a sobrevivência estava assegurada (em meados do século IX), a tarefa de propagar o Cristianismo foi retomada, sendo dada atenção principalmente à principal zona de paganism, as terras ao Norte que se estendiam da Europa Oriental ao Cáucaso. Tanto povos nômades quanto sedentários foram alvo desta iniciativa. A conversão era entendida como um processo de cima para baixo, começando com a conversão do governante e a indicação de um bispo.” (TLA).

3.2. A RECEPÇÃO

Acerca da recepção da obra no meio bizantino, Lang afirma: “When the Greek Barlaam romance sprang fully fledged upon the literary world of eleventh-century Constantinople it created a sensation by its exotic setting, the novelty of its subject matter, and its effectiveness as a piece of propaganda for the Christian faith in its most severe ascetic form.”³⁴ (1997, p. xxvi). Inmaculada Pérez Martín (1996, p. 159) informa-nos que logo a obra ultrapassou os limites doutrinários a que sua leitura era originalmente destinada, pois “sus historietas de carácter fabuloso la catapultaron hacia su condición de divertimento literario, de motivo de lectura placentera sin más”. Embora a autora não afirme peremptoriamente a circulação do texto em meios privados ou laicos, podemos lembrar aqui a menção de Runciman ao romance como um dos textos mais lidos da Idade Média oriental, além do fato de provavelmente parte de sua elaboração ter ocorrido em meios laicos vinculados ao empreendimento metafrástico. A grande difusão da obra é atestada pela existência de mais de 150 códices bizantinos e pós-bizantinos, sendo a maioria datada dos séculos XI e XII (PÉREZ MARTÍN, p. 164). A título comparativo, a autora menciona as “cifras astronómicas’ de quase 700 códices das menologias de Simeón Metafrastes” (p. 164).

Quanto à recepção da obra além das fronteiras de Bizâncio, Lang dá-nos um belo panorama. O texto logo foi traduzido para as línguas eslavas, sendo acolhido nas jovens cristandades russa e sérvia. A obra foi igualmente traduzida para o armênio e o árabe, tendo derivado deste último uma versão etíope (LANG, 1997, p. xxxii). Pelo menos três versões em latim possibilitaram a inserção do romance em obras de capital importância para o Ocidente latino como o *Speculum Historiale* de Vicente de Beauvais e a *Legenda Aurea* de Tiago de Voragine. Das versões francesas, a versificada de Guy de Cambrai, após ser traduzida para o provençal, tornou-se uma das obras prediletas dos albigenses. Recentemente acrescentou-se a

³⁴ “Quando o romance grego de Barlaam surgiu plenamente desenvolvido no mundo literário da Constantinopla do século XI, causou sensação por seu cenário exótico, a novidade de seu assunto e sua efetividade como uma peça de propaganda da fé cristã em sua mais severa forma ascética”. (TLA).

este panorama a descoberta, em 2006, na igreja do castelo de Gozzoburg, em Krems-sobre-o-Danúbio, na Áustria, de afrescos que narram a história de Barlaão e Josafá, datados da segunda metade do século XIII (KONTOUMA, 2010). Lang (1997, p. xxxiii) afirma que foi a partir de uma versão em inglês da *Legenda Aurea*, editada em Westminster em 1483, que Shakespeare extraiu a lenda dos três cofres para utilizá-la em seu *Mercador de Veneza*.³⁵ Na Península Ibérica, António José Saraiva referiu-se à obra como um dos livros mais lidos e ouvidos no Portugal medieval, como mencionamos na Introdução; em Espanha, já na Idade Moderna, o B&I viria a inspirar dois dos grandes gênios do *Siglo de Oro*: Lope de Vega e Calderón.

³⁵ Esta informação necessita de revisão, pois, uma vez que Greenblatt afirma que o latim de Shakespeare era bom o bastante para que ele lesse Lucrecio no original, nada impediria o Bardo de acessar a lenda em uma de suas versões latinas (GREENBLATT, 2012, Folha de S. Paulo, 22 abr. 2012). É de fantasiar se, assim como Calderón e Lope, Shakespeare não considerou o conto digno de uma versão sua.

CONCLUSÃO

O B&I pode ser considerado uma obra de síntese. Síntese formal, na medida em que em sua delicada estrutura estão entremeados diversos dos gêneros mais importantes e apreciados da literatura bizantina, como a homilia, o tratado teológico, o diálogo edificante e, principalmente, a hagiografia, bem como elementos dos universos literários que circundavam o Império, aos quais, como notaram Runciman e Mango, os literatos de Bizâncio não eram alheios, como a parábola de origem oriental e o *exemplum*. A cuidadosa composição destes elementos no interior de uma estrutura narrativa tomada de empréstimo ao universo literário georgiano, formando um todo coeso e de extraordinário encanto, traz à lembrança os esforços de sistematização e reordenação dos saberes levados a cabo um pouco antes e durante o período em que o B&I foi composto.

Síntese e panorama também das maiores preocupações espirituais do homem bizantino de sua época: nele encontramos a busca pela vida ideal, a valorização da ascese como caminho para o encontro com Deus, o temor do Demônio e da heresia, a concepção bizantina do Paraíso e do Inferno.

Síntese também de sua época: à medida que extrapolamos da leitura do B&I para um conhecimento maior de seu contexto, passamos a perceber como os personagens desta obra, embora artisticamente camuflados sob a proteção do exótico ambiente de uma Índia imaginária, certamente chamariam à memória de seus primeiros leitores figuras muito recentes ou mesmo contemporâneas. Assim, a poderosa figura de Abenner poderia ser tanto associada a Boris-Miguel, que como ele se converte ao cristianismo e passa seus últimos dias em retiro monástico, quanto a Vladimir, filho de Boris-Miguel, perseguidor de cristãos e incentivador do paganismo búlgaro. Poderia igualmente ser associado a outro Vladimir, este russo e também pagão, que aceitará finalmente o batismo com seu povo algum tempo após o nascimento do B&I. Também a figura de Ioasaph não carecia de exemplos do mundo real dos quais seus leitores poderiam tomar emprestadas as feições para melhor imaginar o virtuoso príncipe indiano: na própria Bizâncio poderíamos

considerar as figuras de Leão VI e Constantino VII Porfirogênito, imperadores eruditos, e mesmo Nicéforo II Focas, no qual, se faltava o refinamento intelectual destes, havia muito da severidade do asceta; para além das fronteiras, temos de lembrar-nos de Simeão, primeiro Czar da Bulgária, cuja fama de sabedoria e piedade granjeou-lhe admiração mesmo em Constantinopla.

Não nos esqueçamos, porém, de que o B&I é uma obra literária, e como tal sujeita a tantas interpretações quantos forem os seus leitores. Seria no mínimo arrogante e no máximo quimérico supor que conseguiríamos atingir as reais intenções e propósitos de seus autores. Prova de que esta obra poderia facilmente servir a dois senhores está no fato de que foi popular tanto entre os cátaros do Mediterrâneo quanto entre os ortodoxos da Rússia – entre estes a tal ponto que mesmo Tolstoi, muitos séculos depois, deixou-se encantar por seus ensinamentos. O que procurei oferecer aqui foi uma possível chave de leitura entre muitas, guiada, e sem dúvida limitada, por minha perspectiva de historiador. Ao encerrar esta dissertação, penso que talvez meu maior objetivo tenha sido induzir seus eventuais leitores a procurar a obra que a motivou. A longa cadeia de textos em que se insere o B&I influenciou milhares de seres humanos ao longo de muitos séculos. Incluo-me entre estes.

REFERÊNCIAS

AMIJERIBI-MULLEN, Rusudan. **Language Policy and National Identity in Georgia**. PhD Thesis. London: Queen Mary University of London, 2011. 390p.

BOLKVADZE, Tinatin. Eastern-Christian tradition and the Georgian language. In: OMONIYI, Tope; FISHMAN, Joshua A. (ed.). **Explorations in the Sociology of Language and Religion**. p. 60-67. Philadelphia: John Benjamins Publishing Co., 2006.

CAÑIZARES, Patricia. La historia de los dos soldados de Cristo, Barlaam y Josafat traducida por Juan de Arce Solorzeno (Madrid 1608). **Cuadernos de Filología Clásica: Estudios Latinos**, Madrid, 2009, v. 19, p. 259-271.

CAVALLO, Guglielmo. Introdução. In: CAVALLO, Guglielmo (org.). **O homem bizantino**. Lisboa: Editorial Presença, 1998. p. 7-17.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CUNNINGHAM, Mary. Homilies. In: JEFFREYS, Elizabeth; HALDON, John; CORMACK, Robin (eds.). **The Oxford Handbook of Byzantine Studies**. Oxford: Oxford University Press, 2008. p. 872-881.

DELEHAYE, H., S.J. **The legends of the saints**: an introduction to hagiography. London: Longmans, Green and Co., 1907.

HØGEL, Christian. **Symeon Metaphrastes**: rewriting and canonization. Copenhagen: Museum Tusulanum Press/University of Copenhagen, 2002.

_____. The redaction of Symeon Metaphrastes: literary aspects of the Metaphrastic martyria. In: HØGEL, Christian (ed.). **Metaphrasis**: redactions and audiences in Middle Byzantine hagiography. Oslo: The Research Council of Norway, 1996 (KULTs skriftserie No. 59). p. 7-21.

HOLMES, Catherine. Political-historical survey: 800-1204. In: JEFFREYS, Elizabeth; HALDON, John; CORMACK, Robin (eds.). **The Oxford Handbook of Byzantine Studies**. Oxford: Oxford University Press, 2008. p. 264-279.

HÖRANDNER, Wolfram. Poetry and romances. In: JEFFREYS, Elizabeth; HALDON, John; CORMACK, Robin (eds.). **The Oxford Handbook of Byzantine Studies**. Oxford: Oxford University Press, 2008. p. 894-906.

HOWARD-JOHNSTON, James. Byzantium and its neighbours. In: JEFFREYS, Elizabeth; HALDON, John; CORMACK, Robin (eds.). **The Oxford Handbook of Byzantine Studies**. Oxford: Oxford University Press, 2008. p. 939-956.

JAZDZEWSKA, Katarzyna. Hagiographic Invention and Imitation: Niketas' *Life of Theoktiste* and Its Literary Models. **Greek, Roman, and Byzantine Studies**, 49, 2009, p. 257-279.

KHINTIBIDZE, Elguja. Contactos literarios bizantino-georgianos. **Erytheia**, v. 8, n. 1, p. 73-88, 1987.

KONTOUMA, Vassa. Une énigme médiévale résolue: le roman de Barlaam et Joasaph a trouvé son auteur. **Graecia Orthodoxa**, 2010.

LANG, David Marshall. Introduction. In: [JOHN DAMASCENE]. **Barlaam and Ioasaph**. Harvard: Harvard University Press, 1997. (Loeb Classical Library).

LANG, David Marshall (ed.). **The Balavariani**: a Buddhist Tale from the Christian East. London: George Allen & Unwin Ltd., 1966.

LOUTH, Andrew. Theological literature. In: JEFFREYS, Elizabeth; HALDON, John; CORMACK, Robin (Eds.). **The Oxford Handbook of Byzantine Studies**. Oxford: Oxford University Press, 2008. p. 853-860.

MANGO, Cyril. **Bizâncio**: o Império da Nova Roma. Lisboa: Edições 70, 2008.

MARROUM, Marianne. Kalila wa Dimna: Inception, Appropriation, and Transmimesis. **Comparative Literature Studies**, v. 48, n. 4, 2011, p. 512-540.

MARTIN-HISARD, Bernadette. La Vie de Jean et Euthyme et le statut du monastère des Ibères sur l'Athos. **Revue des études byzantines**, t. 49, 1991, p. 67-142.

McGUCKIN, John. Monasticism and monasteries. In: JEFFREYS, Elizabeth; HALDON, John; CORMACK, Robin (eds.). **The Oxford Handbook of Byzantine Studies**. Oxford: Oxford University Press, 2008. p. 611-620.

MULLETT, Margaret. Epistolography. In: JEFFREYS, Elizabeth; HALDON, John; CORMACK, Robin (eds.). **The Oxford Handbook of Byzantine Studies**. Oxford: Oxford University Press, 2008. p. 882-893.

PÉREZ MARTÍN, Inmaculada. Apuntes sobre la historia del texto bizantino de la *Historia edificante de Barlaam y Josafat*. **Erytheia**, 17, 1996.

RAPP JR., Stephen H. **Caucasia and the Second Byzantine Commonwealth: byzantinization in the context of regional coherence**. Seattle: National Council for Eurasian and East European Research, 2012.

RUNCIMAN, Steven. **A civilização bizantina**. Rio de Janeiro: Zahar, 1961.

SHEPARD, Jonathan. Byzantium in equilibrium, 886-944. In: REUTER, Timothy (ed.). **The New Cambridge Medieval History**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008a. p. 553-566.

SHEPARD, Jonathan. Bulgaria: the other Balkan 'empire'. In: REUTER, Timothy (ed.). **The New Cambridge Medieval History**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008b. p. 567-585.

SHEPARD, Jonathan. Byzantium expanding, 944-1025. In: REUTER, Timothy (ed.). **The New Cambridge Medieval History**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008c. p. 586-604.

SHEPARD, Jonathan. Byzantium and the West. In: REUTER, Timothy (ed.). **The New Cambridge Medieval History**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008d. p. 605-623.

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. **Reflexões sobre a hagiografia ibérica medieval**: um estudo comparado do Liber Sancti Jacobi e das vidas de santos de Gonzalo de Berceo. Niterói: EdUFF, 2008 (Estante Medieval, 3).

TALBOT, Alice-Mary. Hagiography. In: JEFFREYS, Elizabeth; HALDON, John; CORMACK, Robin (eds.). **The Oxford Handbook of Byzantine Studies**. Oxford: Oxford University Press, 2008. p. 862-871.

_____. A mulher. In: CAVALLO, Guglielmo (org.). **O homem bizantino**. Lisboa: Editorial Presença, 1998. p. 116-139.

THE OXFORD DICTIONARY OF BYZANTIUM. Oxford: Oxford University Press, 1991.

TREADGOLD, Warren. **A History of the Byzantine State and Society**. Stanford: Stanford University Press, 1997.

UYTFANGHE, M. van. L'hagiographie: un "genre" chrétien ou antique tardif? **AnBoll** (1993): 135-88.

VASILEV, Georgi. Bogomils, Cathars, Lollards and the high social position of women during the Middle Ages. **Facta Universitatis**, Nis, v. 2, n. 7, 2000. p. 325-336.

WEILING-FELDTHUSEN, Ewa. In search of a missing link: the Bogomils and Zoroastrianism. **Kontur**, n. 14, 2006. p. 4-12.

WOLFF, Robert Lee. Barlaam and Iosaph. **The Harvard Theological Review**, v. 32, n. 2, p. 131-139, Apr. 1939.

APÊNDICE

Trechos em paralelo do *Balavariani* e do B&I, narrando o episódio do príncipe e da princesa cativa

Balavariani:

Now among these girls was a certain king's daughter, who had been brought as a captive to King Abenes. She was fairer than all the others and more intelligent than they; and the prince fell in love with her because of her beauty and wisdom, since she was extremely clever and resourceful. The prince would often discuss religious problems with her and talk of the transitory nature of this world, reminding her of God and condemning the error of the idolaters. When the king heard of this, he was delighted to hear of Iodasaph's love for this maiden, for he imagined that he would prevail over his son through her influence.

One day the girl said to Iodasaph: "If you want me to pay heed to your exhortations, O prince, then grant me but one year's solace in your arms. I promise you that I shall then confess your faith, and both of us will serve your God until our death."

Iodasaph said to the maid: "And whence shall come my recompense if death should overtake me before the year is up?"

The girl answered: "If death should overtake you, you will be rewarded by the fact that I have been converted. You will not be held guilty for following my desire, for you yourself say: 'Marriage is honourable in all.'"

Iodasaph said: "That is so, but I should not win the grace of self-denial with those who have endured and quenched the furnace of the flesh. What is more, I fear that self-indulgence might entice me into some worse enterprise, or that sin might rule me and hurl me into damnation, or that I might turn out to be an enemy of God and a friend of the devil."

The woman replied: "Spend one month with me, or even one night, and I will fulfil all your command and desire. Surely so trifling an indulgence as this cannot affect the

reward due to you for recovering an erring soul, reconciling it with God, and procuring for it salvation after death?"

Iodasaph was favourably disposed to carry out her request, because his natural instincts inclined him to do so. He made her swear that she would confess God's faith. His reason was taken captive by their mutual passion, which threw his mind entirely off balance. But Our Lord Jesus Christ came to his rescue and would not let him go to his damnation, according to the words of the Psalmist David: "I inclined to fall violently, and the Lord caught me with his hand; and had the Lord not come to my help, my soul would straightway have found itself in Hell."

Plunged in thought, Iodasaph spent the night in vigil, praying to God that He would assist him and open to him the door of righteousness, and then he dropped off to sleep. Blessed is God, who fulfils the desire of those that fear Him! As he slumbered, Iodasaph had a vision. He dreamt that he had arrived in the kingdom of Heaven and saw the many-coloured delights, the gilded temples and all the attendant luxury, far surpassing anything which is to be seen in this world upon earth. And then at the side he caught sight of those women his tempters, whose wiles had wounded his soul. In comparison with the joys of paradise, their faces seemed to him more hideous and unsightly than dogs' or pigs' snouts. The prince heard a voice saying: "This is the abode of rest for the saints and the steadfast, and here they shall enjoy eternal ease." Afterwards they took him into hell and he saw the terrible torments suffered by each sinner there, which nobody can enumerate except God who devised them. Again he heard a voice saying: "This is the retribution of godless mortals and sinners, who had abandoned Christ our God and fallen in love with this world. Here they shall be tormented for ever and for all eternity."

When Iodasaph awoke and opened his eyes, he saw the girls standing round him weeping and lamenting, for they imagined that he had died in the course of that prolonged dream. Iodasaph arose and began to examine their attractions. And he was amazed how insignificant and ugly they appeared to his eyes compared with those joys which he had beheld in his visions (p. 146-147).

“Entre aquelas jovens havia uma certa filha de rei, que fora trazida como cativa para o Rei Abenes. Ela era mais bela que todas as outras, e mais inteligente do que elas; e o príncipe se apaixonou por ela por causa de sua beleza e sabedoria, pois ela era extremamente esperta e articulada. O príncipe com freqüência discutia problemas religiosos com ela e falava da natureza transitória deste mundo, lembrando-a de Deus e condenando o erro dos idólatras. Quando o rei ouviu falar disso, ficou deliciado em saber do amor de Iodasaph por esta donzela, pois imaginou que iria triunfar sobre seu filho através da influência dela.

Um dia, a jovem disse a Iodasaph: ‘Se queres que eu preste atenção a tuas exortações, ó príncipe, então concede-me apenas um ano de consolo em teus braços. Eu te prometo que então confessarei tua fé, e nós dois serviremos teu Deus até nossa morte.’

Iodasaph disse à donzela: ‘E quando virá minha recompensa se a morte me tomar antes que o ano acabe?’

A jovem respondeu: ‘Se a morte te tomar, tu serás recompensado pelo fato de que eu fui convertida. Não serás julgado culpado por teres seguido meu desejo, pois tu mesmo dizes: ‘O casamento é em tudo honorável’’.³⁶

Iodasaph disse: ‘Assim é, mas eu não conquistarei a graça da auto-negação com aqueles que suportaram e arrefeceram a fomalha da carne. E mais, temo que a auto-indulgência me leve a outra ação pior, ou que o pecado me governe e me lance à danação, ou que eu me revele um inimigo de Deus e amigo do demônio.’

A mulher retrucou: ‘Passa um mês comigo, ou mesmo uma noite, e eu executarei todas as tuas ordens e desejos. Certamente uma indulgência tão insignificante como esta não pode afetar a recompensa que mereces por recuperar uma alma errante, reconciliando-a com Deus e obtendo para ela a salvação após a morte.’

Iodasaph estava favoravelmente disposto a aceitar seu pedido, pois seus instintos naturais o inclinavam a isto. Ele a fez jurar que confessaria a fé em Deus. Sua razão fora escravizada por sua paixão mútua, que deixou sua mente inteiramente sem

³⁶ Citação de Hebreus, 13:4. Como indica a edição utilizada do *Balavariani*, neste ponto o copista do manuscrito julgou necessário acrescentar à margem: *Christ, deliver us from the snares of the devil* – “Cristo, liberta-nos das armadilhas do demônio”. (TLA) – *Balavariani*, 1966, p. 146, nota 1.

equilíbrio. Mas Nosso Senhor Jesus Cristo veio em seu resgate e não o deixaria ir para sua danação, de acordo com as palavras do Salmista Davi: 'Eu me inclinei para cair violentamente, e o Senhor segurou-me com sua mão; e se não tivesse o Senhor vindo em meu auxílio, minha alma certamente se encontraria no Inferno.'

Mergulhado em pensamentos, Iodasaph passou a noite em vigília, orando a Deus para que ele o ajudasse e lhe abrisse a porta da retidão, e então adormeceu. Louvado seja Deus, que atende aos desejos daqueles que O temem! Quando adormeceu, Iodasaph teve uma visão. Ele sonhou que havia chegado ao reino do Céu, e viu as delícias multicoloridas, os templos ornados e todo o esplendor circundante, muito acima de qualquer coisa que possa ser vista neste mundo sobre a terra. E então ao lado ele viu aquelas mulheres, suas tentadoras, cujas astúcias haviam ferido seu coração. Em comparação com as alegrias do paraíso, suas faces pareciam para ele mais horrendas e intoleráveis do que os focinhos de cães ou porcos. O príncipe ouviu uma voz dizendo: 'Esta é a morada de repouso para os santos e os constantes, e aqui eles devem desfrutar de eterno descanso.' Depois eles o levaram ao inferno e ele viu os terríveis tormentos sofridos por cada pecador, que ninguém pode enumerar exceto Deus, que os criou. Novamente ele ouviu uma voz dizendo: 'Esta é a retribuição dos mortais sem Deus e pecadores, que abandonaram Cristo nosso Deus e se apaixonaram por este mundo. Aqui eles devem ser atormentados para sempre e por toda a eternidade'.

Quando Iodasaph despertou e abriu seus olhos, viu as jovens em pé à sua volta, chorando e se lamentando, pois imaginavam que ele havia morrido durante aquele prolongado sonho. Iodasaph ergueu-se e começou a examinar seus atrativos. E ele maravilhou-se de como elas pareciam insignificantes e feias a seus olhos, comparadas com as alegrias que ele havia contemplado em sua visão." (TLA).

B&I:

The devil entered into the heart of one of the young damsels. Of all she was the most seemly, a king's daughter, carried away captive from her own country, given to king Abenner as a great prize, and sent by him, being of ripe beauty, to his own son, for to cause him to slip or to trip. Of her the deceiver took possession, and whispered in her ear suggestions that plainly showed the wisdom and understanding of her mind; for the evil one easily pursueth all devices that make for wickedness. Then the evil spirit attacked the king's son on the right hand, and gave him a potion to make him love the maiden, by reason – so he pretended – of her prudence and discretion and of her nobility and royal blood that yet had not saved her from banishment and loss of glory. Moreover the devil secretly sowed in loasaph's heart thoughts that he might recover her from idolatry, and make her a Christian.

But these were all stratagems of the wily serpent. For the king's son, being in this frame of mind, could see in himself no unclean thought or passionate affection for the damsel, but only sympathy and pity for her misfortune, and the ruin of her soul, and knew not that this matter was a device of the devil; for verily he is darkness, and feigneth to be light. So he began to commune with the damsel, and talk with her over the oracles of the knowledge of God, and said, "Lady, be thou acquainted with the ever-living God, and perish not in the error of these idols; but know thy Lord, and the Maker of all this world, and thou shalt be happy, the bride of the immortal bridegroom." While he exhorted her with many such-like words, immediately the evil spirit whispered to the girl that she should spread under his feet the nets of deceit to drag his blessed soul into the pit of lust, as he once did to our first parent by means of Eve, thus miserably banishing him, alas! from Paradise and God, and making him to become subject to death in lieu of bliss and everlasting life.

When the damsel heard loasaph's words fulfilled with all wisdom, being without understanding, she understood them not, but made answer thus, becoming the tongue and mouth-piece of the evil one: "If, sir, thou takest thought for my salvation, and desirest to bring me to thy God, and to save my poor soul, do thou also thyself grant me one request, and straightway I will bid good-bye to my fathers' gods, and

join thy God, serving him until my last breath; and thou shalt receive recompense for my salvation, and for my turning to God-ward."

"Lady, and what is thy request?" said he. But she, setting her whole self, figure, look and voice in a fashion to charm him, answered, "Be thou joined with me in the bonds of wedlock, and I will joyfully follow out thy behests."

"In vain, O Lady," said he, "hast thou made this hard request. For though I earnestly care for thy salvation, and long to heave thee from the depth of perdition, yet to pollute my body through unclean union is grievous to me, and utterly impossible."

She, seeking to make the way straight and smooth for him, cried, "Why dost thou, who are so wise, talk thus? Wherefore speakest thou of it as of defilement and shameful intercourse? I am not unacquainted with the Christian books: nay, I have met with many volumes in mine own country, and have heard the discourses of many Christians. What, is it not written in one of your books, 'Marriage is honourable, and the bed undefiled'? and, 'It is better to marry than to burn'? and again, 'What God hath joined together, let not man put asunder'? Do not your Scriptures teach that all the righteous men of old, patriarchs and prophets, were wedded? Is it not written that the mighty Peter, whom ye call Prince of the Apostles, was a married man? Who, then, hath persuaded thee to call this defilement? Methink, sir, thou strayest utterly away from the truth of your doctrines."

"Yea, Lady," said he, "all this is even as thou sayest. It is permitted to all who will to live in wedlock, but not to them that have once made promise to Christ to be virgins. For myself, ever since I was cleansed in the laver of Holy Baptism from the sins of my youth and ignorance, I have resolved to present myself pure to Christ, and how shall I dare break my covenants with God?"

Again quoth the damsel, "Let this also be thy pleasure, as thou wilt. But fulfil me one other small and trivial desire of mine, if thou art in very truth minded for to save my soul. Keep company with me this one night only, and grant me to revel in thy beauty, and do thou in turn take thy fill of my comeliness. And I give thee my word, that, with day-break, I will become a Christian, and forsake all the worship of my gods. Not only shalt thou be pardoned for this dealing, but thou shalt receive recompense from thy God because of my salvation, for thy Scripture saith, 'There is joy in heaven over one

sinner that repenteth.' If, therefore, there is joy in heaven over the conversion of a sinner, shall not great recompense be due to the causer of that conversion? Yea, so it is: and dispute it not. Did not even the Apostles, the leaders of your religion, do many a thing by dispensation, at times transgressing a commandment on account of a greater one? Is not Paul said to have circumcised Timothy on account of a greater dispensation? And yet circumcision hath been reckoned by Christians as unlawful, but yet he did not decline so to do. And many other such things shalt thou find in thy Scriptures. If then in very sooth, as thou sayest, thou seekest to save my soul, fulfil me this my small desire. And although I seek to be joined with thee in the full estate of matrimony, yet, sith this is contrary to thy mind, I will never constrain thee again, but will do everything that liketh thee. For the rest, do not thou utterly abhor me; but hearken to me for the nonce, and thou shalt deliver me from superstitious error, and thou shalt do whatever seemeth thee good hereafter all the days of thy life."

Thus spake she; for indeed she had, for her adviser, one to whom she lent a privy ear, and the pirate was well versed in Scripture, being verily the creator and teacher of iniquity. Thus then she spake with fawning words entangling him, right and left, around with her toils and meshes, and she began to shake the citadel of his soul, and to slacken his tension of purpose, and to soften the temper of his mind. Then the sower of these evil tares, and enemy of the righteous, when he saw the young man's heart wavering, was full of joy, and straightway called to the evil spirits that were with him, crying, "Look you how yond damsel hasteth to bring to pass all that we were unable to accomplish! Hither! fall we now furiously upon him: for we shall find none other season so favourable to perform the will of him that sent us." Thus spake this crafty spirit to his hounds: and straightway they lept on that soldier of Christ, disquieting all the powers of his soul, inspiring him with vehement love for the damsel, and kindling within him the fiercest fire of lust.

When loasaph saw that he was greatly inflamed, and was being led captive into sin, and perceived that his thoughts about the salvation of the damsel and her conversion to God had been set like bait on hook to hide the deed which she purposed, and were troubling him with the suggestion of the enemy, that, for the salvation of a soul, it was not sin for once to lie with a woman, then in the agony of his soul he drew a deep and lamentable groan, and nerved himself to pray, and, with streams of tears running down his cheeks, he cried aloud to him that is able to save them that trust in

him, saying, "On thee, O Lord, have I set my trust: let me not be confounded for ever; neither let mine enemies triumph over me, that hold by thy right hand. But stand thou by me at this hour, and according to thy will make straight my path, that thy glorious and dreadful name may be glorified in me thy servant, because thou art blessed for ever. Amen."

Now when he had prayed in tears for many hours, and often bent the knee, he sunk down upon the pavement. After he had slumbered awhile, he saw himself carried off by certain dread men, and passing through places which he had never heretofore beheld. He stood in a mighty plain, all a-bloom with fresh and fragrant flowers, where he descried all manner of plants of divers colours, charged with strange and marvellous fruits, pleasant to the eye and inviting to the touch. The leaves of the trees rustled clearly in a gentle breeze, and, as they shook, sent forth a gracious perfume that cloyed not the sense. Thrones were set there, fashioned of the purest gold and costly stones, throwing out never so bright a lustre, and radiant settles among wondrous couches too beautiful to be described. And beside them there were running waters exceeding clear, and delightful to the eye. When these dread men had led him through this great and wondrous plain, they brought him to a city that glistened with light unspeakable, whose walls were of dazzling gold, with high uprear'd parapets, built of gems such as man hath never seen. Ah! who could describe the beauty and brightness of that city? Light, ever shooting from above, filled all her streets with bright rays; and winged squadrons, each of them itself a light, dwelt in this city, making such melody as mortal ear ne'er heard. And loasaph heard a voice crying, "This is the rest of the righteous; this the gladness of them that have pleased the Lord." When these dread men had carried him out from thence, they spake of taking him back to earth. But he, that had lost his heart to that scene of joyaunce and heartsease, exclaimed, "Reave me not, reave me not, I pray you, of this unspeakable joy, but grant me also to dwell in one corner of this mighty city." But they said, "It is impossible for thee to be there now; but, with much toil and sweat, thou shalt come hither, if thou constrain thyself."

Thus spake they; and again they crossed that mighty plain, and bare him to regions of darkness and utter woe, where sorrow matched the brightness which he had seen above. There was darkness without a ray of light, and utter gloom, and the whole place was full of tribulation and trouble. There blazed a glowing furnace of fire, and

there crept the worm of torment. Revengeful powers were set over the furnace, and there were some that were burning piteously in the fire, and a voice was heard, saying, "This is the place of sinners; this the punishment for them that have defiled themselves by foul practices." Hereupon loasaph was carried thence by his guides; and, when he came to himself, immediately he trembled from head to foot, and, like a river, his eyes dropped tears, and all the comeliness of that wanton damsel and her fellows was grown more loathsome to him than filth and rottenness. And as he mused in his heart on the memory of the visions, in longing for the good and in terror of the evil, he lay on his bed utterly unable to arise (p. 457-473).

“O demônio entrou no coração de uma das jovens donzelas. De todas ela era a mais bela, uma filha de rei, levada cativa de seu próprio país, dada ao rei Abenner como um grande prêmio, e enviada por ele, sendo de grande beleza, para seu próprio filho, para fazê-lo desviar-se ou tropeçar. Dela o enganador tomou posse, e sussurrou em seu ouvido sugestões que mostraram claramente a sabedoria e entendimento da mente dela: pois o maligno facilmente faz uso de todos os artifícios que levem ao mal. Então o mau espírito atacou o filho do rei com sua mão direita, e deu-lhe uma poção para fazê-lo amar a donzela, por motivo – assim ele fingia – de sua prudência e discrição, e de sua nobreza e sangue real que, ainda assim, não a haviam salvo do banimento e da perda da glória. E mais, o demônio secretamente semeou no coração de loasaph pensamentos de que ele podia recuperá-la da idolatria, e fazer dela uma cristã.

Mas estes eram apenas estratagemas da astuta serpente. Pois o filho do rei, estando neste estado de espírito, não podia ver em si mesmo pensamentos impuros ou afeição apaixonada pela donzela, mas apenas simpatia e piedade por seu infortúnio e pela ruína de sua alma, e não sabia que tratava-se de um artifício do demônio; pois ele realmente é escuridão, e finge ser luz. Então ele começou a conviver com a donzela, e a falar-lhe dos oráculos do conhecimento de Deus, e disse: ‘Dama, conhece o Deus eterno e não pereças no erro destes ídolos; mas conhece teu Senhor, Criador de todo este mundo, e serás feliz, a noiva do noivo imortal.’ Enquanto ele a exortava desta forma, o mau espírito sussurrou à jovem que ela deveria lançar as redes do engano sob seus pés, para arrastar sua alma

abençoada para o poço da luxúria, como ele fez com nosso primeiro pai através de Eva, assim miseravelmente o banindo do Paraíso e de Deus, e tornando-o sujeito à morte em lugar da alegria e da vida eterna.

Quando a donzela ouviu as palavras sábias de loasaph, não tendo entendimento, ela não as compreendeu, mas respondeu desta forma, tornando-se a língua e a boca do maligno: ‘Senhor, se pensas em minha salvação e desejas trazer-me a teu Deus e salvar minha pobre alma, concede-me um pedido, e imediatamente darei adeus aos deuses de meus pais, e me juntarei a teu Deus, servindo-o até meu último suspiro; e tu serás recompensado por minha salvação e por minha entrada no caminho de Deus.’

‘E qual é teu pedido, dama?’ disse ele. Mas ela, preparando todos os seus encantos de figura, aparência e voz de modo a seduzi-lo, respondeu: ‘Une-te a mim em matrimônio, e eu alegremente seguirei todas as tuas orientações.’

‘Em vão, ó Dama’, disse ele, ‘fizeste este duro pedido. Pois embora eu me importe com tua salvação e deseje te livrar das profundezas da perdição, poluir meu corpo através de uma união impura é terrível para mim, e completamente impossível.’

Ela, procurando tornar o caminho reto e suave para ele, exclamou: ‘Por que tu, que és tão sábio, falas deste modo? Porque o chamas de profanação e intercurso vergonhoso? Eu não desconheço os livros cristãos; não, encontrei vários volumes em meu próprio país, e ouvi os discursos de muitos cristãos. Não está escrito em um de teus livros, ‘O casamento é honorável, e a cama não-profanada’? e ‘É melhor casar do que abrasar-se’? e ainda, ‘O que Deus uniu o homem não pode separar’? Não ensinam tuas Escrituras que todos os justos dos tempos antigos, patriarcas e profetas, eram casados? Não está escrito que o grande Pedro, a quem chamas de Príncipe dos Apóstolos, era um homem casado? Quem, então, te persuadiu a chamar a isto profanação? Penso, senhor, que te afastas muito da verdade de tuas doutrinas.’

‘Sim, Dama,’ disse ele ‘tudo isto é como dizes. É permitido aos que o desejem que vivam em matrimônio, mas não aos que prometeram sua virgindade a Cristo. E eu, desde que fui limpo pelo Santo Batismo dos pecados de minha juventude e

ignorância, decidi apresentar-me puro a Cristo, e como posso me atrever a romper meus compromissos com Deus?’

Novamente respondeu a donzela: ‘Seja como queres. Mas concede-me outro pequeno e trivial desejo, se realmente desejas salvar minha alma. Fica comigo apenas esta noite, e deixa-me desfrutar de tua beleza como desfrutarás da minha. E te dou minha palavra de que ao nascer do dia me tornarei uma cristã, e abandonarei a adoração de meus deuses. Não só serás perdoado por isso, mas receberás recompensa de teu Deus por causa de minha salvação, pois tua Escritura diz: ‘Há alegria no céu por um pecador que se arrepende’. Se, portanto, há alegria no céu pela conversão de um pecador, não haverá grande recompensa para o causador desta conversão? Sim, assim é; não discutas. Mesmo os Apóstolos, líderes de tua religião, não fizeram várias coisas por dispensa, transgredindo um mandamento em favor de outro maior? Não é dito que Paulo circuncidou Timóteo por conta de um bem maior? E a circuncisão era vista pelos cristãos como reprovável, mas ele não se recusou a fazê-la. E muitas outras coisas como estas encontrarás em tuas Escrituras. Se portanto realmente desejas salvar minha alma como dizes, concede-me este pequeno desejo. E embora eu deseje unir-me a ti em perfeito matrimônio, se isto é contrário a teu propósito, jamais te contrariarei novamente, e agirei conforme desejares. Não me desprezes completamente, mas ouve-me apenas esta vez, e me libertarás do erro da superstição, e poderás fazer o que considerares correto daqui para a frente, por todos os dias de tua vida.’

Assim ela falou; pois ela tinha como conselheiro alguém a quem ela dava ouvidos, e este pirata era bem versado nas Escrituras, sendo realmente o criador e mestre da iniquidade. Assim ela falou com palavras encantadoras, aprisionando-o por todos os lados, e começou a agitar a cidadela de sua alma, e a enfraquecer seu propósito, e a amaciar a têmpera de sua mente. Então o semeador destes males, e inimigo dos justos, quando viu que o coração do jovem vacilava, rejubilou-se, e chamou os maus espíritos que estavam com ele, dizendo: ‘Vede como esta donzela avança para conquistar aquilo que fomos incapazes de conseguir! Avante! Caiamos furiosamente sobre ele; pois não teremos ocasião tão favorável para cumprir as ordens daquele que nos enviou.’ Assim falou este espírito astuto a seus mastins; e imediatamente eles saltaram sobre aquele soldado de Cristo, inquietando todos os poderes de sua

alma, inspirando-lhe amor veemente pela donzela, e atijando dentro dele a feroz chama da luxúria.

Quando loasaph viu que estava grandemente inflamado, e sendo levado cativo para o pecado, e percebeu que seus pensamentos sobre a salvação da donzela e sua conversão a Deus eram uma isca para os propósitos dela, e estava sendo atribulado com a sugestão do inimigo, de que pela salvação de uma alma não era pecado deitar-se uma vez com uma mulher, então na agonia de sua alma ele proferiu um profundo e lamentável gemido, e lançou-se à oração, e, com torrentes de lágrimas correndo por suas faces, gritou para aquele que pode salvar aqueles que nele confiam, dizendo: “Em ti, ó Senhor, coloco minha confiança; não deixa que eu seja confundido para sempre; nem permite que meus inimigos triunfem sobre mim, que seguro tua mão direita. Mas defende-me nesta hora, e conforme tua vontade faz reto o meu caminho, que teu glorioso e terrível nome seja glorificado em mim, teu servo, pois tu és para sempre louvado. Amém.”

Quando ele havia rezado por muitas horas, e muitas vezes dobrado os joelhos, ele desabou sobre o pavimento. Depois de adormecer, ele se viu transportado por alguns homens de aspecto terrível, e passou por lugares que nunca havia visto. Ele se viu em uma grande planície, coberta de flores frescas e fragrantas, onde ele viu toda sorte de plantas de diversas cores, carregadas de estranhos e maravilhosos frutos, prazerosos ao olhar e convidativos ao toque. As folhas das árvores agitavam-se a uma leve brisa, e, ao se agitarem, soltavam um gracioso perfume, que não agredia os sentidos. Havia ali troncos, feitos do mais puro ouro e pedras preciosas, lançando brilhos indescritíveis, e assentos radiantes entre divãs magníficos, belos demais para serem descritos. E ao lado havia águas correntes claríssimas, e deliciosas ao olhar. Quando os homens o haviam levado através desta grande e maravilhosa planície, eles o trouxeram a uma cidade coberta de luz inefável, cujas muralhas eram de ouro, com grandes e altos parapeitos feitos de gemas como homem nenhum jamais viu. Ah! Quem poderia descrever a beleza e brilho daquela cidade? Luz, eternamente vindo do alto, enchia todas as ruas de raios brilhantes; e esquadrões alados, cada um deles luminoso, viviam naquela cidade, criando tal melodia que nenhum ouvido mortal jamais ouviu. E loasaph ouviu uma voz que proclamava: ‘Este é o repouso dos justos; esta é a alegria daqueles que agradaram ao Senhor.’ Quando os homens de aspecto terrível o levaram da cidade, falaram em

trazê-lo de volta à terra. Mas ele, que havia perdido seu coração para aquela cena de alegria e serenidade, exclamou: 'Não me leveis, não me leveis, eu vos imploro, desta alegria inefável, mas deixai que eu viva em um canto desta grande cidade.' Mas eles disseram: 'É impossível para ti estar aqui agora; mas, com muito trabalho e suor, poderás vir para cá, se sujeitares a ti mesmo.'

Assim eles falaram; e novamente cruzaram a grande planície, e o conduziram a regiões de escuridão e completa tristeza, onde a amargura equivalia ao brilho que ele havia visto acima. Havia escuridão sem um único raio de luz, e completa sombra, e todo o lugar era pleno de tribulação. Ali queimava uma brilhante fornalha de fogo, e ali rastejava o verme do tormento. Poderes vingativos estavam sobre a fornalha, e havia alguns que queimavam lamentosamente no fogo, e uma voz fez-se ouvir, dizendo: 'Este é o lugar dos pecadores; esta é a punição para aqueles que se profanaram com práticas imundas.' Daqui loasaph foi transportado por seus guias. E, quando voltou a si, imediatamente ele começou a tremer da cabeça aos pés, e, como um rio, seus olhos derramaram lágrimas, e toda a beleza daquela donzela lasciva e de suas companheiras havia se tornado mais repulsiva para ele do que imundície e podridão. E como ele refletia em seu coração sobre a memória de suas visões, desejando o bem e aterrorizado pelo mal, ele caiu de cama, totalmente impossibilitado de levantar-se." (TLA).