

classica

Classica - Revista Brasileira de Estudos Clássicos

ISSN: 0103-4316

ISSN: 2176-6436

revistaclassica@classica.org.br

Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos

Brasil

Tradução de *Sobre as oposições de virtudes e vícios* ou *Segundo discurso a Eulogio*, de Evágrio Pôntico

Pinheiro, Marcus Reis

Tradução de *Sobre as oposições de virtudes e vícios* ou *Segundo discurso a Eulogio*, de Evágrio Pôntico

Classica - Revista Brasileira de Estudos Clássicos, vol. 35, núm. 1, 2022

Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos, Brasil

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=601770894012>

DOI: <https://doi.org/10.24277/classica.v35i1.972>

Tradução de *Sobre as oposições de virtudes e vícios* ou *Segundo discurso a Eulogio*, de Evágrio Pôntico

Translation of *On the vices opposed to the virtues* or *Second discourse to Eulogios*, by Evagrius Ponticus

Marcus Reis Pinheiro neoplatonismo@gmail.com
Universidade Federal Fluminense, Brasil

 <https://orcid.org/0000-0003-3502-5868>

Classica - Revista Brasileira de Estudos Clássicos, vol. 35, núm. 1, 2022

Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos, Brasil

Recepción: 19 Mayo 2021
Aprobación: 06 Octubre 2021

DOI: <https://doi.org/10.24277/classica.v35i1.972>

Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=601770894012>

Resumo: Tradução do texto *Sobre as oposições de virtudes e vícios* de Evágrio Pôntico com uma breve introdução. Trata-se, muito provavelmente, de um opúsculo que acompanhava o texto maior *A Eulogio*, sendo este uma apresentação de elementos básicos da vida monástica, por isso chamado de *O Segundo discurso a Eulogio*. *Sobre as oposições de virtudes e vícios* apresenta em forma condensada o texto *A Eulogio*, descrevendo sinteticamente a doutrina básica das divisões (em oito ou nove) dos demônios que fazem batalha aos humanos, mas em especial aos monges do deserto. *As oposições* são uma descrição poético-definidora, na forma literária das *hóroi kai epigráphai* (definições e inscrições) dos demônios/paixões e suas virtudes opostas: gula e continência; luxúria e temperança; avariza e pobreza; tristeza e contentamento; ira e paciência; acídia e perseverança; vaidade e ausência de vaidade; inveja e falta de inveja; orgulho e humildade. Estas definições (por volta de quinze para cada um dos vícios e cada uma das virtudes) são compostas, em sua maioria, de dois termos relacionados, em que um qualifica o outro, de forma por vezes metafórica, indicando um sistema complexo e muito bem articulado. O texto em grego que aqui se reproduz foi estabelecido por Fogielman (2015).

Palavras-chave: Monasticismo, Evágrio Pôntico, Antiguidade Tardia, Demônios, Sete Pecados Mortais, Virtude, Ascese, Cuidado de Si.

Abstract: Translation of *On the vices opposed to the virtues*, of Evagrius Ponticus, with a brief introduction. This text is probably an oppusculum that accompanied *To Eulogius*, which is an introduction to the basic elements of monastic life, being thus also called, *Second Discourse to Eulogius*. *On the vices opposed to the virtues* describes in condensed form *To Eulogius* and presents synthetically the basic doctrine of the division (in 8 or 9) of the demons that fight humans and especially the desert monks. *On the vices opposed to the virtues* are a description in a poetic and definitory way, in the literary form of *hóroi kai epigraphai* (definitions and inscriptions), of these demons/passions and its opposing virtues: gluttony and abstinence, fornication and chastity, avarice and freedom from possessions, sadness and joy, anger and patience, acedia and perseverance, vainglory and freedom from vainglory, jealousy and freedom from jealousy, pride and humility. These definitions (around 15 for each of the vices and virtues) are composed mostly of two related terms, in which one qualifies the other, some of them in a metaphoric way, indicating a complex and very well-articulated system. The Greek text was established by Fogielman (2015).

Keywords: Monasticism, Evagrius of Ponticus, Late Antiquity, Demons, Seven Deadly Sins, Virtue, Asceticism, Self-care.

Introdução à tradução de *Sobre as oposições de virtudes e vícios ou Segundo discurso a Eulogio*

Evágrio Pôntico (346-399 d.C.), monge-teólogo dos inícios do movimento monástico, é um dos primeiros autores cristãos a fazer uma grande sistematização dos demônios que incitam paixões doentias. Contra esses demônios, os Padres do Deserto, ascetas dos inícios do movimento monástico,¹ se dirigiam para o deserto, seguindo os passos de Jesus (Mc 1,12-13; Mt 4, 1-11; Lu 4, 1-13). Evágrio é um dos poucos monges que, em exercendo a vida prática do deserto, também foi um pensador teórico da vida monástica.² Ele realiza um minucioso estudo e detalhamento das características específicas desses demônios, organizando-os em um sistema de oito demônios (ou nove, como veremos), antecessor aos sete pecados capitais. O texto aqui traduzido é um condensado em forma de definições simples desses demônios/paixões e das virtudes correspondentes que ajudam os monges a vencê-los.

Neste texto, a lista é composta por nove demônios, o que lhe é peculiar, pois na maioria dos textos que tratam dos demônios sistematicamente, eles aparecem como oito (a inveja aqui ganha um destaque especial que não há em outros textos).³ Assim, temos a *gastrimargia* (gula) em oposição à *enkráteia* (continência); a *porneía* (luxúria) e a *sophrosýne* (temperança); *philarguria* (avareza) e *aktemosýne* (pobreza); a *orgé* (ira) e a *makrothymía* (paciência); a *lypé* (tristeza) e a *chara* (contentamento); a *akedía* (acidia) e a *hypomoné* (perseverança); a *kenodoxía* (vaidade) e a *akenodoxía* (falta de vaidade); a *phthónos* (inveja) e a *aphthonía* (falta de vaidade); a *hyperephanía* (orgulho) e a *tapeínosis* (humildade).

Natural de Iborá no Ponto, hoje na região da Turquia, Evágrio⁴ teve sua educação e início de carreira estreitamente vinculados a Basílio de Cesareia e Gregório de Nazianzo. O primeiro, quando era bispo de Cesareia, atribuiu a Evágrio a posição de *lector*, mas é Gregório de Nazianzo o grande professor de Evágrio. Quando Gregório se torna bispo de Constantinopla, Evágrio faz-se seu diácono, e ambos participam do Concílio de Constantinopla em 381 d.C. Nesse mesmo ano, depois que Gregório deixa o episcopado, Evágrio ainda permanece em Constantinopla, mas uma reviravolta amorosa o força a fugir. Ele se apaixona por uma mulher casada e foge para Jerusalém, para junto de Melânia, a Antiga, e de Rufino, que o acolhem e o aconselham a ir para o Egito. Chega, então, a Nitria (hoje, Wadi el Natrum), um dos centros monásticos mais conhecidos. Dois anos depois, adentra ainda mais o deserto, indo para Kellia, ou “as Celas”, onde ficará até 399, ano de sua morte.

Evágrio, tendo tido uma excelente educação com grandes eruditos de sua época, é o primeiro teólogo que sistematiza o pensamento por trás do movimento monástico. A obra de Evágrio como um todo pode ser dividida em duas grandes seções: uma ascética e outra mística, isto é, uma vinculada à prática (*praktiké*) da disciplina, outra à realização da *gnose* de Deus. Primeiramente, temos os textos vinculados à *praktiké*, a

prática ascética, com seus regimes e controle dos desejos e, especialmente, sua sabedoria no combate aos demônios. Em segundo lugar, temos os textos vinculados à vida *gnostiké*, vida gnóstica ou contemplativa. A via *gnostiké* está centrada em pelo menos três níveis de contemplação de realidades sagradas, numa certa hierarquia, começando pelo mundo sensível, passando pelas inteligências espirituais, chegando por fim na contemplação da própria Trindade, ápice da vida *gnóstica*.⁵

Os textos vinculados à *praktiké*, além de serem uma introdução à vida monástica, são ensinamentos que visam à compreensão das táticas de batalha contra esses demônios, ou grupo de demônios, que nos incitam desejos obsedantes, impulsos degenerados e mortíferos. Ao descrevê-los, com suas artimanhas e disfarces, os textos de Evágrio buscam instruir os monges a como vencer esses demônios. Afastar-se do mundo e se sentir um estrangeiro frente a tudo é o primeiro passo para esse enfrentamento: a prática da *anachorésis*⁶ e da *xenetéia*,⁷ isto é, do se retirar e de se tornar um estrangeiro ao mundo. Estes não são só uma primeira etapa, mas são como um núcleo fundamental e persistente em toda prática ascética: o monge se afasta do mundo, ou melhor, de uma identificação com o mundo, da ideia de que sua essência depende do quadro histórico que ali o colocou: a cidade, os pais, a tradição geograficamente construída.⁸ Esse quadro histórico em que todos são colocados no mundo ao nascerem, pensam os monges, não determina o ser humano naquilo que ele tem de mais fundamental, que seria, em verdade, a nossa comunhão com o divino. O mundo físico e nossa dependência psíquica dele são repletos de forças que nos oprimem e impedem uma fruição contemplativa da divindade.⁹ Temos, então, uma cena de batalha na vida do monge: sua natureza mais íntima o inclina para a vida contemplativa, mas forças das mais complexas (demônios, memória, ignorância etc.) o assaltam e o arrastam para longe do prazer espiritual contemplativo. Portanto, nada melhor para combatê-los do que estudar suas qualidades e características: por isso, temos uma catalogação dos demônios.¹⁰

O estudo das emoções na antiguidade e também das doenças e distúrbios mentais é algo bastante complexo, que já tem certa história.¹¹ A simples transposição de conceitos contemporâneos para termos antigos deve ser vista com cautela, especialmente por um possível anacronismo reducionista que impossibilitaria a percepção de diferenças e sutilezas úteis para o avanço nas pesquisas. Não se pode dizer que o que hoje se conhece por tristeza, por exemplo, seja o mesmo que se entendia por *lype* nos textos de Evágrio, e o presente texto é uma importante contribuição para a história das emoções. Isto se torna mais claro quando se sublinha que o que hoje conhecemos por sete pecados capitais tem uma de suas origens cruciais em Evágrio e sua catalogação dos demônios ou emoções ou pensamentos em oito grandes tipos (ou nove, como no presente texto). Evágrio defende que os pensamentos (*logismoi*) que nos sobrevêm podem ter as mais diversas origens,¹² e uma delas são os demônios, sempre à espreita de nos tentarem para os desejos obsedantes que nos afastam da contemplação divina. Aqui, já teríamos uma característica que distingue

a forma de Evágrio pensar a subjetividade, na medida em que nossos próprios pensamentos não são frutos de uma atividade interior do sujeito pensante, isto é, seu surgimento na consciência individual provém de entidades exteriores.

O termo *logismós*,¹³ pensamento, por vezes, é utilizado como sinônimo de *daímon* ou de *páthos*, apesar de podermos delinear suas diferenças: o *logismós* é o conteúdo representacional em nossa consciência; o *daímon* é um ente realmente existente no mundo que nos insufla o pensamento; e o *páthos* é a carga emocional vinculada ao pensamento em questão. Assim, por exemplo, ao estarmos em oração, um prato de comida caro e extravagante pode vir a nossa mente (*logismós*), a partir da agência de um demônio que percebeu nossa fraqueza por aquele prato. Por isso, a emoção da gula, um desejo de comer aquele prato, pode surgir em nós, nos afastando da prática contemplativa cerne da oração.¹⁴

Vale salientar que há toda uma psicologia com base estoica¹⁵ própria a Evágrio. Nela, afirma-se a liberdade do assentimento humano frente aos pensamentos que lhe sobrevém. O ser humano é responsável por aceitar ou não, por assim dizer, as sugestões dos *logismoí/daímones*. O capítulo 6 do *Tratado prático*¹⁶ apresenta a famosa distinção estoica¹⁷ entre aquilo que está e aquilo que não está sob meu encargo: o demônio nos tenta para além de nossa vontade, isto é, não é encargo meu ser ou não tentado pelo demônio, mas aceitar ou não sua tentação é encargo da minha livre escolha. Como está bem explicitado no *Tratado prático* 6, o poder dos demônios vai somente até a *sugestão* pelos *logismoí* das paixões, mas o ser humano é responsável por escolher a tentação, sendo assim sua responsabilidade a vida afastada de Deus, a vida que se entrega às paixões.

Essa tipologização demonológica, isto é, esta categorização em grandes grupos de demônios, vai claramente desembocar¹⁸ na divisão tão famosa em sete pecados capitais. Pela importância e proeminência dessa catalogação de pecados, há um interesse peculiar pela forma como Evágrio os determina e os cataloga. Seus antecedentes também são bem interessantes de serem estudados, tendo destaque para as três tentações de Cristo já citadas, mas aqui não é o lugar para desenvolver nem os antecedentes nem as ideias que foram influenciadas pelos textos ascéticos de Evágrio.

A relevância do presente texto vai além do interesse pela história dos termos vinculados aos sete pecados capitais. Intrínseco a sua demonologia, há uma intrincada psicologia em Evágrio, representando muito bem a perspicácia própria dos padres do deserto, mestres do dom do *discernimento dos espíritos*. Sua psicologia visa, especialmente, a desmascarar motivos escondidos por trás de atos aparentemente de boa intenção.

Sua tripartição psicológica é, marcadamente, platônica,¹⁹ absorvendo literalmente a tripartição que encontramos na *República* ou no *Fedro*. Temos, assim, três partes na alma: 1. apetitiva (*epitymethikon*); 2. irascível (*thymoeidês*); 3. calculativa ou inteligível (*logistikón, nóús*). Os grandes tipos de demônios são compreendidos e divididos entre si a partir dessa

tripartição, sendo, talvez, um dos motivos por que Evágrio, aqui neste texto, apresenta nove demônios e não oito, como é mais comum. A divisão por nove permite uma equivalência de demônios por parte da alma, sendo estruturada no seguinte modelo: gula, luxúria e avareza, vinculados à parte apetitiva; tristeza, ira e acídia, ao irascível; e por fim, vaidade, inveja e orgulho ao inteligível.

Uma rápida nota sobre o estilo literário do *Sobre as oposições de vícios e virtudes*: o que se apresenta aqui nesta tradução, pela primeira vez em português, é um texto bem peculiar de Evágrio. De acordo com Fogielman, o texto segue o estilo das *horoí kai hypographoi*,²⁰ que pode ser encontrado em diversos contextos²¹ na antiguidade tardia. Temos um excelente exemplo no *Apophategma patrum*²² de Rufino, em que definições são apresentadas para a *hesykhía*, a tranquilidade: “[...] Oh, tranquilidade, progresso dos solitários, oh, tranquilidade, escada celeste, oh, tranquilidade, mãe da compunção, oh tranquilidade, que busca a penitência, oh, tranquilidade, imagem das faltas, [...]”. Sua importância é atestada por Evágrio no *Gnostiké* 17, em que é dito que, para o progresso espiritual, é necessário conhecer as definições. Aliás, um dos textos de Evágrio, o *Kaphalaia Gnostiká*, tem também esse formato de definições, mas não se compara no aspecto poético ao *Sobre as oposições de vícios e virtudes*.

O texto aqui traduzido é composto por uma introdução densa e, por vezes, obscura, seguindo pelas definições dos nove demônios na ordem já descrita (gula, luxúria, avareza etc.). Na estrutura formal da parte das definições de cada um dos vícios e virtudes, temos um conjunto de mais ou menos 15 expressões formadas por um par de termos, normalmente um genitivo (“de que”) e um nominativo (“o que”).²³ Fogielman (2015, p. 155), em seu trabalho sobre o presente texto, afirma que, com pequenas definições, Evágrio procede por pequenos toques, operando aproximações abertas, dando um ar de impressionismo com seu estilo sublime e lírico. Fogielman entende que, em comparação com os outros exemplos de *definições* da antiguidade, o presente texto realiza uma proeza literária, pois nela o estilo é muito mais rebuscado, com escolhas de palavras refinadas e pouco utilizadas.

Podemos entrever pelo menos três relações básicas entre os dois termos: 1. o nominativo pode afirmar, reforçar ou auxiliar a execução do primeiro termo; 2. ele pode também negar, impedir ou obstruir o primeiro termo; 3. o nominativo pode, enfim, indicar o modo como o primeiro termo é realizado ou experimentado pelo monge, descrevendo a relação que o monge tem com o vício ou a virtude em questão. Peguemos como exemplo para analisar as 5 primeiras definições da virtude da *enkráteia*, a Continência, oposta à Gula. “A Continência é do estômago, um freio; da insaciabilidade, um chicote;²⁴ da boa medida, a estabilidade; do glutão, o bridão; ao repouso, a renúncia; da austeridade, assunção [...]”. Destes, “chicote, freio, bridão e renúncia” negam ou restringem o que é a eles relativo. Já a “estabilidade e assunção” afirmam ou garantem o termo que descrevem. Vale indicar também que estas definições funcionam

em duplas ou trincas, sendo agrupadas ou pelo sentido expresso ou por aspectos sonoros dos termos. Por exemplo, na vaidade, temos: προκοπῆς ἀλλοτριώσις, ἐγκοπῆς δε οἰκειώσις, “do progresso, alienação; dos obstáculos, a familiaridade”. Em português, perde-se a sonoridade das expressões que se alinham em grego.

No entanto, o texto deve “falar por si mesmo” e nada melhor do que ir ao próprio texto para que ele possa apresentar suas ideias e contribuições.

Conclusão

Final A

Referências

- ANONYME. Les apophtegmes des pères. Tomo 1. Paris: Les Editions du Cerf, 1993.
- BROWN, Peter. Corpo e sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- CASSIDAY, Augustine. Reconstructing the theology of Evagrius Ponticus. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- CUNHA, Mariana Paolozi Servulo; NUNES, Marcus Vinicius de Souza. A psicologia de Evágrio Pôntico. O caminho da práxis. Griot: Revista de Filosofia, v. 20, n. 3, p. 274-83, 2020.
- DRABKIN, Israel Edward. Remarks on ancient psychopathology. Isis, v. 46, n. 3, p. 223-34, 1955.
- DRISCOLL, Jeremy. Listlessness in The mirror for monks of Evagrius Ponticus. Cistercian Studies, v. 24, p. 206-14, 1989.
- ÉVAGRE LE PONTIQUE. A Euloge. Des vices opposés aux vertus. Introdução, texto crítico, tradução e notas de Charles-Antoine Fogielman. Sources Chretiennes 591. Paris: Cerf, 2017.
- ÉVAGRE LE PONTIQUE. Sur les pensées. Tradução e notas por Paul Géhin; Claire Guillaumont; Antoine Guillaumont. Paris: CERF, 1998.

- ÉVAGRE LE PONTIQUE. *Traité pratique ou Le Moine*. Sources Chrétiennes n. 170. Paris: CERF, 1971.
- ÉVAGRE LE PONTIQUE. *The Greek ascetic corpus*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- ÉVAGRE LE PONTIQUE. *Evagrius Ponticus*. New York: Routledge, 2006.
- ÉVAGRE LE PONTIQUE. *Talking back. A monastic handbook for combating demons*. Cistercian Publications: Kentucky, 2009.
- ÉVAGRE LE PONTIQUE. *Kephalaila Gnóstika*. Atlanta: SBL Press, 2015.
- FOGIELMAN, Charles-Antoine. *Les deux traités à Euloge de Evagre le Pontique*. Introduction, édition critique, traduction, commentaire et notes. Tese. École Pratique des Hautes Études – EPHE Paris, 2015.
- FURRER-PILLIOD, Christiane. *Οροι και ύπογραφαί*. Collection alphabétiques de définitions profanes et sacrées. Studi e Testi. Roma: Biblioteca Apostolica Vaticana, 2000.
- GOURINAT, Jean-Batiste; BARNES, Jonathan (org.). *Ler os Estoicos*. São Paulo: Loyola, 2013.
- GUILLAUMONT, Antoine de. *Un philosophe au désert. Évagre le Pontique*. Paris: Vrin, 2009.
- KATCZINSKY, Bernice (ed.). *The Oxford handbook of Christian monasticism*. Oxford: Oxford University Press, 2020.
- LARSEN, Lilian; RUBENSON, Samuel (ed.). *Monastic education in late antiquity. The transformation of classical paideia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- LAËRTIOS, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília: Editora Universitária de Brasília, 2008.
- LONG, Anthony Arthur; SEDLEY, David. *The Hellenistic philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. v. 1 e 2.
- MCGINN, Bernard. *As fundações da mística: das origens ao século V*. São Paulo: Paulus, 2012.
- MESSIAS, Teresa. *Evágrio Pôntico. Introdução à vida, obra e teologia espiritual*. Atualidade Teológica. Ano XVII, v. 44, p. 292-318, 2013.
- PIGEAUD, Jaques. *La maladie de l'âme. Étude sur la raltion de l'âme et du corps dans la tradition medico-philosophique antique*. Paris: Les Belles Lettres, 1989.
- PINHEIRO, Marcus Reis. *A ascese das emoções em Epicteto e em Evágrio Pôntico*. Prometheus – Journal of Philosophy, v. 11, n. 27, p. 113-36, 2018.
- PLATÃO. *República*. Belém: Edufpa, 2000.
- ROUSSELLE, Aline. *Pornéia. Sexualidade e amor no mundo antigo*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- RUBENSON, Samuel. *The letters of Saint Anthony: monasticism and the making of a saint*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- SCHAMP, Jacques. *Review of FURRER-PILLIOD, Christiane. Οροι και ύπογραφαί*. Collection alphabétiques de définitions profanes et sacrées. Studi e Testi. Roma: Biblioteca Apostolica Vaticana, 2000. *L'Antiquité Classique*, v. 72, p. 428-9, 2003.
- SIHVOLA, Juha; ENGBERG-PEDERSEN, Troels (ed.). *The emotions in Hellenistic philosophy*. Dordrecht: Springer, 1998.

- STEWART, Columba. Evagrius Ponticus and the eight generic logismoi. In: NEWHAUSER, Richard (ed.). In the Garden of evil: the vices and culture in the middle ages. Toronto: Pims, 2005.
- VASQUEZ, Santiago Hernan. La noción de logismós en Evágrío Póntico. El correlato cognitivo de las pasiones enfermas. ÉNDOXA: Series Filosóficas, v. 43, p. 67-90, 2019.
- VERÇOSA FILHO, Elcio. Paixões e demônios. As figuras do mal na psique e seu significado na doutrina ascética de Evágrío Pôntico. Último Andar, v. 24, 2014.
- WIMBUSH, Vincent; VALANTASIS, Richard (ed.). Asceticism. Oxford: Oxford University Press, 1996.

Notas

- 1 Tradicionalmente, atribui-se a Antão do Deserto (251-356 d.C.), ou Antão, o Grande, ou Santo Antão, a figura lendária do fundador do movimento monástico. Esse estatuto se deve principalmente à popularidade de sua biografia escrita por Atanásio, *A vida de Santo Antão*, uma das primeiras hagiografias escritas. Sobre o movimento monástico, em português, temos um bom capítulo do livro *Fundações da mística*, por Bernard McGinn (2012), “A virada monástica”, p. 199-269. Ver também *Corpo e sociedade* de Peter Brown (1990), capítulos 11, 12 e 13, p. 181-238. Sobre as cartas de Antão, que reveem sua visão como alguém iletrado, ver Rubenson (1995).
- 2 Sobre a relação dos inícios do movimento monástico com a teologia e com a educação grega em geral, ver os trabalhos na coletânea de Larson e Rubenson (2018) que revisam a opinião comumente aceita anteriormente que a grande maioria eram analfabetos ou tinham pouca educação clássica. Mesmo assim, como os autores indicam, poucos são os monges que se demoravam em desenvolver um pensamento teórico sobre as práticas ascéticas como o fez Evágrío.
- 3 Os textos de Evágrío em que os demônios aparecem de modo relativamente sistemático são *Os oito pensamentos*, *Tratado Prático* e o que aqui se vê traduzido. No entanto, é possível vê-los presentes em praticamente todos os tratados de Evágrío. Uma detalhada apresentação desses oito demônios em Evágrío encontra-se em Stewart (2005).
- 4 Sobre Evágrío, temos em português poucos artigos (não encontramos mais que estes quatro): Messias (2013), Verçosa Filho (2014), Pinheiro (2018) e Cunha e Nunes (2020). Um dos livros mais importantes sobre Evágrío é Guillaumont (2009) e o que neste livro se diz sobre sua vida ainda é irretocável. A fonte primária de sua vida é o capítulo 38 da *História Lausicaa*, escrito por seu discípulo, Paládio, o que obviamente não autoriza a levá-la em conta como se tudo o que ali é dito fosse de fato o caso estritamente histórico. Um importante estudo sobre a parte gnóstica dos escritos de Evágrío é Cassidy (2013) que revisa algumas teses de Guillaumont. Outro livro muito relevante sobre Evágrío é a tradução de Ilaria Ramelli do tratado *Kaphalaia Gnostiká* com suas notas e extensa introdução. Para uma bibliografia atualizada, ver Cassidy (2013).
- 5 Seria necessária uma discussão mais aprofundada para descrever a complexa noção de *gnose* em Evágrío, vinculada a uma hierarquia de contemplações (*theoria*). Ver especialmente os capítulos introdutórios por Ilaria Ramelli de *Kaphalaia Gnostika* de Evágrío.
- 6 A partir do *Tratado prático* 12, 36 e 52, pode-se perceber a relação do termo *anakhóresis* com a acídia, que seria como um estágio que congrega os demônios anteriores a ela (excluindo apenas a vaidade e o orgulho). Assim, a prática

- inicial e fundamental do combate contra a maioria dos demônios é a prática de se retirar do mundo, de não mais se identificar com o mundo.
- 7 Sobre a noção de *xeneteia* em Evágrio, ver, por exemplo, o primeiro capítulo do *Elogios*.
 - 8 Ver, por exemplo, o capítulo 10 do *Tratado prático*, em que a tristeza demoníaca está vinculada a um apego ao antigo modo de vida antes da entrada para a vida monástica.
 - 9 Ver, por exemplo, o *Sobre a oração*, em que Evágrio aponta para o esvaziamento do mundo físico para usufruir da contemplação divina. O tema central desse tratado é a oração sem imagem; ver, especialmente, o capítulo 67.
 - 10 No *Tratado prático* 83, Evágrio nos indica a necessidade de não lutar contra os demônios de qualquer modo, mas lutar conhecendo melhor as razões (lógoi) da guerra. Essa passagem é importante para mostrar a necessidade de se defender a importância da catalogação dos demônios e de um minucioso estudo de suas características e modo de combate. Ver também o *Tratado prático* 43.
 - 11 Um livro importante que recolhe artigos de renomados pesquisadores é Sihvola e Engberg-Pedersen (1998), cujos autores lidam com o tema das emoções especialmente do ponto de vista dos filósofos do helenismo. Mas bem antes, Drabkin (1955) já apresenta um programa ambicioso para se levar a cabo um estudo minucioso e aprofundado das emoções e dos distúrbios mentais na antiguidade levando em conta não só a filosofia ou a medicina, mas também a literatura, a magia e a religião. Outro estudo já clássico sobre o tema é de Pigeaud (1989).
 - 12 Ver, por exemplo, *Reflexões (Skémata)* 59: “Entre as paixões que são desenvolvidas em nós, algumas o são pela lembrança, outras pela sensação, outras por demônios” (tradução livre do autor). Este texto, *Reflexões*, também chamado de *Skémata*, pode ser encontrado no *Greek ascetic corpus* organizado e traduzido por Sinkewicz. Em sua tradução, ele ganha o título de *Reflexions*.
 - 13 Sobre o termo *logismos* e seus possíveis sentidos, ver Vasquez (2019).
 - 14 Sobre as distinções das representações e suas origens, ver especialmente o *Sobre os pensamentos* 4 e 8. Aqui, pode-se perceber como há representações que procedem dos demônios, outras dos anjos e outras dos seres humanos.
 - 15 Sobre a relação de Evágrio com os estoicos em geral e Epicteto em especial, ver Pinheiro (2018).
 - 16 Apresentamos na bibliografia duas traduções do *Tratado prático*: o da Sources Chrétiennes, texto estabelecido e traduzido pelo casal Guillaumont e o que se encontra dentro do livro *Greek ascetic corpus*, traduzido por Sinkewicz.
 - 17 Todos os comentadores são unânimes em afirmar que a distinção básica da ética estoica, especialmente como ela aparece no império romano é entre aquilo que está sob meu encargo e aquilo que não está. Ver, por exemplo, Gourinat e Barnes (2013).
 - 18 Fogielman (2015), em seu estudo da obra aqui traduzida, detalha e documenta muito bem os antecedentes e a história que lhe sucede dessa tipologização, o que, aliás, é ponto pacífico na bibliografia secundária, como em Stewart (2005).
 - 19 Não se trata de afirmar que toda doutrina de Evágrio seria platônica, mas sua tripartição psíquica é claramente platônica. Ver Stewart (2005).
 - 20 A expressão significa literalmente “definições e exemplos”.
 - 21 Furrer-Pilliod (2000) editou várias definições nesse estilo na época bizantina. Não pude ter acesso a esse texto, mas há uma boa resenha (Schamp, 2003) que apresenta antecedentes e influências desse gênero literário. De acordo com Fogielman (2015, p. 206), Gregório de Nazianzo alcança um nível superior no modo como ele apresenta esse estilo literário em *horoi pakhymereis* (PG 37, 945-64).
 - 22 *Les apophtegmes des pères*, p. 144-145. Trata-se da coleção sistemática dos Apotegmas dos padres do deserto, no apotegma 35 do capítulo II que

- versa sobre a tranquilidade. Esse apotegma também se encontra na coleção alfabética vinculado a Rufino.
- 23 Na Tristeza, temos por exemplo: “[...] do insulto, lembrança e da alma, escurecimento; dos hábitos, desânimo [...]”. Os termos que começam com “do” estão no genitivo em grego, e o próximo, no nominativo, qualifica o primeiro.
- 24 Há todo um linguajar hípico, vinculando a domesticação do cavalo à ideia de domesticar o estômago.
- 25 O texto em grego aqui reproduzido foi retirado da edição crítica de Fogielman (2015). Gostaria de agradecer a Filipe Braiman pela revisão e digitação do texto em grego. Os termos entre colchetes estão assim no texto de Fogielman, indicando diferentes manuscritos utilizados. Para um detalhamento desses manuscritos, conferir a sua edição crítica, especialmente p. 213-48.
- 26 O termo *philoponia* tem a ideia geral de amor ao trabalho, amor à prática ascética, e pode ser traduzido simplesmente por diligência, zelo, presteza. No entanto, o termo simples perde a conotação de *philia* que remete a desejo, amor, cuidado pelo *pónos*, trabalho, dor, esforço. Este último termo, *pónos*, é quase que sinônimo de *askesis* e configura um núcleo fundamental do monasticismo.
- 27 O termo grego *érgon* está sendo traduzido por “trabalho ascético” e o termo *pónos* por “esforço ascético”. A complementação “ascético” nos dois casos se dá, pois o contexto pede uma especificação para o mundo monástico: não se trata de qualquer esforço ou qualquer trabalho. Da mesma forma traduziram Fogielman e Sinkewicz, nas suas edições deste tratado.
- 28 Temos aqui uma referência ao estilo literário do texto: é uma exposição de modo abreviado, *di'epitómou*. Como já dissemos na introdução à tradução, se trata de um gênero vinculado às definições, intitulado *hóroi kai epigráphoi*. Ver p. 153-8 da introdução de Fogielman em sua edição dessa obra para a Sources Chrétiennes.
- 29 O termo aqui, *summistós*, remete às iniciações dos Mistérios gregos: companheiro de iniciação, independente de qual tradição de Mistério a que se reporta. De acordo com Fogielman (em sua edição deste tratado, 2015, p. 415), o complemento mais comum a este termo é a divindade ao qual a iniciação está vinculada, ressaltando as qualificações específicas dos diferentes Mistérios da época. Sua utilização com um substantivo é bastante rara.
- 30 Este termo, *purósis*, remete a uma excitação sexual, mas também à queimação, ardência, relacionando-se ao fogo e ao calor.
- 31 Este termo, *promalaktér*, indica algo que suaviza, flexibiliza, amolece previamente algo. *Malakter*, aquilo que amacia, unido ao prefixo *pro*.
- 32 O termo em grego é *asuggenés* que indica algo que não é aparentado, que não é semelhante
- 33 O termo *sophrosýne* tem uma história complexa e longa na tradição filosófica, traduzida normalmente por temperança (em Platão, *República* 430e-432a, por exemplo). Sinkewicz traduz por castidade, e Fogielman, por sobriedade. Preferimos o sentido mais amplo de temperança, pois apesar de a restrição sexual ser a mais evidente (como sublinha a tradução de Sinkewicz), há elementos no que segue que apontam para uma contenção mais ampla (seguindo a tradução de Fogielman), como por exemplo, ser uma extirpação da bajulação.
- 34 Apesar de normalmente Evágrio compreender as virtudes com um viés estoico, como viver de acordo com a natureza, nesta expressão ele indica uma luta contra certos impulsos que a princípio seriam naturais. Para uma discussão aprofundada das virtudes em Evágrio e quais seriam suas influências ao formulá-las, ver nota ao capítulo 89 do *Tratado prático* da Sources Chrétiennes. Para a definição estoica da virtude como viver de acordo com a natureza, ver *Laértios VII 87*.
- 35 Novamente, o termo aqui é *pyrósis*.
- 36 O termo em grego remete ao amor ao dinheiro, *philia + argýros*.

- 37 Como tentativa de compreender essa passagem, Fogielman indica: “Talvez se trate de uma alusão aos rumores de fome – frequentemente autorrealizáveis – recorrentes na Antiguidade e contrários aos princípios evangélicos de não se preocupar com o dia de amanhã (*Lucas 12,29*)” (Fogielman, 2015, p. 419, nota 5).
- 38 A retomada de elementos da gula aqui indica uma estreita relação entre esses dois pensamentos.
- 39 No texto de Evágrio *Os oito pensamentos* (3,1[7]), a avareza é apresentada como a raiz de todos os vícios, sendo então correlata à pobreza, que seria o ato de retirar as raízes da avareza.
- 40 Nestas duas expressões, o termo “vida” está traduzindo duas palavras distintas em grego, *bíos* e *zoé*, cujo significado é quase idêntico.
- 41 Se a avareza exige muitos cuidados, tanto para preservar o que se possui quanto para conseguir novas posses, a pobreza, por oposição, é uma vida sem cuidados, sem preocupações.
- 42 Também negando a ideia de preocupação e a de cuidado, vinculadas à avareza. Nesse sentido, sendo pobre, há a possibilidade de não se distrair ao orar ou trabalhar.
- 43 O termo aqui, *hyle*, remete à terra, à substância material, à matéria.
- 44 Ao utilizar grande quantidade de termos negativos, que começam com alfa privativo, Evágrio espelha nos termos utilizados a ausência de posses, típica da pobreza descrita por esses próprios termos.
- 45 A ideia é de que a avareza e as muitas posses tornam o monge pesado para a luta diária contra os inimigos; a pobreza, por seu turno, torna-os leves.
- 46 O termo para exílio aqui, *xeneteia*, pode ter conotações positivas ou negativas. Por um lado, toda a vida monástica é um exercício da vida em exílio (ver especialmente, *Eulogio 1*), afastando-se de uma falsa sensação de lar aqui no mundo, para aproximar-se da vida celeste, esta sim nossa verdadeira casa. Assim, toda a vida cristã aqui na terra deve ser pensada como uma vida em exílio. Por outro lado, a tristeza aqui, como um demônio, é apresentada como uma precursora do exílio. Por isso, ela se baseia em uma preocupação com o futuro, pesando a vida com a sensação de que se vai ser expulso da sua terra natal.
- 47 Na medida em que o monge abandonou os parentes no mesmo movimento de abandonar o mundo (*kósmos*), lembrar-se deles é um desejo de retorno ao mundo. Ver a correlação entre lembrar-se dos parentes e sentir desejo de voltar ao mundo em *Tratado prático 10*.
- 48 A tristeza está intimamente ligada à memória e ao ato de recordação: tanto dos parentes (deixados para trás), quanto de um insulto. Cf. *Tratado prático 10*.
- 49 Uma praga, a peste, uma destruição.
- 50 São três termos referentes à *chara* que remetem diretamente à possibilidade de se formar um reservatório de forças e alimento para os esforços: reservatório (*énthema*), refúgio (*kataphygé*), receptáculo (*dokheion*, também, portador).
- 51 Este termo, *penthós*, arrependimento, assim como as lágrimas (*dakrío*) são termos fundamentais na espiritualidade evagriana, sendo elas essenciais para a oração (ver Sobre a oração capítulos 5-8 e notas correspondentes na edição da Sources Chrétiennes). Estes termos apresentam uma ambiguidade interessante como descrições para o termo *chara*, alegria, contentamento. Mesmo sendo eles tão vinculados a algum tipo de sofrimento, são eles também forças e potências de um contentamento específico, de uma alegria especial. Trata-se da alegria da potência do autorreconhecimento como alguém com problemas e precisando de ajuda, e a entrega correspondente a elas.
- 52 O termo aqui, *katastásis*, trata da disposição ascética do monge, de sua condição de ser um exilado lutando contra demônios.
- 53 Este termo, *káminos*, foi utilizado neste mesmo texto mais acima ao se tratar da porneia, da luxúria, na expressão “forno da excitação”, *puróseos káminos*.
- 54 Trata-se aqui da parte da alma que se torna irada, seguida a tripartição platônica entre a parte desejante, a parte irascível e a parte racional. Para uma

- apresentação das partes da alma e suas virtudes correspondentes, ver *Tratado práctico* 89 e as notas correspondentes na edição da Sources Chrétiennes.
- 55 Este termo remete em seus étimos à grandeza d'alma, grandeza do espírito.
- 56 O termo "corte" aqui (*dikastérion*) remete a uma sala onde vai ser exercida a justiça.
- 57 O termo em grego, *iatreion*, remete aqui a uma cirurgia, que pode também ter funções na descrição geral da operação da paciência.
- 58 O termo para "turbulentos", *tarassoménon*, remete também a um mar agitado por tempestades. Temos, então, alguns elementos nessa descrição da paciência que remetem a uma metáfora marítima e à oposição entre calma e tempestade.
- 59 Paciência, gerando gentileza etc., já é um prêmio para os que foram maltratados.
- 60 O termo aqui, *hesyxiá*, solidão, quietude, tranquilidade, tem uma utilização importante em Evágrio, ver por exemplo *Eulogio* 12 na tradução da Sources Chrétiennes.
- 61 Repete-se aqui a mesma ideia que encontramos mais acima ao se tratar sobre a tristeza, a parceria entre os demônios da tristeza e da acídia.
- 62 Trata-se aqui de um dos aspectos do exercício da morte, já tradicional desde o Fédon de Platão, em que a própria filosofia é definida como exercício da morte (63b-69e; 80e-81a). Sobre esse exercício em Evágrio, ver *Tratado práctico* 29 e 52.
- 63 Se a paciência é um escudo da sensatez, aqui a perseverança é um escudo dos esforços ascéticos (*pónos*), apresentando-se o mesmo termo, *escudo*, para as duas virtudes.
- 64 O termo aqui, *philoponía*, é a base do impulso ascético verdadeiro, o amor, propensão (*philo-*), à dor, ao esforço ascético, (*-pónos*). Procurei, ao longo da tradução, manter o termo *ponía* e *pónos* vinculado ao termo esforço ascético.
- 65 O termo para privilégio, *proedria*, remete a "sentar na primeira fila".
- 66 A vaidade é um dos vícios mais difíceis de se identificar pois ele se nutre do próprio esforço ascético e até mesmo do prazer da vitória sobre ela mesma, já que se pode ficar vaidoso pela vitória sobre a vaidade. Sobre a vaidade, ver *Tratado práctico* 13.
- 67 Aqui, temos uma clara indicação de como estes três, vaidade, inveja e orgulho, funcionam juntos.
- 68 Preferi deixar este termo grifado e na língua original pela amplitude e profundidade que ele porta, e também por já estar dicionarizado em português.
- 69 Como já salientamos, algumas das expressões formam duplas ou trincas, e estas duas primeiras mantêm a sonoridade do término da segunda expressão – *duma*. Assim, a inveja abriga e protege o orgulho (um sobretudo, uma capa para o orgulho) e despe, retira a proteção da humildade.
- 70 As duas últimas expressões são conectadas pela sonoridade e oposição dos termos: alienação e familiaridade, por um lado, e progresso e obstáculo, por outro. Isso acontece com certa regularidade no texto.
- 71 A partir deste ponto, a fonte não é mais o texto recolhido por Migne, mas aquele que editou Fogielman. Para uma explicação completa das fontes desta parte final, ver Fogielman (2015, p. 213 em diante).
- 72 Podemos comparar aqui o orgulho com a ira. Se a ira era a lei (*nómos*) do irascível, o orgulho é o centro do irascível. Vale lembrar que o termo *thymós*, irascível, é normalmente em Evágrio aquela parte da alma humana atacada pelos demônios da ira, tristeza e acídia, ver *Tratado práctico* 89. No entanto, é importante não pensarmos em tais partes e seus demônios correspondentes como totalmente separados, mas compondo uma relação uns com outros.
- 73 *Katórthosis* é um termo estoico, utilizado para a ação correta, a ação adequada, de acordo com a natureza, correlato ao termo *kathékon*. Ver Long & Sedley (1987, p. 59).

- 74 Como afirma Fogielman em nota sobre essa passagem, a comparação com a Inveja que é a eliminação de Deus é clara.
- 75 Tanto o orgulho quanto a humildade são descritos com termos vinculados à vestimenta.