

DA CIDADE AO DESERTO: A CONSTITUIÇÃO DO ESPAÇO EREMITA

*Pedro Ipiranga Júnior**

RESUMO: Neste trabalho enfocamos o fenômeno da *anakhóresis* no contexto da dominação romana do Egito, especificamente vinculado ao período do episcopado de Atanásio em sua cátedra em Alexandria. A partir dessa perspectiva, analisamos a própria ação de *anakhoreîn* do bispo de Alexandria no seu percurso perigosamente biográfico, em que foi exilado pelos imperadores e teve de fugir várias vezes, as três últimas para o deserto. Por fim, retomamos a noção de anacorese, a partida para o deserto, enquanto movimento do monge a um isolamento do meio cultural coevo, enquanto uma noção discursivamente construída na narrativa da *Vita Antonii*, composta por Atanásio no séc. IV d.C., retomando e reformulando os conceitos de 'exercício espiritual' de Hadot e de 'prática de si' de Michel Foucault.

PALAVRAS-CHAVE: Atanásio, vidas de santos, biografia na Antigüidade

FROM THE CITY TO THE DESERT: THE FORMATION OF THE AREA OF HERMIT

ABSTRACT: In this study we focus on the phenomenon of *anakhóresis* in the context of Roman domination of Egypt, specifically related to the period of the episcopate of Athanasius in his chair in Alexandria. From that perspective, we analyze the very action of *anakhoreîn* carried by the bishop of Alexandria on his dangerously biographical way, in which he was exiled by the emperors and had to escape several times, the last three to the desert. Finally, taking up the notion of *anakhoreîn*, the departure to the desert, while monk's moving to a isolation from a cultural and coeval, milieu as a concept discursively constructed in the narrative of *Vita Antonii*, composed by Athanasius in the IVth century AD, resuming and revising Hadot's concepts of 'spiritual exercise' and Michel Foucault's 'practice of the self'.

KEYWORDS: Athanasius, lives of saints, biography in Antiquity

* Professor Adjunto de Língua e Literatura Grega da Universidade Federal do Paraná

A anacorese foi um fenômeno que acompanhou Atanásio durante toda sua vida, como pode ser verificado nesta passagem da obra *Apologia de sua fuga*, indicativa dessa fuga para o deserto:

“A noite já tinha chegado; algumas pessoas vigiavam à espera da reunião quando o general Siriano chegou de repente com os seus homens. Eram mais de cinco mil armados, mil de espadas, que tinham desembainhado, de arcos e flechas, de bastões (...). Ele fez cercar a igreja, ocupando-se ele próprio de colocar os homens em fileira estreita, de medo que alguém pudesse deixar a igreja e lhe escapar. Quanto a mim, julguei indigno abandonar o meu povo num momento tão crítico em lugar de ocupar-me da minha pessoa. Assentei-me no meu trono e dei ordem ao diácono para ler um salmo: “Sua misericórdia dura eternamente” (Sl 136,1). (...) Então, a maioria tinha saído e o resto seguia quando os monges do nosso meio e alguns clérigos voltaram para nos arrastar. E foi assim, a verdade é minha testemunha de tal fato, uma parte dos soldados cercando o coro e outra patrulhando ao redor da igreja, que nos evadimos.” (ATANÁSIO, *Apologia de sua fuga*, II, 24)

Em retirada passou Atanásio ao longo da vida. Foram um total de cinco exílios, os dois primeiros no Ocidente, respectivamente em Treves, na Gália, e em Roma, e os três últimos no deserto do Egito¹. Seu percurso biográfico é, desse modo, marcado pelas várias fugas a que foi obrigado a empreender e suas obras geralmente expressam um tom e uma modulação retórica de caráter apologético. Com efeito, para a fuga, para a partida, para a retirada, é necessária a justificação, a defesa de suas ações e atitudes, bem como a denúncia e a refutação de seus acusadores e perseguidores. A constituição do eu narrativo em Atanásio estará, por conseguinte, estreitamente vinculada à figuração, por contraste e contraposição das idéias, ações e comportamento de seus opositores e adversários, como acontecia nas apologias gregas mais antigas².

¹ O primeiro exílio, sob o Imperador Constantino, durou de 335 a 337, em Treves; o segundo, sob Constâncio, de 339 a 346, em Roma; o terceiro, ainda sob Constâncio, de 356 a 361, no deserto do Egito; o quarto, sob Juliano o Apóstata, no deserto; o quinto e o último, sob Valente, durou apenas quatro meses, de outubro de 365 a janeiro de 366, também no deserto do Egito.

² O diferencial na apologética cristã reside no fato de se pressupor uma mudança generalizada em relação ao conjunto de práticas religiosas relativas aos vários registros de culto no paganismo; tomados genericamente sob a rubrica negativa da idolatria, eles são transformados num grande paradigma pagão ao qual se contrapõe um outro mais elevado que deve substituí-lo: o modelo cristão. Em Atanásio, embora persista essa dicotomia de fundo cristão-pagão, suas lutas dentro da igreja vão configurar a sua

No relato citado acima, Atanásio está partindo para o seu terceiro exílio, o primeiro no deserto, no ano de 356. Ele é obrigado a partir, a se afastar, a se refugiar, a se retirar para o deserto, ações expressas em grego e implicadas pelo verbo *anakhoreîn*. Assim, a partir da justificação de sua retirada, da apologia de sua fuga, a primeira pessoa adquire sua constituição como alguém que é injustamente perseguido por seus inimigos, heréticos ou idólatras, e que justificadamente se evade, se retira. Esta obra, *Apologia de sua fuga*, provavelmente escrita em 357, marca explicitamente a ruptura com o Imperador, referido como o “herético Constâncio” (ATANÁSIO, *Apologia de sua fuga*, II, 26). No século IV, as relações entre Igreja e Império se intensificam, notando-se cada vez mais a interferência do poder leigo nos assuntos eclesiásticos. Segundo Dominique Arnaud, é o século da cristianização progressiva do Império, em que se passa da simples tolerância do cristianismo (com o edito de Milão, em 313, de Constantino) ao seu reconhecimento como religião oficial (em 395, com o Imperador Teodósio) (Cf. ARNAULD, 2001, p. 97-98).

Com a morte de Constantino, em 337, a política religiosa de seus sucessores³ pode ser condensada em dois pontos:

(..)luta contra o paganismo e ingerência nos assuntos eclesiásticos. Abandonando a política de tolerância de seu pai, Constante e Constâncio passam ao ataque direto contra o paganismo, com as leis suprimindo os sacrifícios (341) e fechando os templos (346). No Oriente, essas leis são aplicadas mais duramente que no Ocidente e bom número de templos são destruídos. (ARNAULD, 2001, p. 101)

No processo de cisão do Império em Ocidente e Oriente (cujo primeiro passo foi dado por Constantino, ao transferir, em 330, a capital para Bizâncio, uma pequena vila do Bósforo, desde então chamada de Constantinopla), as províncias romanas no norte da África serão distribuídas entre um ou outro bloco; enquanto a África Setentrional, onde o latim assume bem cedo um papel predominante, fica vinculada à parte ocidental do Império, o Egito, helenizado três séculos antes da colonização romana, pertence ao domínio oriental.

Desde sua anexação ao Império Romano, feita por Otávio, em 29 a.C., depois da vitória contra Cleópatra e Marco Antônio, o Egito (assim como a África Setentrional) se tornou a área por excelência da exploração romana, o “celeiro de trigo” de Roma. Embora Augusto tenha pautado sua política por desprezar a religião tradicional egípcia, tendo se negado a assumir, como os

enunciação e as suas ações em função do conflito entre ortodoxia e as ditas heresias.

³ Constantino, homônimo do pai, ficou com a Gália, Hispânia e Bretânia, com sua sede em Treves; Constante, com a Itália, a Ilíria e a África, com sede em Roma, mas logo dominou toda a parte ocidental do império com a morte do irmão; Constâncio se assenhorou da parte oriental, incluindo o Egito, com sede em Constantinopla, reinando sozinho por todo o império a partir de 353.

soberanos greco-macedônios anteriores, a função de faraó (enquanto intermediário entre os deuses e os homens), mantém ele a estrutura administrativa fortemente centralizada, criada pela dinastia dos Lágidas (Cf. CHAUVEAU, 2003, p. 15-19). Em Alexandria, face a uma sociedade que abriga, pelo menos, três comunidades (oriundas das civilizações egípcia, helênica e hebraica), a elite grega será privilegiada pelo poder imperial para assumir postos de comando e encargos públicos. Com efeito, existiam no Egito dois sistemas educativos: de uma parte, o egípcio, de outra, o grego; a efebria grega era vetada aos escravos e libertos, como também aos judeus. Nesse sentido, a legislação foi “bastante restritiva, impondo uma verificação do estatuto pessoal de cada indivíduo que atingia a idade adulta e pretendia ser grego, o que lhe permitia escapar a certas taxas” (Idem, p. 19). Sendo a província mais maltratada pelo rigor fiscal e a mais explorada, estando as elites locais sob o peso esmagador das múltiplas liturgias (funções públicas que acarretavam encargos financeiros) e prestações ao estado romano, freqüentemente o caminho que se apresentava à população autóctone era a fuga para escapar aos pesados tributos.

Segundo Anne-Emmanuelle Veisse, ocorreram algumas revoltas populares por razões econômicas e sociais. A mais grave foi a dos *boukôloi*, pastores que povoavam os pântanos orientais no delta do Nilo, a qual se prolongou de 166/7 até 173, como informa, com o estatuto de fonte direta, o papiro P. Ryl. 595 de Thmouis:

Esse documento revela, com efeito, sérias dificuldades econômicas ao leste do delta, no curso dos anos, a partir de 160: deterioração das terras cultiváveis, aumento das dívidas por taxas e da confiscação dos bens, despovoamento severo ligado à exacerbação da *anakhoresis* (...) (VEÏSSE, 2003, p. 23).

Assim, esse tipo de *anakhóresis*, fuga do domicílio ou do lugar de trabalho, devido à impossibilidade de satisfazer as obrigações fiscais, afigura-se como protesto social e amplia-se de tal modo, sob a dominação romana, que chega a provocar, em algumas localidades, a fuga de todos os habitantes do sexo masculino. O destino desses fugitivos seria o deserto, as grandes cidades, mormente Alexandria, ou os grupos de bandidos que assaltavam as vilas e atacavam os viajantes nas rotas comerciais.

Quando, na segunda metade do século III d.C., a perseguição aos cristãos torna-se sistemática e oficial, com o edito de Décio, em 250, em meio à fuga dos adeptos da nova religião registram-se os primeiros sinais do eremitismo egípcio. De certa forma, o movimento cristão, arrebanhando a massa dos “felás” pela predicação em copta, oferecia a uma população massacrada o meio de escapar ao imperialismo greco-romano. *Anakhoreîn*, partir, refugiar-se no deserto é a atitude política e religiosa radical do egípcio que quer preservar um mínimo de sua identidade. Tanto a questão do êxodo, a par da situação miserável dos egípcios, quanto as perseguições aos cristãos são aventadas por Bouyer (BOUYER, 1977, p. 6-8) como possíveis

motivos para explicar, de certo modo, o dinamismo e a expansão do movimento monástico. De uma forma ou de outra, cumpre ressaltar as várias nuances e aplicações do verbo *anakhoreîn* presentes no imaginário da época. Ancorado firmemente nas diversas práticas dos interlocutores de então, o ato de refugiar-se institui, por assim dizer, de modo emblemático e performático, o tipo de monasticismo que surgia.

Se esse era o enquadramento para os presumíveis leitores da obra de Atanásio, monges ou não, o próprio percurso biográfico do bispo de Alexandria, em meio a fugas e perseguições, dinamiza o sentido da anacorese, fazendo-o retroceder da *práxis* do biografado para a conduta e as ações do biógrafo. Quer do lado da produção, quer do lado da recepção, a concepção de um agir no sentido de uma partida e de uma fuga constitui o procedimento fundador desse tipo de monasticismo asceta, isto é, a concretização de um relato pautado por uma ascese anacorética atualiza um agir que pressupõe e reivindica uma performance especial e particular daquele que ouve ou lê os eventos narrados. Ouvir os exemplos de ascese, acompanhar ou ler a narrativa referente aos vários níveis de separação da sociedade, dos vários refúgios no deserto, implica, de uma forma particular, agir como refugiado, partir como asceta.

Em *Apologia de sua fuga*, Atanásio, menos que oferecer uma justificção para a sua atitude, erige o seu exemplo pessoal como paradigma geral e louvável, atestado em diversos antecedentes nas Escrituras: Jacó, Moisés, Davi, o profeta Elias, por um lado, os apóstolos Pedro e Paulo, o próprio Jesus junto com a sagrada família e os santos, por outro, são citados nos vários contextos em que foram obrigados a fugir. Eles, com efeito, deveriam se esconder quando perseguidos, para que fosse possível a propagação de seus ensinamentos. Além disso, a Providência Divina, e não o acaso, designaria para cada um o tempo apropriado para a morte e para a vida, a fuga sendo considerada um treino, uma preparação para a morte (ATANÁSIO, *Apologia de sua fuga*, II, 14-17).

Assim, o fato de ser alvo de freqüentes perseguições e de sempre ser poupado pela Providência aparece para Atanásio como “signo de eleição divina”: o bispo, escapando de seus perseguidores, pode alertar sua comunidade acerca da ação dos hereges e dos perigos de suas falsas doutrinas. Segundo Annick Martin, forma-se um novo modelo cristão em relação ao que era anteriormente hegemônico: “o modelo saído desta nova ‘perseguição’ não é aquele do mártir, mas o do bispo, o bispo resistente, mártir vivo, muralha da verdade junto aos ‘puros’, isto é, à ortodoxia. Tal é a mensagem formulada pelo apologista aos bispos, ao Imperador e aos cristãos” (MARTIN, 1993, p. 153). Assim como os apóstolos tudo suportaram para que o evangelho fosse anunciado, assim como a fuga dos santos é útil aos povos, assim também o bispo de Alexandria, regulando sua conduta segundo esses modelos, foge e resguarda sua vida, para que possa transmitir sua doutrina e assim ser proveitoso o seu testemunho, o testemunho do cristão que continua vivo, mas que padece dos sofrimentos próprios de quem é obrigado a se refugiar e é atormentado pelas ciladas dos inimigos.

Se Atanásio consegue a adesão da maior parte dos ascetas e das virgens, por outro lado sempre teve de lutar, durante seu episcopado, contra quase todos os Imperadores; com efeito, todos os seus exílios foram em função de ordens do poder imperial e em dependência da controvérsia ariana. Nesse sentido, o Imperador Constantino, a fim de evitar a instabilidade política advinda de conflitos religiosos e sob a influência de Eusébio de Cesaréia, sério oponente do patriarca de Alexandria, tenta restabelecer Ário no seio da Igreja, mesmo depois de ter sido deposto pelo Concílio de Nicéia. A firme oposição de Atanásio desencadeia uma série de acusações contra ele, acusações essas que suscitam a convocação de um sínodo por parte de Constantino, primeiro em Cesaréia, na Palestina (Atanásio se recusa a ir, pois a presidência caberia a Eusébio de Cesaréia), depois, finalmente, em Tiro.

Retirar-se do mundo permanecendo vivo é a ação que funda a anacorese monástica. E é a ação primordial que é encarnada por este narrador⁴. Fugir dos perseguidores, heréticos ou idólatras, para, estando vivo, transmitir a verdadeira doutrina, abandonar o culto aos deuses pagãos e escapar das ilusões dos demônios, livrar-se do temor da morte e do domínio do diabo, escapar da carga dos tributos e da dominação político-econômica greco-romana, deixar o mundo como mártir e testemunha de Cristo, afastar-se das heresias e das falsas concepções de Deus e do *Lógos*, evadir-se da cidade para o deserto, *anakhoreîn*. Tudo isto pode ser encarnado pela figura do narrador, consoante a perspectiva com que se aborda o texto.

Na verdade, a encarnação do narrador ocorrerá no nível textual em função do programa ascético que é transmitido pela *Vita Antonii*. A anacorese encontra-se na dependência de procedimentos ascéticos que estão, de certo modo, discursivamente encarnados no texto, ou seja, são atualizados por uma performance especial do leitor ou do ouvinte, procedimentos esses que abordaremos detidamente mais adiante.

Na *Vita Antonii*, há, em outro sentido, a refiguração literária do movimento de partida para o deserto, de *anakhóresis*. Esta partida, esta fuga, integra em si um movimento de introspecção que é exposto e narrado sob a forma de exercícios ascéticos. Por um lado, quer formulados como 'exercícios espirituais' por Hadot, quer como 'prática de si' por Foucault (Cf. HADOT, 1993/2002, p. 89; FOUCAULT, s/d, p. 157-160), eles envolviam um processo de *prosokhé*, uma atenção continuada a si mesmo⁵ e, nesse sentido, segundo Hadot, assimilavam a prática corrente das escolas filosóficas de então, como o estoicismo, o epicurismo, o cinismo e o neoplatonismo.

Por esse aspecto, a VA serve, de certo modo, como manual desses exercícios ascéticos,

⁴ Para um modo de constituição semelhante da figura do narrador, cf. Moreira, 2000.

⁵ Cf. Hadot, 1993, p. 91: "Essa atenção a si, que é a essência da *prosoché*, engendra toda uma técnica de introspecção, uma extraordinária fineza de análise no exame da consciência e discernimento dos espíritos. Enfim, sobretudo, o ideal buscado (...) se tingiu de uma forte coloração estoíca e platônica, isto é, neoplatônica, a moral estoíca tendo sido integrada pelo neoplatonismo no final da Antigüidade."

pelo que o personagem Antônio, o monge eremita biografado, prescreve a atenção, concentração e valorização do momento presente, o exame de consciência cotidiano, o viver como um exercício para a morte⁶. São elaboradas listas de preceitos⁷, assim como partes da *Vita* são compostas num estilo apotegmático, ou seja, montadas como cenas curtas em que um dito sapiencial e/ou espiritual é transmitido; num e noutro caso, o preceito ou a cena é passível de memorização, repetida meditação e, por conseguinte, passível de ser incorporado no comportamento e no modo de ser do praticante. Partir para o deserto equivale, dessa forma, adotar uma outra economia de vida, outra em relação à vida na cidade (Antônio, de fato, deixa sua cidade para viver no deserto), outra em relação à concepção de si mesmo e à prática que o determina existencialmente.

Por outro lado, partir para fora da cidade, isolar-se no deserto, é configurado, na VA, como uma experiência radicalmente nova, em que o corpo e a alma do monge (aqui há um investimento diferenciado do corpo que se distingue da concepção e desvalorização do corpo pelas correntes filosóficas de moral socrática (Cf. IPIRANGA JÚNIOR, 2006)) são submetidos a potências demoníacas e divinas. Os demônios aparecem na narrativa como *phantasia*, como uma aparição dotada de uma realidade plástica e sonora impressionante; Antônio é atacado pelos demônios como quem é atacado por atores numa representação que, nem por isso, deixa de ser efetiva.

Isso acontece, por exemplo, na passagem em que Antônio decide morar dentro de um túmulo. Os demônios aparecem simulando imagens de feras, em imagens e sons; segundo a letra da narrativa, não passam de imagens sem força, de *phantasíai*, mas isso não impede que o eremita se sinta surrado pelas hostes demoníacas e que seja dado quase como um morto pelos habitantes da cidade. No final dessa cena, ocorre a epifania divina, o aparecimento da instância divina enquanto *optasia*: a potência divina, como uma poderosa luz, dispersa os demônios e salva o eremita, curando suas feridas.

Concluindo, a prática ascética, além de retomar a *áskesis* e o treinamento de si próprios das correntes filosóficas da Antigüidade, se constitui como uma espécie de encenação do si mesmo do monge face às potências demoníacas e divinas num teatro, por assim dizer, efetivo. A perspectiva de quem escreve, de quem lê, de quem ouve a narrativa é também, ou melhor, se

⁶ Para essa noção de horizonte de morte, cf. EPITETO, *Manual*, § 21; MARCO AURÉLIO, *Meditações*, II, 11; HADOT, 1993/2002, p. 84-85. Na *Vita Antonii*, aparece em vários passos: 19, 89, 91.

⁷ Cf. a lista que aparece na VA, 55,2-4: “Acreditar no senhor e amá-lo, guardar a si mesmo dos raciocínios impuros e dos desejos carnis e, como está escrito nos Provérbios, “não se deixar enganar pela saciedade do ventre” [Prov. 24,15], evitar a vanglória e fazer prece continuamente, salmodiar antes do sono e depois do sono e aprender de cor as prescrições nas Escrituras, e lembrar das ações dos santos para que, recordando-se dos preceitos, regule-se pela emulação com aqueles; e, acima de tudo, ele aconselhava meditar continuamente o dito do Apóstolo: “Que o sol não se ponha sobre a vossa cólera” [Efés. 4, 26].

destina como ascese, como prática do outro como um si mesmo, como anacorese, como partida para o deserto.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS E OBRAS CONSULTADAS

- Actas de los Martires*. Introducciones, notas y version española por Daniel Ruiz Bueno. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1961.
- ANTONIOS, O MEGAS. *Bios kai Politeía* upò M. Athanasiou, *Diegéseis, Apophthégmata kai Epistolai* ek diaphorôn asketikôn Syllógon, *Parainéseis* es tês Philokalías ton Ierôn Neptikôn. Metéphrasis, Skhólia kai Paraterései upò Theo. D. Sakelaríou. Thessalonike: Ekdotikòs Oíkos Bas. Regopóulou, 2000.
- ATANÁSIO, Santo, Patriarca de Alexandria. *Vida e conduta de Santo Antão*. Trad. Benôni Lemos. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.
- _____. *Contra os pagãos; A encarnação do verbo; Apologia ao imperador Constâncio; Apologia de sua fuga; Vida e conduta de S. Antão*. São Paulo: Paulus, 2002. (Patrística; 18)
- ATHANASE D'ALEXANDRIE. *Apologie a l'Empereur Constance/ Apologie pour sa fuite*. Trad. Jean-M. Szymusiak. Paris: Les Éditions du Cerf, 1958.
- _____. *Vie D'Antoine*. Introduction, texte critique, traduction, notes e index par G. J. M. Bartelink. Paris: Les Éditions du Cerf, 1994. (Sources Chrétiennes, N. 400)
- ATHANASIOS, O MEGAS. 1600 ete apo tou thanatou tou. Epilogè ek tòn érgon tou, Eisagogè-Skhólia upò Elia D. Moutsoula kai Kimonos Papakhistopoulou. Athenai: Ékdosis Apostolikês Diakonías, 1974/1989.
- _____. *Bios kai Politeía Antoníou Tou Megáλου*. IN: O MEGAS ANTONIOS. *Bios kai Politeía* upò M. Athanasiou, *Diegéseis, Apophthégmata kai Epistolai* ek diaphorôn asketikôn Syllógon, *Parainéseis* es tês Philokalías ton Ierôn Neptikôn. Metéphrasis, Skhólia kai Paraterései upò Theo. D. Sakelaríou. Thessalonike: Ekdotikòs Oíkos Bas. Regopóulou, 2000.
- ATHANASIUS ALEXANDRINUS ARCHIEPISCOPUS. *Vita S. Antonii*. IN: *Patrologiae Graecae Tomus XXVI*. Parisiis: Garnier Fratres et J.-P. Migne Successores, 1887.
- BARTELINK, G. J. M. (Ed.) *Vita di Antonio*. Testo critico e commento a cura di G. J. M. Bartelink. Traduzione di Pietro Citati e Salvatore Lilla. Verona: Fondazione Lorenzo Valla/ Arnoldo Mondadori Editore, 1974.
- _____. ATHANASE D'ALEXANDRIE. *Vie D'Antoine*. Introduction, texte critique, traduction, notes e index par G. J. M. Bartelink. Paris: Les Éditions du Cerf, 1994. (Sources Chrétiennes, N. 400)

- _____. Observations de Critique Textuelle sur la Plus Ancieene Version Latine de la *Vie de Saint Antoine* par Saint Athanase. IN: *Revue Bénédictine*, t. 81, Belgique (Abbaye de Maredsous), p. 92-95, 1971.
- BASLEZ, Marie-Françoise; HOFFMANN, Philippe & PERNOT, Laurent (Éd.) *L'Autobiographie d'Hésiode à Sait Augustin - Actes du Deuxième Colloque de l'Équipe de Recherche Sur l'Hellénisme Post-Classique*. Paris: Presses de l'École Normale Superieure, 1993 (Études de Literature Ancienne - tome 5).
- BOUYER, P. Louis. *La vie de S. Antoine: Essai sur la spiritualité du monachisme primitif*. Bégrolles en Mauge: Spiritualité Orientale, N. 22 - Abbaye de Bellefontaine, 1977.
- BRAKKE, David. *Athanasius and the Politics of Asceticism*. Oxford Early Christian Studies. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- BRENNAN, B. R. Athanasius' Vita Antonii. A sociological introduction. IN: *Vigilae Christianae*, v. 39, Leiden (E.J. Brill), p. 209-227, 1985.
- _____. Dating Atanasius' Vita Antonii. IN: *Vigilae Christianae*, v. 30, Leiden, p. 52-54, 1976.
- BROWN, Peter. *The cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago, 1981.
- _____. *Corpo e Sociedade*. O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.
- BUENO, Daniel Ruiz. *Padres Apostólicos* (Edición bilingüe completa). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979.
- BURGER, Ronna. *The Phaedo: A platonic labyrinth*. New Haven and London: Yale University Press, 1984.
- CAVALLO, Guglielmo (ed.). *Libri, editori e publice nel mondo antico*. Roma-Bari: Editori Laterza, 1992.
- CHAUVEAU, 2003, Les paradoxes de L'Égypte romaine. IN: *Le Monde de la Bible: L'Égypte romaine: de Cléopâtre à Saint Antoine*, n. 153, setembro-outubro, p. 15-19, 2003.
- DAIN, Alphonse. *Les Manuscrits*. Paris: Société D'Édition "Les Belles Lettres", 1964.
- DEVRESSE, Robert. *Introduction à L'Étude des manuscrits grecs*. Paris: Librairie Klincksieck, 1954.
- ÉPICTÈTE [ARRIEN]. *Manuel D'Épictète*. Trad. Emmanuel Cattin. Introduction et postface par Laurent Jaffro. Paris: Flammarion, 1997.
- ESLER, Philip (ed.). *The Early Christian World* (V.II). London and New York: Routledge, 2000.
- FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. São Paulo: Vozes, 1972.
- _____. "A escrita de si". IN: *O que é um autor*. Lisboa: Edições 70, s/d (p. 128-160).
- _____. *Microfísica do Poder*. Organização e Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1979.
- _____. *História da sexualidade 2; o uso dos prazeres*. Trad. Maria Thereza da Costa

- Albuquerque; Rev. José Augusto Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.
- _____. *História da Sexualidade, 3: o cuidado de si*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1985.
- FRANKFURTER, David. Syncretism and the Holy Man in Late Antique Egypt. IN: *The Journal of Early Christian Studies*, v. 11, n. 3, Baltimore, 2003.
- HADOT, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Préface d'Arnold I. Davidson. Paris: Éditions Albin Michel, 1993, 2002.
- HARMON, A. M. LUCIAN. *Lucian with an English Translation*. Translation by A. M. Harmon. Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press, 1996 (v.I), 1988 (v.II), 1969 (v.III), 1992 (v. IV), 1996 (v. V), 1990 (v. VI).
- HERTLING, L. Von. Studi Storici Antoniani negli ultime trent'anni. IN: *STUDIA ANSELMIANA*, 38, Roma, p. 13-34, 1956.
- IPIRANGA JÚNIOR, Pedro. *Imagens do outro como um si mesmo: drama e narrativa nos relatos biográficos de Luciano de Samósata e na Vita Antonii de Santo Atanásio*. Belo Horizonte, UFMG, 2006 (Tese).
- IPIRANGA JÚNIOR, Pedro. *O Hades Luciânico: espaço discursivo de inscrição da memória e do ficcional*. Mariana, Instituto de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal de Ouro Preto, 2000 (Dissertação de mestrado).
- KANNENGIESSER, Charles. *Athanase D'Alexandrie, Évêque et Écrivain*. Une lecture dès traits Contre les Ariens. Paris: Beauchesne, 1983.
- LUCIEN. *Oeuvres*. Introdução de J. Bompaire. CUF. Paris: Les Belles Lettres, 1993.
- MALONE, Edward E. The Monk and the Martyr. IN: *STUDIA ANSELMIANA*, 38, Roma, p. 206-210, 1956.
- MARCO AURÉLIO. *Meditações*. IN: Os Pensadores. Traduções e notas de Agostinho da Silva ...[et alii]; estudos introdutórios de E. Joyau e G. Ribbeck (2ª. ed.). São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- MARTIN, Annick. Figures du "je" et jeux de figures dans les Apologies d'Athanase: aux antipodes de l'autobiographie. IN: BASLEZ, Marie-Françoise; HOFFMANN, Philippe & PERNOT, Laurent (Éd.) *L'Autobiographie d'Hésiode à Sait Augustin - Actes du Deuxième Colloque de l'Équipe de Recherche Sur l'Hellénisme Post-Classique*. Paris: Presses de l'École Normale Supérieure, 1993 (Études de Littérature Ancienne - tome 5).
- _____. *Athanase D'Alexandrie et L'Église D'Égypte au IVe siècle (328-373)*. Rome: École Française de Rome/ Palais farnèse, 1996.
- MARX, Michael J. Incessant prayer in the *Vita Anonii*. IN: *STUDIA ANSELMIANA*, 38, Roma, p. 108-135, 1956.
- MEREDITH, Anthony. Ascetism – Christian and Greek. IN: *Journal of Theological Studies*, N.S., v.

XXVII, Pt. 2, Oxford, p. 313- 332, 1976.

MOEHLER, Jean-Adam. *Athanase Le Grand et L'Eglise de Son Temps en Lutte avec L'Arianisme*.

Tome I. Traduit par Jean Cohen. Paris: Dabécourt, 1840.

MOHRMANN, Christine. La "*Vita Antonii*" di Sant'Atanasio. IN: *Vita di Antonio*. Testo critico e commento a cura di G. J. M. Bartelink. Traduzione di Pietro Citati e Salvatore Lilla. Verona: Fondazione Lorenzo Valla/ Arnoldo Mondadori Editore, 1974.

_____. Note sur la version latine la plus ancienne de la *Vie de Saint Antoine* par Saint Athanase. IN: *Studia Anselmiana*, 38, Roma, 1956, p. 35-44.

MOUTSOULA, Elia D. kaì PAPA KHI STOPOULO, Kimonos. O MEGAS ATHANASIOS: 1600 ete apo tou thanatou tou. Epilogè ek tôn érgon tou, Eisagogè-Skhólia. Athenai: Ékdosis Apostolikês Diakonías, 1974/1989.

PEREIRA, Maria Helena Monteiro da Rocha. *Concepções helênicas de felicidade no além; de Homero a Platão*. Coimbra: Maranaus, 1955. (Dissertação de Doutorado)

PLATÃO. *Diálogos: Apologia de Sócrates-Critão-Menão-Hípias Maior e outros*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Un. Federal do Pará, 1980.

VEÏSSE, 2003, p. 23. IN: *Le Monde de la Bible: L'Égypte romaine: de Cléopâtre à Saint Antoine*, n. 153, setembro-outubro, 2003.

ZUMTHOR, Paul. *A Letra e a Voz: a "Literatura" Medieval*. Trad. Amálio Pinheiro, Jerusa Pires Ferreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

ZUMTHOR, Paul. *Performance, Recepção, Leitura*. Trad. Jerusa Pires Ferreira Suely Fenerich. São Paulo: EDUC, 2000.

Recebido em Julho de 2008.

Aprovado em Setembro de 2008.

