

Jerônimo: o monge, o erudito e o tradutor

Jonathas Ramos de Castro¹

Resumo: Neste artigo, propomos um breve comentário à vida e à obra de São Jerônimo, analisando duas questões centrais: de um lado, a partir de que conflitos internos Jerônimo pôde se firmar como erudito cristão; de outro, que pressupostos e princípios orientaram a sua prática enquanto tradutor.

Palavras-Chave: Jerônimo; Monasticismo; Erudição; Cristianismo; Tradução.

Jerome: the monk, the scholar and the translator

Abstract: In this paper, we propose a brief commentary on the life and work of St. Jerome, analyzing two main questions: on the one hand, from which internal conflicts Jerome was able to establish himself as a Christian scholar; on the other, which are the assumptions and principles that guided his practice as a translator.

Keywords: Jerome; Monasticism; Erudition; Christianity; Translation.

Introdução

As duas grandes correntes da tradição cristã ocidental, o catolicismo e o protestantismo, reconhecem em Jerônimo um de seus maiores eruditos.

A ideia, porém, de um “erudito cristão” não é simples nem óbvia, tendo sido construída paulatinamente, não sem notáveis momentos de retrocesso, através da harmonização de elementos aparentemente contrários. Jerônimo, um dos maiores eruditos cristãos, é uma das maiores provas disso. De fato, como procuraremos demonstrar na primeira parte deste trabalho, a vida e a obra de Jerônimo são marcadas por conflitos internos, por “duplos”, que revelam um esforço para harmonizar erudição e devoção.

Qual seria a marca característica da erudição de Jerônimo? Seja qual for a resposta, ela precisa incluir, assim acreditamos, os estudos hebraicos e os trabalhos de tradução. Pois estes conduziram Jerônimo a uma relação com o texto e com a cultura hebraicas, inovadoras para sua época – o que, se de um lado o firmou como tradutor independente; de outro, rendeu-lhe forte oposição.

Assim, na segunda parte deste trabalho, comentamos brevemente os frutos dos estudos hebraicos de Jerônimo, e, na terceira parte, analisamos seu trabalho como tradutor, tomando como referência a Carta 57 a Pamáquio.

1. Os duplos de Jerônimo

Aquilo que chamamos “os duplos” de Jerônimo está bem representado nestas duas gravuras do Albrecht Dürer: *Jerônimo em seu estudo* (1514), à esquerda; *Jerônimo penitente* (ca. 1496), à direita.

¹ Doutorando em Filosofia do Direito pela Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (USP). Mestre em Filosofia do Direito pela Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (USP). Bacharel em Direito pela Faculdade de Direito da Universidade Presbiteriana Mackenzie (SP). Advogado.



[https://en.wikipedia.org/wiki/Saint_Jerome_in_His_Study_\(D%C3%BCrer\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Saint_Jerome_in_His_Study_(D%C3%BCrer)) & https://commons.wikimedia.org/wiki/File:D%C3%BCrer_-_Der_Heilige_Hieronimus_-_Metropolitan_1984.1207.7.jpg

1.1. O primeiro duplo: o erudito e o monge

Jerônimo nasceu em 347 em uma família cristã, em um Império já cristianizado². Seu texto conhecido mais antigo, a Carta 1 a Evágrio, data de 374. Seus pais, que pertenciam a uma pequena elite, providenciaram-lhe uma educação primorosa, tendo Jerônimo estudado gramática e retórica em Roma com os principais mestres de sua época. Jerônimo é o produto da cultura clássica (Cícero, Horácio, Virgílio, Terêncio).

Nessa mesma época (século IV) praticava-se o monasticismo nos desertos do Egito e da Síria. Os chamados padres e madres do deserto se retiravam para o ermo a fim de encontrar Deus através do “martírio branco” (renúncia), e as notícias de seus feitos circulam pelo Império. Um exemplo extremo vem dos monges chamados “estilitas”, que ganharam este nome por passarem a vida no cimo de um pilar. O mais famoso deles, Simão, viveu sobre um pilar de dezessete metros durante trinta e sete anos (até sua morte), pregando, jejuando e rezando.

Jerônimo era apaixonado pela vida monástica. Tanto que, nos anos 370, muda-se para a Síria, onde tem contato com alguns ascetas conhecidos e ele próprio tenta desenvolver uma vida ascética – isso ele nunca conseguirá fazer a contento, devido à sua própria formação clássica. Já veremos em que sentido.

Uma curta autobiografia contida na Carta 22, escrita no ano 384 (Jerônimo então contava trinta e sete anos), costuma ser usada para reconstruir a sua vida na Síria. Jerônimo se descreve como um asceta amargamente torturado por sua inabilidade de viver conforme seus próprios ideais. O sofrimento está bem representado na descrição de um sonho que Jerônimo teria tido (nem todos aceitam o relato) durante um estado febril:

De repente eu fui tomado e levado perante a audiência de julgamento do Juiz; e ali a luz era tão brilhante, e tão radiantes aqueles que estavam

² A biografia de Jerônimo pode ser encontrada em WILLIAMS, Megan Hale. *The Monk and the Book: Jerome and the Making of Christian Scholarship*.

ao meu redor, que eu me lancei ao chão e não ousava levantar o olhar. Perguntado quem e o que eu era, respondi: “Eu sou um cristão”. Mas Aquele que presidia a audiência disse: “Você mente. Você não é um cristão, você é um ciceroniano. Porque ‘onde estiver o seu tesouro, ali estará também o seu coração’” (JERÔNIMO, *Lettre* 22).

Muito embora Jerônimo fosse impelido ao cristianismo pela fé, seu coração estava na cultura clássica. Jerônimo sentia, como se vê, uma contrariedade, uma mútua exclusão entre o erudito e o monge; ele próprio estava dividido entre os dois. Mas por que o monge e o erudito se oporiam de forma tão dramática? Em que eles se distinguem tão fortemente? Se observarmos atentamente esse primeiro duplo, perceberemos que ele se desdobra facilmente em outros três.

1.2. O segundo duplo: *otium* e μελέτη θανάτου

O erudito e o monge se distinguem, em primeiro lugar, pela sua maneira de viver. Pierre Hadot, filósofo, filólogo e historiador da filosofia, dizia que a filosofia antiga não se caracteriza apenas pela abstração e pela racionalidade, mas também pela prática concreta de determinadas atividades ou exercícios (ἀσκήσεις ou μελέται), tanto intelectuais (como o diálogo, a meditação, a suspensão do juízo, o silêncio), quanto corporais (abstenções).

Algo semelhante acontece com o erudito e o monge. Seria incompleto dizer que a característica da erudição e do monasticismo é apenas a abstração e a transcendência, pois isso seria desconsiderar aquilo que eles têm de concreto: posturas, gestos, exercícios, atividades, enfim, modos de viver.

O erudito e o monge se distinguem, então, por praticarem exercícios diferentes. Dentre os exercícios típicos do erudito, deve-se contar certamente o *otium* (ócio). Servem de exemplo as primeiras linhas das *Disputas Tusculanas* de Cícero:

Como eu fosse liberto de todas ou ao menos de uma grande parte das minhas obrigações advocatícias e senatoriais, retornei, ó Brutus, principalmente sob teu encorajamento, a estes estudos, os quais, retidos na memória, afrouxados pelas circunstâncias, recuperei após longo tempo negligenciados (Cícero, *Tusculan Disputations*, I, 1).

Veja-se aí que o *otium* se caracteriza por uma libertação (*liberatus*) e por um retorno (*rettuli*): libertação das obrigações públicas, retorno aos estudos. É um pouco o que se viu na primeira gravura de Dürer: para retornar aos livros, Jerônimo precisa se libertar do chapéu cardinalício.

Ora, o monge não pratica o *otium*. Um de seus exercícios mais característicos, ao contrário, é a μελέτη θανάτου, exercício da morte³. Se os pagãos (por exemplo, Platão) encontravam no estudo das ciências matemáticas e das regras da dialética as formas do exercício da morte, os cristãos as encontravam na mortificação do próprio corpo. O Apóstolo Paulo escreveu: “Se, pelo Espírito, mortificardes os feitos do corpo (τὰς πράξεις του σώματος θανατοῦτε [Vulg.: *mortificaveritis*]), certamente vivereis”⁴. Um exemplo vem da *Vida de Santo Antão*, de Atanásio de Alexandria:

³ A expressão é de Platão: *Fédon*, 80e.

⁴ Rm 8.13

Quando finalmente cessou a perseguição e o bispo Pedro, de santa memória, sofreu o martírio, [Antão] voltou à solidão de sua cela e aí foi mártir cotidiano em sua consciência, lutando sempre as batalhas da fé. Praticou uma vida ascética cheia de zelo e mais intensa. Jejuava continuamente, sua veste interior era de pelo, e de couro a exterior, e a conservou até o dia de sua morte. Nunca banhou seu corpo, nem tampouco lavou seus pés, nem permitiu metê-los na água sem necessidade (Atanásio de Alexandria, *Vida de Santo Antônio*, §44-47, a.D. 356-366).

Reencontramos, nessa descrição, o Jerônimo da segunda gravura de Dürer.

1.3. O terceiro duplo: “crítica textual” e *lectio divina*

O erudito e o monge se distinguem, em segundo lugar, pela maneira como eles se relacionam com o texto. O texto é, certamente, uma personagem central tanto para a erudição quanto para o monasticismo. Só que, em um e outro caso, exigir-se-á, daquele que se coloca diante do texto, posturas diferentes:

A crítica bíblica, o estabelecimento do texto da escritura e sua explicação, implica a autoridade do intérprete sobre a palavra sagrada. Essa reivindicação de autoridade diferencia visivelmente o exegeta do monge em termos de sua relação com o texto. A *lectio divina*, prática tradicional de leitura monástica, já bem desenvolvida pelos pais do deserto egípcio, visava à submissão à Palavra encarnada nas escrituras, e não ao exercício de julgamento crítico sobre ela (WILLIAMS, *The Monk and the Book*, p. 5)⁵.

De um lado, então, a autoridade do erudito sobre o texto; de outro, a submissão do monge ao texto. Considere-se a seguinte passagem de Platão:

Por conseguinte, Hermógenes, estabelecer um nome não pertence a todo homem, mas apenas a um artista de nomes; este, em meu parecer, é o legislador, o mais raro dos artistas entre os homens [...] E quem melhor poderia dirigir a obra do legislador e julgar dela, depois de executada, tanto entre nós como entre os bárbaros? Não será aquele que se há-de servir dela? – Sim. – Não é este quem conhece a arte de interrogar? – Sem dúvida. – E também a de responder? – Sim. Ora, a quem sabe interrogar e responder dás-lhe outro nome que não seja o de dialético? – Não; dou-lhe esse mesmo (Platão, *Crátilo*, 388e-390c).

O dialético (isto é, o filósofo) julga os nomes. Da mesma forma, o erudito julga os textos, até a sua menor parte (o nome). Outra coisa faz o monge, como se depreende da seguinte sentença atribuída a Santo Antônio:

Alguns irmãos vieram ao abade Antônio e lhe disseram: “Dê-nos uma palavra que nos diga como nos salvar”. O velho lhes disse: “Vós

⁵ *Lectio divina* ou leitura orante é uma prática que envolve quatro etapas: a *lectio* (ler), a *meditatio* (escutar), a *oratio* (responder) e a *contemplatio* (calar e adorar).

conheceis o Evangelho. Ele vos basta” (Santo Antônio, in *Les Sentences des Pères du Désert*, §19).

O monge, ao contrário do erudito, não sente necessidade de julgar o texto: ele lhe é suficiente.

1.4. O quarto duplo: *ornatus* e *humilitas*

Concluindo esta segunda parte, o erudito e o monge se distinguem, em terceiro e último lugar, pela maneira como eles empregam a língua. Sabe-se o quanto a cultura clássica valoriza o *ornatus*, o refinamento da linguagem. O monasticismo cristão, por outro lado, se caracteriza pela *humilitas*, pela humildade – inclusive no uso da linguagem. Em Jerônimo especificamente, o conflito entre *ornatus* e *humilitas* se expressa como conflito entre o latim e o hebraico.

Esse conflito fica evidente a partir de três testemunhos do epistolário de Jerônimo. Na já citada Carta 22, em que Jerônimo descreve sua experiência nos desertos da Síria nos anos 370 (estava então entre os 25 e os 30 anos), vemos que, nessa época, a *humilitas* do hebraico horrorizava Jerônimo, acostumado que estava ao *ornatus* do latim:

Há muitos anos atrás, quando, por amor do reino dos céus, eu abandonei minha casa, meus parentes, minha irmã, meu irmão, e, o que foi mais difícil do que tudo isso, o hábito da comida delicada, e rumei a Jerusalém para me iniciar no serviço devocional, eu ainda era incapaz de abandonar os meus livros, os quais eu reunira em Roma com muito esforço e trabalho. Portanto, eu, miserável, somente jejuava após ter lido Cícero. Depois de repetidas noites de vigília, depois das lágrimas que a recordação de meus pecados pretéritos fazia escorrer das profundezas das minhas entranhas, eu tomava novamente Plauto. E quando, de tempos em tempos, eu retornava à minha mente correta, e começava a ler os profetas, a linguagem rude me horrorizava (JERÔNIMO, *Lettre 22*, a.D. 384).

Anos mais tarde, no prefácio à sua tradução da *Crônica* de Eusébio de Cesaréia, escrito entre 381-382 (aos 35 anos), Jerônimo exalta a beleza do hebraico, comparando os livros do Antigo Testamento a Píndaro e Horácio: as Sagradas Letras, ele diz, são “elegantes e sonoras” (JERÔNIMO, *Prefácio à Crônica de Eusébio*); elas são dotadas de um *ornatus* próprio em nada inferior ao do latim.

Por fim, em 384 (aos 37 anos), Jerônimo retoma a *humilitas* do hebraico, mas agora ela não mais o horroriza: a rudeza do hebraico é, por si só, um jejum, uma mortificação de si.

[As palavras hebraicas] não são comidas suaves, não têm em nada o gosto do bolo, nem são apreciáveis por qualquer Apicius. Nelas não se sente nenhum aroma dos temperos caros aos mestres de nossa época (JERÔNIMO, *Lettre 29*).

2. Jerônimo, o hebraico e a polêmica em torno da Septuaginta

Aproximadamente em 382, Jerônimo muda-se para Israel, onde, num mosteiro em Belém, aprofunda seus estudos judaicos. Seu contato com o hebraico, porém, data do tempo em que morava com os eremitas no deserto, quando se dedicou ao idioma sob a tutela de um judeu convertido. Em 390, ainda em Belém, inicia a tradução da Bíblia hebraica.

À medida em que avançava nos estudos judaicos, Jerônimo tornava-se mais consciente do que chamava *hebraica veritas*. A “verdade hebraica” passa ser a sua norma de tradução e interpretação bíblica, e também a fonte de sua autoridade enquanto tradutor e intérprete. Ele escreve no prefácio aos livros de Samuel e Reis: “Desconheço qualquer maneira pela qual eu tenha me distanciado da verdade hebraica”⁶.

A fonte da *hebraica veritas* é certamente os estudos judaicos: o contato direto, não apenas com os textos hebraicos, mas com os hebreus e com a geografia hebraica. O domínio da *hebraica veritas* permitiu a Jerônimo uma distância crítica em relação às fontes gregas – notadamente em relação à Septuaginta, o que implicará, por sua vez, um certo distanciamento em relação à própria tradição da Igreja Católica.

Um testemunho que resume o comportamento de Jerônimo em relação com a verdade hebraica, de um lado, e com a Septuaginta, de outro, está no prefácio ao Comentário ao Eclesiastes:

Eu não segui a autoridade de ninguém; mas, ao traduzir do hebreu, tentei seguir o costume dos setenta tradutores, ao menos naqueles pontos em que eles não se distanciavam grandemente dos hebreus⁷.

Depreende-se daí que, para Jerônimo, o texto hebraico é a fonte máxima de autoridade textual. Aquilo que, na Septuaginta, não está dito *iuxta Hebraeos*, deve ser desconsiderado ou, pelo menos, relativizado. Um exemplo desse método é o saltério da Vulgata, que coloca lado a lado os *Psalmi iuxta LXX* (à esquerda) e os *Psalmi iuxta Hebraeos* (à direita).

Ao fazer isso, Jerônimo se coloca diante de dois problemas. Primeiro problema: há muita coisa que a Septuaginta não diz *iuxta Hebraeos*, a começar já pela fixação do cânone. Jerônimo rejeitou livros como deuterocanônicos porque eles não existem em hebraico ou, embora existindo em hebraico, estavam excluídos do cânone judaico (p.ex.: Sabedoria de Salomão, Judite, Tobias, Eclesiástico e Baruque, 1 Macabeus).

Segundo problema: a Septuaginta era em si um texto com autoridade. Os cristãos a consideravam mesmo mais fidedigna do que o próprio original hebraico, seja porque os setenta tradutores trabalharam sob especial iluminação do Espírito Santo, seja porque os judeus corromperam o texto original (essa é, p.ex., a posição de Agostinho: *Sobre a Doutrina Cristã*, II, 22).

Assim, querendo traduzir *iuxta Hebraeos*, Jerônimo acaba por contestar a autoridade da Septuaginta – e, por consequência, da própria Igreja. Houve uma reação, como se pode depreender dos dois seguintes textos de Agostinho. O primeiro é uma carta que Agostinho endereçou a Jerônimo em 394. Após elogiar a tradução de Jerônimo do livro de Jó, Agostinho diz:

⁶ Jerônimo, *Prol. in Regum*, Biblia Sacra, p. 365.

⁷ Jerônimo, *Comm. In Eccles.*, 12-18

Nós, e conosco todos os que se consagram ao estudo nas igrejas africanas, suplicamos-te: não te recuses a devotar cuidado e trabalho à tradução dos livros daqueles que escreveram na língua grega os mais competentes comentários a nossas Escrituras. [...] Eu suplico a ti que não te dediques a traduzir para o latim os livros sagrados canônicos, a menos que tu sigas o método no qual traduziste Jó, isto é, com adição de notas, para tornar plenamente visível quais diferenças há entre essa tua versão e a dos Setenta, cuja autoridade é digna da mais alta estima. De minha parte, eu não posso expressar suficientemente meu espanto de que qualquer coisa possa ser encontrada nos manuscritos hebreus que tenha escapado de tantos tradutores perfeitamente habituados com a língua (Santo Agostinho, Carta 29).

O segundo texto é o já mencionado *Sobre a Doutrina Cristã*, escrito entre 397-426. Agostinho está tratando da melhor maneira de ler e de compreender as Escrituras; afirma a necessidade do conhecimento do grego e do hebraico e, na falta deste, o recurso “às traduções daqueles que seguiram estritamente a letra do texto; não que elas bastem, mas elas permitem distinguir a verdade ou o erro de outros tradutores que preferiram seguir o pensamento mais do que as palavras” (II, 19). Dentre essas versões, sugere a Itala e, para corrigir a tradução latina do Antigo Testamento, a Septuaginta. Sobre esta, ele diz, numa clara alusão a Jerônimo:

Não convém que um único homem, seja qual for sua competência, pretenda corrigir o acordo unânime de tão sábios velhos.

3. Comentário à Carta 57

Entre as obras de São Jerônimo que se preservaram, existe uma carta endereçada a São Pamáquio de Roma, escrita entre 395 e 396, à qual foi dado o título *De optimo genere interpretandi*. Nessa epístola, Jerônimo distingue duas maneiras de traduzir: a tradução pela letra (*uerbum de uerbo*), que ele diz reservar aos textos canônicos, e a tradução pelo sentido (*sensum de sensu*), que destina aos textos clássicos.

Eis a passagem mais significativa:

Sim, quanto a mim, não apenas eu o confesso, mas eu o professo sem vergonha em alta voz: quando traduzo os gregos – exceto nas Santas Escrituras, onde a ordem das palavras é também um mistério – não exprimo uma palavra por uma palavra, mas uma ideia por uma ideia [*non uerbum de uerbo sed sensum exprimere de sensu*] (JERÔNIMO, 1953, p.59).

Só que, ao longo da leitura da carta, percebe-se que essa distinção, na verdade, não existe: Jerônimo reconhece apenas um *optimum genus* de traduzir, a tradução *de sensu* – inclusive para textos canônicos. É ele mesmo quem o diz, páginas adiante: “não são as palavras que é preciso considerar nas Escrituras, mas o sentido” [*non uerba in scripturis consideranda, sed sensum*] (JERÔNIMO, 1953, p.70).

Para uma evidência adicional de que Jerônimo vê somente uma boa maneira de traduzir (*de sensu*), note-se que ele se refere tanto a Cícero quanto aos apóstolos e

evangelistas de forma, afinal, praticamente idêntica. Primeiro, ele cita uma passagem do *De Optimo Genere Oratorum* em que Cícero afirma: “não tive necessidade de verter palavra por palavra, mas conservei o gênio e a força de todas as palavras” [*Non uerbum pro uerbo necesse habui reddere, sed genus omne uerborum uimque seruaui*]. Mais adiante em sua carta, Jerônimo afirma, sobre os apóstolos e os evangelistas: “ao interpretar as antigas Escrituras, buscaram o sentido, não as palavras [*in interpretatione ueterum scripturarum sensum quaesisse, non uerba*], nem cuidaram exageradamente da ordem do discurso [*ordinatione sermonibus*], a partir do momento em que a inteligência [*intellectui*] estivesse patente” (JERÔNIMO, 1953, p.69). Ou seja: ao traduzir, tanto Cícero quanto os apóstolos e evangelistas (sobre cuja autoridade Jerônimo busca sempre se apoiar) tentavam conservar o gênio, a força, a inteligência das palavras – o seu sentido –, mais do que as palavras mesmas.

Se isso não for o bastante, considere-se ainda o seguinte. Se Jerônimo de fato defendesse a tradução *de uerbo* dos textos canônicos, ele veria em Áquila de Sínope um exemplo, no mínimo. Conhecido por sua versão grega da Bíblia hebraica, que teria concorrido com a versão dos Setenta, Áquila levou ao limite a tradução *de uerbo*. É uma famosa característica de sua técnica tradutória a imitação, em grego, do gênero e mesmo do número de letras das palavras hebraicas. Ora, da leitura da epístola a Pamáquio, infere-se que o juízo de Jerônimo por Áquila era bem diferente: “Mas Áquila, prosélito e tradutor metucioso, que se esforçou para traduzir não apenas as palavras, mas as origens das palavras, com justiça é rejeitado por nós” [*Aquila autem, proselytus et contentiosus interpres, qui non solum uerba, sed etymologias uerborum transferre conatus est, iure proicitur a nobis*] (JERÔNIMO, 1953, p.71).

Não que, para Jerônimo, Áquila não tenha valor nenhum. No prefácio à *Crônica* de Eusébio, Jerônimo afirma que a Septuaginta não soube preservar, na língua grega, o “mesmo sabor” [*eundem saporem*] dos Livros Divinos; diante dessa falta, outras edições, dentre as quais a de Áquila, foram elaboradas (JERÔNIMO, 2002, p.527). De onde se depreende que foi para recuperar o “mesmo sabor” da Bíblia hebraica que Áquila optou pela sua radical tradução *de uerbo*. Só que – como se pode inferir da epístola a Pamáquio – esse sabor só pode ser verdadeiramente recuperado através de uma tradução *de sensu*. Portanto, para Jerônimo, Áquila teria se equivocado na escolha dos meios, a despeito da nobreza dos fins.

Confrontando, então, as diferentes passagens da carta a Pamáquio, parece razoável concluir, contra o que poderia ser compreendido a uma primeira leitura, que Jerônimo defendia que as Escrituras fossem traduzidas *non uerbum de uerbo sed sensum de sensu*, assim como os clássicos de maneira geral.

Mas ainda é necessário verificar se efetivamente Jerônimo traduziu as Escrituras dessa maneira. Talvez um indício significativo nesse sentido esteja na tendência de Jerônimo a traduzir nomes próprios. Quatro exemplos, dentre muitos, poderiam ser mencionados para demonstrar essa técnica tradutória. Todos eles se encontram no Antigo Testamento, extraídos de livros que, como se sabe com certeza, foram traduzidos pelo próprio Jerônimo diretamente do hebraico, sem base na *Vetus Latina*.

O primeiro exemplo se encontra em Juízes 1:11⁸. O texto diz: “Dali partiu contra os moradores de Debir, que se chamava outrora Quiriate-Sefer”. Jerônimo acrescenta: “isto é, cidade das letras” [*id est, ciuitas Litterarum*]. Perceba-se que, nesse caso, Jerônimo acrescenta a sua tradução ao texto original. Diferentemente, nos outros três exemplos o texto original é simplesmente alterado.

⁸ Os textos bíblicos mencionados foram extraídos da Bíblia de Almeida. Comparou-se a tradução com o Antigo Testamento Interlinear Hebraico-Português.

Em Juízes 2:5 se lê: “Pelo que chamaram àquele lugar Boquim”. A Vulgata diz: “E àquele lugar chamaram lugar dos prantos ou das lágrimas” [*Et vocatum est nomen loci illius Flentium sive Lacrimarum*]. 1 Crônicas 4:14: “Seraías foi pai de Joabe, fundador de Ge-Harasim”. Jerônimo: “Seraías gerou Joabe, pai do Vale dos artífices” [*Saraias autem genuit Joab patrem vallis Artificum*]. Mais adiante (1 Crônicas 4:23), onde se lê “estes foram os oleiros, os habitantes de Netaim e de Gedera”, a tradução de Jerônimo diz: “Estes são os oleiros, que habitam nas plantações e nas sebes” [*Hii sunt figuli habitantes in plantationibus et in praesepibus*].

Desses poucos exemplos se pode extrair algumas reflexões. Em primeiro lugar, ao traduzir os nomes hebraicos, Jerônimo obviamente não está fazendo uma tradução *de uerbo*, mas uma tradução *de sensu*: ele não se satisfaz com um decalque, com uma transcrição da palavra hebraica; ele quer transmitir um sentido específico.

Em segundo lugar, ao traduzir o sentido dos nomes hebraicos, e não apenas transcrevê-los, Jerônimo nada mais tem em vista do que recuperar aquele “mesmo sabor” das Escrituras. Ou seja, ele quer que o texto seja lido, compreendido, admirado. Uma tradução *de uerbo*, como a de Áquila, teve como efeito apenas má-compreensão: “Estremecem diante do vestido sórdido da elocução antes de descobrir, lá dentro, o belo corpo das coisas” [*Ante quasi uestem orationis sordidam perhorrescant quam pulchrum intrinsecus rerum corpus inueniant*] (JERÔNIMO, 2002, p. 527).

Descobrir o “belo corpo das coisas”, recuperar o “mesmo sabor” significa tornar as Escrituras novamente compreensíveis, admiráveis, edificantes: é por isso que Jerônimo prefere traduzir as palavras hebraicas, que, de outra forma, permaneceriam estranhas, inúteis. Só que esse é um passo que ele não pode dar com uma simples tradução *de uerbo* que não atinge o sentido da palavra; se esse passo foi dado, é porque Jerônimo traduz as Escrituras *sensum de sensu*.

Essa conclusão vai ao encontro de um comentário interessante de Jean Lauand. Observando a inexistência das etimologias propostas por Jerônimo no *Livro da Interpretação dos Nomes Bíblicos*, Lauand afirma: “[Em Jerônimo] prevalecia a mentalidade alegórica (a busca do sentido espiritual e místico) sobre os nossos critérios atuais de rigor” (LAUAND, 2013, p.60). Lauand nos permite compreender, finalmente, a importância da tradução *de sensu* para Jerônimo: é que, para o erudito e asceta cristão, sentido e espiritualidade se cruzam.

Bibliografia

BÍBLIA. *Antigo Testamento Interlinear Hebraico-Português*, vol. II. Trad. Edson de Faria Francisco. Sociedade Bíblica do Brasil: Barueri, 2017.

_____. *Bíblia Sagrada*. Trad. João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil. Sociedade Bíblica do Brasil: Barueri, 2011.

_____. *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem*. Ed. Roger Gryson. Sociedade Bíblica do Brasil/Deutsche Bibelgesellschaft: Stuttgart, 2011.

CÍCERO, Marco Túlio. “De Optimo Genere Oratorum”. Trad. Brunno Vinicius Gonçalves Vieira e Pedro Colombaroli Zoppi. *Scientia Translationis*, n. 10. UFSC: Florianópolis, 2005.

GRYSON, Roger. “Prefácio à Primeira Edição”, in *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem*. Ed. Roger Gryson. Sociedade Bíblica do Brasil/Deutsche Bibelgesellschaft: Stuttgart, 2011.

HANHART, Robert. “História do Texto da Septuaginta”, in *Septuaginta id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*. Ed. Robert Hanhart. Sociedade Bíblica do Brasil/Deutsche Bibelgesellschaft: Stuttgart, 2011.

LAUAND, Jean (Org.). *Cultura e Educação na Idade Média*. WMF Martins Fontes: São Paulo, 2013.

PLATÃO. *Oeuvres Complètes*. Dir. Luc Brisson. Flammarion: Paris, 2011.

SÃO JERÔNIMO. "Lettre LVII", in *Lettres*, vol. III. Trad. Jérôme Labourt. Société d'Édition "Les Belles Lettres": Paris, 1953.

_____. "Prefacio a la Crónica de Eusebio de Cesarea", in: *Obras Completas de San Jerónimo*, vol. II. Trad. Virgilio Bejarano. Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid, 2002.

WILLIAMS, Megan Hale. *The Monk and the Book: Jerome and the Making of Christian Scholarship*. Chicago: University of Chicago Press, 2006.

Recebido para publicação em 16-08-19; aceito em 18-09-19