

Paula Cristina Barata Dias

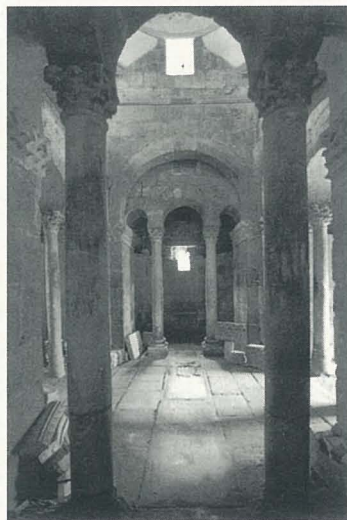
REGVLA MONASTICA COMMVNIS

OU

EXHORTATIO AD MONACHOS?

(Séc. VII, Explicit)

Problemática. Tradução. Comentário



Edições Colibri

•

Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

(Página deixada propositadamente em branco)

REGVLA MONASTICA COMMVNIS
OU
EXHORTATIO AD MONACHOS?

(Séc. VII, Explicit)

Problemática. Tradução. Comentário

Colecção: ESTUDOS

Livros Publicados:

- 1 – SCHEIDL, Ludwig – *A Viena de 1900: Schnitzler, Hofmannsthal, Musil, Kafka*, Coimbra, 1985 (esgotado).
- 2 – RIBEIRO, António Sousa et alii – *A literatura, sujeito e a história. Cinco estudos sobre literatura alemã contemporânea*, Coimbra, 1996 (esgotado).
- 3 – BURKERT, Walter – *Mito e mitologia*, Coimbra, 1986 (esgotado).
- 4 – GUIMARÃES, Carlos e Ribeiro Ferreira – *Filóctetes em Sófocles e em Heiner Müller*, Coimbra, 1977 (esgotado).
- 5 – FERREIRA, José Ribeiro – *Aspectos da democracia grega*, Coimbra, 1988 (esgotado).
- 6 – ROQUE, João Lourenço – *A população da freguesia da Sé de Coimbra 1820-1849*, Coimbra, 1988.
- 7 – FERREIRA, José Ribeiro – *Da Atenas do séc. VII a.C. às reformas de Sólon*, Coimbra, 1988.
- 8 – SCHEIDL, Ludwig – *A poesia política alemã no período da revolução de Março de 1848*, Coimbra, 1989.
- 9 – ANACLETO, Regina – *O artista conimbricense Miguel Costa (1859-1914)*, Coimbra, 1989.
- 10 – CRAVIDÃO, Fernanda Delgado – *Residência secundária e espaço rural. Duas aldeias na serra da Lousã, Casal Novo e Talasnal*, Coimbra, 1989.
- 11 – SOUSA, Maria Armanda Almeida e, VENTURA, Zélia de Sampaio – *Damião Peres. Biobibliografia analítica (1889-1976)*, Coimbra, 1989.
- 12 – JORDÃO, Francisco Vieira – *Mística e filosofia. O itinerário de Teresa de Ávila*, Coimbra, 1990.
- 13 – FERREIRA, José Ribeiro – *Participação e poder na democracia Grega*, Coimbra, 1990.
- 14 – SILVA, Maria de Fátima Sousa e OLIVEIRA, Francisco de – *O teatro de Aristófanes*, Coimbra, 1991.
- 15 – CATROGA, Fernando – *O republicanismo em Portugal. Da formação ao 5 de Outubro de 1910*, Coimbra, 1992.
- 16 – TORRAL, Luís Reis et alii – *Ideologia, Cultura e mentalidade no Estado Novo – Ensaios sobre a Universidade de Coimbra*, Coimbra, 1992.
- 17 – SEABRA, Jorge et alii – *O CADC de Coimbra, a democracia cristã e os inícios do Estado Novo (1905-1934)*, Coimbra, 1993.
- 18 – ANACLETO, Marta Teixeira – *Aspectos da recepção de 'Los siete libros de la Diana' em França*, Coimbra, 1994.
- 19 – MARNOTO, Rita – *A Arcadia de Sannazaro e o Bucolismo*, Coimbra, 1995.
- 20 – PONTES, J. M. da Cruz – *O Pintor António Carneiro no Património da Universidade de Coimbra*, Coimbra, 1997.
- 21 – SANTOS, João Marinho dos – *Estudos sobre os Descobrimentos e a Expansão Portuguesa*, Coimbra, 1998.
- 22 – LEÃO, Delfim Ferreira – *As ironias da fortuna – Sátira e moralidade no Satyricon de Petrónio*, Coimbra, 1998.
- 23 – SILVA, Maria de Fátima Sousa e (coord.) – *Representações de teatro clássico no Portugal contemporâneo*, Lisboa, 1998.
- 24 – MARQUES, Maria Alegria Fernandes – *Estudos sobre a ordem de Cister em Portugal*, Coimbra, 1998.
- 25 – SCHEIDL, Ludwig – *Mitos e figuras clássicas no teatro alemão – do século XVIII à actualidade*, Lisboa, 1998.
- 26 – BRANDÃO, José Luís Lopes – *Da Quod Amem. Amor e amargor na poesia de Marcial*, Lisboa, 1998.
- 27 – CARDOSO, João Nuno Paixão Corrêa – *Sociolinguística rural – a freguesia de Almalaguês*, Lisboa, 1998.
- 28 – SOARES, Carmen Isabel Leal – *O discurso do extracénico – Quadros de guerra em Eurípidés*, Lisboa, 1999.
- 29 – MONTEIRO, João Gouveia – *Os castelos portugueses dos finais da Idade Média. Presença, perfil, conservação, vigilância e comando*, Lisboa, 1999.
- 30 – FERNANDES, João Luís Jesus – *O homem, o espaço e o tempo no maciço calcário estremenho – O olhar de um geógrafo*, Lisboa, 1999.
- 31 – SEABRA, Jorge, AMARO, António Rafael, NUNES, João Paulo Avelãs – *O C.A.D.C. de Coimbra, a democracia cristã e os inícios do Estado Novo (1905-1934)*, Lisboa, 2000.
- 32 – FERREIRA, Paulo Sérgio Margarido – *Os elementos paródicos no Satyricon de Petrónio e o seu significado*, Lisboa, 2000.
- 33 – COELHO, Maria Helena da Cruz, SANTOS, Maria José Azevedo, GOMES, Saul António, MORUJÃO, Maria do Rosário – *Estudos de diplomática portuguesa*, Lisboa, 2000.
- 34 – DIAS, Paula Cristina Barata – *Regula Monastica Communis ou Exhortatio ad Monachos? (Séc. VII, Explicit). Problemática. Tradução. Comentário*, Lisboa, 2000.
- 35 – MARNOTO, Rita – *A Vita Nova de Dante Alighieri. Deus, o Amor e a Palavra*, Lisboa, 2001.
- 36 – URBANO, Carlota Miranda – *A Oração de Sapiência*, Lisboa, 2001.
- 37 – SILVA, Maria de Fátima Sousa e (coord.) – *Representações de teatro clássico no Portugal contemporâneo*, Vol. II, Lisboa, 2001.

Paula Cristina Barata Dias

REGVLA MONASTICA COMMVNIS
OU
EXHORTATIO AD MONACHOS?

(Séc. VII, Explicit)

Problemática. Tradução. Comentário

Edições Colibri

*

Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

Biblioteca Nacional – Catalogação na Publicação

Dias, Paula Cristina Barata, 1971-

Regula monastica communis ou exhortatio ad monachos?
(séc. VII, Explicit) : Problemática. Tradução. Comentário.
– (Estudos ; 34)

ISBN 972-772-191-5

CDU 821.124'04-97.09

Título: *Regula Monastica Communis
ou Exhortatio ad Monachos? (Séc. VII, Explicit)
Problemática. Tradução. Comentário*

Autor: Paula Cristina Barata Dias

Editor: Fernando Mão de Ferro

Capa: Ricardo Moita

Ilustração da capa: Interior da igreja visigótica
de S. Frutuoso de Montélios (séc. VII)

Depósito legal n.º 158 057/00

Tiragem: 1000 exemplares

Edições Colibri, Lisboa, Fevereiro de 2001

*Aos meus pais, Aurora e Adriano
dedico este trabalho*

(Página deixada propositadamente em branco)

ÍNDICE

Prefácio	
<i>In limine</i>	11
<i>Index siglorum</i>	13

I PARTE

A PROBLEMÁTICA DA CHAMADA RMC

1 – A <i>Regula</i> como género literário específico da literatura monástica ...	17
1.1 – Origens e características do género literário das <i>Regulae</i>	17
1.2 – A tradição evangélica e a <i>Imitatio Christi</i>	21
1.3 – Os <i>Praecepta Patrum</i>	25
1.4 – Características individualizadoras das <i>Regulae</i>	28
2 – A problemática da composição da <i>Regula Monastica Communis</i> ...	31
2.1 – A autoria e as edições	31
2.2 – A composição e a natureza da RMC. Estado actual da questão	35
3 – O lugar da RMC no monaquismo hispânico	41
3.1 – Das origens a S. Frutuoso	41
3.2 – Poderemos falar de implicações priscilianistas na RMC?	44
3.3 – A RMC como um comentário jurídico e como uma exortação homilética	48
3.3.1 – <i>Polliceri Pactum</i>	48
3.3.2 – A linguagem jurídica	49
3.3.3 – Os <i>Instituta Canonum</i> – os cânones conciliares na RMC	52

3.3.4 – O modelo de sociedade representado na RMC	55
3.3.5 – O que é a <i>Regula Monastica Communis</i> ?	58
3.3.6 – A chamada RMC: regra monástica, comentário jurídico ou exortação homilética?	61
4 – A língua e o estilo da chamada RMC	67
4.1 – A ortografia	67
4.2 – A morfologia	68
4.3 – O vocabulário	70
4.3.1 – O vocabulário cristão	70
4.3.2 – Vocabulário vulgar. Fenómenos de evolução do léxico	77
4.4 – A sintaxe	82
4.5 – O estilo	87

II PARTE

TRADUÇÃO PORTUGUESA E COMENTÁRIO DA CHAMADA RMC

I. Que ninguém pretenda fundar mosteiros de seu livre alvedrio, sem antes consultar a assembleia comum e sem que o Bispo o aprove segundo os cânones e a Regra	93
II. Que os sacerdotes não tomem a iniciativa de construir mosteiros pelas povoações sem o conhecimento do bispo que vive segundo a Regra, ou sem o conselho dos Santos Padres	96
III. Quem deve ser eleito para abade do mosteiro	99
IV. Que monges se receberão no mosteiro	100
V. De como devem os monges obedecer ao seu abade	103
VI. De como devem habitar no mosteiro os homens acompanhados das esposas e dos filhos, sem que haja perigo	105
VII. De como devem ser tratados os doentes no mosteiro	107
VIII. De como devem ser governados os idosos no mosteiro.....	108
IX. De como devem viver aqueles que têm a seu cargo os rebanhos do mosteiro	110
X. O que devem observar os abades	112
XI. O que devem observar os priores no mosteiro	115

XII. O que devem observar os deões.....	116
XIII. Em que dias devem os irmãos juntar-se em reunião.....	117
XIV. De como devem os abades ser solícitos para com os excomulgados	121
XV. De como devem vigiar-se os mosteiros de homens e mulheres.....	122
XVI. Que irmãos devem habitar com as irmãs num só mosteiro	125
XVII. Qual deve ser o costume de saudar no mosteiro de homens e de irmãs	125
XVIII. Que não sejam recebidos no mosteiro aqueles que não se despojaram radicalmente de toda a riqueza	128
XIX. O que devem observar no mosteiro aqueles que cometeram pecados mais graves no século	130
XX. O que deve ser observado acerca dos monges que, por causa dos pecados, abandonam o próprio mosteiro	134
Pacto. Em nome do Senhor, começa o Pacto	136

III PARTE

Texto latino da RMC	143
Bibliografia	165
Index sacrae scripturae	175
Index auctorum	179
Index verborum	181
Índice gramatical	187

(Página deixada propositadamente em branco)

IN LIMINE...

A chamada *Regula Monastica Communis*, atribuída pela tradição manuscrita ao bispo S. Frutuoso, tem sido considerada pelos estudiosos como um texto regular anónimo de criação colectiva dos finais do séc. VII produzido na comunidade monástica frutuosiana, o movimento ascético mais organizado e mais vigoroso da Hispânia até à chegada do beneditismo nos inícios do nosso milénio. Apesar de se ter desmistificado a autoria da chamada RMC, acto que a libertou da mão directa de S. Frutuoso, foi-se mantendo incontestada a sua natureza regular, considerada original por resultar de uma colectividade de autores: um grupo de abades reunidos teria produzido este texto, em jeito de *Acta Collationum*.

Esta concepção foi facilitada por uma tradição textual escassa e redutora da variedade dos textos de temática monástica, através do seu agrupamento tardio – tal como fez Bento de Aniano – em *codices regularum*. Não obstante a diversidade de conteúdo, de estilo e de função em relação às suas pretensas congéneres, a chamada RMC foi integrada no cânone dos textos regulares monásticos. A sua inclusão no *corpus* regular condicionou os estudos que sobre ela foram feitos, buscando os estudiosos mais as suas referências externas do que as suas estratégias discursivas, a sua linguagem, a variedade de composição, a riqueza estilística, em suma, questões que se colocariam se o texto fosse estudado num âmbito literário. Alguns hispanistas, como Herwegen, Pérez de Urbel, Bishko, Anscari Mundó, Linage Conde e Díaz e Díaz deram-se conta do carácter especial da RMC. Dos seus estudos destaca-se a consideração de que se trata de um texto compósito: autoria colectiva, resultado em forma de relatório de uma reunião de abades, reunião casual e posteriormente realizada, de textos monásticos regulares e não regulares de produção não simultânea. Estes estudiosos questionaram a autoria, a data, a espiritualidade, a sociedade nela representadas, destacaram inclusive a sua natureza paradigmática no seio do monaquismo hispânico... tendo sido esquecida a vertente literária e mesmo linguística deste texto. Tratando-se de um texto citado quando se pretende expor a riqueza do monaquismo hispânico, este documento tão singular ainda não suscitara discussão suficiente para uma monografia exclusivamente a ele dedicado.

O propósito inicial do nosso trabalho era o de observar o estado da língua latina numa época de transição entre a latinidade tardia e romani-
dade medieval. Atribuindo à RMC um valor documental, interessava-nos assinalar o tipo de divergências existentes entre o Latim da RMC e a norma clássica, se estas poderiam, eventualmente, ser particulares de um Latim do Noroeste hispânico, o mesmo que, depois de evoluir, daria lugar ao núcleo do Português e no Galego actuais. No decurso do nosso trabalho, este propósito foi sendo abandonado como objectivo único por dois motivos: à medida que estudávamos o texto, verificámos que a língua aí presente é conservadora, ou melhor, artificialmente conservadora: os textos monásticos, particularmente o género presente na RMC, utilizam bastante a intertextualidade como estratégia de composição, revelando-se neles presentes textos consagrados pela Patrística. Encontramos na RMC preciosidades de língua estranhamente conservadoras para um texto do séc. VII: desde a grafia arcaica até à sintaxe da subordinação e ao léxico, tudo aponta para uma relativa obediência à gramática explícita. Ou seja, a chamada RMC mostrava-se um texto demasiado literário para poder ser considerado testemunha fiel de uma evolução do Latim para um tipo tardo-vulgar. Além disso, a chamada RMC, ao longo do nosso trabalho, começou a nascer como um texto próximo do género homilético, o que afastava a criação colectiva ou impessoal para que o remeteram os estudiosos. Aliás, esta perspectiva já tinha sido apontada em 1984, pelo Doutor José Galdes Freire, em Santiago de Compostela, numa comunicação sob o título “Factores da individualidade do Ocidente hispânico”.

A finalidade do nosso trabalho foi assim redefinida: apresentar uma tradução da RMC e utilizá-la como base de um comentário linguístico e literário que pudesse clarificar as nossas concepções acerca da RMC. Creio termos conseguido grangear argumentos para uma nova consideração do que é a RMC: quanto a nós, ele tem por base uma exortação homilética nascida de um orador na comunidade frutuosiense, suscitada por circunstâncias graves de instabilidade na congregação. A este foram agregados excertos regulares de natureza diversa mas complementares à *Regula Monachorum* de criação frutuosiense.

Não estive só neste trabalho, e quero agradecer as preciosas e indispensáveis ajudas de mestres, colegas de trabalho, amigos e familiares: à Mlle Joseph Rondeau, minha professora da parte curricular do Mestrado desenvolvida na Universidade de Caen no ano de 93-94, estou grata por me ter despertado para a Literatura Cristã da Antiguidade Tardia. Expresso também a minha gratidão ao Senhor Professor Doutor José Galdes Freire, meu Professor na disciplina de Latim III e meu Orientador na elaboração deste trabalho. Agradeço também à Universidade dos Açores,

onde leccionei Técnicas de Expressão do Português e Latim entre 1994 e 1998, o apoio dado nas deslocações ao Continente e o carinho com que fui acolhida entre os seus docentes, essencial para a conclusão do mestrado. À minha família, pais e irmãos, aos meus amigos, ao Filipe, todos sempre presentes no meu coração, estou grata pelo afecto e pela paciência com que toleraram as minhas omissões, e, sobretudo, as minhas ausências.

Index Siglorum

- RA – *Regula Sancti Augustini, Epistola CCXI*, (L. VERHEIJEN ed. e trad.), Université de Paris, 1967, pp. 356-371.
- RB – *Regula Sancti Benedicti*, PL 66, col. 215.
- RI – *Regula Sancti Isidori Hispalensis Episcopi*, (J. CAMPOS RUIZ e I. ROCA-MELIA ed. e trad.), in *Sanctos Padres Españoles – Reglas Moñásticas de España Visigoda*, t. 2, BAC, Madrid, 1971, pp. 81-125; (PL 83 Cols 867-894).
- RCM – *Regula Consensoria Monachorum*, PL 103, cols 993-996.
- RMC – *Regula Monastica Communis*, (J. CAMPOS RUIZ e I. ROCA-MELIA ed. e trad.), 1971, pp. 163-211.
- RM – *Regula Monachorum Sancti Fructuosi Episcopi, ibid.*, pp. 129-225 (PL 87, cols 1099-1110).
- RPac – *Regula Sancti Pachomii*, PL 23, col. 65 e ss.
- RCV – *Regula Sancti Caesarii ad uirgines, Règles monastiques de l'Occident IV-VI siècle, d'Augustin à Férreol*, (A. de VOGUÉ ed.), Bellefontaine, 1980, pp. 169-211.
- RO – *Regula Orientalis, ibid.*, pp. 119-137.
- R4P – *Regula quatuor Patrum, ibid.*, pp. 95-108.
- S. Jerónimo, Ep – S. Gerónimo, *Epistolae* (D. RUIZ BUENO ed. e trad.), *Cartas de San Gerónimo*, 2 vols, BAC, Madrid, 1963.
- Coll – CASSIEN, *Collationes*, (E. PICHERY ed e trad.), SC, Paris, 1971.
- CR – *Concordia Regularum*, PL 103, cols 723-727.
- Inst. Coen. – CASSIEN, *Instituta Coenobitica*, (J. C. GUY ed. e trad.), SC, Paris, 1965.

- BA – “Actas do Congresso de Estudos da Comemoração do XII centenário da morte de S. Frutuoso”, in *Bracara Augusta*, 21-22, 1967-1968.
- BLAISE AC – A. BLAISE, *Dictionnaire Latin-Français des Auteurs Chrétiens*, Strasbourg, 1955.
- BLAISE MA – A. BLAISE, *Lexicon Latinitatis Medii Aevi*, Brepols, 1975.
- BLAISE TL – A. BLAISE, *Dictionnaire des principaux thèmes liturgiques*, Brépols, 1966.
- CCEL – *Corpus Christianorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Louvain, Brépols.
- DACL – *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, Paris, Letouzey et Ané, 1907-1958.

- DBible– *Dictionnaire de La Bible*, (F. VIGOUROUX ed.), Letouzey et Ané, Paris, 1912.
- DELL – A. ERNOUT, A. MEILLET, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine*, 4ªed, Klincksieck, Paris, 1994.
- DSp – *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire*, Paris, Beauchesne, 1937-1986.
- PL – J. MIGNE, *Patrologia series Latina Cursus Completus*, Paris.
- PG – J. P. MIGNE, *Patrologia series Graeca Cursus completus*, Paris.
- REW – MEYER-LÜBKE, *Romanisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, 1935.

- BLAISE *Manuel* – A. BLAISE, *Manuel du latin chrétien*, Strasbourg, 1955.
- C. MOHRMANN, *Études* – C. MOHRMANN, *Études sur le latin des chrétiens*, 4 vols, Roma, 1977.
- GRANDGENT-MOLL – C. GRANDGENT, *Introducción al Latín Vulgar* (trad. em Castelhanho por F. Moll), Madrid, 1968.
- NORBERG – D. NORBERG, *Manuel Pratique de Latin Médiéval*, Paris, 1968.

- BAC – *Biblioteca de Autores Cristianos* (editora).
- SC – *Sources Chrétiennes* (editora).
- SO – *Spiritualité Orientale* (colecção).

As citações da Bíblia são indicadas segundo as abreviaturas da *BÍBLIA SAGRADA*, 11ª edição, Difusora Bíblica, Lisboa, 1984.

As obras dos autores latinos que surgem citadas por abreviatura acompanham as convenções estabelecidas no *Thesaurus Linguae Latinae*, Teubner, Leipzig, 1900-1944.

Post scriptum

O trabalho aqui apresentado consiste, com ligeiras modificações que não afectam a sua substância, na nossa tese de mestrado defendida em Novembro de 1996, na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

Quando se nos colocou a possibilidade de publicá-lo, estabelecemos que ele definia uma etapa na investigação de uma temática inesgotável que não deixou de nos seduzir. Seria, por isso, desvirtuar a sua natureza se apresentássemos dados que, apesar de não alterarem a nossa apreciação sobre o texto em causa, resultaram de leituras e de trabalho posteriores. O leitor não deve, por isso, estranhar o facto de só se referir bibliografia anterior a 1996.

I PARTE

A PROBLEMÁTICA DA CHAMADA RMC

(Página deixada propositadamente em branco)

A REGULA COMO GÉNERO LITERÁRIO ESPECÍFICO DA LITERATURA MONÁSTICA*

1.1 – Origens e Características do Género Literário das *Regulae*

Quem lê a *Regula Monastica Communis* não pode ficar indiferente ao seu carácter contraditório. Em alguns aspectos, ela parece integrar-se na tradição monástica regular, noutros, dela diverge abissalmente. Ao proferirmos esta afirmação, tomamos como pressuposto o facto de as *Regulae* possuírem uma especificidade formal e uma intencionalidade que as individualiza no seio da Literatura Cristã Monástica.

Não nos parece que a questão da existência de um grupo de textos individualizados explicitamente como pertencentes ao género literário das *Regulae* tenha sido suficientemente debatida. Façamos, por isso, uma breve viagem pelas características do género *Regula* para podermos encontrar o justo lugar da RMC no seio de um *corpus* tão vasto como é o da Literatura Latina Cristã.

No séc. IX, um monge beneditino, S. Bento de Aniano, compôs a *Concordia Regularum*, três séculos depois de o surto monástico ter concluído a produção de vinte e seis documentos identificados como *Regulae*¹. Este autor pretendeu sistematizar uma tradição legada pelas várias

* O capítulo 1 deste trabalho foi já objecto de publicação na “Miscelânea em honra do Professor Doutor José Geraldês Freire”, *Humanitas*, 50, t. 1, pp. 311-335. Quanto à totalidade do trabalho, aproveitámos as pertinentes sugestões do Doutor Arnaldo Espírito-Santo, arguente da dissertação de mestrado que publicamos agora. A ele o nosso agradecimento pelas críticas dirigidas, e tidas em conta na revisão a que sujeitámos o trabalho.

¹ A *Concordia Regularum*, editada na PL 103, col. 791 está organizada por temas, sobre o qual se coloca um excerto alusivo de todas as regras conhecidas pelo autor, atribuindo um índice numérico indicador da ordem que ela ocupa na CR. Demos um exemplo: O cap. XXVIII da CR versa sobre as funções do deão: *De decanis monasterii*. A terceira entrada deste capítulo cita uma passagem da RM (*Regula monachorum*), apresentando-a com o título de: *Ex Regula Sancti Fructuosi Episcopi*. O cap. XXX da CR dedica-se aos casos de excomunhão: *De excommunicatione culparum*. A CR cita, mas já na décima terceira entrada, a mesma RM: *Ex Regula Sancti Fructuosi Episcopi*. S. Bento de Aniano foi um extraordinário guardião da

gerações monásticas. Ao fazê-lo, S. Bento de Aniano confirmou que se tratavam de documentos pertencentes a uma tradição única e interdiálogo.

No entanto, o espírito disciplinador e de ordenação prática das regras monásticas, bem como as circunstâncias da sua produção, prolongada durante cerca de quatro séculos e em espaços tão diferentes entre si, como os desertos egípcios, a Gália, as montanhas do Bierzo ou as ilhas irlandesas, fariam certamente supor uma multiplicidade de disposições e uma grande heterogeneidade na composição das *Regulae*. Pelo contrário, a leitura e análise destes documentos permitem-nos constatar uma surpreendente homogeneidade formal e uma consonância de ideais propostos que contrariam as circunstâncias disseminadas de produção deste *corpus*. Este género possui uma intencionalidade e uma recepção que condicionam as suas características internas, as quais, desvalorizando bastante factores como entidade autoral e originalidade de composição, elevam o valor da dependência literária em relação a uma tradição precedente.

A primeira regra propriamente dita nasceu com o aparecimento do monaquismo comunitário, motivada sociologicamente por factores de ordem prática, os mesmos que suscitariam a disseminação da tradição regular. Um monge anacoreta não precisa de obedecer a uma regra, porque ele próprio impõe a disciplina a que se sujeita. Quando os monges se organizaram em comunidades, tornou-se necessário regular a vida económica, a hierarquia entre os seus membros, as obrigações e os direitos de cada um, para que a comunidade prosseguisse como um todo harmónico. Assim surgiu, na primeira metade do séc. IV, a comunidade monástica de S. Pacómio, no Egipto, e, a acompanhá-la como texto de disciplina interna, a *Regula Sancti Pachomii*².

cultura monástica antiga, e compilou vinte seis regras no monumental *Codex Regularum*, número correspondente às principais regras monásticas conhecidas, escritas entre o séc. IV e VII. A CR foi editada em 1638, em Paris, por HUGO MENARDO. LUCAS HOLSTENIUS, em 1663, editou o *Codex Regularum*, a partir da obra do Anianense. Este trabalho possui uma natureza diferente do primeiro: a CR cita as regras monásticas a propósito de vários assuntos, constitui por isso uma forma de interpretação e comparação das regras em si, ao passo que o *Codex Regularum* é uma compilação das regras monásticas conhecidas. J. P. MIGNE publicou a CR segundo o trabalho de MENARDO, (PL 103) e utilizou o trabalho de HOLSTENIUS, revisto por M. BROCKIE em 1759, na publicação do *Codex Regularum*. Na CR, a RB (Regra de S. Bento, séc. VI) é sempre a primeira a ser referenciada, o que é coerente com a amplitude e o sucesso que o monacato beneditino gozava nos finais do primeiro milénio. Ao dar-lhe a primazia, S. Bento de Aniano visava homenagear o seu mestre, mas também apresentá-lo como o apogeu de uma tradição contínua, sem rupturas, começada séculos antes, com a empresa monástica cenobítica de S. Pacómio, o patrono do monaquismo comunitário.

² RPac, PL 23, col. 65 e ss. Escrita em Copta, esta regra foi traduzida para Grego por um monge do séc. IV, Paládio, constituindo um capítulo da sua *Historia Lausiaca*. Em 404, foi traduzida

Se não considerarmos os aspectos acidentais que resultam dos diferentes meios a que se destinam as *Regulae*, é notória a sua unidade e a sua homogeneidade estrutural. Apresentemos o imperativo do trabalho como exemplo: ele é sempre valorizado como portador de virtudes monásticas, mas assume realizações diferentes conforme o meio de aplicação da regra³. Acrescentemos, como factor dispersante, o facto de muitas regras terem por base um texto anterior não regular. No entanto, a sua aplicação prática como lei interna de um mosteiro levou a que tradição monástica lhes desse uma uniformização formal: a RA fora, inicialmente, uma Epístola de Santo Agostinho dirigida a uma comunidade de monjas por ocasião de uma crise pontual; a Regra de S. Basílio, ainda hoje vigente nos mosteiros da Igreja ortodoxa, fora inicialmente uma obra catequética que pretendia fornecer ao cristão respostas de acordo com o Evangelho aos problemas quotidianos⁴.

Assim, todas adoptaram a forma de um código jurídico-normativo intencionalmente pragmático, numa estrutura esquemática de pequenos capítulos, dedicado cada um a uma parcela das vivências do monge no cenóbio, disciplinando o seu quotidiano: as horas de prece, de trabalho, de oração e de leitura; a distribuição de tarefas; como devem ser admitidos os aspirantes a monges; como se deve proceder para com os faltosos;

para Latim por S. Jerónimo, a partir da versão em Grego (cf. PL 73), o que facilitou a sua disseminação por toda a cristandade. Da extraordinária vitalidade do cenobitismo faz jus a difusão desta regra: conhecem-se versões etiópicas dos textos de Pacómio!

³ O trabalho é sempre referenciado como via de santificação. Para além disso, era importante para a manutenção económica da comunidade. O tipo de trabalho varia em função do meio em que a comunidade está instalada: a RPac, nascida no Egipto, incita os seus monges a tecer cestos, trabalho que também é referido nos *Apophthegmata Patrum*. A RA dirigida ao monaquismo urbano e criada pelo homem culto que foi Santo Agostinho, incita as monjas ao estudo e à leitura. A RB valoriza o estudo mas não isenta o monge do trabalho agrícola. A chamada RMC (*Regula Monastica Communis*) apresenta a figura do monges pastores, os que cuidam dos rebanhos do mosteiro (cap. IX). Todas atribuem ao mosteiro um papel humanitário de assistência à comunidade, como por exemplo o acolher de peregrinos e de enfermos, (acolhimento de crianças na RMC). De notar que nas regras destinadas a mosteiros urbanos próximos dos centros diocesanos, tais como na RI (Regra de Santo Isidoro) e na RA, os monges contribuem de uma forma activa na gestão das dioceses e paróquias.

⁴ A questão do estabelecimento do texto da RA é complexa, pois da chamada *Epistula CCXI* derivaram três textos, todos eles “normalizados” em forma de regras: A *Regula Prima*, de aplicação feminina; a *Regula Secunda*, ou *Ordo Monasterii*, que é o texto mais divulgado e de aplicação masculina; a *Regula Tertia*, também de aplicação masculina. Remeto para o artigo de M. VERHEIJEN, “Saint Augustin”, *La spiritualité du monachisme occidental, Théologie de la vie monastique*, Aubier, 1961, pp. 200-212; OROZ-RETA, “Saint augustin et Saint Fructueux, parallèles doctrinaux de leurs Règles monastiques”, *Studia Patristica* n.º 10, 1971, pp. 407-412, sobretudo pp. 407-409. Quanto ao capadociano S. Basílio, *vide apud* PG 31, os tratados ascéticos e a Regra de S. Basílio. Numa edição actual, *Les Règles morales et les Règles monastiques*, L. LEBE ed. e trad., Maredsous, 1969. Ver também GUARRIGUES-LEGREZ, *Moines dans l'Assemblée des fidèles*, Paris, 1992, pp. 49-55.

quais os cuidados a ter com os doentes, fracos ou idosos. Também se estabelecem as interdições e castigos para os infractores. Circunscrevem-se a uma comunidade ou a um sexo em particular, tendo portanto uma aplicação prática imediata como instrumento regulador, orientador ou mesmo fundador de uma determinada comunidade monástica, zelando pelo recto caminho que o monge devia seguir até à santificação⁵. As regras possuem um estilo seco, directo, destinado a ser facilmente compreendido pelo destinatário, dado o valor performativo do discurso regular. O espírito sintético presente nas regras deriva também da própria cultura monástica: nascida nos desertos, ela afirmou-se inicialmente como uma força de contracultura, desvalorizando a escrita, a leitura, as palavras. Cultura oralizante, mas ao mesmo tempo avara de palavras na medida em que o silêncio era um instrumento ascético, a cultura monástica progrediu de um início de “sábria ignorância” para um papel de “reservatório da cultura antiga”⁶.

Outra característica das regras antigas é a reelaboração constante sofrida pelos principais exemplos desta tradição. Tratando-se de uma tradição una, os textos tidos como primeiras regras não nasceram como tal, e sim como epístolas – a RA, a Ep. 22 de S. Jerónimo – ou como obras de exegese Bíblica e respectiva aplicação – a Regra de S. Basílio – como já havíamos visto. Com o alargar do fenómeno monástico, estes textos inspiraram o nascimento de outros, e foram eles próprios sendo modificados na sua estrutura formal, de modo a adquirirem a formulação regular tipificada que definimos. A intertextualidade é manifesta ao longo dos exemplares que a tradição monástica nos legou. As regras são, assim, interdependentes do ponto de vista da sua elaboração. As gerações posteriores apoiaram-se na experiência e nos textos legados pelas gerações

⁵ A título de exemplificação, vejamos alguns títulos da RI, RM e RMC, recolhidos a partir da CR: Quanto ao trabalho: *De officio* RI VI; *De operatione* RM VI; *Qualiter debeant uiuere qui greges monasterii delegatos habent* RMC IX. Quanto à punição dos monges faltosos: *De excommunicatione* RI XVIII; *De excommunicatis* RM XIV; *Qualiter debent abbates esse solliciti erga excommunicatos* RMC XIV. Quanto ao cuidado dos doentes: *De infirmis*; RI XXI, *De hospitibus* RI XXII; *De hospitibus peregrinis uel infirmis* RM X; *Qualiter infirmi in monasterio debeant teneri* RMC VII. Os assuntos sobre os quais legisla são universais. Há contudo uma diferença quanto ao modo de formular os capítulos: a RI e a RM fazem-no sob a forma do assunto de cada capítulo. A RMC prefere o tom interrogativo (*qualiter* VII, *quid* XIX, *quales* XVI) ou a proibição (XVIII *Vt non recipiantur in monasterium nisi qui radicatus omni facultate nudati sunt*), o que tem a ver com as circunstâncias especiais em que o texto é produzido, como veremos. A Regra de S. Cesário, a Regra de S. Leandro e a RA foram escritas para aplicação em comunidades femininas. A RMC era de aplicação mista.

⁶ Ver, a este propósito, a obra de J. FESTUGIÈRE, *Les Moines de l'Orient, Culture ou Sainteté*, 2 vols, Le Cerf, 1965; e P. BARATA DIAS, “A espiritualidade do monaquismo antigo – suas origens...”, *Arquipélago*, XIV, 94-96, Ponta Delgada, pp. 211-230.

anteriores. Assim, um legislador monástico, antes de fixar a sua regra, tinha lido e interiorizado duas ordens diferentes de textos: a *Lectio Divina* e os textos monásticos precedentes, os que influíram na sua formação como monge⁷.

1.2 – A Tradição Evangélica e a *Imitatio Christi*

Quanto à primeira ordem de textos, a sua utilização justifica-se por razões intrínsecas ao movimento monástico cristão e pelo modo como ele se desenvolveu na Igreja. O Cristianismo distinguiu-se das outras religiões da Antiguidade por uma maior exigência de aliança entre os fiéis e Deus. Aceitar o compromisso, ou seja, ser batizado, implicava transportar essa experiência para todas as áreas do quotidiano. Para o cristão – não esqueçamos que o monaquismo representa uma forma literal e radical de assumir os compromissos da fé – a lei fundadora é a lei do Evangelho⁸. A Lei evangélica permanece para todos os cristãos como obrigatória, e toda a tradição cristã escrita, sendo posterior aos Evangelhos, aceita e mantém este princípio fundador.

⁷ Não podemos reduzir a influência bíblica na literatura monástica ao NT. Na RMC, por exemplo, existem cerca de sessenta reminiscências vetero-testamentárias! Como fenómeno histórico, o monaquismo, nasceu de um apelo neo-testamentário “... *Se queres ser perfeito, vai...*” (Mt 19, 21; Mc 10, 21, Lc 18, 22) e da imitação da comunidade apostólica de Jerusalém, descrita nos Act 2, 42-46 (principalmente), textos estes fundamentais, respectivamente, para o anacoretismo inaugurado por Santo Antão e o cenobitismo inaugurado por S. Pacómio. As cartas paulinas também estão presentes, sobretudo quando exprimem orientações morais às comunidades. O AT, na sua riqueza, forneceu belas prefigurações do monaquismo e contribuiu para a espiritualidade monástica: a simbologia do deserto e do exílio voluntário dos profetas, as figuras de Abraão (que abandona a terra natal...); de Jacob (que luta com o anjo e tem a visão da escada... não é a *scala Iacob* uma das mais bem conseguidas prefigurações metafóricas da ascese?); de Elías, Eliseu, Ezequiel na sua humildade e messianismo, do próprio Adão (enquanto *μοναχός*, à letra, enquanto estava só com Deus, ou seja, antes da criação de Eva). Este assunto foi discutido por A. GUILLAUMONT, *Aux origines du monachisme chrétien – Pour une phénoménologie du monachisme*, SO n.º 30, Bellefontaine, 1979. Também na tese de DEA (vide nota seguinte) nos dedicámos às fontes da espiritualidade monástica e à influência que esta sofreu do judeo-cristianismo (II parte). Cf. p. 47, acerca do valor da lei “Remarquons aussi la présence fort fréquente, dans les règles monastiques, des allusions vétéro-testamentaires qui se présentent comme la continuation de la loi que Dieu avait donnée aux prophètes (...) L’obéissance à la loi est, ainsi, la caution de la vie cénobitique. L’obéissance à la loi n’est-elle pas la sauvegarde de l’existence d’Israël, c’est à dire, de l’existence et de la cohésion des juifs en tant que peuple?”.

⁸ Como fenómeno sociológico, o monaquismo foi uma reacção à *Pax* da Igreja. Ser cristão era um desafio, mas qual era o desafio de pertencer à religião oficial do Estado romano? Assim, o monaquismo procurou restaurar o rigor do cristianismo inicial como protesto e como forma de manter viva a “cruz” de Cristo através do sacrifício quotidiano. Cf. P. BARATA, *Esquisses pour l’Étude de la Regula Monastica Communis – La spiritualité du monachisme occidental*, (fotocopiada), cap. I, pp. 2-4.

Algumas passagens do NT possuem um objectivo didáctico: é o caso da narrativa das parábolas, e da explicação que se lhes segue⁹, forma alegórica de mostrar os aspectos da revelação cristã. As Epístolas apostólicas possuem, numa proporção maior, um tom didáctico e normativo, pois são textos que, para além de constituírem testemunhos da vida das primeiras comunidades cristãs, são também mensagens educativas, por vezes de conteúdo bastante prático: aconselham uma comunidade a transformar o seu quotidiano conforme os ensinamentos de Cristo, comportamento este que se assume como uma antevisão, na terra, da Vida Eterna. Assim, a vida em comunidade revela-se uma caminhada e um exercício contínuo para atingir a perfeição. As regras e normas que regem a comunidade imitam a vida de Cristo na terra e, segundo o exemplo de Cristo, são reconhecidas pelos seus praticantes como uma prática provisória que antecede a verdadeira vida que é a Eterna.

A comunidade monástica intensifica e restaura este propósito bem visível na primitiva comunidade de Jerusalém descrita nos *Actos dos Apóstolos*. Numa tradição continuada, as regras monásticas absorvem o valor da aliança na Lei do NT e aplicam-na ao quotidiano cristão, herdando, de certa forma, a sua intencionalidade: indicar um modo de vida que tem por fim o aperfeiçoamento segundo os ensinamentos e a imitação de Cristo. A todo o momento se sente a presença de um modelo virtual de comportamento, que é o modelo vivido por Cristo descrito e imitado pelos apóstolos. Também se revela intensamente o carácter provisório desta vivência ascética, simultaneamente “treino” e “antevisão” das promessas da Vida Eterna. Atentemos, como exemplo, nas acusações que pendem sobre os falsos monges presentes na RMC:

(RMC, 69-75) *De ipsis ait beatus Hieronimus: Non res suas pauperibus erogauerunt (...) ut, cum Baptista Iohanne dicerent: Paenitentiam agite, adpropinquabit regnum caelorum. Non Christum imitauerunt, qui dixit: Non ueni ministrari, sed ministrare...*

No carácter agónico da vida monástica:

(RMC, 55-58) *Proinde Christi seruus qui cupit esse discipulus, nudam crucem ascendat nudus, ut mortuus sit saeculo, Christo uiuat crucifixo, et postquam deposuerit corporis sarcinam, et hostem uiderit trucidatum, tunc se putet deuicisse mundum (...)*

⁹ São exemplos a parábola do Bom Semeador, em Mt 13, 1-8, seguida de um comentário sobre o valor propedêutico das parábolas (Mt 13, 10-16) e da explicação da mesma (Mt 18-23). Também a parábola do trigo e do joio é seguida de uma explicação (Mt 36-42).

Na antevisão da vida celeste, presente no ideal monástico:

(RMC, 746-748) *Proinde melius, multoque melius est mundum calcare, Christum audire, Euangelium complere, uitam beatam cum angelis sanctis in aeternum per omnia saecula possidere...*

Nos dois primeiros passos, a RMC cita S. Jerónimo, teorizador consagrado da vida monástica. Este, por sua vez, inspirou-se em diversos passos dos Evangelhos¹⁰. A RMC acrescenta a mensagem messiânica do Profeta João Baptista, o que comprova o sentido escatológico do ideal monástico e insiste na concepção de que esta vida devia ser conduzida segundo a imitação de Cristo. Três textos produzidos em três épocas diferentes encontram-se nestes excertos: o NT, a tradição patrística representada por S. Jerónimo e, por fim, o autor da RMC.

O didactismo, a obediência à lei evangélica e o pragmatismo permanecem de um modo tácito na estrutura profunda de todas as regras. No entanto, poucos textos como a RMC o revelam de um modo tão intenso. A dependência textual em relação à Bíblia é maior do que nas outras regras, organizando-se em longas cadeias de citações ou reminiscências bíblicas, memorizadas pelo emissor e facilmente identificadas pelos receptores.

Ela é explícita, em passos que identificam o enunciador, como nos seguintes exemplos:

(RMC 44-46; Mt 7, 15-18) *De talibus Dominus in Euangelio ait: Cauete a falsis fratribus qui ueniunt ad uos in uestibus ouium, intrinsecus autem sunt lupi rapaces. A fructibus cognoscetis eos, quia non potest arbor mala fructus bonos facere...*

(RMC 53-55; Lc 10, 24) *Dominum cognouerunt dicentem: ecce mitto uos sicut oues in medio luporum. Non portetis sacculum neque peram...*

(RMC 74-75; Mt 2, 2-3) *ut cum Baptista Iohanne dicerent: paenitentiam agite, adpropinquabit enim regnum caelorum...*

Ou implícita, quando o autor mostra ter interiorizado a *Lectio Diuina* através de reminiscências de passagens bíblicas. São mais abundantes do que as citações explícitas e certamente constituem fruto de uma leitura e meditação constante nos Textos Sagrados. Esta dependência implícita abarca os aspectos lexicais, sintáticos e estilísticos:

¹⁰ Mt 19, 21; Mc 10, 21; Lc 18, 22.

(RMC 157-158; Fil 2, 8) *In tantum debent monachi praecepta oboedire maiorum sicut Christus Patri oboediens fuit usque ad mortem...*

(RMC 162; Mt 16, 24; Mc 8, 34; Lc 9, 23) *Primum discant uoluntates proprias superare...*

(RMC 186-189; Mt 7, 13) *Qui uult ergo, artam et angustam uiam inuenire...*

(RMC 678-679; Rom 6, 20) *Certe, nos cum essemus serui peccati; Deo miserante et nullo nostro merito praecedente, liberi facti sumus iustitiae...*

Esta dependência explica-se pela vontade de conservação literal e absoluta da mensagem evangélica como fundamento de toda a disciplina monástica, mas também pela elevada interiorização do texto bíblico, autêntica fonte de referência cultural do homem da Idade Média¹¹.

Esta legitimação das regras como documentos continuadores das determinações divinas atinge o seu ponto máximo na explicação do aparecimento da primeira regra monástica como resultado, também, da inspiração divina, crença que se tornou um lugar comum da Literatura Monástica: a mando do Senhor, a primeira regra foi ditada a S. Pacómio por um anjo¹². Assim se reitera o esforço em associar, no momento da composição da regra, a vontade de Deus, sobretudo expressa na Bíblia, e a obediência medianeira do fundador monástico, autor humano das regras monásticas e adaptador circunstancial da mensagem bíblica¹³.

¹¹ Vide GARCÍA DE LA FUENTE, *El Latin Bíblico y el Español hasta 1300*, t. 1, Logroño, CSIC, 1981, 341 pp., sobre a importância que as traduções da Bíblia, aliadas a uma cultura cristã, tiveram para a constituição do léxico hispânico. Existe também uma razão que se prende à verdadeira natureza do texto, que só é regular na superfície. A RMC possui a estrutura retórica de uma exortação. Assim, o usar da *Lectio Diuina* prende-se à necessidade de *commouere* o auditório, usando passagens conhecidas da Bíblia, facilmente memorizáveis. O nosso autor cita de cor, inverte a ordem dos versículos, por vezes engana-se nos referentes... são situações que só acontecem quando não se tem presente um exemplar escrito do texto que citamos no momento da enunciação, o que pode acontecer nos textos homiléticos, textos “pensados”, ou “escritos” para serem declamados.

¹² A origem angélica da Regra de S. Pacómio está atestada na redação de PALÁDIO, na *Historia Lausiaca*, cf. PL 73 *Vitae Patrum*, col. 1137, cap. 38: *Tabennesis (...) in quo fuit Pachomius monachus, uir ex iis qui uixerunt in summo et perfecto uitae instituto. Adeo uti fuerit dignatus et futurorum predictionibus et angelicis uisionibus (...) eo ergo sedente in hac spelunca, uisus est ei angelus Domini, qui ei dicit (...)*. Também CASSIANO, no séc. V (*Institutiones Coenobiticae* trad. par J.P. GUY, S.C. n.º 109, Cerf, Paris, 1965, II, cap. 3-4, p. 65) argumenta em favor da origem divina das Regras de S. Pacómio: “*quia non homine aduentione statutus a senioribus affirmatur, sed caelitus angeli magisterio patribus fuisse...*”

¹³ A. DE VOGUÉ, “*Sub Regula uel abbate. Étude sur la signification théologique des Règles anciennes*”, *Règles monastiques de l'Occident, IV-VI siècle – D'Augustin à Féreol*, Vie monastique n.º 9, A. De Bellefontaine, 1980, p. 160 “D'emblée, je dirai en bref que le fondement théologique des règles monastiques anciennes me paraît double: d'une part elles se réfèrent à l'Évangile et à la tradition des apôtres; d'autre part elles émanent d'hommes

1.3 – Os Praecepta Patrum

A regra monástica revela também uma dependência em relação aos autores monásticos precedentes¹⁴. Segundo A. de Vogué, existem três textos matriciais que, por serem os primeiros a aparecer no tempo, viriam a afirmar-se como fonte de inspiração para as regras ocidentais posteriores: são eles a Regra de S. Pacómio, a Regra de S. Basílio e a Regra de Santo Agostinho.

Destes textos, só o primeiro acusa a intencionalidade de constituir uma regra no sentido estrito do termo, ou seja, de constituir uma súmula de normas que regulam a vida em comum. Como exemplo paradigmático desta interdependência estrutural entre as várias *Regulae* que não se estabelece em função do seu aparato técnico-formal, questão accidental, está o destino de uma das obras de João Cassiano, as *Collationes* (séc. V). Ainda que seja um autor inspirador das regras monásticas ocidentais, Cassiano não definiu formalmente uma regra. No entanto, ele é claro ao imputar o funcionamento e a organização do mosteiro à obediência da tradição pré-definida. Decerto ele pensaria numa série de normas, regras e usos que remontam à época dos Apóstolos, mas que lhe foram transmitidos oralmente, numa sabedoria prática passada de geração em geração. Na *Collatio* 18, 4¹⁵, caracterizando os vários tipos de monges, ele refere que os cenobitas apareceram no tempo dos apóstolos, na primeira comunidade de Jerusalém. A primitiva Igreja descrita nos *Actos dos Apóstolos* guarda fielmente os ensinamentos de Cristo, e, organizando-se em comunidade, constituiu a primeira experiência cenobítica. A tradição cenobítica é herança dos *Instituta apostolorum*, ou seja, a disciplina que orienta os mosteiros deriva da tradição apostólica, tradição esta escrita – os Evangelhos, e vivida – os hábitos comunitários em que viviam os cristãos na

mandatés par Dieu pour donner des lois à telle ou telle communauté...”. R. GREGOIRE, “Valeurs Ascétiques et spirituelles de la RM et de la RMC de S. Fructueux de Braga”, *Révue d’Ascétique et Mystique*, 43, 1967, p. 160: “Une règle monastique est un écrit destiné à des moines et précisant les lignes directrices de ce genre de vie, de manière assez large et même disparate. Chaque législateur se soucie de donner à sa communauté un esprit, des directives que la tradition et l’usage local complèteront selon l’opportunité des temps et des lieux. Il s’agit donc d’un genre littéraire assez particulier dont il est nécessaire de connaître la nature si l’on souhaite en apprécier la valeur pédagogique, ascétique et spirituelle. Les premières règles émanent des Écritures; en quelque sorte elles la prolongent...”

¹⁴ A. DE VOGUÉ, “Les Règles cenobitiques de l’Occident”, *Autour de S. Benoît, Vie monastique* n.º 4, A. de Bellefontaine, 1975, p. 15-30. Este autor estabelece uma interessante e útil “árvore genealógica” das regras monásticas ocidentais, revelando as influências que umas teriam exercido, em maior ou menor grau, sobre as outras.

¹⁵ CASSIANO, *Conférences* (trad.) de E. PICHERY, t. 1, 2, SC 278, 1967.

primeira Igreja de Jerusalém. No mesmo texto, ao descrever os monges sarabaítas, refere que a estes falta a obediência à disciplina do cenóbio e à tradição dos antigos¹⁶.

Transmitida oralmente de geração em geração, este fundo comum permanecerá disponível para qualquer cristalização particular escrita, efectivada na realização contextual de cada regra, a qual já obedecia a critérios formais normalizados e rígidos. Esta acepção particular do termo *Regula* depende já de um tempo e de um mosteiro ou de uma congregação de mosteiros particulares. Juntamente com a autoridade do abade que prevalece no mosteiro que dirige, funciona como um representante da tradição, um de entre os muitos que todos conhecem, respeitam e utilizam. Produz-se um documento que, tendo absorvido os fundamentos espirituais da Bíblia e da tradição patrística, não os revela na estrutura superficial, pois, ou estão subentendidos, ou devem submeter-se ao propósito de economia de estilo e de palavras presente nas regras. O resultado imediato é uma concretização algo monótona, monocórdica, de disposições normativas que se repetem e se imitam ao longo do elaborar desta tradição.

Tal não é o carácter da chamada RMC. Esta inclui citações literais de S. Jerónimo, sobretudo retiradas das suas Epístolas, repletas de exegese do Evangelho, construídas com aprumo retórico-estilístico. Vejamos um exemplo, talvez o mais facilmente classificável como jeronimiano (notemos a obrigação de seguir o exemplo de Cristo para os que desejam alcançar a vida eterna de que já falámos).

(RMC 55-56; S. Jer. Ep. 58 2; 125, 20; 152, 5) *Proinde Christi seruius qui cupit esse uerus discipulus, nudam crucem ascendat nudus, ut mortuus sit saeculo, Christo uiuat crucifixo...*

Além da influência vincada de S. Jerónimo, todo o cap. XIII da RMC glosa a tradição, presente em vários teorizadores monásticos, do Catálogo dos *Octo principales uitii*. Aí se estabelece uma tipologia de

¹⁶ CASSIANO, *Coll*, 18, 5. Neste capítulo, Cassiano descreve as circunstâncias históricas do aparecimento do monaquismo: *Itaque coenobitarum disciplina a tempore praedicationis apostolicae sumpsit exordium. Nam talis exitit in Hierosolymis omnis illa credentium multitudo quae in Actibus Apostolorum ita describitur...* De notar, no monaquismo ocidental, a importância concedida à obediência aos superiores, concretamente ao abade. S. Jerónimo, *Ep.* 22, 35, define o cenobitismo: *Prima apud eos confoederatio est oboedire maioribus...* Sulpício Severo, *Dial.* 1, 10: *Quibus summum ius est sub abbatis imperio uiuere.* A Regra do Mestre (A. DE VOGUÉ ed., t. 1-3, SC n.º 105-106, Paris, 1964) e a Regra de S. Bento (CCEL 75, R. HANSLIK ed., Viena, 1960) no início, caracterizam o cenobitismo como...*primum (genus) coenobitarum, hoc est monasteriale, militans sub regula uel abbate...*

combates que o monge deve enfrentar para alcançar a perfeição. Cassiano seria o responsável pela sua divulgação no Ocidente através da sua obra *Instituta Coenobitica*. Por sua vez, João Cassiano foi inspirado por toda uma tradição monástica oriental cujo principal teorizador foi Evágrio do Ponto¹⁷. Esta apresenta a luta pela perfeição ascética como um combate contra os vícios individuais, personificados em demónios ou espíritos que combatiam na alma do monge à medida que ele prosseguia gradualmente na sua ascese.

A própria RMC assume que o monge, ao desobedecer ao abade ou à regra do mosteiro, desobedece a toda uma tradição monástica:

(RMC 539-540) *Quod si fecerint, sciant se rumpere Patrum Instituta, et cordis uitalia mortis infinxisse sagittam...*

(RMC 549) *Quod si abusiue habuerit monachorum Praecepta (...) uerberratus denuo carcere mancipetur...*

A obediência ao Abade simboliza a obediência a Deus, a quem Cristo foi obediente em tudo:

(RMC 157) *In tantum debent monachi praeceptis oboedire maiorum, sicut Christus Patri oboediens...*

(RMC 180) *Oboedientes sint abbati usque ad mortem in tantum ut nullam propriam faciant uoluntatem...*

É exactamente a irmandade numa tradição comum a unir todos os textos dela representativos que contraria um fenómeno de proliferação, anárquico na sua aparência: existe, de facto, uma dispersão a ser atestada, causada pela força e vivacidade com que o movimento monástico irrompeu na Igreja; explicado também pela variação contextual a que ele estava sujeito e pela personalidade do seu compositor, que não deixava de imprimir o seu cunho pessoal na sua obra¹⁸. No entanto, o princípio norteador, ou seja, a tentativa de adaptar a mensagem bíblica e os ensinamentos evangélicos a uma prática permanente e comprometida imitadora das

¹⁷ Monge no deserto egípcio da Nítria, nos finais do séc. IV. Esta tradição ganhou raízes na doutrina cristã, tendo chegado até nós sob a designação de “os sete pecados capitais”.

¹⁸ Vide nota 3, 4, e 5. Será possível alhear o rigor e a severidade da *RPac* da personalidade de um dos seus tradutores, S. Jerónimo? A doçura e urbanidade de Santo Agostinho não transparecerá na Carta 211? Santo Isidoro, regularia com tanto rigor as horas destinadas à leitura no seu mosteiro se não fosse um homem dotado de uma cultura extraordinária e um exemplar enciclopedista (cap. VIII, *De codicibus*)? Finalmente S. Frutuoso, nobre visigótico que se tornou monge e bispo, organizaria o mosteiro segundo uma hierarquia tão piramidal se não tivesse absorvido as concepções de disciplina e de autoridade vigentes na sua nação?

virtudes cristãs descritas nos *Actos dos Apóstolos* traduz-se na criação de um documento que fixa uma aplicação possível desse princípio. Na essência fundadora das *Regulae* como texto específico não está a sua forma jurídico-normativa, mas sim a sua intenção de traduzir para um discurso pragmático os ensinamentos divinos e evangélicos, testamento único adaptado a várias realizações contextuais.

1.4 – Características individualizadoras das *Regulae*

Esta unidade profunda das regras monásticas da Antiguidade permite explicar a sua manutenção para além do desaparecimento dos seus compositores, e sobretudo a sua não exclusão recíproca. Quando um legislador monástico fixa uma regra para a sua comunidade, ele não age em ruptura com a tradição representada pelas regras anteriores. Pelo contrário, cada legislador monástico manifesta com orgulho o seu respeito pela tradição dos que o precederam, e afirma que as disposições normativas que formulou resultam de um conhecimento da experiência anterior, adquirida quer através da prática das virtudes monásticas onde se formou, quer através de uma leitura atenta das disposições evangélicas, quer também da leitura dos autores monásticos, não só de regras, mas também de apologias, cartas, colecções de apotegmas, sermões, *uitae*, relatos de viagens, enfim, de toda uma tradição literária laboriosamente solidificada por quatro séculos de fervor monástico.

Na RMC, quando se recomenda a eleição de um abade experiente, esta qualidade é recebida ao longo de uma formação prolongada na submissão a um abade. Aos monges recomenda-se o conhecimento da tradição literária monástica adquirido numa longa permanência no mosteiro:

(RMC 103-104) *Vitae Sanctae institutione duratus, non conuersatione nouellus, sed qui per diuturnum tempus in monasterio sub abbate desudans...*

(RMC 307-308) *audiant quid dicunt Patrum Regulae et Patrum exempla praecedentium...*

(RMC 349) *Quarto, retroacta Sanctorum Patrum sciscitantes reuoluant...*

A natureza do texto e um particular apelo às virtudes de obediência e humildade levam a que o seu compositor se desvalorize como autor de uma obra original¹⁹. Os textos fundadores do cenobitismo monástico

¹⁹ A. de Vogüé, *Les Règles Monastiques Anciennes* (400-700), Typologie des sources du Moyen Âge occidental, n° 46, Brepols, 1985, pp. 20-21. As regras raramente contêm referências internas ao seu autor. Se a comunidade que a recebe venera o seu fundador, surge

caracterizam-se, por isso, por uma extraordinária homogeneidade. Variando os pormenores circunstanciais, todas concedem valor ao trabalho, à humildade, à hierarquia interna de funções e de categorias, à obediência aos superiores, à castidade, à penitência, ao jejum. Esta homogeneidade aliada à variação dos aspectos circunstanciais torna possível seguir “a árvore genealógica” das regras monásticas, segundo as gerações e as épocas que as suscitaram, como o fez Adalbert de Vogüé²⁰. Ou, como S. Bento de Aniano fez um milénio antes, organizar uma compilação interpretativa das *Regulae* conhecidas (a CR) com base na colecção destes documentos também feita por ele, o *Codex Regularum*.

Tratando-se de um texto que privilegia a transmissão directa de uma tradição comum, na qual os diferentes compositores monásticos não criam, mas recompõem os dados recebidos, a *Regula Monastica* é naturalmente conservadora do ponto de vista dos conteúdos transmitidos e do ponto de vista formal. Cabem, ao legislador monástico, muito poucas possibilidades de inovar, pois o núcleo que preside à criação desta forma de textos, e que os justifica teologicamente, é bastante aglutinador. Adoptam por isso uma forma estereotipada, cuja simplicidade do discurso imita, de algum modo, o ensinamento oral recolhido no deserto, seco, despidido de ornamentos, de espírito sintético e prático²¹.

Por outro lado, a tradição regular ocidental é mais abundante e mais sólida do que a tradição regular oriental. Podemos mesmo confrontar a proliferação da tradição regular no Ocidente, cujos produtos se revestem de uma singular homofonia e de uma certa tipificação de traços, com a profundidade e riqueza teológica dos textos regulares orientais. Aliás²², deste facto é revelador o pormenor de, ainda hoje, só existir a regra de matriz basiliense no monaquismo ortodoxo e de este ter sido mais fértil em obras de teorização ascética do que em obras de teor didáctico-normativo.

postumamente a referência à autoria do texto. Outros há que permanecerão sempre anónimos, como o da *Regula Magistri*, imputada a um “Mestre”. Este texto esteve na base da RB, pelo que se coloca a hipótese de ter sido composto por S. Bento anos antes, ou de ter sido sob a sua disciplina que S. Bento se tenha iniciado no monaquismo. A RA andou desaparecida meio século, sendo recuperada para o monaquismo masculino, acrescentada e dividida em capítulos e intitulada de *De ordo Monasterii*, em Itália. A RM e RI também não referem no texto o legislador responsável pela fixação do código monástico. As regras “escondem” a identidade do seu compositor, e este, normalmente opta pelas formas de tratamento impessoal. São modelares neste aspecto a RM, a RI e a RB.

²⁰ Vide nota 13, 14 e 19.

²¹ O apreço dado ao silêncio, tão importante na RMC, reflecte este espírito de tácita obediência. Note-se a condenação constante do vício da murmuração (cap. V; VI) e dos idosos que tendem a passar o tempo entretidos em “conversas vãs” (cap. VIII).

²² Opinião defendida por D. de LLALINE, “Le monachisme oriental”, *Irenikon*, 33, 1960, pp. 443-444.

Ao possuírem um carácter mais pragmático e normativo, as regras ocidentais revelam-se mais permeáveis às estruturas sociais e culturais do seu tempo e mais capazes de se adaptar às exigências específicas de cada comunidade. Quanto mais tardia é a regra, mais densa é a formulação jurídico-normativa, mais seco é o estilo, mais tipificadas são as determinações delas resultante: como se, por um processo de condensação das tradições progressivamente acumuladas, ficasse apenas o esquema legal, desaparecendo explicitamente os ricos fundamentos que o justificam, levados pela natural cristalização e desgaste do tempo para o terreno do esquecimento, ou para o já tão interiorizado que não necessita de ser dito.

Como *corpus*, as regras monásticas pertencem a um conjunto integrado no grupo mais vasto da Literatura Monástica. Surgiram com o cenobitismo no Século IV, e foram buscar a sua força didáctica aos Evangelhos e à criação de teorizadores monásticos, que, sendo monges, raramente se preocuparam em escrever um código de conduta interna *stricto sensu*. Tiveram o seu apogeu nos dois séculos seguintes, com o surto monástico a acender-se na România. No século VII, já esta tradição fenecia em inovação, reproduzindo os modelos divulgados e acumulados do passado, concentrando-os no seu rigor normativo. A obra compiladora de Bento de Aniano, que reduz as regras ao seu esquema normativo essencial e as iguala, apagando qualquer marca de individualismo, e o advento do beneditismo no Ocidente, com a adopção da RB como matriz normativa fundamental, são episódios que assinalam o encerramento da tradição regular antiga.

A RMC, possuindo algumas passagens integráveis nos padrões do estilo regular (pendor normativo, *secura* estilística e formal), inclui outras – a maioria, aliás – cujo objectivo não é o de fornecer um código de comportamento. Adopta longas citações bíblicas, utiliza os melhores *exempla* da Literatura Monástica, metáforas e alegorias sustentadas pela exploração de símbolos invulgares, coerentemente dispostas – o que não ocorre nas suas congéneres, concretamente nas suas mais directas parentes, a RM e a RI. Pelo cuidado estético colocado no discurso, a RMC revela-se, quanto a nós, um texto mais profundamente literário do que o determinado no género *Regula*. Se a RMC se aproxima do género regular pelas características externas enunciadas, concretamente uma disposição em capítulos encimados por uma ordem ou por uma proibição, dele se distancia pelo labor estilístico, pela diversidade do tom adoptado, pela linguagem alegórica e exortativa constantemente usada, pelo interesse em envolver emocionalmente o destinatário²³.

²³ A RMC surgiu, como veremos, em circunstâncias de crise numa comunidade cujo texto regular fundador era a *Regula Monachorum*. Outras características individualizadoras da RMC mais atinentes ao conteúdo virão na II parte.

A PROBLEMÁTICA DA COMPOSIÇÃO DA *REGVLA MONASTICA COMMUNIS*

2.1 – A Autoria e as Edições

A tradição manuscrita relativa à RMC – bastante escassa aliás – está ligada à tradição manuscrita da RM de S. Frutuoso. Por isso, durante muito tempo foi tida como uma das regras da autoria do monge visigótico¹. O *De Genere Monachorum* de Valério de Bierzo não refere os mosteiros nem os monges que se regiam por este texto. Valério de Bierzo, monge frutuosiano do final do séc. VII, dedicou-se à recolha do legado e à nobilitação do seu mestre. Curiosamente, este autor não fala das obras compostas por S. Frutuoso, ou por não as conhecer ou por não as considerar relevantes na obra do seu mestre criador de um movimento monástico². A *Vita Sancti Fructuosi* também omite qualquer referência ou informação que nos permita colocar a RMC no seio das obras frutuosianas.

¹ A edição que nós utilizámos como base do nosso trabalho, J. CAMPOS RUIZ e I. ROCA -MELIA, *Sanctos Padres Españoles, San Leandro, San Isidoro, San Frutuoso*, t. 2, BAC, pp. 165-170 refere apenas dois manuscritos: M: cod.CLM 28118, na Biblioteca Nacional de Munique, data do séc. IX. Os títulos dos capítulos são escritos por uma mão diferente da do texto. É o único completo e serviu de base à edição de HOLSTENIUS, Roma, 1661 e à edição de MENARDO da *Concordia regularum* de Bento de Aniano, 1638, Paris; o L:cod. Add. 30055, Londres, Museu Britânico, datado do séc. X. Contém apenas o capítulo I e parte do II. Não está dividido em capítulos. P. YEPES, *Crónica de la Orden de San Benito*, II (Irache 1609), p. 280, (in CAMPOS-MELIA, p. 169) refere que o códice de San Pedro de Arlanza, *Regulae Patrum*, continha, entre outras, a Regra de S. Frutuoso, ou seja, as duas como uma só (as disposições regulares de S. Frutuoso), a RMC como um epílogo da RM, só a citando até ao cap. XIV, que numera de XIII porque junta o V e o VI num só. Como diz o editor, parece que houve várias redacções e vários momentos de composição. O manuscrito M, apresentando a redacção de vinte capítulos, parece uma “colectânea”.

² DÍAZ Y DÍAZ, *Anecdota Wisigothica, Beati Valerii de Genere monachorum*, pp. 49-61. Esta obra reúne textos pouco divulgados da tradição monástica visigótica. F. C. NOCK, *Vita Sancti Fructuosi*, Catholic University of America, 1946. Ver, a propósito da transmissão do texto, C. BARLOW, “The latin texts of the *Regulae* of Fructuosus of Braga”, BA, Braga, 1962.

Este argumento para retirar a RMC das mãos de S. Frutuoso, no entanto, cai por terra se considerarmos que ele serve para qualquer obra de S. Frutuoso, salvo para as Epístolas, das quais há testemunhos terceiros.

A CR de S. Bento de Aniano integra no seu *corpus* a *Regula Monachorum* e a *Regula Monastica Communis*³. No entanto, a obra do Anianense, só a cita até ao capítulo XIV – *Qualiter debeant monachi subditi esse*. Na *Concordia* propriamente dita, Bento de Aniano utiliza as duas mencionadas regras como se pertencessem a autores diferentes⁴. Demos um exemplo:

No cap. V da CR, dedicado ao tema de *Qualis debet esse abbas*, a 13ª entrada fornece o exemplo do cap. XX da RM, introduzindo-o como retirado de: *Ex Regula Sancti Fructuosi episcopi*. A 18ª entrada do mesmo tema apresenta o cap. X da RMC, indicando que o breve excerto foi retirado de: *Ex Regula Sancti Fructuosi*. Há uma diferença na introdução ao texto citado, diferença que não afecta o nome do autor, *Fructuosi*, mas que o modaliza numa diferença de atributos. Verificámos também a constância deste procedimento: quando cita a RM, S. Bento de Aniano refere *Fructuosi Episcopi*. No entanto, quando refere a RMC, atribui-a somente a *Fructuosi*, não citando o título de *episcopi*.

O facto de citar as duas regras supostamente frutuosianas separadas e diferidas sob o mesmo assunto leva a suspeitar de que, na consciência do autor da CR, haveria uma hesitação quanto à identidade autoral dos dois textos. Assim, no séc. IX, a RM e da RMC não estavam atribuídas ao mesmo autor. A cadeia de transmissão textual, do Anianense para Menardo e deste para a *Patrologia Latina*, manteve esta dúvida. Concretamente, na edição da CR presente na PL (obra de Menardo) surge a seguinte nota, quando é citada a RMC: “*Sed alterius Fructuosi videntur esse*”. Ou seja, coloca-se a possibilidade de existência de um outro Frutuoso que não fosse o Bispo de Braga e autor da RM⁵.

³ O *Catalogus Regularum et aliorum tractatum* compilado por S. Bento de Aniano (PL 103, col. 416-417) aponta, ao todo, onze regras orientais, quinze ocidentais, de aplicação masculina e sete de aplicação feminina.

⁴ Cito o autor da edição por nós utilizada, p. 166: “...Esto nos indica que se trata de una redacción anterior a la actual de 20 capítulos, a la que se agregaron los capítulos des el 15 al 20, con prescripciones relativas a las relaciones con monasterios de monjas, a sanciones de delictos y otras varias, su redacción por tanto no se hizo de una vez ni bajo un solo plan prefijado. No puede dudar-se, por conseguinte, de la intervención de más de una mano y de un autor en su conjunto”.

⁵ CR, PL, 103, col. 701-1579. Desconhecemos a identidade de quem acrescentou esse comentário: se Bento de Aniano, se Menardo, se o editor da PL. Se for este último, o testemunho não se desvaloriza, pois prova que os dados textuais suportaram para alguém essa interpretação. A edição da PL foi preparada com base na publicação da CR pelo humanista Menardo (1638). A

Bento de Aniano foi responsável pela recolha das regras conhecidas no seu tempo, o *Codex Regularum*. O humanista Holstenius organizou o legado do Anianense e publicou, em 1661, o *Codex Regularum*. Em 1789, Marian Broockie refez o trabalho de Holstenius. Será esta a edição da RMC escolhida para integrar a PL de J. P. Migne, incluída entre as obras de S. Frutuoso nas colunas 1111-1130⁶. Em 1805, D. António Caetano do Amaral publicou, em Lisboa, a sua obra *Vida e Regras religiosas de S. Frutuoso de Braga*. Utilizou como base o texto latino presente na edição de M. Broockie. Por nós consultado, são notórias as divergências com a posterior fixação da PL⁷.

C. H. Barlow publicou, em 1969, a tradução inglesa do texto latino presente na PL⁸. Certamente na continuidade dos seus estudos para esta tradução, Barlow fez reparos importantes sobre a transmissão dos textos frutuosianos, que nos permitimos salientar⁹: a edição de Holstenius mantém a estrutura de vinte e três capítulos da RM, ainda que a lista dos capítulos, segundo Bento de Aniano, indique que eram vinte e cinco, o que coincide com o testemunho dos manuscritos. Barlow colocou assim a hipótese de a divisão em capítulos ser posterior à composição dos textos. Observou ele que frequentemente os títulos não são mais do que a primeira frase do texto. Esta constatação faz-nos pensar se, ao longo da história, a RMC não teria também sofrido um processo de adulteração do

partir da col. 391-700, está o *Codex Regularum* reunido. De notar que a indefinição autoral se repete: cap. XXVII *De praepositu monasterii*. II: *Ex regula Sancti Fructuosi* (cap. XI da RMC); III: *Item eiusdem* (cap. III da RM); XXX: *De excommunicatione culparum*; XIII: *Ex Sancti Fructuosi Episcopi* (cap. XVII da RM); XXXVIII: *Si debeant fratres exeuntes de monasterio iterum recipi*: III: *Ex regula Sancti fructuosi* (cap. III da RMC). Parece haver um padrão: quando o autor se refere à RM, fala em Bispo S. Frutuoso. Quando é a RMC, o autor fala de S. Frutuoso. Na PL 87 publica-se a obra de S. Frutuoso, (ex BROOCKIE, *Codex Regularum*) incluindo a RMC.

⁶ HOLSTENIUS, *Codex Regularum*, 1759. A RM figura na mesma edição.

⁷ A. C. DO AMARAL, *Vida e Regras Religiosas de S. Frutuoso de Braga*, 1805, p. 271. No mesmo volume, o autor inclui a *Vita Fructuosi*, a *Regula Monachorum*, o *Pactum*, apenso à RMC e os Cânones do X Concílio de Toledo, ocorrido em 656, no qual participou S. Frutuoso.

⁸ C. H. BARLOW, *Iberian fathers of the Church*, LXIII, Washington, Catholic University of America, 1962. (I: Martin of Braga, Paschasius of Dumium, Leander of Sevilhe; II: Braulio of Saragossa and Fructuosus of Braga, transl. by C. H. Barlow).

⁹ C.H. BARLOW, "The latin texts of the *Regulae* of Fructuosus of Braga", BA 18, 1961, p. 17: "Who wrote the *Regula Communis*? Was its author Fructuosus or some one else who lived in Galicia shortly after him? (...) after studing all the printed material available, I predict that no such manuscript will be found and that we shall have to say that Holstenius found the two texts together in his manuscript and printed them on his own authority as by one author. Certainly, Benedict of Aniane, who knew that Fructuosus whrote the *Regula Monachorum*, considered the *Regula Communis* as by an unknown author".

texto e de corrosão da sua verdadeira identidade¹⁰. Composição de S. Frutuoso e a sua natureza regular não teriam sido “verdades” forjadas pela História? Sabemos que, no caso do género regular, ela actuou como agente normalizador e unificador de uma tradição formalmente dispersa no seu início. Barlow considera que os textos regulares hispânicos, principalmente os de história mais acidentada, mereciam uma urgente edição crítica, acompanhada de um inventário, tão exaustivo quanto possível, das fontes manuscritas, bem como das edições em que os textos figuram.

A publicação pela BAC das *Reglas monasticas da España visigoda*, trabalho levado a cabo por J. Campos Ruiz e I. Roca-Melia, teve a virtude de fornecer uma edição cuidada da RMC, substituindo a de D. Caetano do Amaral e a da PL. Trabalho precursor, apresenta, no entanto, algumas falhas: ausência de um *Stemma Codicum*, ausência do aparato crítico, não obstante se assumir como edição crítica, texto latino sujeito a uma pontuação por vezes insustentável, o facto de não considerar testemunhos indirectos de Bento de Aniano ou outros *codices regularum*.¹¹ Foi no entanto evidente um avanço em relação às edições do passado¹². Num breve percurso comparativo, verificámos que esta edição diverge episodicamente da edição da PL e da edição de Caetano do Amaral. No entanto, não considerou a CR como testemunho indirecto, ainda que incompleto como testemunho do séc. IX, não merecerá outra atenção como fonte de comparação para uma melhor fixação do texto da RMC? Dada a ausência de um número significativo de manuscritos, a CR, e, em geral, os testemunhos da época, entre eles S. Bento de Aniano e as Actas dos Concílios hispânicos, deveriam ser submetidos a um estudo global. Temos consciência de que a questão está longe de ser dirimida e de que, na sua face actual, o texto da RMC possui uma natureza compósita, testemunha de uma tradição textual confusa.

¹⁰ Ver cap. 1, onde referimos o carácter por vezes posterior e compósito que está por detrás de uma formulação regular.

¹¹ Apoiamo-nos no pressuposto teórico de ANSCARI MUNDÓ, “Il monachesimo nella Penisola Iberica, p. 95: “Il vero libro dell’abate era il *codex regularum*. Se non aveva in quel tempo un contenuto definito, come l’ebbe poi con Benedetto d’Aniano, esistevano già dei complessi di scritti monastici “ A ed. de BARLOW também refere outras fontes manuscritas para lá do manuscrito M, pp. 145-150.

¹² Mais recentemente, J. BISHKO, “The Pactual Tradition in Hispanic Monasticism”, *Spanish and Portuguese Monastic History*, London, 1984, pp. 3-43 cita a obra de CAMPOS-MELIA, mas não a considera uma edição crítica.

2.2 – A Composição e a Natureza da RMC. Estado actual da questão

Os estudos consagrados à RMC têm privilegiado a investigação sobre a autoria, a datação, os aspectos ideológicos e religiosos. Lacunar tem sido a atenção devotada aos aspectos retóricos estilísticos e da sua composição possível. Salientamos brevemente o que foi até agora sustentado pelos hispanistas que a tomaram como assunto nas suas obras:

D. Ildefons Herwegen, nos seus estudos sobre o monaquismo hispânico, destacou como marca original a sua natureza pactual, libertou a RMC da autoria frutuosiense e atribuiu-lhe o valor de “regra colectiva”¹³. Para ele, a RMC não é de S. Frutuoso, mas teria sido escrita por uma reunião de abades dispostos a aprovar a legislação de uma congregação monastical frutuosiense. A identidade da RMC passaria a ser definida por uma expressão que enfatizava o seu modo de composição colectivo: *Regula Abbatum*. De facto, a regulamentação das funções abaciais, dominantes nos caps. III e X, é um dos eixos temáticos da RMC¹⁴. H. Leclerq, no seu artigo “Cénobitismo”, considera que a RMC corresponde à:

“codification des décisions prises par les abbés d’un même district, qui, chez les suèves, se réunissaient au commencement de chaque mois et constituaient ainsi une sorte de fédération régionale...”

Parece-nos estranho que H. Leclerq situe a composição do texto *chez les suèves*, na medida em que isso tornaria a RMC anterior à RM, pelo menos em uma geração. Tal não nos parece muito válido, na medida em que a composição da RMC nos faz supor a anterioridade da RM, posição maioritária entre os estudiosos¹⁵. Pérez de Urbel dedica, na sua tese de

¹³ Sobretudo entre os historiadores, a teoria de HERWEGEN goza de relativa unanimidade: MENENDEZ PIDAL, *Historia de España*, t. 3, 1976, p. 312, atribui a RM e a RMC a S. Frutuoso: mas TEODORO GONZALEZ in *Historia de la Iglesia en España*, in G. VILLOSLADA ed., 1979, pp. 642-643, ao descrever o carácter deste texto, diz: “Es obra de varios autores, entre ellos, quizá, San Frutuoso, y parece que no se redactó de una vez toda ella. Intenta ordenar la vida monástica de la congregación de monasterios existentes antes y los fundados por San Frutuoso en las comarcas de Braga y Bierzo. Fue promulgada en alguna reunión de abades de la congregación...”.

¹⁴ *Apud* P. ILDEFONS HERWEGEN, *Das Pactum Hl Fructuosus von Braga*, Stuttgart, 1907, pp. 53-66. Autores como Pérez de Urbel e Bishko seguiram a posição de Herwegen e nela fundamentaram estudos posteriores. Também A. ESTEVES, em “O germanismo de S. Frutuoso na profissão monástica do séc. VII”, BA 22, 1968, pp. 259-276 segue o encaço de Herwegen e interpreta a natureza pactual da legislação frutuosiense como sendo uma influência do direito germânico.

¹⁵ DACL, t. 2, col. 3223, sv. “Cénobitismo”. Muito lúcida e no primeiro aspecto próxima do que defenderemos, E. CUEVAS E U. DOMINGUES, *Patrología Española*, (in B. ALTANER, *Patrología* Madrid, 1945), p. 37: “prescripciones que suponen la regla anterior (sc. RM)...dadas

doutoramento *Monges Españoles en la Edad Media*¹⁶, dois capítulos ao estudo do monaquismo frutuosiense. Neles considera a RMC uma regra de carácter especial: “... Podemos considerarlos como otros tantos decretos del superior episcopal de la congregación...”. Já em 1967, Pérez de Urbel acrescentou que a RMC serviria de apêndice da RM:

“Y así nacerá primero la *Regula Monachorum* em 640, y como un apéndice de ella, en el ambiente creado por él, redactada por sus discípulos e inspirada acaso por él, la *Regula Communis*¹⁷.”

Assim, os compositores da RMC seriam monges da congregação frutuosiense, o que lhes possibilitaria o conhecimento da RM. Admitindo a divergência autoral entre os dois textos, só assim se poderiam explicar as coincidências de giros de linguagem e de expressões comuns aos dois textos¹⁸.

J. Bishko estuda, na sua tese de doutoramento¹⁹, as relações existentes entre os autores monásticos hispânicos. Ele chama já a atenção para os problemas ligados à transmissão do texto que, para além de estarem na origem de uma falsa atribuição de autoria, podem também ter provocado uma alteração do ordenamento interno do texto. Na comunicação que apresentou no *Congresso Comemorativo do XIII Centenário da morte de S. Frutuoso*, em 1967, mantém a opinião de que os dois primeiros capítulos da RMC foram ligados ao restante texto depois da sua composição, dada a diferença de tom e de assunto tratado²⁰. Segundo Bishko, para S. Bento de Aniano nunca foi colocada a questão de a RMC e a RM pertencerem ao mesmo autor. Holstenius fora o responsável pela confusão autoral que se instalou entre os dois textos. Ao encontrá-los no mesmo manuscrito, partiu do princípio de que eles seriam do mesmo autor e como tal os legou à posteridade.

según lo exigían las circunstancias, parte por San Fructuoso, parte por los abades de los diversos monasterios reunidos...”

¹⁶ J. PÉREZ DE URBEL, *Los Monges Españoles de la Edad Media*, 2 vols, Ancla, Madrid, 1933, pp. 352-437. Para este autor, o monaquismo frutuosiense sofreu influências da regra de S. Bento, o que é contestado hoje em dia por Linage CONDE e por J. MATTOSO.

¹⁷ “Carácter y supervivencia del Pacto de San Frutuoso”, BA, 21, 1967, p. 231.

¹⁸ CAMPOS RUIZ e ROCA-MELIA, *op. cit.*, p. 168, incluem um estudo comparativo das expressões coincidentes.

¹⁹ J. BISHKO, *Spanish Monasticism in the Visigothic Period*, Harvard, 1937.

²⁰ BISHKO apoia-se no facto de o manuscrito L estar truncado, justamente próximo do fim do 2.º capítulo. No entanto, o problema não se esgota nos dois primeiros capítulos. O cap. XVIII é escrito no mesmo tom dos dois primeiros, bem como parte do VI e do VIII; o cap. I da RMC não era, certamente, o seu início. O texto possui dos parágrafos conclusivos, um no cap. XIX, outro no cap. XX. Vide BISHKO, “*Episcopus sub Regula or Episcopi sub Regula? St. Fructuosus and the monasticized episcopate in the peninsular West*”, BA, 21, 1967, pp. 62-63.

No seu trabalho *Il Monachesimo nella Penisola Iberica*²¹, publicado em 1955, acrescentou novos dados para o estudo da RMC. Para Mundó, a RMC representa o testemunho de uma forma de monaquismo autóctone, independente da hierarquia secular da Igreja, que revela as suas raízes mais primitivas na *Regula Consensoria* e que tem, na RMC, uma realização possível:

“...un'altra via che condusse anche alla genesi di regole monastiche, e cioè le costituzioni emanate da un gruppo di abbatì riuniti in una specie de sinodo monastico (...) Net capitolo 10 della *Regula Communis* – che proprio sembra un conglomerato di conferenze tenute in simili congressi...”.

O possível carácter colegial da RMC pode estar patente nas formas de tratamento. Assim, a questão de a RMC ter uma autoria colectiva surge reforçada pelo privilégio dado às formas de tratamento colectivas:

(RMC 559) *In monasterio puellarum procul a cella monachus habitare mandamus...*

(RMC 596)...*ob hoc ergo omnes aegrotos monachos in monasterio uiuorum praecipimus;*

(RMC 678) *certe, nos cum essemus serui peccati*²².

Nos seus estudos, Mário Martins aproveitou o valor documental da RMC para caracterizar a vida quotidiana e a espiritualidade da época. Queremos salientar a sua posição sobre este texto, de acuidade notável, sobretudo na primeira afirmação:

“Na verdade, a *Regula Communis* tem, em parte, o carácter de complemento de outra regra (*sc.* RM), forma uma espécie de costumeiro ou

²¹ A. MUNDÓ, “Il monachesimo nella Penisola Iberica” in *Il Monachesimo nell' Alto Medioevo e la formazione della civiltà occidentale*, Spoleto, 1957, pp. 73-108. J. ORLANDIS, “Las Congregaciones monásticas en la tradición suevo-gótica”, 1964, pp. 103-106 não se afasta muito da posição de Mundó: afirma o carácter circunstancial da RMC, destinado a regular uma forma de monaquismo anterior à de S. Frutuoso. O mesmo autor em “El Movimiento ascético de S. Frutuoso y la Congregación Monástica Dumense”, BA 22, 1968, p. 88:...La Regla Común responde a un ambiente definido y se acomoda a suas circunstancias (...) eran las existentes en el Noroeste de la Península; donde el fenómeno ascético revestía desde tiempo atrás singular importancia (...) y la *Regula Communis*, redactado bajo su égida (*sc.* de São Frutuoso) vendría a perfeccionar, aprovechando las enseñanzas de una viva y dilatada experiencia, las estructuras de la Congregación monastica...”.

²² Existe, pelo menos, uma referência no singular: Cap XV: *Mihi credite, non potest toto corde habitare...* Quanto a nós, estes plurais não são mais do que uma convenção literária. Trata-se de um plural hierático, mas também um plural de identificação “eu que falo e vós que ouvis”. É um artifício retórico próprio do género homilético.

melhor, de constituições. É ainda uma colecção de decisões tomadas, para marcar uma atitude em face dos problemas que iam surgindo, dia a dia, na vida dum grupo de mosteiros (...). É que se tratava duma confederação de mosteiros cujos abades se reuniam todos os meses e deliberavam sobre a vida monacal...²³”.

Díaz y Díaz afasta-a da tradição regular, mas reitera a sua autoria colectiva e sua natureza essencialmente pragmática. Pare este autor, a RMC e o *Pactum* estão organicamente ligados:

“Une autre Règle consiste plutôt en une série de conférences sur des problèmes concernant un groupe de monastères (...) La première conférence décrit, bien que sous la forme négative, le type idéal de moine...”

“Se trata, como es sabido, de una serie de decisiones tomadas por una asamblea de abades que dirigía una confederación monástica asentada en región occidental de la península, como deja ver en vários capítulos (...) No adoptan forma sistemática, pero sus decisiones muestran notable rigor y gran minuciosidad. Incluye la presencia de un *pactum* de caracteres singulares, verdadero contrato juridico igualatório entre la comunidad de monjes y el abad elegido de entre ellos”²⁴.

Os trabalhos sobre o monaquismo frutuosiano progrediram nos finais dos anos sessenta, com a realização de um Congresso subordinado à *Comemoração do 8.º Centenário de S. Frutuoso*, publicando-se comunicações dos maiores estudiosos do fenómeno monástico hispânico, que temos vindo a citar. Posteriormente, três autores, nestes últimos anos, distinguiram-se no trabalho desenvolvido sobre a RMC:

²³ M. MARTINS, (pp. 329-330) “A Vida económica dos monges de S. Frutuoso”, *Brotéria*, 44, 1947, pp. 391-400; *Correntes da Filosofia Religiosa em Braga dos sécs. IV a VII*, Porto, 1950, pp. 287-320; “O monacato de S. Frutuoso de Braga”, *Biblos*, 26, 1950, pp. 315-412.

²⁴ Respectivamente, DÍAZ Y DÍAZ, “La vie monastique d’après les écrivains wisigothiques”, *Théologie de la Vie monastique*, 1961, p. 380; “*Fructuosiana*”, *De Tertullien aux mozarabes*, – *Mélanges offertes à Jacques Fontaine*, 1992, p. 32. Também R. GRÉGOIRE in “Valeurs ascétiques et spirituelles de la RM et de la RMC de S. Frutuoso de Braga”, *Revue d’Ascétique et Mystique*, 43, 1967, pp. 159-176, p. 160, desvaloriza deste modo a especificidade da RMC: “La RM et la RMC ont une destination pratique; ce ne sont pas des traités de vie spirituelle, ni des conférences ascétiques édifiantes (...) Cette constatation permet de mesurer rapidement la valeur interne de ces textes, qu’il ne faut pas comparer ou juxtaposer aux Apophtegmes des Pères de l’Égypte...”. Na senda de Díaz y Díaz, vários estudiosos reduziram a RMC a “Regra Segunda” do frutuosianismo, visão com a qual não concordamos. A RM não se identifica, de facto, com a noção de “conferências ascéticas edificantes”. Mas na RMC, o valor de edificação na ascese é evidente em certas passagens, arduamente fundamentadas no Evangelho. Por outro lado, as diferenças formais e de conteúdo são tão vastas que não podem sustentar qualquer identificação entre a RM e a RMC: nem de autor, nem de processo de composição, nem de género literário.

Linage Conde, na sua tese de doutoramento *Los origenes del Monacato Hispano Benedictino en la Peninsula Ibérica* revela-se em grande parte subsidiário da concepção da autoria colectiva já defendida pelos estudiosos seus antecessores²⁵:

“Salta a la vista que se trata de un texto emanado de una pluralidad de abades y dirigido ante todos ellos y no a monjes individuales sometidos a su báculo”

É hoje considerada pacífica a não atribuição da RMC ao Bispo S. Frutuoso. Tem-se mostrado também unânime a questão da composição colectiva da RMC. De facto, o carácter excepcional dos dois primeiros capítulos favorece não só a leitura da autoria colectiva como também a da sua composição em diferentes datas. Colocou-se mesmo a possibilidade de a RMC ser um texto reunido *a posteriori*²⁶. No entanto, permanecem polémicas a sua autoria colectiva e as circunstâncias da sua composição. Como vimos, Mário Martins e Linage Conde sentiram incomodidade em considerar a RMC uma regra e, por isso, tenderam a interpretá-la como legislação acrescida à RM, pedida por uma necessidade circunstancial, destinando-se a resolver dificuldades surgidas nos mosteiros frutuosianos.

Adalbert de Vogué ofereceu-nos excelentes perspectivas sobre o género literário *Regula*, mas mostra-se-nos incorrecto na medida em que ignorou o facto de a RMC não coincidir com o esquema teórico por si apresentado. Ao classificar as regras monásticas de sexta e sétima geração, este autor considera que a RMC tem uma natureza genológica igual à da RM. Para este estudioso, a RMC nasceu como regra monástica em

²⁵ Este autor inovou quando afastou a RMC de uma função regular. LINAGE CONDE, *Las Origenes del Monacato beneditino en la península Ibérica*, 3 vols, Centro de estudios y investigación “San Isidoro”, León, 1973, pp. 233-242. O mesmo autor, anos antes, emitira esta opinião: “En torno de la *Regula Monachorum* y sus relaciones con otras Reglas monásticas”, BA 22, 1968, pp. 134-135: “La RMC no se coloca en el plano interno de los monasterios. En cambio, Frutuoso dio expresión jurídica a su ideal construtivo en la RM. La RMC es un acto colectivo pastoral que estatuye un mínimo de normas comunes a observar por quienes se veían al frente de una realidad concreta...”; LINAGE CONDE, “El monacato bético del sevillano San Isidoro”, *Studia Monastica*, 23, 1990, p. 131-132: “La RMC no es obra de Frutuoso, aunque sea de su ambiente y tampoco consiste en una regla monastica *stricto sensu*, sino en unas normas sinodales-abaciales dictadas para una federación de monasterios”.

²⁶ BISHKO, *op. cit.*, A. MATOS, “La *Regula Monastica Communis*, su origen y auctoría”, *Annalecta Sacra Tarraconensia*, 51, 1978, p. 191-202. A. Matos, comparando a *Regula Consensoria* e a RMC, conclui que o que está na base da RMC é um texto do séc. V, da autoria de Prisciliano. O texto teria chegado ao meio frutuosiano, onde lhe teria sido dada uma “coloração” ortodoxa e uma divisão capitular. Em suma, tê-lo-ia convertido numa regra. O processo descrito por A. Matos ilustra a instabilidade dos textos regulares, permanentemente reelaborados.

ambiente frutuosiario nos finais do séc. VII, pertencendo a uma das últimas gerações de produção de textos monásticos, sofrendo influências do monaquismo beneditino²⁷.

Em 1984, José Geraudes Freire proferiu uma comunicação sob o título *Factores da Individualidade do Ocidente Hispânico*, onde se mostra favorável à autoria e composição individual, bem como a uma outra atribuição genológica da RMC.

“*Regula Communis* é um documento que uns consideram como resultado de uma reunião de abades, outros como normas legislativas surgidas em ambiente frutuosiario e, em nosso entender, não passa de uma homilia ou exortação dirigida aos monges”²⁸.

Recentemente, Bishko abordou as ligações entre o carácter pactual do monaquismo hispânico e o papel que nele desempenhou a RMC. Contrariando Pérez de Urbel e Anscari Mundó, que consideravam a RMC um documento “reflexo” do carácter pactual do monaquismo hispânico, Bishko advoga o papel fundador da RMC. Este autor continua também a observar a RMC como fruto de uma reunião deliberativa entre abades de uma congregação monástica:

Another principal element in the fructuosian system is the *Sancta Communis Regula*, the supreme assembly of abbots and abesses which stood at the head of the federation of cenobia established by Fructuosus (...) the RMC must have been consulted on the adoption of the pactual constitution and have given its consent to this heterodox polity...²⁹.

Houve, portanto, uma relativa unanimidade em considerar a RMC como um documento jurídico e institucional, resultado de uma reunião de monges e destinado a dar resposta aos problemas reais surgidos no monaquismo do Noroeste hispânico.

²⁷ A. DE VOGUÉ, *Autour de S. Benoît*, Vie Monastique, 4, A. de Bellefontaine, 1975, p. 21: “La RMC qui lui a été attribuée porte les mêmes empreintes d’Isidore et de Cassien, avec quelques traces d’Augustin. Dans l’une et l’autre de ces règles, quelques phrases sont assez probablement de réminiscences de la règle bénédictine”. Também A. DE VOGUÉ, *Les Règles Monastiques Anciennes*, (400-700), Typologie des Sources n° 46, Brepols, 1985, p. 55. Como vemos, esta posição é refutada por J. MATTOSO, “L’Introduction de la Règle de St. Benoît dans la Péninsule Ibérique”, pp. 732.

²⁸ J. G. FREIRE, “Factores de Individualidade do Ocidente Hispânico”, *Revista Portuguesa de História*, 1984, p. 131.

²⁹ J. BISHKO, “The Pactual Tradition in hispanic Monasticism”, *Spanish and Portuguese Monastic History 600-1300*, London, 1984, p. 20.

O LUGAR DA RMC NO MONAQUISMO HISPÂNICO

O fenómeno monástico foi acolhido com fervor na Hispânia do séc. IV¹. No entanto, factores de natureza histórica permitiram que se desenvolvessem nele características especiais que individualizaram o monaquismo peninsular em relação ao restante Ocidente. Debruçarmo-nos sobre o modo como duas delas se revelam na RMC permitirá, de algum modo, contextualizar a RMC no seio da tradição monástica hispânica. A primeira, de natureza circunstancial, foi o aparecimento da heresia priscilianista na segunda metade do séc. IV, facto que coincidiu com o momento da difusão do ideal monástico, e que por isso o influenciou. A segunda possui uma natureza mais estrutural, pois não se pode precisar uma data de origem. Trata-se da natureza pactual do monaquismo hispânico como fruto da germanização da sociedade e das instituições de poder.

3.1 – Das Origens a S. Frutuoso

A existência de um monaquismo autóctone na Hispânia foi precoce. O seu desenrolar foi acompanhado de decisões conciliares, de epístolas e de relatos de viagens que atestam a sua existência²: a imposição de véu, a

¹ O Cãnone 33 do Concílio de Elvira, realizado entre os anos de 306 a 312, é o primeiro documento do Ocidente em que se expõe, para o clero, a meta da aspiração ascética realizada no celibato.

² A carta do Papa Sirício (384-399), ao Bispo tarraconense, Himério, exorta os clérigos à castidade absoluta. A instituição da virgindade como categoria especial entre povo cristão parece estar presente também no Concílio de Elvira, pois é estabelecido no cãnone 13 para as *virgines quae se Deo dedicauerunt...* as quais... *si pactum perdiderint uirginitatis (...) placuit nec in finem eis dandam esse communionem*. O I Concílio de Toledo também obriga as *Puellae Dei* a limitar a seu envolvimento em situações que pusessem em risco a sua devoção. Tudo isto faz supor a existência organizada, também na Igreja hispânica, de um estado ascético independente da influência oriental. Vide, a este propósito, A. LINAGE CONDE, *Los origines del monacato benedictino en la peninsula Iberica*, t. 1, Léon, 1973, p.211 “El ascetismo en la España romana”.

existência de formas de penitência públicas, a devoção às obras de caridade e à oração, são as manifestações ascéticas de grupos organizados em redor dos episcopados³. As comunidades ascéticas florescem sob a autoridade directa de um bispo-monge, ou indirecta – através de um abade residente no mosteiro mas escolhido pela diocese, por exemplo. Segundo alguns, S. Gregório Iliberitano, S. Dâmaso, Baquiário, S. Paulino e sua mulher Teresa, constituem exemplos de *continentes*, ascetas autóctones surgidos nas comunidades cristãs por evolução e maturidade da vida espiritual das mesmas sem que tenham sofrido a influência directa do surto do monaquismo oriental. A monja Egéria, originária da Galécia e autora da famosa *Peregrinatio*, é uma das testemunhas que comprova a existência precoce de comunidades monásticas na Hispânia⁴. Egéria fez uma peregrinação pelo Médio-Oriente entre 381-384 com o objectivo de visitar os locais santos e os santuários consagrados aos mártires. É uma pessoa curiosa, encantada com a descoberta do fervor religioso do Oriente⁵.

³ Quanto a estudos globais sobre o monaquismo hispânico, a tese de doutoramento de JUSTO PÉREZ DE URBEL, *Los monjes españoles en la Edad Media*, 2ª ed, Ancla, Madrid, 1933; a tese de doutoramento de C. J. BISHKO, *Spanish Monasticism in the Visigothic Period*, Harvard, 1937; o trabalho de ANSCARI MUNDÓ, “Il Monachesimo nella Penisola Iberica fino al séc.VII”, Spoleto, 1957; e, mais actual, a obra de LINAGE CONDE, também tese de doutoramento, *Origenes del Monacato benedictino en la Peninsula Ibérica*, León, 1973, 3 vols, t. 1, pp. 211-304, “El Monacato Hispano prebenedictino”; MENENDEZ PIDAL, *Historia de España*, t. 2, p. 281, “La Iglesia en la España Visigoda”. A tese de doutoramento de J. BIARNE, *Les origines du monachisme occidental*, Sorbonne, 1992 (policopiada), ao colocar interessantes questões sobre a função do monaquismo na criação de uma mentalidade do homem “ocidental”, omite totalmente o monaquismo hispânico por não o considerar representativo dessa mentalidade, na medida em que o seu início estaria condicionado pela heresia priscilianista. Vide DACL, o artigo de H. LECLERCQ, “Espagne”, t. 5, 1º vol., cols 407-523, e ainda L. DUCHESNE, *L’Église au VI siècle*, Paris, De Boccard, 1925, p. 551, “L’Église d’Espagne”. Na obra colectiva *Théologie de la vie monastique*, Paris, 1961, DíAZ Y DíAZ inclui um artigo intitulado “La vie monastique d’après les écrivains wisigothiques (VI siècle)”. Este autor assinala como característica particularizadora do monaquismo espanhol a sua dependência da estrutura eclesiástica secular e a ausência de teorização monástica dos escritores visigóticos: “rien n’est plus caractéristique de la littérature espagnole de cette époque que la manque presque totale d’interêt pour les problèmes théologiques qui soulèvent la vie monastique”.

⁴ Segundo GUARRIGUES E LEGREZ, *Moines dans l’assemblée des fidèles*, Beauchesne, Paris, 1992, “Éthérie, originaire de Galice ou du sud de la Gaule, était moniale...”; P. DURÃO, “Algumas observações sobre a linguagem da peregrinação de Etéria”, BA, 21, 1967, pp. 245-247; V. VÄÄNÄNEN, *Le Journal-Épître d’Égérie-L’Itinerarium Egeriae*. Étude linguistique. Helsinki, Suomolainen, Tiedeakatemia, 1977; J. J. FREIRE, “Algumas Observações sobre a Linguagem da Peregrinação de Etéria”, in *Colóquio sobre o Ensino de Latim*, 7-9 de Maio de 1987.

⁵ Nada mais comum para um cristão desta época do que sentir o fascínio dos locais sagrados do Oriente. S. Jerónimo e o seu séquito de mulheres piedosas, as Santas Melânia, Paula e Eustóquio, João Cassiano...Mais tarde, já fendida a unidade do império romano, S. Gregório Magno, monge beneditino e futuro papa, S. Leandro, monge sevillhano, encontram-se em Constanti-

Ainda que Egéria se refira às suas destinatárias como *dominae venerabiles sorores*⁶, indiciando portanto uma vivência ascética, a sua admiração diante da descoberta do monacato oriental leva-nos a pensar que esse seria o seu primeiro contacto com o monaquismo oriental. Pertenceria, por isso, a uma das numerosas comunidades de *uelatae* que abundavam nas dioceses hispânicas.

O monaquismo de influência oriental atingiu a Hispânia nos finais do séc. IV, tal como o sul da Gália e as costas e ilhas de Itália. Justo Pérez de Urbel atribui a S. Martinho de Braga o papel de introdutor do monaquismo na Galécia, organizado como uma instituição autónoma das estruturas seculares e hierárquicas da Igreja⁷. A sua decisão de traduzir, ou de mandar traduzir para Latim, uma colecção de *Apophthegmata Patrum*, testemunho mais legítimo do espírito do deserto, revela o intuito de implantar um monaquismo segundo o espírito oriental, tal como Casiano o fizera nos mosteiros provençais⁸. O valor matricial da acção de S. Martinho marcará as terras do Noroeste hispânico quanto ao tipo de monaquismo aí doravante desenvolvido⁹.

nopla, para onde se tinham deslocado para se instruírem. O próprio Frutuoso, segundo a *Vita Beatissimi Fructuosi*, também tentou a viagem ao Oriente, mas foi impedido por Recesvinto, que o responsabilizou pela diocese de Braga. Claro que este tipo de comunicação só foi possível num momento em que o mesmo espaço geo-político era partilhado por duas culturas, (Vide H. I. MARROU, *Saint Augustin et la Fin de la Culture Antique*, De Boccard, 1958, 4ª ed.) algo que o curso da história se encarregará de impossibilitar.

⁶ *Ed. cit.* na nota 4 (cap. 3, 8).

⁷ PÉREZ DE URBEL, *op. cit.*, p. 183 “La vida monástica debió arraigar muy particularmente en tierras gallegas (...) siempre fué aquella una región propicia a los grandes renunciamentos”. DÍAZ Y DÍAZ, “El monacato en la diócesis de Astorga durante la Edad Media”, *Actas do Congresso de Astorga*, 15-17 de Dezembro de 1994, p. 33, considera que S. Martinho herdou uma estrutura monástica já existente. Como movimento sistemático e paralelo à hierarquia secular, o monaquismo nasceu no Oriente, no séc. IV. As comunidades cristãs ocidentais desenvolveram autonomamente comunidades de continentes mais ligadas à estrutura secular. Quando falamos de monaquismo de influência oriental pensamos em movimentos paralelos e inicialmente independentes da hierarquia secular. Estes, antes de serem aceites, suscitaram a desconfiança da Igreja, o que é visível nos cânones conciliares. Ver, a este propósito, GUARRIGUES, LEGREZ, *Moines dans l'assemblée des fidèles*, pp. 66-72; 81-95, que, quanto a nós, exagera ao considerar estas comunidades da Gália e de Hispânia como “pré-monásticas”. P. BARATA DIAS, “A Espiritualidade do monaquismo antigo”, *Arquipélago*, 14, 1996, pp. 211-230.

⁸ A melhor obra de conjunto sobre S. Martinho de Dume é ainda o trabalho de C. W. BARLOW, *Martini Episcopi Bracarensis Opera Omnia*, New Haven, 1950. Para um conspecto geral sobre a vida e a obra de S. Martinho, cf. J. G. FREIRE, “Martino di Braga”, *Dizionario degli istituti di Perfezione*, t. 5, Roma, 1978, cols. 1029-1034.

⁹ H. I. MARROU, *L'Église de l'Antiquité tardive*, Seuil, 1985, p. 221, falando de S. Cesário de Arles (502-542) e de S. Martinho de Braga (561-580): “Les deux derniers ont été pour leurs régions des grands organisateurs, réunissant, animant des Conciles, attentifs à résoudre les problèmes qui posait le développement des institutions ecclésiastiques...”.

Um século depois, S. Frutuoso herdou do fundador Martinho a sede episcopal do mosteiro de Dume e da metrópole de Braga¹⁰. Os dois autores da Galécia aproximam-se no enlevo colocado na expansão do monaquismo no seio das comunidades cristãs do Noroeste hispânico. S. Frutuoso, homem de um povo e de uma época diferente da de S. Martinho, diferenciou-se do seu antepassado pela sua cultura e nascimento germânicos, facto que é visível nos documentos do frutuosianismo.

3.2 – Poderemos falar de implicações priscilianistas na RMC?

O movimento priscilianista identificou-se com um vigor ascético acompanhado de distorções da doutrina trinitária aprovada no Concílio de Niceia em 325. Dado o seu pendor ascético, confundiu-se, nos seus inícios, com qualquer forma de monaquismo organizado. Fez parte do conjunto de heresias que se desenvolveram a partir das doutrinas gnósticas que se expandiram a partir do século II¹¹. A primeira heresia surgida em solo ocidental perturbou a hierarquia eclesiástica hispânica, quer na sua amplitude, quer na sua repressão, e vários autores deste agitado séc. IV a testemunharam. No Concílio de Saragoça, em 380, a hierarquia católica condenou a heresia priscilianista, começando por reprimir os excessos ascéticos a ela associada. Seis anos depois, Prisciliano de Ávila e alguns dos seus mais directos seguidores foram decapitados em Tréveris. Como nos diz Sulpício Severo, a morte de Prisciliano teve como efeito a sua elevação popular a mártir, sobretudo na Galécia e na Lusitânia, regiões onde o culto se espalhou e se conservou, activo ou latente, durante séculos¹².

¹⁰ Ver PÉREZ DE URBEL, “El espíritu oriental en el monasterio dumiense”, *op. cit.*, pp. 194-215.

¹¹ Ver MENENDEZ Y PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, t.1, BAC, Madrid, 1986, pp. 133-222, que apresenta a problemática histórica que rodeia o priscilianismo. O tom desta obra, no entanto, é marcadamente tendencioso, o que lhe retira isenção como obra de referência científica; LINAGE CONDE, *op. cit.*, “El ascetismo en la España visigoda”, pp. 213-222, refere as relações entre o movimento priscilianista e o monaquismo nascente; PINHARANDA GOMES, *História da filosofia portuguesa*, “A Patrologia Lusitana”, t. 2, Porto, 1983, pp. 132-222; e; mais recentemente, J. CABALLIDO REY, “O priscilianismo: o âmbito histórico”, *O pensamento galego na Historia*, Universidade de Santiago de Compostela, 1992, 2ª ed., SPIC, pp. 47-63.

¹² Sulpício Severo na *Chronica* II, 46-51 conta os excessos da perseguição a Prisciliano e ao priscilianismo, traçou um quadro negro dos sequazes de Prisciliano, Itácio de Faro e Hidácio de Mérida. Perseguiam quem tivesse palidez de cera, quem jejuasse com demasiado rigor, o sacerdote que fosse celibatário, o que se fizesse monge. O próprio S. Jerónimo em *De uiris illustribus*, 121 enaltece a cultura e o ascetismo de Prisciliano (Ver A. DI BERARDINO, *Patrología*, 3ª ed. t. 3, BAC, trad. em Castelhana, Madrid, 1993, pp. 159-165, bibliografia incluída). LINAGE CONDE, *op. cit.*, pp. 213-214, sobre a relação entre o monaquismo e o priscilianismo: “Sus destinos peninsulares habían de ser, sin embargo, profundamente afectados por la aparición de un movimiento herético precisamente de su signo, el cual no pudo por menos

Em 400, os bispos e clérigos priscilianistas abjuraram em massa. O primeiro Concílio de Toledo regulamenta novas medidas de combate à heresia: centralização da Igreja, controle das irregularidades nas ordenações eclesíásticas, submissão da instituição monástica à autoridade da Igreja secular¹³. No final da redacção, o Concílio fixou um documento, o *De regula Fidei contra omnes haereses, maxime contra priscillianistas*. O priscilianismo manteve um reduto na Galécia depois da invasão bárbara de 409. Manifestava-se pontualmente, como podemos ver pelas decisões conciliares posteriores, apostadas em eliminá-lo. No Concílio de Braga de 563 proclama-se um novo anátema contra as doutrinas heréticas. Segundo Menendez Pidal, esta foi a última acção concertada e intencional contra a seita priscilianista¹⁴.

O priscilianismo afectou indirectamente a nascente instituição monástica, ao estimular o centralismo e a vigilância da hierarquia eclesíástica sobre as fundações regulares, não fossem estas desenvolver-se em heresia. Esta atitude de desconfiada vigilância que incidiu sobre movimentos menos ortodoxos é visível na RMC. Alguns autores pensam que a RMC foi escrita como reacção a um surto priscilianista¹⁵. De facto, o início da RMC começa por atestar uma situação de conflito. Resumamos o que é dito: algumas pessoas movidas por uma falsa piedade fundam mosteiros familiares, não sujeitos à autoridade de um abade¹⁶. O compor-

de comprometerlo, sino en su condena si en las prevenciones suscitadas logicamente.” A condenação do priscilianismo condicionou de facto o monacato espanhol incipiente, ao revesti-lo de uma cautela e vigilância repressiva. A primeira vez que *Monachus* surge documentado num texto hispânico, (cânone 6 do Concílio de Saragoça, 380), aparece num contexto negativo: *Vt clericus qui propter luxum monachus uult esse, excommunicetur*.

¹³ *COLLECTIO CANONVM ECCLESIAE HISPANIAE*, PL 84, col. 635.

¹⁴ MENENDEZ PIDAL, *op. cit.*, p. 151: “Puede afirmar-se que el Concilio de Braga enterró definitivamente al priscillianismo (...) Por oculta que estuviese la secta se comprende que los concilios toledanos no la anatematizasen alguna vez? Todo induce a sospechar que en los siglos VII y VIII el priscillianismo pertenecía a la historia, por más que durasen algunas supersticiones, últimos efectos de la epidemia”.

¹⁵ A. ALMEIDA MATOS, “La *Regula monastica communis*, su origen y autoría”, *Annalecta Sacra Tarraconensia*, 51, 1978, p. 191-202. A *Regula Consensoria*, regra que figura na PL como sendo de autor anónimo, tem sido considerada como fruto do ascetismo priscilianista, e, neste sentido, seria a primeira regra monástica nascida em solo hispânico. (Ver D. DE BRUYNE, “La *Regula consensoria*, une règle des moines Priscillianistes”, *Révue Bénédictine*, 25, 1912, pp. 83-88). Segundo A. MATOS afirmaria na sua tese de doutoramento *Hinos do Temporal Hispânico*, Coimbra, 1987, a RMC e a RCM associam-se os seus traços priscilianistas, defendendo mesmo que podem ter o mesmo autor primordial, Prisciliano.

¹⁶ TEODORO GONZALEZ, *Historia Ecclesiastica de España*, p. 654: “Este fenómeno aparece en la Iglesia visigoda a pesar de la oposición de la jerarquía. Algunos de esos monasterios quedaban en poder de la familia que los fundaba. En ellos vivían sus fundadores, sus familiares y amigos...”. A própria *Vita Fructuosi*, (DÍAZ Y DÍAZ ed., Braga, 1974, pp. 93, 101, 107, 109)

tamento destas pessoas é causa de escândalo, porque eles afirmam que são monges mas não cumprem os preceitos da obediência e da pobreza. Tentam aliciar outros membros para as suas congregações. Inesperadamente, a RMC limita-se a reputá-los de “vulgares e ignorantes”:

(RMC 6-42)...*In suis sibi domibus monasteria componere et cum uxoribus (...) et in suis sibi uillis et nomine martyrum ecclesias consecrare (...) Inde surrexit haeresis et schisma et grandis per monasteria controuersia (...) sed hypocritas et haeticos esse credatis (...) Nulli seniorum uolunt esse subiecti, et nil de propria substantia a pauperibus erogant (...) Et uulgares et ignari cum sint (...) tali se saepe exemplo taliter alios uiuere inuitant (...)*

O conflito parecia alastrar também para a sociedade secular. Os mais velhos revelam ser os mais facilmente seduzidos pelas más doutrinas, ou então os mais arreigados ao erro da sua juventude¹⁷. A RMC manifesta estranhamente um grande azedume para com uma determinada classe de *presbyteri*, que fundam mosteiros clericais e que difamam os mosteiros que a RMC defende:

(RMC 54-95) *Solent nonnulli presbyteri simulare sanctitatem (...) et cum episcopis, saecularibus, principibus terrae (...) et quod non facientes cognoscimus, quasi in crimine deprehensi publice per plateas adnuntiantes (...)*

A RMC aconselha a que se evite ocasião de conflito com os populares e acautela as possíveis ocasiões de revolta dos monges refractários, que costumam investir contra o mosteiro, com as sua famílias, para recuperar os bens que haviam posto em comum¹⁸. Apesar da repressão inicial, a RMC parece ser tolerante com esta forma de monaquismo familiar, esforçando-se por a integrar na instituição monástica. Assim, são admitidas famílias no mosteiro; são admitidos os idosos, que têm o mau costume de deambular por *uanae fabulae*; são aceites os arrependidos de terem cometido pecados graves, e são integrados depois de terem cumprido penitência e de provarem o seu arrependimento. Pelo contrário, os que se revelam contrários a qualquer disciplina, e que se manifestam contra o mosteiro, são tratados com a dureza da justiça secular¹⁹.

narra várias situações de arrebatamento excessivo de populares. Estes acorriam aos mosteiros com as suas famílias, inspirados pelo exemplo de S. Frutuoso, abandonando suas casas.

¹⁷ Cap. VIII *Solent plerique nouicii senes uenire...* Trata-se de uma interpretação nossa. A haver resquícios de comportamentos priscilianistas, eles viriam provavelmente dos mais velhos, mais recuados no tempo e por isso com maior possibilidade de contacto com a heresia priscilianista, de debelação tão árdua, a ajuizar pelas decisões conciliares.

¹⁸ RMC 112-120; RMC 613-639.

¹⁹ Famílias no mosteiro: RMC 194-210; os idosos, RMC 247-286; 694-703; os incorrigíveis: 713-716; Pacto 759-769.

No nosso entender, o problema documentado na RMC é o crescimento anárquico de vocações ascéticas alheio ao controle da hierarquia episcopal, à qual os mosteiros estavam por lei submetidos²⁰, associado a uma má interpretação da doutrina monástica, fundamentada numa psicologia milenarista (cap. I *ob metum gehennae*). A RMC reage duramente contra esta realidade²¹. Ora, como vimos, os estudiosos são unânimes em considerar o priscilianismo um movimento de características ascéticas e rigoristas. A democraticidade, a partilha absoluta de bens, os mosteiros familiares, a animosidade contra a hierarquia religiosa são traços descritos nos documentos que relatam a crise priscilianista, mas são também características do despertar de um fenómeno monástico intenso²². Assim, os populares, movidos pela ignorância, deixavam-se arrastar ao primeiro fervor para formas ingénuas, mas condenáveis, de vida cristã. Alguns sacerdotes retiravam da exploração das excessivas crenças populares ganhos de popularidade e de sustento. Cristalizado no inconsciente colectivo da população galaica, associado a um vulgar e difuso culto do martírio de Prisciliano, o priscilianismo pode ter deixado, como herança mais duradoura, não a sua base teológica, mas sim manifestações culturais próximas do apelo ascético sentido pelos populares. Isto sem que houvesse pretensão consciente de fazer reviver a doutrina priscilianista. Os problemas diagnosticados na RMC foram provocados por comportamentos e atitudes erradas, sintomas de um entusiasmo ingénuo pelo viver ascético, e não por uma vontade consciente de romper a ideologia cristã ortodoxa²³.

Passado o rigor dos dois capítulos iniciais, a RMC manifesta-se tolerante e não parece visar o erro teológico, mas sim a disciplina, numa acção pastoral – mais do que reprimir, educar – Parece ser esse o lema da RMC. Mesmo a punição, quando empregue, tinha em mente a reconversão do culpado. A RMC admitia receber famílias dentro do mosteiro, os velhos

²⁰ Cf. cap. I: *Vt nullus praesumat suo arbitrio monasteria facere, nisi communem consulerit, et hoc episcopus per Canones et Regulam confirmauerit*; cap. II: *Vt presbiteri saeculares non praesumant absque episcopo qui per regulam uiuunt aut Concilio sanctorum Patrum...*

²¹ Não encontramos em nenhuma regra monástica os vocábulos: *haeresis, schisma, haereticos, hypocritas* (J. M. CLÉMENT, *Lexique des Anciennes Règles Occidentales*, Abbaye de S. Pierre, Stenbrugge, 1978, 2 vols). Esta linguagem, quanto a nós, nada mais reflecte do que um estilo retórico.

²² Já no Oriente, o monaquismo surgiu com uma radicalidade quase anti-social, em conflito com a hierarquia da Igreja, características estas que se suavizaram com a adopção do monaquismo no seio da Igreja (Ver J. FESTUGIÈRE, *Les Moines de l'Orient – Culture ou Sainteté*, 1965; P. BARATA, *Esquisses pour l'Étude de la Regula Monastica Communis – La spiritualité du Monachisme Occidental*, Caen, 1994, pp. 12-19 “L'Église devant l'essor du monachisme”, tese de DEA, policopiada).

²³ LINAGE CONDE, *op. cit.*, p. 302 fala muito a propósito que “en la región se padecía de una epidemia hipertrófica de vocaciones monásticas”.

que “erraram durante setenta ou mais anos”, e os penitentes de crimes graves²⁴. Aos monges faltosos são-lhes imputados os vícios que derivam de uma vivência marcada pela ausência das verdadeiras virtudes cristãs: a obediência, a pobreza, a caridade, o amor pelo próximo, a paciência²⁵.

3.3 – A RMC como um comentário jurídico e como uma exortação homilética

3.3.1 – *Polliceri Pactum*

O Pacto monástico foi uma instituição original e individualizadora do monaquismo hispânico. Consistia na celebração de um acto jurídico que vinculava os monges ao mosteiro e ao seu abade. A originalidade do pacto em relação ao acto de consagração na profissão religiosa reside, segundo Linage Conde, no facto de tanto os monges como o abade assinarem um contrato, onde fixavam os deveres, os direitos e as atribuições de cada uma das partes²⁶.

Esta forma de unir os membros de uma congregação monástica sobreviveu à invasão muçulmana, teve ampla divulgação nas terras recém-reconquistadas, onde se instalou como parte fundamental de um monaquismo autóctone, mesmo se perdidas já as suas referências frutuosianas²⁷. Ildelfons Herwegen, analisando seis pactos do séc. X, concluiu que um dos arquétipos visíveis de documentos tão similares entre si era justamente o “Pacto de S. Frutuoso”. Tal constituía uma prova documen-

²⁴ RMC 427-429, “de que modo os abades devem proceder com os excomungados”: *Abbas uero, sollicite et prudenter tractet utrum ueram an imaginariam habeat patientiam, per quam possit se ad fratrum reconciliare Karitatem*. Sobre os idosos, ver nota 17.

²⁵ Por outro lado, a ser levantada a questão priscilianista sobre a RMC, teríamos de dizer que ela adopta resoluções de compromisso marcadas por uma certa democraticidade, simpática ao movimento priscilianista, mas que, quanto a nós, não são bastantes para o considerarmos emanado da escola priscilianista, como afirmou A. MATOS, *op. cit.*, pp. 50-52. C. J. BISHKO, (“The date and Nature of the Spanish *Consensoria Monachorum*”, *Spanish and Portuguese Monastic History*, 1984, pp. 377-399) discute o parentesco entre a RCM (PL 103, cols 993-996), vista por DE BRUYNE como uma regra de comunidades priscilianistas, (in “*La Regula Consensoria. Une Règle des Moines priscilianistes*”, *Revue Bénédictine*, 25, 1908, pp. 83-88) e a RMC. Por sua vez, refuta HERWEGEN, (*op. cit.*) que colocara a hipótese de a RCM ser a Regra dos “pseudo-mosteiros Priscilianizantes”, condenados na RMC. De facto, existe entre estes dois textos uma coincidência de contexto social e de linguagem. BISHKO considera que tanto uma como a outra pertencem à 2ª metade do Séc. VII e que ambas reflectem a instabilidade social que caracterizou o fim do período visigótico na Península, afastando portanto o espectro do priscilianismo.

²⁶ *Op. cit.*, p. 241.

²⁷ J. MATTOSO, “L’introduction de la Règle de S. Benoît dans la Péninsule Ibérique”, *Revue d’Histoire Ecclésiastique*, vol. 70, n.º 3-4, pp. 732-742.

tal da importância e da sobrevivência tardia do monaquismo frutuosiano. Por sua vez, Mário Martins diz-nos que, ainda no ano de 1045, os monges do convento da Vacariça assinavam um documento intitulado *Carta pacti uel placiti*²⁸.

O Pacto de S. Frutuoso foi transmitido pela tradição manuscrita como sendo um documento anexo à RMC, completando-a. No entanto, nada prova que a realidade histórica acompanhe a tradição manuscrita. Pelo contrário, enquanto a RMC foi um documento suscitado por circunstâncias especiais, e em certos aspectos, um comentário da RM, o documento fundamental do monaquismo frutuosiano, o Pacto de S. Frutuoso servia, no monaquismo, como expressão jurídica fixa da ligação do monge ao seu abade, o que justifica a sua aplicação, sua influência e a sua difusão no Noroeste peninsular.

Embora não haja indícios de que o momento da composição da RMC corresponda ao momento da composição do *pactum* que a ela figura apenso, as evidências textuais presentes naquela provam que a celebração do pacto era uma cerimónia incontestada e previsível na vida monástica, não só frutuosiana como característica de todo o monaquismo hispânico²⁹. Assim, existem, no texto da RMC, referências concretas à obediência e celebração de um pacto:

(RMC 247-249) ...*Ex his cognoscimus necessitatis imbecillitate polliceri pactum...*

(RMC 642) ...*Adnotetur in pacto ...*

Encontramos também expressões que ganharam um valor adverbial, com o valor de *modo*, que não são mais do que um fenómeno tardio de enfraquecimento do sentido de uma forma de elevada ocorrência:

(RMC 242) ...*Nulla pacto offendere audeat...*

(RMC 590) ...*Neque in gremio sororum uelut pactu caput declinare...*

E expressões derivadas, como o participio com funções adjectivais, *subplacitati*, (recordemos que o documento do mosteiro da Vacariça se chamava *Carta pactum uel placitum*) e o verbo *placere* com o sentido de “aprazer”. Aparece ainda a palavra *foedus*:

²⁸ *Das Pactum hl. Fructuosus*, Stuttgart, 1908; M. MARTINS, *Correntes da vida religiosa em Portugal*, p. 314.

²⁹ RMC 7: *Cum sacramenti conditione*; 24: *cum quibus prius se cum iuramentis ligauerunt*...Estas expressões permitem supor um laço institucional a presidir a entrada no estado monástico, mesmo entre aqueles que são acusados pela RMC de praticarem uma forma errada de monaquismo.

(RMC 347) *et tamquam a saionibus comprehensi, ad cellas reuertant subplacitati...*

(RMC 195; 525) *Placuit Sanctae Communi Regulae ...*

(RMC 719) *nullo nobiscum karitatis foedere copulentur*³⁰.

3.3.2. – A Linguagem jurídica

Como destacamos nas notas à tradução, surge na RMC vocabulário do campo semântico das realidades jurídicas:

(RMC 109) *per nullam occasionem in iudicio cum hominibus contendat; (...) (113-116) uni de laicis causam iniungat (...) qui et res monasterii absque peccato iudicet et quaerat et si usus iurandi est, hoc faciat sine iuramento et poena.*

(RMC 119) *Statim causator qui cum eo contendere dimittat.*

As formas de tratamento também estão sujeitas a uma codificação do formulário jurídico. Ao contrário das regras, que adoptam uma terceira pessoa como destinatário, procedimento que consiste numa marca de impessoalidade típica de um documento que visa impor eficazmente uma disciplina, a RMC adopta uma segunda pessoa do plural como destinatário, o que era uma formulação de discurso própria de códigos jurídicos. Encontramo-lo, por exemplo, nos capítulos I, II e X. A RMC adopta para si a enunciação de um plural de majestade, o que não passa de uma ficção discursiva, não servindo portanto de argumento para os que pretendem atribuir à RMC uma autoria colectiva³¹. No entanto, é o tom adequado para quem pretende corrigir, impondo uma disciplina fundamentada na autoridade e no saber de quem fala, reforçando um código legislativo interno de uma comunidade monástica. A linguagem jurídica está ainda presente na formulação da ordem negativa:

Proibição: *utne+conjuntivo; non+conjuntivo simples:*

(RMC, títulos dos caps I, II e XVIII): *Vt nullus praesumat (...) Vt presbiteri saeculares non praesumant (...) Vt non recipiantur in monasterium...*

E a ordem directa, construções completivas do tipo perifrástico, ou conjuntivo passivo:

(RMC 18) *...cum talibus nullam conuersationem iubemus habeatis...*

³⁰ Cf. DELL, p. 473 *Pactum*, p. 243 *Foedus*, -eris. Note-se o valor de vínculo institucional presente no termo *foedus*, “aliança, facto”.

³¹ Ver capítulo anterior, nota 22.

(RMC 199-200) *neque facultates aut uillulas quas semel reliquerunt ulterius possidere praesumant...*

(RMC 250; 257; 266) *Cum tales reperti fuerint, acrius necesse est arguantur... proinde, cum tali cautione introducantur...excommunicatione continuo emendentur*

(RMC 529) *...sic ergo obseruare debeant...*

(RMC 580) *Has duas uices, intrandi et exeundi, licentiam salutandi habere mandamus, supra facere nolumus...*

A *titulatio* dos capítulos também diverge do normalmente adoptado pelas regras. A RMC prefere a interrogativa indirecta (cap. III-XIX), própria da linguagem jurídica, confrontando-se com toda uma tradição regular que prefere a construção de *De*+ablativo³².

Os bordões remissivos ou de retoma, abundantes na RMC, são frequentes na linguagem jurídica do seu tempo. É compreensível, pois tratava-se de uma linguagem que visava eliminar a ambiguidade, mas também afirmar-se como fonte de autoridade. Cabia-lhe, por isso, glosar a linguagem que usariam os documentos mais prestigiados do seu tempo. Alguns destes bordões de retoma são expressões retiradas da linguagem notarial ou jurídica:

ut diximus (passim)...

(RMC 12) *...et inde dicta haeresis;*

(RMC 294) *...ex supradictis aliqua prouenerit neglegentia...*

(RMC 509) *...ut supra diximus ...*

(XV 552) *...de supra taxatis*³³...

Salientamos também a presença de elementos jurídicos em duas ocasiões específicas da vida do monge: no momento da sua recepção e no acto de excomunhão de um monge faltoso. Os dois processos decorrem em moldes de julgamento judicial: interrogatório e acusações, testemunhas, pedido de perdão, prisão semelhante à justiça secular e presença de castigos físicos, tais como os açoites em público³⁴.

³² Cf. RI, cap. I *De monasterio*; cap. II *De abbate*; cap. III *De monachis*; RM, cap. I *De orationibus*, cap. II *De praepositis uel officio*; cap. III *De mensis*.

³³ Cf. D. NORBERG, p. 15 “Les bureaux de l’administration impériale et, d’après leur modèle, les chancelleries ecclésiastiques introduisirent aussi d’autres expressions qui sont passés pour le Latin Médiéval. Par exemple, on se servit très souvent des participes *suprascriptus*, *supradictus*, *praedictus*, *praefactus*, *memoratus*, au lieu du pronom anaphorique *is*. Dans la plupart des langues européennes, l’emploi excessif des mots correspondants, “susdit, susmentionné, ci-dessus nommé” est encore un signe de formalisme et pédanterie”. A RMC nunca utiliza *suprascriptus*, embora *supradictus* e *dictus* sejam muito frequentes. Aceitamos este facto como um argumento de que a RMC era *ad dicendum* e não *ad legendum*.

³⁴ Recepção de um monge: RMC 125-130; 146-150; tratamento dos penitentes: (RMC 487-

A disposição dos parágrafos também obedece a um formulário jurídico. Em função da clareza e da exactidão do discurso, frequentes vezes a RMC numera as disposições no interior de cada capítulo pela sua ordem de importância ou pela sua ordem de prioridade: *primum, secundo, tertio, quarto* – de um modo semelhante ao que acontece na adaptação de uma lei geral às circunstâncias específicas da sua aplicação, processo ainda hoje actual na nossa linguagem jurídica, criando um discurso por “alíneas”. Deste facto são exemplos os capítulos IV, V, XIII e XIV.

Ao nível das punições inflingidas aos monges refractários, também observamos uma certa contaminação com a justiça secular, que reveste duas formas: aproveita as normas e os agentes da justiça secular – os castigos físicos estão contemplados, caps VI, o uso da *uirga* pelo decano; IX, a mesma *uirga* é usada para disciplinar os monges-pastores; XV, para disciplinar os monges apanhados em conversas com irmãs ... *uerberetur centum ictibus flagellorum, extensus publice*. Também no cap. XIV, todo o ritual de inquérito e excomunhão de um irmão faltoso arremeda o rigor da justiça secular: privação da liberdade – *coarctatus ergastulo*; (cf. XV, *uerberatus denuo carcere mancipetur*); o envergar do hábito penitencial ... *Indutus tegmine raso aut cilicio seminudus atque discalceatus*³⁵. Ou, dele divergindo, aligeira, com justificações de misericórdia, a punição da justiça laica. O cap. XIX – *Quid in monasterio debeant obseruare, qui peccata grauiora in saeculo commiserint* – exemplifica-o.

3.3.3 – Os *Instituta Canonum* – Os cânones conciliares na RMC

Atentemos também no valor jurídico de expressões como:

(RMC 3) *...per canones et regulam confirmauerit...*
 (RMC 671-654) *de eo delicto necesse est obseruare primum secundum Instituta Canonum. In lege habet ut quis, cui quantum intulerit damnum (...) iudicis dirimetur iudicio.*

-489) *eius mittat senior (...) qui eum uerbis contumeliosis increpet...; RMC 500-502) et hoc abba per tres testes probauerit (...) et sic praesentatum per se increpet coram conuentu fratrum...; (RMC 507...a cunctis ueniam accipere mereatur...; (RMC 514) Quousque ergastulo coarctatus perseueret; (RMC 553-555)...centum ictibus flagellorum extensus publice uerberetur.*

³⁵ O *Pactum* está de acordo com estas disposições: “...per sex menses indutus tegmine raso aut cilicio, discinctus et discalceatus, in solo panem et aqua in cella obscura...(...) extensus nudo corpore LXX et II flagella suscipiat (...) deposita ueste monasteri, indutus quod introitu exutus est scissum...” De notar, como sinal de ruptura com o mundo secular, o rasgar das vestes com que entrou no mosteiro. São essas mesmas que o monge envergará no acto de expulsão.

No segundo exemplo é dito que antes de se aplicar a punição monástica ao penitente, este deve submeter-se ao juízo dos tribunais seculares. Assim, e acompanhando o poder relativo do abade, a regra como lei interna deve concordar com as disposições superiores dos cânones civis e religiosos, saídos das decisões conciliares. Reparemos em algumas disposições canónicas, que se aproximam, na forma e no conteúdo, do disposto na RMC³⁶:

Concílio de Agde, ano de 506, col. 267, 2-268, 27: *Vt monasterium inconsulto episcopo nullus construat et de monachis: monachi uero uagantes ad officium clericatus, nisi eis testimonium abbas suo dederit, nec in ciuitatibus nec in parochiis ordinentur (...)* *Vt monasterium puellarum procul a monachis construat: monasteria puellarum longius a monasterio monachorum aut propter insidias diaboli aut propter oblocutiones hominum collocentur (...)* *Vt clericus inconsulto episcopo ad iudicem saecularem non pergant: clericus nequaquam praesumat apud saecularem iudicem episcopo non permittente pulsare, sed si pulsatus fuerit, respondeat, non proponat nec audeat criminale negotium in iudicio saeculari praeponere...*

I Concílio de Orleães, ano de 511, col. 276, 15: *Vt abbates in potestate episcoporum sint et de monachis uagis: Monachi autem abbatibus omni oboedientia et deuotione subiaceant. Quod si quis per contumaciam extiterit indeuotus ac per loca aliqua euagari aut peculiare aliquid habere praesumpserit, omnia quae acquisierit ab abbatibus auferantur secundum regulam monasterio profutura...*

Concílio de Lérida, ano de 546, col. 323, 3: *De monachis ut clerici ordinentur cum uoluntate abbatis et quae monasterio offeruntur non auferantur, et de basilicis quas laici fecerint: de monachis uero id obseruari placuit quod synodus Agathensis uel Aurelianensis noscitur decreuisse. Hoc tantummodo adiiciendum ut pro Ecclesiae utilitate quos episcopus probauerit in clericatus officium cum abbatis uoluntate debeant ordinari. Ea uero quae in iure monasterii de facultatibus offeruntur, in nullo diocesana lege ab episcopis contigantur. Si autem ex laicis quisquam a se factam basilicam consecrari desiderat, nequaquam sub monasterii specie, ubi congregatio non colligitur uel regula ab episcopo non constituitur, eam a diocesana lege audeat segregare...*

Concílio de Valência, ano de 549, col. 328, 5: (...) *Hoc etiam placuit, ut uagus atque instabilis clericus (...)* *Si episcopi a quo ordinatus est praeceptis non obederit, ut in delegata sibi ecclesia officium dependat assiduam, quousque in uitio permanserit et communionem et honorem priuetur...*

³⁶ COLLECTIO CANONVM S. ISIDORO HISPALENSIS ADSCRIPTA, PL 84, col. 355-914. Procurámos a colecção de cânones mais completa, aquela cuja colecção foi atribuída a S. Isidoro. Não fomos exaustivos na investigação dos cânones, pois limitámo-nos a buscar, mais do que relações factuais entre os cânones e a RMC, semelhanças de linguagem e de assunto que atestem a presença de linguagem jurídica. Vide MENENDEZ PIDAL, *História de España*, t. 2, p. 309 "El derecho canónico hispano godo y sus fuentes y la organización interna de la Iglesia".

IV de Toledo, em 673, col. 378, 6: *Nuntiatum est praesenti Concilio quod monachi episcopali imperio seruili opere mancipientur, et iura monasteriorum contra Instituta Canonum illicita praesumptione usurpentur, ita ut pene ex coenobio possessio fiat atque illustris portio Christi ad ignominiam seruitutemque perueniat; quapropter monemus eos qui ecclesiis praesunt, ut ultra talia non praesumant sed hoc tantum sibi in monasterio uindicerent sacerdotes quod praecipiant canones. Quod si aliquid in monachis canonibus interdictum praesumpserint aut usurpare quidpiam de monasterii rebus tentauerint, non deerit ab illis sententia excommunicationis. De monachis uagis: Nonnulli monachorum egredientes a monasterio, non solum ad saeculum reuertuntur, sed etiam et uxores accipiunt. Hi igitur reuocati in idem monasterium a quo exierunt poenitentiae deputentur, ibique defluent crimina sua unde decesserunt...*

A partir destes excertos vemos que a instituição monástica era frequentemente objecto de atenção e de legislação nos concílios hispanogodos. Vemos, inclusivamente que estes incidem sobre assuntos também presentes na RMC: a submissão dos abades ao bispo (Orleães, Agde, Toledo), a obediência dos monges ao seu abade (Orleães); o problema dos monges errantes (Orleães, Toledo), as disputas de propriedade entre o mosteiro e os monges (Orleães, Toledo). O autor da RMC mostra familiaridade com o tom de linguagem usado nos concílios, porventura conhecia as decisões conciliares e teria mesmo tido acesso, pelas actas ou *in praesentia*, a algumas destas reuniões.

Os visigodos formaram, na Hispânia e sul de França, o primeiro Estado organizado após a desordem que se seguiu à queda do Império Romano, e vários autores evidenciaram como grande realização deste povo a sua obra legislativa³⁷. Uma das características desta “nova civilização” era a abundante realização de concílios³⁸. Realizaram-se Concílios gerais, em Toledo, (entre 541 e 656 realizaram-se onze) para todo o estado gótico; concílios provinciais (entre 478 e 652 realizaram-se vinte e cinco). Aí se reuniam o rei e sua corte, as autoridades regionais, os *comites* e as autoridades religiosas, os bispos. A Igreja encontrava-se profundamente ligada ao Estado visigótico, e estes concílios, no início apenas de

³⁷ MENENDEZ PIDAL, *Historia de España*, vol. II, pp. 306-310. Eurico e Alarico reformam o Código Teodosiano e, influenciados pelo Direito canónico, criam a *Lex romana Visigothorum*. Este Código legislativo marcou também a germanização do Direito Romano. Segundo J. FONTAINE, (*St. Isidore de Seville et la Culture classique dans l'Espagne Wisigothique*, E. A., Paris, 1959, p. 736-888) foi uma fusão de sucesso, pois marcou início do primeiro Estado pós-romano na Europa Ocidental.

³⁸ MENENDEZ PIDAL, *Historia de España*, vol. II, p. 309, “El derecho canónico hispano godo y sus fuentes y la organización interna de la Iglesia”, fala de “fenómeno de germanização do direito canónico”.

carácter religioso, com a conversão dos reis visigóticos ao catolicismo e com a sua presença nos concílios, passaram a legislar matéria civil. Destes concílios resultava uma unidade política e religiosa que muito contribuiu para a identidade da Hispânia visigótica.

A RMC tinha, portanto, modelos de organização jurídica superior, em autoridade e extensão de aplicabilidade que a influenciaram quanto às formas de expressão, e que a submetiam, quanto ao conteúdo e ao tipo de disposições nela adoptada³⁹. A RMC reflecte as concepções jurídicas da sua época, especificamente adaptadas à realidade monástica tal como ela era vista por alguém que procurava normalizar e conciliar a legislação civil e eclesiástica com a especificidade monástica. Este alguém era conhecedor da legislação canónica e conciliar da Hispânia visigótica, e alguém que transportou para o seu texto os seus *modi dicendi*, os formulários da linguagem que conhecia. Destinado a ser aplicada numa “sociedade de monges”, ela reflecte também o modelo de sociedade que os homens do seu tempo conheciam.

3.3.4 – O modelo de sociedade representado na RMC

A RMC revela uma organização social profundamente consciente de uma hierarquia no interior do mosteiro, como é possível verificar nos capítulos XI e XII. Justificam-na, no entanto, não como um exercício de autoridade, mas como sendo uma questão de organização funcional. Acima do abade está a congregação dos abades da região, o *consilium sanctorum patrum*, a *communis collatio*, que se deve reunir mensalmente e ainda um monge-bispo, observante da regra e responsável pela congre-

³⁹ LINAGE CONDE, *op. cit.* p. 231: “El canon III del III concilio zaragozano del año 691, celoso de mantener la clausura monastica frente a la convivencia de los seglares dentro de su recinto, es mas un título de los preceptos demarcadores de la disciplina cenobítica concreta y oficial creadora de una cierta uniformidad jurídica en el estatuto sacro y aun social”. São exemplos da preocupação conciliar acerca dos mosteiros a *Tuitio* a que estavam sujeitos os mosteiros femininos (XI Concílio de Sevilha, em 619), a legislação contra os falsos monges: O Cânone 53 do IV Concílio de Toledo, 633, atesta a existência de falsos monges e falsos eremitas. O cânone V do VIII Concílio de Toledo, 646, declara que, para se ser eremita, era necessário antes uma longa permanência no mosteiro. *op. cit.*, p. 222 “La regulación de la vida monasterial en la época es tan abundosa y incluso articulada, teniendo en cuenta la inevitable falta de sistemática anterior de las codificaciones modernas, canónicas o civiles, **que podemos ya hablar in hipérbole de un derecho monástico...**”. Também PÉREZ DE ÚRBEL, na sua tese de doutoramento, havia dito (p. 228): “La promesa de obediencia tiene matices peregrinos que podrían recordar la entrada de un gardingo visigodo en el servicio de su señor. Las huellas del derecho popular germánico son numerosas. El monje culpable ha de presentar-se en medio de sus hermanos *discinctus aut discalceatus*, dos palabras también unidas en la ley sálica de Chenecruda” (*Lex Salica*, título 58, Du Cange. Gloss. II, 336).

gação⁴⁰. De facto, as informações que retiramos do pacto concordam com esta escala hierárquica:

*Quod si corripere te minime uolueris, tunc habeamus et nos potestatem cetera monasteria comonere aut certe episcopum qui sub regula uiuit, uel catholicum Ecclesiae defensorem comitem, et aduocare ad nostram conlationem...*⁴¹

Portanto, o abade não detém uma autoridade absoluta, pois esta tem os seus limites acordados no interior da própria legislação. O seu cargo é de natureza electiva, bem como o do prior, o dos deões e dos dispenseiros⁴². Apesar de, no capítulo V, se consagrar a obediência absoluta dos monges ao seu abade, estes têm o poder de protestar diante de violações da regra, primeiro através do prior do mosteiro, depois através de instâncias superiores. Na verdade, ele está obrigado ao cumprimento da regra, aprovada em Conselho e pelo bispo, podendo ser admoestado a cumpri-la⁴³.

É interessante verificar a relação entre o poder secular e o poder religioso, maior do que nos textos regulares: o receio de contendas com os populares não exclui a necessidade do recurso aos tribunais para dirimir conflitos de propriedade, onde os seculares tinham um papel preponderante, pois um deles podia representar o abade na contenda⁴⁴. Em casos de excomunhão para os monges fugitivos, esta teria que ser acordada em *laicorum concilio*⁴⁵. No Pacto, vemos também que o mediador entre um abade que viola o espírito da regra e os monges era um *catholicus Ecclesiae defensor comes*, que intercede na reposição da justiça⁴⁶.

⁴⁰ RMC 4; RMC 61; RMC 343-355; (RMC 61)...*episcopus qui per regulam uiuit; hoc episcopus per canones et regulam confirmauerit...* S. Frutuoso era *episcopus sub regula*, como a maioria dos bispos da Hispânia visigótica.

⁴¹ Pacto 792-795.

⁴² (RMC 102) *Qualis debeat eligi abbas in monasterio*; (379) *Et tales praepositi eligantur quales et ipse abbates dinoscantur*; (403) *Decani qui super decanias sunt constituti*; (212)...*Eligatur cellararius...* Mantemos a dúvida se os deões seriam nomeados ou eleitos, pois a fórmula *sunt constituti* é ambígua. Os dispenseiros são eleitos, ou “escolhidos”.

⁴³ (Pacto 789-796) Diz-se, a propósito do abade que falta ao espírito da regra, que ele pode ser convocado pela congregação para: *...in communi Regulam ceruicem humiliare et corripere et emendare, tunc habeamus potestatem...*

⁴⁴ (RMC 112-115)...*Si certe aliquis insequitor monasterii accesserit, et aliquid auferre conauerit, et per uim tollere uoluerit, uni de laicis causam iniungat, et ipso fidelissimo christiano (...) qui et res monasterii absque peccato iudicet et quaerat...* O cap. II e XVIII descrevem situações em que os monges fugitivos se envolvem em conflitos com o mosteiro de onde saíram pela posse dos bens que haviam colocado em comum.

⁴⁵ RMC 715.

⁴⁶ RMC 794-796. Este *comes* serve de mediador entre o abade e a *collatio* de monges. O Pacto menciona também a presença do *episcopus qui sub regula uiuit* (Cf RMC 3).

Por duas vezes os saíões, militares visigóticos, são referidos na RMC: uma, para devolver os fugitivos ao mosteiro; outra, como atacantes do mosteiro⁴⁷. Outra vez, já no Pacto, são responsáveis pela captura e entrega no mosteiro dos monges trânsfugas. No mesmo capítulo surgem os *iudices saeculares*, que intervêm no mosteiro para recuperar os bens dos monges arrependidos. Por outro lado, o princípio do contrato, ou “Pacto” celebrado entre o monge e o abade tinha uma cerimónia equivalente, aquela que unia o guerreiro ao *comes* que ele servia (ver nota 39).

Assim, a RMC pode ser vista como um importante testemunho da organização social e política visigótica. As personagens exteriores ao mosteiro que com ele se relacionam – o *comes*, o *iudex*, o *saio*, o *episcopus* – movem-se num mundo característico e condicionam o tipo de monaquismo presente na RMC: a natureza electiva da monarquia visigótica; a necessidade de aprovação das decisões por entidades conciliares; a hierarquia piramidal de distribuição do poder a par da colegialidade do seu exercício, uma certa burocratização das relações interpessoais, são características da cultura visigótica glosadas na organização da vida monástica. Encontramos na RMC, por isso, traços civilizacionais de uma cultura monástica romano-cristã, mas também de uma cultura nova, de matriz germânica. O zelo legislador é disso o exemplo mais característico.

Curioso na RMC é o modo como se estabelecem as regras de conduta entre as comunidades monásticas femininas e masculinas. De acordo com o capítulo VI, permite-se a presença de famílias inteiras no mosteiro, *tamquam hospites et peregrini subiecti in monasterio uiuant*. Aos adultos impõe-se uma disciplina monástica, com a respectiva separação dos sexos. Mas nunca se afirma que eles sejam monges de pleno direito. Quanto às crianças, estas parecem viver um processo de “educação” para o abraço da profissão monástica. A bonomia é generalizada para com estes jovens *infra septem annos*. É-lhes até permitido procurar o pai e a mãe, *quando uoluerint*. No entanto, no cap. XV, determina-se veementemente que os monges e as monjas não habitem sob o mesmo tecto. Abre-se uma pequena excepção para os mosteiros femininos (cap. XVI), que sempre requerem a presença de alguns homens para a realização de trabalhos pesados. Mas mesmo estes serão *pauci et perfecti*, testados por longa estada no mosteiro. No cap. XVII determinam-se regras cerradas

⁴⁷ Cap. XX, *Sed continuo uinctis post tergum manibus abbati reducatur monasterio*. Cap. XVIII *et cum saionibus monasteria dissipare*. Outra ainda, mas num discurso comparativo: (cap. X), depois da reunião dos abades, estes são intimados a regressar às suas celas, “como se fossem obrigados pelos saíões”, o que não deixa de ser revelador: a presença desta comparação prova que se tratava de uma realidade interpretável, e por isso conhecida do horizonte monástico do Noroeste hispânico.

para o encontro entre comunidades monásticas masculinas e femininas. A formalidade e o rigor imperam. Como explicar então o facto de as crianças *infra septem annos* poderem, livremente, acorrer ao pai e à mãe com tanta facilidade? Apenas se estes vivessem na mesma comunidade monástica. Concluimos que esta “coabitação” só seria possível para aqueles que, tendo uma vida ascética, não podiam, ou não queriam professar os votos monásticos.

De qualquer modo, torna-se evidente, neste tipo original de organização social monástica, a interpenetração entre a sociedade cristã laica e as comunidades monásticas, abertas ao exterior, o que está em harmonia com o que já havíamos dito sobre as relações institucionais e jurídicas entre o mosteiro e a sociedade laica. Trata-se de uma característica invulgar e original no quadro do monaquismo antigo.

3.3.5 – O que é a *Regula Monastica Communis*?

Desprovido de título nos manuscritos, o texto conhecido por RMC conservou historicamente o título de *Regula Monastica Communis*, com o sentido de *Regula Secunda* de S. Frutuoso⁴⁸. Herwegen atribuir-lhe-ia ainda o título de *Regula Abbatum*, partindo do pressuposto de que ela teria resultado de uma reunião de abades. De facto, a expressão consagrada de RMC resulta de uma evidência: ela surge no próprio texto como aparente identificativo de uma *Regula*:

(RMC 80) *Et cum episcopis, saecularibus, principibus terrae uel populo, communem regulam seruant, et ut sunt antichristi discipuli...*

(RMC 195) *placuit Sanctae Communi Regulae ut tam parentes quam filii in potestatem se tradant abbatis...*

(RMC 525) *Placuit Sanctae Communi Regulae ut monachi sororibus uno monasterio habitare non audeant...*

Variadas vezes como mostrámos no primeiro capítulo, aparece também a expressão *Regula*, quer com o sentido genérico de “lei”, quer com o sentido específico de código interno do mosteiro. Qual o valor a atribuir ao adjectivo *communis*? Poderia equivaler a *mixta*, ou seja, a RMC teria sido fixada para mosteiros dúplices⁴⁹. O valor de *communis* poderia também ser sinónimo de “colectiva”, resultado de um consenso

⁴⁸ PL 83 *Opera Sancti Fructuosi*; PL 103 *Opera Sancti Benedicti Anianensis*.

⁴⁹ A. MATOS, *Hinos do Temporal Hispânico*, p. 49. No entanto a RMC proíbe a existência de mosteiros dúplices. Permite apenas que nas imediações de um mosteiro masculino exista um mosteiro feminino, subordinado ao primeiro, e sob estritas regras de convivência.

entre as autoridades monásticas⁵⁰. O capítulo X parece justificar esta posição: os abades de uma região devem reunir-se mensalmente num órgão colegial (*communi consilio*), onde devem rezar, meditar nas Escrituras e estabelecer o modo como devem viver quotidianamente. Assim, a RMC seria o resultado-relatório de uma destas reuniões mensais.

No entanto, a RMC não pode ser simultaneamente o texto-fundador desta disposição e o texto-resultado de uma das reuniões. Sendo estas reuniões mensais, teriam a solenidade que exigisse um texto tão elaborado? Por outro lado, qual a reunião representada na chamada RMC? A descrição que a RMC faz do procedimento destas reuniões está mais de acordo com um carácter pastoral, ou com um carácter de exame periódico da vivência monástica – com particular incidência nas atribuições dos abades – do que com o carácter extraordinário das disposições legais presentes no texto.

S. Frutuoso escreveu a RM em 646 para o mosteiro de Compluto, um dos primeiros por ele fundado. Continuou a sua empresa fundacional, a sua obra ganhou prestígio e a RM era o texto de disciplina interna para os novos mosteiros criados pelo frutuosianismo. Mas S. Frutuoso foi nomeado abade de Dume, uma comunidade monástica fundada por S. Martinho, que não fixou uma regra própria. Elevado a bispo de Braga pelo X Concílio de Toledo, S. Frutuoso estendeu a sua influência a todas as instituições monásticas da sua diocese⁵¹. Ele não podia ser abade em cada um dos seus mosteiros, fundados ou “herdados”. Importava, por isso, a existência de uma “congregação” monástica, ou seja, uma série de mosteiros irmanados pelo espírito frutuosiano. Os respectivos abades reuniam-se num colégio orientado pelo espírito de união, e estavam sujeitos às decisões “comuns” do *consilium fratrum*, ou seja, às decisões tomadas pela maioria, à autoridade do *Episcopus qui per Regulam uiuit*⁵², e também às disposições consignadas na *Regula Monachorum*, regra fundada por S. Frutuoso. Esta tornou-se *Communis* quando se estendeu a outros mosteiros para além do de Compluto, ou seja, aos demais fundados

⁵⁰ LINAGE CONDE, *op. cit.*, p. 242, retoma a opinião de BISHKO “it should be recognized that in fact there was an indeterminate number of monk-prelates linked to RMC”. Apoiar esta tese o facto de haver um documento regular monástico hispânico resultado de uma colegialidade monástica, a *Regula Consensoria Monachorum*.

⁵¹ Vide DÍAZ Y DÍAZ, “Notas para una cronología de Frutuoso de Braga” BA, 21, pp. 215-223. S. Frutuoso é apresentado no X Concílio de Toledo, em 656, como bispo-monge de Dume.

⁵² No nosso entender, o Bispo Frutuoso e os seus sucessores na sede de Braga. A RMC, quanto a nós, foi escrita depois da elevação de S. Frutuoso a *episcopium sub regula*. *COLLECTIO CANONVM*, PL 84, col. 444: “*Tunc uenerabiliter Fructuosum Ecclesiae Dumiensis episcopum communi omnium nostrorum electione constituimus Ecclesiae Bracarensis gubernacula continere*”.

por Frutuoso e aqueles que foram posteriormente congregados ao frutuosianismo. Por outras palavras, a *Regula Monastica Communis* foi o nome dado à *Regula Monachorum* pelos monges das comunidades frutuosianas quando esta, por ocasião da expansão do frutuosianismo, se estendeu a outros mosteiros. É com esse nome que a RM é citada na RMC. Chegámos a esta conclusão atendendo ao contexto:

O primeiro caso apresentado, “*communem regulam seruant*” é claro: a RMC refere a existência de monges refractários que “fingem cumprir a regra comum”, mas que, no fundo, são “discípulos do anticristo”. Há um problema de anacronia a resolver: como lhes pode ser exigido o cumprimento de um texto que está, neste momento, a ser fixado? Como pode a RMC ser conhecida antes de ser escrita? Por outro lado, se se referisse a si própria, – o que já de si não era uma atitude comum – seria normal a RMC utilizar, pelo menos, um determinante demonstrativo, *haec* ou *ista*, o que nunca acontece.

A *Regula Monastica Communis* é aqui citada como um texto diferente daquele que está a ser escrito. Os contextos em que ela aparece referida são claramente pré-existentes. No vol. XV, a aplicação de *placuit*, pretérito de *placet*, no sentido de “aproveu”, ainda que pertença a um formulário jurídico, como já dissemos, implica que se está a citar, ou a glosar um outro texto: é dito que a *Sancta Regula Communis* (*sc.* RM) não permitiu que os monges vivessem no mesmo lugar das monjas – o que está de acordo com espírito da RM. No entanto, a esta proibição de mosteiros dúplices, a chamada RMC apresenta e descreve uma série de excepções que regulamentam os casos em que pode haver algum relacionamento entre os dois sexos, tais como em ocasião de visita solene de monges a um mosteiro feminino; quando partilham o mesmo tecto para a oração, ainda que em coros separados; quando a necessidade força à existência de monges nos conventos femininos para a execução de tarefas pesadas. Como se a chamada RMC estivesse a aperfeiçoar as leis anteriormente dispostas pela Regra de S. Frutuoso (*sc.* RM).

No cap. XIX temos outro passo que confirma que não estamos diante de um texto fundacional, e sim diante de um comentário a um documento pré-existente. Lá se estabelecem regras para a admissão dos “que pecaram gravemente”. Primeiro (579-581), a RMC apresenta o que está disposto nos cânones da Igreja sobre os prevaricantes. A seguir, discorda da dureza desta lei e justifica a sua divergência com o imperativo do perdão e da misericórdia. Mostra-se, em suma, mais tolerante do que a “lei” da Igreja, e esta tolerância vai ao ponto de recuperar para a vida ascética pessoas definitivamente excomungadas. Aqui, o texto sujeito a comentário já não é a RM, e sim os cânones da Igreja:

(RMC 685-689) *Ita plerique sunt in monasteria ingressi qui ob inmanitatem scelerum excessi sunt numerum, quos Sancti Canones foras ecclesiae agere penitentiam consuerunt, et nisi in finem uitae, communionem percipere negauerunt; nos tamen, misericordia Domini comperti, pusillanimes sumus consolati, ne graui tristitia coarctati pereant disperati...*

Fala-se portanto de um texto que é comum ao conhecimento prévio do emissor e dos receptores a ponto de sobre ele falarem sem necessitarem de especificar a fonte exacta ou de o citar directamente e que pré-existe no tempo ao momento da enunciação da chamada RMC. Esta é, portanto, posterior à composição da RM.

3.3.6 – A chamada RMC: regra monástica, comentário jurídico ou exortação homilética?

Cabe-nos agora justificar o motivo pelo qual destituímos a RMC de um valor fundamentalmente regular, e porque a filiámos no género literário das *Exhortationes*. O frutuosianismo não tinha duas regras, pois não é comum um legislador monástico estabelecer duas regras monásticas quando uma altera substancialmente as propostas da outra⁵³. Ora, sendo ela de aplicação nos mosteiros frutuosianos, a chamada RMC não podia substituir, ou concorrer em igualdade de circunstâncias com a regra original e texto modelar do frutuosianismo. A regra provém de um fundador carismático e, constitui, juntamente com a autoridade do abade, o elemento unificador de uma comunidade ou congregação monástica. Este binómio não é perturbado na tradição cenobítica do Ocidente. Dadas as divergências de conteúdo, por que razão o frutuosianismo consentiria na existência de duas regras tão diferentes, cindindo a unidade da expressão monástica do frutuosianismo?

A resposta a estas questões podiam estar na admissão da hipótese de a chamada RMC não ser produzida com a intencionalidade de constituir uma regra monástica. Ela assumiria dentro do frutuosianismo uma outra função⁵⁴. Assim, e tendo em conta que ela não obedece totalmente aos critérios compositivos das regras como género literário, ela teria sido

⁵³ Pode haver uma releitura do mesmo texto monástico feita por um autor posterior que é capaz de criar dois textos que coexistem numa comunidade. No entanto, esta divergência não ocorre no momento da criação, e sim da transmissão do texto. São casos paradigmáticos de vários textos monásticos sob o nome do mesmo legislador, embora resultem de uma divergência de transmissão, a Regra de S. Pacómio e a Regra de Santo Agostinho.

⁵⁴ A forma “regular” que ela apresenta actualmente, como sejam a divisão capitular, a *titulatio*, as divergências das tradições textuais apontam para uma reelaboração posterior.

criada como um acrescento, um complemento ao potencial normativo da RM, aperfeiçoando-o.

Apresentámos a contaminação da RMC com a linguagem e os conteúdos jurídico e canónicos. Será a RMC o resumo e o comentário da legislação canónica aprovada nos concílios e dada a conhecer num colégio monástico? Não vamos tão longe! Parece-nos no entanto que, em parte, nela é manifesto o propósito de informar uma comunidade sobre as disposições superiores, resumir, comentar e adequar as leis superiores da Igreja e do Estado às específicas exigências de um comunidade monástica concreta.

Mas também surgem abordados alguns aspectos lacunares na RM, como sendo o do relacionamento entre os sexos, a recepção de famílias no interior do mosteiro, dos idosos, dos condenados pela justiça secular, as funções abaciais, a renúncia a toda a propriedade na entrada do mosteiro (que ultrapassa, pelo realismo da descrição, a glosa monástica ao ideal da pobreza absoluta presente em Mt 19, 16-21). Logo, podemos afirmar também que a RMC tenta ajustar as leis as externas e internas do mosteiro a uma vivência monacal modelar, que entretanto se vai alterando com as circunstâncias. Não encontramos divergências entre os dois textos, mas sim uma certa complementaridade. A RMC aborda aspectos novos, ou então complementa aspectos sumariamente regulamentados na RM. Acrescente-se a este argumento de natureza conteudística o facto de a RMC estar marcada por um estilo circunstanciado que escapa à natureza teórica e potencial da RM⁵⁵.

Quem escreveu a RMC não visou o propósito de justificar uma comunidade monástica para o futuro, mas sim com o de adequar o comportamento dessa comunidade às alterações das circunstâncias, a novos

⁵⁵ Demos alguns exemplos: RM, cap. II; são definidas as obrigações do prior e dos deões. A RMC acrescenta disposições, numa escala hierárquica: primeiro as obrigações do abade, seguidas das atribuições dos priores, e depois dos deões (X-XII). A RMC não especifica quais as funções dos hebdomadários, embora os cite. A RM consigna um capítulo para o tema (VII). A RMC acrescenta à legislação da RM o cuidado a ter com os monges idosos (RM XXIII) que, pela sua avançada idade, se entregam não à sabedoria mas sim ao vanilóquio (RMC VIII). A RM atribui um capítulo ao trabalho (IV *De operatione*), e a RMC aborda-o sob o específico aspecto dos monges pastores (IX *Qualiter debeant uiuere qui greges monasteri delegatos habent*). Estranho seria que a RMC apenas contemplasse esta forma de sustento para os mosteiros! No nosso entender, o facto de só falar nos monges pastores faz pressupor a aceitação do que a RM havia dito sobre outras actividades úteis à manutenção da comunidade. A RMC apresenta dois aspectos inteiramente novos, que é o da recepção de famílias, com crianças pequenas, no mosteiro (VI); a regulamentação do relacionamento entre monges e monjas (XV-XVII). No aspecto técnico das normas, encontramos duas diferenças: o número das horas de orações (RMC X; RM I); e o processo de recepção de noviços (RMC IV; RM XX), sendo evidente o maior rigorismo da RM.

desafios, a problemas surgidos por causa de uma série de comportamentos incorrectos. Vejamos como exemplos de marcas concretas de circunstancialidade:

(RMC 6) *Solent enim nonnulli...*

(RMC 63) *Solent nonnulli presbiteri simulare sanctitatem...*

(RMC 194) *Cum uenerit quispiam cum uxore uel filiis...*

(RMC 247) *Solent plerique nouicii senes uenire ad monasterium...*

(RMC 305) *Et quia solent nonnulli qui greges custodiunt murmurare...*

(RMC 573) *Cum sese occasio dederit ut de monasteriis uirorum, aliquis de abbatibus (...) ad monasterium uenire puellarum...*

(RMC 613) *Conperimus per minus cauta monasteria*⁵⁶.

No entanto, a chamada RMC é um texto com uma polifónica variedade discursiva. Os dois capítulos iniciais possuem um tom apologético, de defesa. Já os caps. X-XIII aproximam-se mais da linguagem regular. O cap. IV, dirigido aos que desejam ser monges, oscila entre o tom normativo e o tom exortativo. Os intertextos de fidelidade literal variável (a Bíblia, S. Jerónimo, S. Frutuoso, Santo Isidoro, Cassiano) excedem pela abundância o que se verifica nas regras monásticas.

Dado o afastamento da chamada RMC do género regular, procurámos, de entre a literatura monástica, um *corpus* de textos que mais se aproximasse do estilo e do assunto da RMC. Na edição das obras de S. Bento de Aniano da PL, sob o título de *Exhortationes ad monachos a diuersis*, encontra-se a seguinte observação crítica⁵⁷:

Exhortationes ad monachos et uirgines de obseruantia uitae religiosae, collectae olim a Sancto Benedicto Anianensi (...) In hac quidem appendice continentur insignes quaedam adhortationes SS. Patrum, quae, etiamsi non monachorum Regulae appellari possint, attamen ad monasticam uitam recte dirigendam omnino pertinent (...) cum paraenecticam doctrinam utriusque sexus monachis accomodatam complectantur...

Holstenius, ao tecer este comentário, não trabalhou no vazio. No séc. IX, este género era reconhecido como distinto do género regular, concretamente por Bento de Aniano. A própria organização da sua obra o

⁵⁶ É relevante notar que estas citações são retirados dos capítulos mais originais, ou que mais se distanciam tematicamente da RM.

⁵⁷ PL 103, col. 665. Foi HOLSTENIUS quem se apercebeu da diferença destes textos e que os reuniu num “apêndice” da sua edição da obra do Anianense: *Haec adhortationem opuscula eruit Holstenius ex duobus uetustis codicibus in lectissima bibliotheca serenissimae suecorum reginae conseruatis, cui etiam et hanc Appendicem consecrauit...*

prova: no *Praefatio* do *Codex Regularum*⁵⁸ surge, em apêndice ao catálogo das *Regulae* coligidas pelo Anianense, a seguinte observação:

Complectens Exhortationes SS Patrum ad monachos et uirgines de obseruantia uitae religiosae quas a Sancto Benedicto abbate anianensi olim colectas...

Assim, a Literatura Monástica produziu um *corpus* de textos que reúne as homilias aos monges, integradas no género literário da *Homilia*. Surgem então títulos como: *Sancti Athanasi de obseruationibus monachorum, Eiusdem S. Athanasii Exhortatio ad sponsam Christi*⁵⁹; *Sancti Basili Admonitio ad filium spiritualem*⁶⁰; *Fausti abbatis Lirinensis sermones ad monachos*⁶¹; *Sententia ad monachos*; *Exhortatio ad monachos*⁶²; *Homilia ad monachos*⁶³; *Sermo ad sanctimoniales*⁶⁴. Encontrámos, ao todo, cerca de quarenta textos com títulos que integram um identificativo do tipo *Admonitio*, *Exhortatio*, *Sermo*, *Homilia*, *Sententia*⁶⁵. Comparemos agora alguns excertos das *Exhortationes* com o estilo da RMC:

PL 50, *Admonitio ad uirgines* col. 1212: *Aliae uero quae non spiritaliter, sed carnaliter uiuunt, non humilitati sed superbia infelicia colla submitunt: nec uelut apes spiritalia mella colligunt, sed quasi uespae crudelia uenena diffundunt*⁶⁶.

S. Jerónimo, *Homilia ad Monachos*, PL 30, col. 321: *Alii festinant ad coelestia, et superna desiderant, alii terrenis faecibus inhiantes, fomenta non habent ueritatis. Si quis habet animam uirginalem, et amator est pudicitiae, non debet mediocribus esse contentus. (...) Nemo renuntiaturus saeculo, bene potest uendere quae contempsit. Christum sequi cupiens, si habes in potestate rem tuam, uende...*⁶⁷.

⁵⁸ PL 103, col. 417.

⁵⁹ PL 103, col. 665; *id.*, col. 671.

⁶⁰ *id.* col. 683.

⁶¹ PL 73, col. 869.

⁶² SANTO EUQUÉRIO DE LIÃO, PL 50, col. 1207. Cf. ainda, col. 1210 *Admonitio ad uirgines*.

⁶³ Atribuído a S. JERÓNIMO, PL 30, col. 321.

⁶⁴ S. CESÁRIO DE ARLES, PL 67, col. 1121.

⁶⁵ O *Praefatio* da CR (col. 417) apresenta quinze documentos como tal, inteiramente destacados das *Regulae*. No entanto, existem outros dispersos pela PL. São, na sua maioria, textos de pequena extensão e de autoria anónima.

⁶⁶ A comparação pela negativa, criando uma cadeia de paradoxos, é uma constante estilística da RMC. Notemos também o recurso a alegorias. Cf. 86-87 *Ipsi fures et latrones, Dominica uoce adtestantur, qui non per ostium, quod est Christus, sed disrupto pariete Ecclesiae...; 149 quia non eum in apostolorum numero, sed Ananiae et Saphirae sequacem uidemus...*

⁶⁷ A exortação à castidade e à pobreza fundamentadas na imitação de Cristo estão presentes na RMC, no cap. XVII e XVIII, respectivamente.

S. Cesário de Arles, *Sermo ad sanctimoniales*, PL 67 col. 1121-1123: *Gaudete et exultate in Domino, uenerabiles filiae (...) sed rogo uos, uenerabiles filiae (...) humilitatem etiam ueram quantum possumus conseruemus (...) Sunt enim, quod peius est, quae pro uanitate saeculi istius plus student terrenis cupiditatibus operam dare...*⁶⁸

O nosso autor é grandemente subsidiário da retórica jeronimiana. S. Jerónimo também deixou um texto conhecido pela tradição e classificado como *Regula Monachorum*. No entanto, esta classificação não se coaduna com a conteúdo da obra, de carácter mais homilético do que regular. Não poderia a RMC enfermar do mesmo processo de transferência indevida de género? Vejamos uma passagem que pode exemplificar a distância deste texto em relação ao género regular:

PL 30, col. 329: *Fratres charissimi, non queo, quem mente concepi ore proferre sermonem, et cordis laetitiam lingua non explicat...* col. 341 *Quondam diues adulescens, omnia quae in lege praecepta sunt se implete iactabat. Ad quem Dominus ait in Euangelio (...) col. 341: et da, non amicus, non consanguineis, non propinquis, non uxori, non liberis...*⁶⁹

No entanto, é pela semelhança estilística que nos permitimos dizer, com a segurança que o *modus faciendi* nos oferece, que a RMC foi escrita como texto homilético: interrogações retóricas, citações do Evangelho, alegorias, argumentação, paradoxos, contacto com o receptor, tom didáctico e afectivo, propósitos de edificação moral, são características que a RMC partilha com as *Homiliae ad Monachos*.

⁶⁸ Cf. as formas de tratamento afectivas. Na RMC é de uso frequente a expressão *fratres charissimi*, o emprego do *uos* e do *nos*, também com uma função de identificação do emissor com os ouvintes. Cf. RMC 14: *et hoc optamus et omnino uestram sanctitatem quaesumus...*; RMC 178: *Timendum est ergo, karissimi fratres, et cogitandum et praeuidendum qualem uiam arripere debeant qui per Christum ire desiderant*, RMC 678: *Certe, nos cum essemus serui peccati, Deo miserante et nullo nostro merito...*; RMC 98-99: *et ipsis qui nos detrahunt ab illis optime honorantur, et quod nefas est dicere, honoribus cumulantur...*

⁶⁹ Cf. no cap. IV, a RMC comenta o mesmo episódio bíblico, *et non dedit patri, non matri, non fratri non propinquo, non consanguineo, non filio adoptiuo, non uxori, non liberis, non Ecclesiae...* Do mesmo modo, col. 341, S. Jerónimo refere o exemplo de Ananias e Safira: *Vnde Ananias et Saphira dispensatores timidi, immo corde duplici et ideo condemnati*. Na RMC 68-69, é dito a propósito dos que fogem ao despojamento monástico: *...et non more apostolum hoc faciunt, sed ad instar Ananiae et Saphyrae. De ipsis ait beatus Hieronimus...* Ainda na col. 337, S. Jerónimo determina: *Solus cum sola et absque arbitrio uel ueste non sedeas*; passo semelhante na RMC 539: *Vt numquam solus cum sola fabulet...* Remetemos para as notas que acompanham a tradução, onde são apontadas mais semelhanças entre a obra de S. Jerónimo e a RMC.

Estamos conscientes de que a resposta satisfatória a estas questões reside no estudo da tradição manuscrita das regras e das homilias monásticas. Os indícios de que o texto da RMC que possuímos não é seguro são vários: desde as incoerências intratextuais até à divergência entre as citações da RMC na *Concordia Regularum* de Bento de Aniano e o texto da RMC transmitido por Holstenius e Brockie (1759). No entanto, colocamos desde já a hipótese de a RMC estar incluída indevidamente no *index regularum* de Bento de Aniano devido a um erro de transmissão textual ocorrido entre o séc. VII e IX⁷⁰, que não foi detectado pelo monge beneditino. Este reconhecia já a diferença genológica entre as *regulae* e *exhortationes ad monachos* mas não aplicou este princípio à RMC, certamente porque, na sua forma de chegada a RMC revestia já uma formulação regular.

⁷⁰ PL 103, col. 416-417.

A LÍNGUA E O ESTILO DA CHAMADA RMC

4.1 – A Ortografia

Os fenómenos sistemáticos que afectam a ortografia são, por vezes, o primeiro sinal revelador da alteração do sistema linguístico. Sabemos como era flutuante a ortografia da latinidade tardia, livre da normatividade clássica e sujeita a um geral abaixamento do nível cultural, fenómeno frequente numa época liberta de grande parte das exigências escolares clássicas. A instabilidade ortográfica aumenta se juntarmos os acidentes ocorridos ao longo da transmissão textual da RMC. Há uma tendência de instabilidade que se reflecte em ocorrências de dupla grafia, bem como fenómenos de hipercorreção.

AS VOGAIS:

e por **a**: *consecrare* por *consacrare* (I, 8); *aequiperasse* por *aequiparasse* (I, 50)

e por **o**: *pigneribus* por *pignoribus* (I, 24).

e por **i**: *neglegentia* por *negligentia* (IX, 294); *neglegentem* por *negligentem* (XVIII, 618); *desperationem* por *disperationem* (XIII, 444); mas *disperet* por *desperet* (XIX, 655).

i por **e**: *prosiliti* por *proseliti* (XVIII, 627).

a por **i**: *paximatium* (XIV, 482) mas *paxamacia* (IX, 317).

Oscilação entre **i** e **e**: *delabuntur* (XX, 708), *elabuntur* (XIII, 453) mas *dilabuntur* (VIII, 255; XIII, 444).

AS CONSOANTES:

Tratando-se de verbos ou de substantivos compostos com auxílio de prefixos preposicionais, não se dá a assimilação entre as formas do composto, ou seja, é mantida uma grafia etimológica arcaizante. Em alguns casos, o processo é falsamente etimológico:

Quanto às líquidas, **nl** no lugar de **ll**: *conlatio* por *collatio* (*pass.*); *conloquio* (XIV, 483).

Quanto às labiais, **nb** por **mb**: *inbecillitas* (I, 32; XIX, 697); *inbecillitate*; **np** por **mp**: *inpellet* (XIII, 479), *implicati* (XIII, 441), *inportune* (XIV, 511) *exconplanandum* (XVII, 591), *conperimus* (XVIII, 613) *conpulsus* (XVIII, 621), *conprobatus* (III, 105); *conprobetur* (XVIII, 639) mas *comprobatus* (XVIII, 637); **nm** por **mm**: *inmutacione* (XIV, 493), *inmanitatem* (XVIII, 685); **bp** por **pp** *subplacitati* (X, 348).

Quanto às dentais, **dp** por **pp**: *adpropinquabit* (II, 74) *adpositum* (XII, 414); **dn** por **nn**: *adnuntiantes* (II, 95), *adnotetur* (XVIII, 641); **dt** por **tt**: *adtulerint* (IV, 129), *adtestantur* (II, 86); **dc** por **cc**: *adcelerare* (XII, 422); **ds** por **ss**: *adsertionis* (XIII, 460), *adsidua* (II, 71); **dr** por **rr**: *adrogantia* (*Pactum*, 756).

Para a labiovelar **qu** há mais do que uma grafia presente: *insequitor* (III, 112); *persequitorem* (III, 118); *persequi* (*Pactum*, 776) mas *consequuntur* (IX, 313); *cotidie* (X, 347) *cotidiana* (IX, 316).

A omissão do **h**: *ebdomadariis* (IV, 127).

Oscilação na utilização da gutural surda, nos casos em que a etimologia grega parece favorecer o **k**: *Karitas* (*pass.*), mas *caritate Dei* (X, 369); uso de grafia arcaica: *Karissimi*, *Karum* (V, 179). Também encontramos o uso da gutural surda **c** em vocábulos que não o tinham originalmente: *arcta*, (VIII, 263); *coarctatus* (XIV, 514).

Três casos de **p** epentético eufónico: *condempnare* (XIX, 652, 654), *contempnere* (*Pactum*, 578).

Uma geminação indevida da sibilante surda: *centesimo* (XIX, 681);

Um caso de síncope: *deprenditur* (XIII, 474), mas *deprehensus* (XIV, 514).

Casos de dupla grafia, como *saionibus* (X, 348; XVIII, 617), mas *sagionibus* (*Pactum*, 777); *cellarius* (VI, 214) mas *cellararius* (VI, 212).

As locuções conjuncionais tardias, de utilização frequente na RMC, têm uma grafia analítica, numa época em que já se usava a composição num só vocábulo: *quod si* e *quam ob rem* surgem desmembradas nos seus elementos constituintes. O pronome indefinido *quidquid* surge normalmente grafado *quicquid* (*pass.*).

4.2 – A Morfologia

Os fenómenos de uniformização da flexão nominal próprios do latim vulgar e tardio, tais como o desaparecimento da 4ª e a 5ª declinação, absorvidas respectivamente pela 2ª e pela 1ª, o progressivo apagamento do género neutro e enfraquecimento do sistema de casos, não são detectá-

veis na RMC. O autor mantém os paradigmas das declinações e das conjugações do Latim clássico. Fazemos, no entanto, três observações que nos parecem reveladoras de uma evolução do estado do Latim no aspecto morfológico. Abarcam fenómenos ligados à formação de palavras:

O autor prefere as formas verbais compostas, mesmo quando o verbo simples possui o sentido desejado. A maior parte dos verbos significativos utilizados são verbos compostos por prefixação preposicional ou por sufixação aspectual. Nalguns casos, existe uma utilização proporcionalmente maior da forma composta em detrimento da forma simples¹. Por exemplo, a forma *PRAEPARARE* substitui, com idêntico valor significativo, a forma simples *PARARE*. Do mesmo modo, *RELINQVERE*, ou *DERELINQVERE*, substituem o uso de *LINQVERE*, que nunca ocorre. A forma *OBLIGATVS*, derivada de *OB-LIGO*, substitui a forma simples e clássica de *LIGATVS*. Noutros casos opera-se uma substituição completa da forma simples pela forma composta. Por exemplo, nunca aparecem os verbos *STRVERE*, *ROGARE*, ou *NOSCERE*. *QVAERERE* é de utilização restrita (ocupa o sentido de “reclamar” com o valor jurídico). Surgem respectivamente a substituí-los as formas *CONSTRVERE*, *EROGARE*, *COGNOSCERE*, e *REQVIRERE*.

As formas verbais primitivas ocorrem sobretudo quando se trata de verbos auxiliares, incluídos em locuções perifrásticas, ou quando são verbos de utilização muito frequente, dada a sua significação fraca e generalizante (*DEBERE*, *FACERE*, *ESSE*, *TENERE*, *HABERE*). A par da incidência dos verbos compostos, temos também a atestar a abundância de formas verbais compostas por sufixos aspectuais de valor intensivo, frequentativo (-TO; -SO) ou iterativo (-SCO). Temos como exemplos mais frequentes o verbo *SCISCITARE* e *RECOGITARE* e como formas mais invulgares *RECOGNOSCERE* e *EXCOGITARE*.

Quanto aos fenómenos que afectam a morfologia nominal, ressaltamos a utilização frequente dos sufixos diminutivos *-VLLVS* e *-VLLVM*. Alguns revelam marcas claras de enfraquecimento de sentido, tais como *VILLVLA*, diminutivo de *VILLA* e dos diminutivos *INFANTVLVS*, *PARVVLVS* e *TENERVLVS*, todos eles usados no sentido de “criança”. Outros ainda, tais como *CINGVLVS*, *ERGASTVLVS*, e *FLAGELLVM* designam realidades especificamente monásticas, o que está de acordo com o princípio de que novas realidades se designam com uma raiz já estabilizada na língua, associada a um sufixo tardo-vulgar. *NAVICVLVM*, *SORBITIVNCVLVM*, *MVSCIPVLVM* e *FACVLTATICVLVM* são empregues sem um valor verdadeiramente diminutivo, ainda que os dois últimos sejam pejorativos, atribuição corrente na língua em geral.

¹ Os compostos de *seruare*, *rumpere*, *probare*, *parare* aparecem em maior número do que as formas simples.

A presença de substantivos derivados, formados com auxílio a sufixos vulgarizantes, é, na verdade, um fenómeno característico do Latim Tardio. Neles incluímos, claro, os diminutivos desprovidos do seu valor real. Acrescentamos o sufixo de agente *-TOR*, o mais frequente: formas como *ADIVTOR*, *AMATOR*, *INSECVTOR*, *PERSECVTOR*, *DISPENSATOR*, *HABITATOR*, *CALVMNIATOR* são alguns exemplos. Temos, aliás, a registar o hápax *CAVSATOR*, não encontrado em nenhum dos dicionários ou dos textos por nós consultados, mas com nítido futuro nas línguas hispânicas. Assinalamos também o sufixo *-MENTVM*, destinado a formar substantivos deverbiais. São exemplos as formas *MACHINAMENTVM*, *IVRAMENTVM*, *EMOLVMENTVM*, formas típicas do Latim Tardio. *SACRAMENTVM*, palavra derivada de *SACRARE*, designa uma realidade cristã, e *DETRIMENTVM* tem o seu emprego justificado pela *Vulgata*. *VESTIMENTVM* e *INDVMENTVM* são termos correntes do Latim, só temos a relevar maior incidência do primeiro sobre o segundo, o que está de acordo com o termo dominante no Português. O sufixo *-NTIA*, destinado a formar substantivos abstractos derivados de verbos, também está presente nas formas tardo-vulgares de *NEGLEGENTIA*, *LICENTIA*, *SVBSTANTIA*, *FREQVENTIA*, *PRAESENTIA*, *POTENTIA*. Algumas, como *ARROGANTIA*, *CONCVPISCENTIA*, *VIGILANTIA*, *PAENITENTIA* e *OBOEDIENTIA*, possuem um valor específico dentro da realidade monástica, e, em geral, dentro de todo o espírito cristão. Este facto explica a sua elevada incidência na RMC.

O emprego de formas derivadas indicia uma mudança de padrão vocabular. A maior parte do vocabulário citado estava, aliás, registado em textos clássicos, ainda que minoritariamente. Neste texto, a sua incidência é maioritária, sendo a derivação acompanhada de um valor simbólico religioso (o caso do verbo *ADIMPLERE*). A uma carga semântica simbólica e afectiva, associa-se também a erosão do valor significativo dos afixos empregues, sendo as formas simples substituídas pelas compostas sem aporte significativo. Trata-se, portanto, de uma selecção vocabular que privilegia as formas hipercharacterizadas.

4.3 – O Vocabulário

4.3.1 – O Vocabulário Cristão

O vocabulário da RMC pertence essencialmente à esfera dos valores religiosos cristãos. Assim, seguindo a terminologia de Christine Mohrmann², encontramos exemplos dos três procedimentos utilizados

² C. MOHRMANN, “Le latin langue de la chrétienté occidentale”, *Études sur le Latin des Chrétiens*, t. 3, pp. 58-60.

para formar vocabulário latino cristão: a transliteração do grego; os cristianismos indirectos ou mediáticos; os cristianismos semasiológicos³.

O vocabulário empregue pela RMC permite exemplificar a renovação que o Latim sofreu através do cristianismo. O vocabulário de instituições ou “títulos” específicos cristãos é geral a todo o texto cristão, dada a natureza das realidades a que ele alude. São exemplos: *propheta* (προφήτης), *presbiterus* (πρεσβύτερ), *Evangelium* (Εὐαγγέλιον), *catholicus* (καθολικός), *laicus* (λαϊκός)⁴, *diabolus* (διάβολος), *antichristus* (ἀντίχριστος), *patriarcha* (πατριάρχης), e *episcopus* (ἐπίσκοπος).

O vocabulário latino transliterado do grego alusivo a realidades especificamente monásticas é próprio do texto em causa: *MONASTERIVM* (μοναστήριον), *COENOBIVM* (χοινοβίον). Outros termos revelam uma adopção preferencial da forma grege em detrimento dos correspondentes semasiológicos latinos: *MONACHVS* (μοναχός) – desta forma deriva o pan-românico *monachus*, “solitário”. No entanto, o Ocidente viria a privilegiar, para designar o monge que vive em comunidade sob uma Regra e sob um abade, o termo latino *frater*, também documentado, ainda que em menor número, na RMC; *EBDOMADARIVS*: (ἐβδομάς) A tradição monástica ocidental consagrara a forma latina *semanarius* para traduzir o responsável semanal pelas provisões e pelo restante serviço do mosteiro. No entanto, a RMC prefere o termo transliterado do grego; *ACEDIA*: (ἀκηδία) designa um dos oito vícios que pode afectar o percurso espiritual do monge. É, aliás, o único que aparece segundo a transliteração latina do Grego. Surgem também a *superbia*, a *uanagloria*, a *ira*, a *avaritia*, a *tristitia*, o *spiritus fornicationis* (sc. luxúria)⁵.

Em relação ao vocabulário próprio da teologia e da espiritualidade cristã, a RMC utiliza-o com uma frequência invulgar em relação às regras monásticas. Por motivos de enriquecimento do estilo predicativo, a utilização intencional de vocabulário grego, mesmo quando para ele já existe

³ Um dos factores que transformou a Língua Latina foi a importação de vocabulário grego. A mensagem cristã foi inicialmente formulada em Grego, utilizado como língua de comunicação em todo o Oriente romano. As Escrituras neo-testamentárias são sobretudo escritas em Grego. Por sua vez, o cristianismo, ao expandir-se, cativou primeiramente as comunidades estrangeiras, principalmente comerciantes e escravos pertencentes à enorme massa de “desenraizados” vindos do Oriente. Com o passar dos anos, a língua grega perdeu a sua funcionalidade comunicativa (à medida que a latinidade se fazia cristã), mas ganhou uma força cultural. Assim, muitos elementos gregos permaneceram transliterados em Latim apenas, por respeito pela sacralidade da revelação. Punha-se também o problema de o Latim não permitir, numa tradução válida, a transmissão de uma realidade desconhecida do horizonte cultural latino.

⁴ Simultaneamente substantivo (leigo) e adjectivo (laico), designa o membro da Igreja não consagrado, não pertencente ao clero. Tertuliano responde pela importação deste termo do Grego Cristão (*De Monogamia* 11).

⁵ Ver III parte, cap. IV, nota 39.

um correspondente latino, prende-se a um exercício de restauro de um estilo literal, confirmador de solene autoridade. A utilização deste vocabulário, próprio do primeiro surto monástico, prova dois factos: por um lado, o alcance pragmático do texto, uma vez que a escolha do vocabulário está ao serviço de uma estilística que visa impressionar o receptor; por outro, o nível cultural deste destinatário, suficientemente bom para interpretar a linguagem simbólica.

MARTYR: (Μαρτύς) significa “testemunha”. No Latim Cristão (Apoc. 1, 9; 11, 3; Tert. *Adversus haereticos*, 46; Jer. Ep. 46, 8; 130, 5), revestiu-se do sentido de ser testemunha de Cristo através da morte violenta.

HYPOCRITA: (ὑποκριτής) trata-se de um helenismo presente na *Vulgata* (Mt 6, 2 *Noli tuba canere ante te, sicut hypocritae faciunt in synagogis*). Nas obras de Suetónio (*Vita Neronis* 24, 1) e de Quintiliano (*Institutiones* 2, 17), significa o histrião, o actor que representa e que imita. Tertuliano (*Adversus Marcionem* 1, 14) e S. Jerónimo (*Comentario in Matheum* 6, 2) apresentam *simulator* como forma latina correspondente.

CARITAS: (χάριτας) próximo do verbo clássico χαριτῶ, e do substantivo χάρις, designa inicialmente o amor (ἀγάπη) que deve unir os cristãos. Cf. em Rom 8, 35 e 1Cor 13, 4, a expressão *caritatis vinculum*, “o laço do amor”. Com o tempo fixa-se no sentido de “generosidade para com o outro”⁶. A RMC mantém o sentido primitivo do termo grego: (RMC XVIII 539) *perfecta charitas missit timorem*.

SCANDALVS: (σκάνδαλον) corresponde ao Latim *offendiculum* e designava a pedra de tropeço colocada no caminho dos transeuntes incautos. Com os escritores cristãos, a expressão *petra scandalī*⁷ reduziu-se por metonímia, recebendo também um valor progressivamente espiritual e abstracto: designa a queda no pecado, a armadilha montada pelo demónio ou pelos inimigos de Cristo. É com este valor que surge na RMC.

SCHISMA: (σχίσμα, da família do verbo σχίζω) termo trazido para o Latim Cristão por Tertuliano (*De praescriptione haereticorum*, 5), significa “separação violenta”. Com o cristianismo, o termo, quer grego quer latino, recebeu um valor fortemente negativo.

⁶ Em Tertuliano, *De uirginiis uelandis*, 14, *operatio caritatis* significa “esmola”, mas na RB designa todo o acto de hospitalidade.

⁷ De notar, no Latim, a preocupação em manter a proximidade com o conceito grego, ao ponto de traduzir também o sufixo diminutivo presente no original grego. Is 8, 14: *petra scandalī*, Rom 14, 13: *Ne ponatis offendiculo fratri, uel scandalum*; Rom 9, 33: *Ecce pono in Sion lapidem offensionis et petram scandalī*. Ainda que na RMC surja com um valor abstracto, notemos o mesmo contexto sintáctico e semântico na expressão *offendiculos parant*.

HAERESIS: (αἵρεσις) helenismo já presente no Latim Clássico (Cícero, *Epistolae*, 15, 16, 3), com o sentido de “opinião”. Os autores cristãos, concretamente Lactâncio e Tertuliano, foram responsáveis pelo seu valor “negativo” que se sobrepôs ao sentido clássico e que se manteve até hoje. Os adjectivos correspondentes, *haereticus et schismaticus*, associados na RMC, (αἵρετικὸς) são criações do Latim Cristão, concretamente de Tertuliano (*De praescriptione haereticorum*, 40).

MVRMVRATOR, MVRMVRARE: (μορμύρω) a forma *murmur*, “ruído”, é clássica, bem como o verbo *murmurare* “fazer ruído”, mas os derivados apontados são tardios e de valor cristão, definindo uma realidade negativa. *Murmuria* ou *uanae fabulae* (*uana loquia*) são as constantes queixas contra Deus, ou mesmo a superficialidade de comportamento que interrompe a *patientia* e a *taciturnitas* própria da espiritualidade monástica, e conduz à *parrhesia* e à quebra da obediência e da disciplina no mosteiro. É fonte de indisciplina, mas também de desespero, tendo como consequência o abandono do mosteiro. Tal é o sentido que aparece na RMC.

IDOLVS: (εἶδωλον) do Grego “imagem”, este termo é transliterado para Latim numa época já tardia (Plínio, *Epistola* 7, 25, 5). A *Vulgata* trouxe esse termo para o vocabulário cristão, dando-lhe um sentido negativo.

ZELOTIPVS: (ζηλότυπος) o termo grego designa o sentimento negativo da inveja, ou do ciúme entre as pessoas. O contexto em que o termo é usado na RMC é estilístico, baseado em passos da Bíblia. No AT, o Deus dos judeus é comparado a um esposo ciumento que não admite partilhar com outrem o afecto do povo. A consciência deste “zelo” divino é constitutiva da especificidade do judaísmo, religião rodeada por povos cujos cultos religiosos eram politeístas. No NT, Cristo assume esta atitude de “zelo” ao expulsar os vendilhões do templo, sob o argumento de que a casa de seu Pai não é casa de negócio, ou seja, não admite nela falsos deuses, tais como o dinheiro. A RMC funde os dois contextos: como esposo ciumento, Deus não admite que o mosteiro seja espaço de comércio carnal. Trata-se, claro, de mais um abuso de interpretação do autor da RMC. Nem o AT, nem o NT mencionam as faltas de castidade como ofensas a ζηλοτυπία de Deus ou de Cristo. Mas o rasgo criativo justifica-se pelo assunto da RMC neste específico passo: “que os monges e as monjas não ousem afrontar o ciúme de Cristo” (Cap. XVI).

ANATHEMATIZARE: (ἀναθεματίζειν) Significa, tanto no grego como na transliteração latina, “pronunciar uma maldição”. O termo também entrou no vocabulário cristão latino com a *Vulgata* (Mc, 14, 71).

Como vocabulário do quotidiano transliterado do Grego temos o caso curioso de *PSIATVM* (ψίαθος), porque a própria RMC fornece a tradução deste termo: *quod latine storea nuncupatur*. De facto, as regras ocidentais

– por exemplo a RI – referem a *storea* como a esteira de junco onde o monge dorme. O termo *psiatum* vem documentado em S. Jerónimo, *Vita Pachomii, Praef.* 4, 88, e em Cassiano, nas *Collationes* 1, 23,4.

Os helenismos estão também presentes de uma forma indirecta⁸. Vejamos alguns exemplos de verbos que exprimem conceitos especificamente cristãos (onde é notória a frequência de verbos de temas em a). Alguns, como *ADTESTARE*, *COMPROBARE*, *ADAEQVARI*, *EXPERIMENTARE*⁹, exprimem a intensa espiritualidade agónica manifesta no progresso ascético do monge. Temos a atestar a presença de formas hiperpreposicionadas, tais como *ADIMPLERE*, *RESSVRGERE*, *ABRENVNTIARE*; de verbos cuja modificação de sentido se fez acompanhar de uma preposição intensificadora: *REDIMERE*, “redimir” *CONVERSARE*, “converter”, *EXCOMMVNICARE*, “retirar completamente da comunhão” *CONDEMNARE* “castigar com o dano eterno”¹⁰; ou de verbos construídos com o auxílio de sufixos de reforço (*-FICARE*) que indicam passagem de estado a outro, tais como *SANCTIFICARE*, e *IVSTIFICARE*.

Os novos sentidos sedimentaram-se nas línguas românicas a ponto de os usarmos na linguagem quotidiana sem a consciência explícita do valor religioso que presidiu à sua formação. Verbos como *SALVTARE* e *IVSTIFICARE*, por exemplo, possuem um valor próximo em Latim Cristão: “salvar”, opondo-se os dois a *CONDEMNARE*. Derivam de raízes diferentes: *SALVS*, “saúde do corpo, ausência de doença”, ou *SANITAS*¹¹; *IVS*, “justiça”, e o verbo “tornar justo”. Na linguagem popular dos nossos dias, “salvar” alguém é cumprimentá-lo, “dar-lhe a salvação”, ou seja, desejar-lhe o bem da saúde física, mas sobretudo o bem da vida espiritual. O termo *comprobare* pertence actualmente à linguagem quotidiana e não preservou nenhum sentido espiritual.

PAENITENTIA: na *Vulgata*, Act. 2, 38, *paenitentiam agite* traduz o grego μετανοείτε, “transformai o vosso espírito”. Em Latim Clássico, existia o verbo impessoal e defectivo *paenitere*, em construções do tipo *me paenitet*, “desgosta-me”. No Latim Tardio, por influência cristã e

⁸ Cristianismos indirectos ou mediáticos, segundo C. Mohrmann, (*op. cit.*) são aqueles que traduzem um conceito abstracto do Grego através de um neologismo, na maior parte das vezes obtido a partir de uma raiz primitivamente latina e afixos, também latinos. Neste sentido, diminutivos (já citados) como *offendiculum*, *contumelium*, *cingulus* e formas vulgarizantes como *flagellum* e *sacramentum*, incluem-se dentro deste processo de formação.

⁹ *Experimentare* é um verbo construído a partir do vocábulo vulgarizante *experimentum*.

¹⁰ Traduz, na língua da Igreja, o termo grego ἀναθεματίζειν (DELL, p. 164).

¹¹ *Ad ueram sanitatem; ad salutem cordis*, RMC deve-se traduzir por “à verdadeira santidade”; “à salvação da alma”. De facto, ainda que se trate da mesma raiz, da forma *sanitas* surgiu o verbo *sanctificare*, ou o adjectivo *sanctus*.

também pela tendência de uniformização gramatical característica do Latim Vulgar e Tardio, este verbo passa a ter uma conjugação pessoal e regular. Há também uma mudança de sentido, do qual o Latim Cristão é inteiramente responsável. “Arrepende-se”, ou “executar as formalidades necessárias à transformação anterior”, “compungir-se”, são os sentidos presentes nas formas românicas suas descendentes¹².

HVMILITAS: vocábulo do Latim Clássico derivado de *humus*, exprime o valor concreto de “baixo”, ao “nível do solo”, mas também o valor abstracto de “fraqueza”, ou mesmo “modéstia”. Substantivo próprio do Latim Cristão, derivado do adjectivo latino *humilis*, “ao nível do solo”, “humilde”, pretende traduzir o grego πείνωσις “despojamento”. Depressa passou a ser usado para exprimir o valor de uma virtude cristã e monástica. Num processo de tradução literal, este termo corresponde à atitude que resulta da lembrança da máxima bíblica, (Gen 3, 19) “*porque tu és pó, e em pó te hás-de tornar*”. A “modéstia”, a “pobreza” e a “auto-humilhação” são as verdadeiras grandezas do cristão¹³. A virtude da *humilitas* opõe-se, na moral monástica, ao vício da *superbia*.

MANSVETUDO: no Latim Clássico existia o verbo *mansuesco* ou *mansueto*, com o significado de “domesticar” (cf. a expressão latina *ad manum uenire suetum*). *Mansuetudo* é o substantivo cristão derivado do adjectivo *mansuetus*, e designa a virtude da temperança, da doçura de carácter necessária para o reinado do amor (Cf. Mt 5, 5 “Bem-aventurados os mansos porque possuirão a terra”). Na moral monástica, opõe-se ao vício da ira¹⁴.

Quanto aos cristianismos semasiológicos¹⁵, temos o caso do nome *SAEVLVM*, e do adjectivo correspondente *SAEVLARIS*. Em Latim Clássico, *saeculum* era uma divisão de tempo legal. Por extensão, *saecularis* era um adjectivo empregue em contextos correntes, tal como na célebre ode de Horácio, o *Carmen Saecularis* “poema alusivo à passagem de um *saeculum*”. Por metonímia, o termo foi utilizado pelos escritores cristãos para designar a terra, o mundo dos homens, suas instituições e costumes, oposto ao mundo espiritual (Cf. Tgo 4, 4 “Quem quiser ser amigo do mundo torna-se inimigo de Deus”). Tornou-se equivalente a “profano”, ou “mundano”. Traduz assim o adjectivo grego κοσμικός (1Cor 6, 3;

¹² O verbo português “arrepende-se” supõe a dupla preposição aplicada à forma simples **ad-re-paenitere*, processo comum na formação vocabular das línguas românicas.

¹³ Cassiano, *Coll.* 6, 9: *Quanto magnus es, tanto humilitate*.

¹⁴ Na Bíblia 2Tim 2, 24: *Sed mansuetum esse ad omnes, docibilem...*

¹⁵ Segundo C. Mohrmann (*op. cit.*), trata-se de palavras integradas no léxico comum do Latim, mas que receberam um novo sentido destinado a interpretar um conceito cristão originalmente expresso em grego.

2Tim 1, 9). Com o desenvolvimento do monaquismo, passou a designar o mundo civil e os homens laicos, realidades opostas à espiritualidade monástica do monge as quais ele devia repudiar. É este o sentido presente na RMC. Acrescentemos um outro, que vinga até hoje e que também se encontra na RMC: *saeculares* são os sacerdotes, os *presbyteri* da Igreja diocesana, opondo-se a *regulares*, ou seja, os professos religiosos que estão submetidos a uma *regula*¹⁶.

SIMPLICITAS: substantivo derivado do adjectivo *simplex*, que etimologicamente significa “dobrado uma só vez” (de σύν-πλέκω). Trata-se de uma virtude cristã especialmente cara ao monge. De “não complexo”, “inteiro”, “não dividido”, passa a designar a integridade do cristão, a pureza moral oposta à *astutia* do diabo, identificando-se também com a ingenuidade e a inocência de carácter necessárias para a aproximação com Deus (cf. Mt 5, 8 “Bem-aventurados os puros de coração, porque verão a Deus”. Adão, antes de pecar, era *simplex*, ou seja, estava livre de toda a corrupção do mundo¹⁷. Assim, é natural a associação entre *simplex* e *monachus*. Associa-se à virtude da pobreza e justiça, opondo-se à infidelidade (Cassiano, *Coll.* 15, 3, 1) e à astúcia¹⁸.

SUPERBIA: em Latim Clássico designa o acto de se elevar acima dos outros, a excelência, a magnitude, sem que se lhe atribua um valor negativo. Em Latim Cristão, corresponde ao grego ὑπερηφανία, e designa o pior dos vícios¹⁹. Na moral monástica, este termo revaloriza-se, sobretudo depois da divulgação da Literatura monástica (os *Apophtegmata*, Evágrio do Ponto e Cassiano, no Ocidente). Segundo Cassiano, a *superbia* é o pecado em que o monge cai quando venceu todos os pecados dos sentidos, como a gula e a luxúria e os dos afectos, como a ira e a acédia. É um pecado do intelecto difícil de extirpar, pois está associado à auto-confiança e à perda da humildade que acompanha, por vezes, os mais perfeitos. Encontra-se portanto dissimulado numa aparência de virtude e de sabedoria.

¹⁶ Nem sempre as relações entre os dois ministérios foi pacífica. Atentemos que a RMC manifesta no cap. II alguma críspação contra os *presbyteri saeculares*.

¹⁷ RMC X, 374-376...*Tales ergo debent abbates esse, (...) oculos laxos a concupiscentia istius saeculi habere, quale in paradiso in paradiso habuit Adan, ante transgressum...*

¹⁸ Cf. Tertuliano, *Adversus Praxean*, 5, onde a simplicidade cristã se opõe às subtilidades dos filósofos: *non ex fontibus ueritatis et christianae simplicitatis, sed ex philosophorum minutis*; Hilário de Poitiers, *De Trinitate* 9, 61: *Deus, non ex portione compositus est, sed ex simplicitate perfectus est*. A expressão *in simplicitate cordis*, frequente na Bíblia (Gen 20, 5; Sap. 1, 1; Ef 6, 5) e presente na RMC, designa a pureza de coração desejada nos que se dedicam a Deus, bem como a integralidade dos votos monásticos.

¹⁹ Cf. Santo Agostinho, *Sermones* 16, consciente da mudança do sentido do termo: *est enim superbia non magnitudo, sed tumor...*

TRISTITIA: de emprego comum no Latim, o enriquecimento semasiológico que resultou do advento cristão não permite traduzi-la por uma simples “tristeza”. Traduzindo o grego Πένθος²⁰, representa na moralidade monástica a atitude de permanente arrependimento pelos pecados cometidos, o choro e a lamentação que devem acompanhar a vida do monge, a gravidade e a vigilância contra os assaltos do pecado. A atitude de *tristitia* nasce da auto-mortificação, auxiliada pelos *instrumenta* (a oração, a vigília, a cinza, o cilício, o flagelo) que provoquem a *compunctio* (tradução do grego κατάνυξις), o pesar que resulta da consciência do pecado. Na RMC vislumbramos dois tipos de *tristitia*: uma *tristitia* construtiva, que acabámos de descrever, e uma *tristitia* destrutiva, aquela que provoca o desespero e o rancor²¹.

4.3.2 – Vocabulário Vulgar. Fenómenos de evolução do léxico

A RMC utiliza amplamente vocabulário vulgarizante, como a forma *EMOLVMENTVM*, “ganho” e o diminutivo de *FACVLTVS*, *FACVLTVATICVLVS*, “poucos bens” forma que a edição por nós usada atestou como rara²². Não sendo o caso das palavras que acabámos de referir, muitas revelam não só a mudança do padrão vocabular, como também que esta mudança está de acordo com as preferências vocabulares dominantes na Hispânia. São sobretudo esses os casos que referiremos.

A RMC utiliza indiscriminadamente *VILLA* e *VILLVLA* para designar o local de habitação onde alguns leigos se juntavam sob o falso nome de mosteiros. A utilização do diminutivo é um processo característico do Latim Coloquial que se fixaria como um modo de formação vocabular do Latim Tardio. O sentido clássico de *uilla*, “casa” mantém-se, mas a forma *uillula* parece indicar o sentido moderno de “povoação”²³.

O vocabulário das relações familiares também sofreu alterações que são coincidentes com as respectivas formas hispânicas: *GERMANVS* e

²⁰ Cf. o passo das Bem Aventuras, Mt 5, 5 “felizes os que choram porque serão consolados...”.

²¹ P. MIQUEL, *Lexique du désert*, S.O. N.º 44, Ab. de Bellefontaine, pp. 219-232. A primeira, no VII:...*et uera cordis compunctio, semper Deo gratias agant*. No entanto, no VII, a *tristitia* identifica-se com um vício...*et per diuturnum tempus tristitiae morbo stimulantur*. No mesmo capítulo, a ausência de *tristitia* leva à perda da gravidade monástica:...*et cum frequenter et immoderate in tali uitio dilabuntur, tristitia cum deserit, solita consuetudine in fabulis et risu frena laxantur...*

²² XVIII, *ed. cit.* p. 203, “El vocablo es eclesiastico, y aparece en el Concilio de Paris de 543 (...) y en las notas tironianas. Não está documentada na REW.

²³ Já a RI, 1, 2 *villa sane longe remota debet esse a monasterio*, em comentário de JULIO CAMPOS, “La Regula Monachorum de S. Isidoro y su lengua”, *Helmantica*, 37, 1961, p. 69, é apontada como um exemplo desta evolução vocabular.

GERMANA surgem no sentido de “irmãos de sangue”, enquanto os clássicos *FRATER* e *SOROR* se utilizam para indicar “irmãos consagrados”, “monges”. A forma *COGNATVS*, que em Latim Clássico significava “primo” ou “parente” parece-nos de utilização próxima de “cunhado”. O termo clássico *PROPINQVVS*, que significava “vizinho”, afirma-se agora como equivalente a “familiar”, estando a forma *VICINVS* encarregada de absorver o antigo valor de *PROPINQVVS*. Para designar “esposa”, a RMC nunca utiliza a forma *SPONSA*²⁴. Utiliza algumas vezes a forma clássica *VXOR*, mas, sem dúvida, usa mais frequentemente a forma *MVLIER*, quer no sentido de *SPONSA*, quer no sentido de *PVELLA* e de *SOROR*, ou seja, de freira. Por isso, parece-nos evidente uma caminhada para a forma generalizante do termo *MVLIER*, aplicada a qualquer pessoa do sexo feminino, consagrada ou não.

Os cargos no interior do mosteiro, tais como *PRAEPOSITVS*, *DECANVS*, *CELLARIVS*, *SENIOR*, *FRATER*, *PVELLA*, também sofreram uma deslocação do seu sentido original. Nestes casos, para designar novas realidades como sejam os cargos no interior do mosteiro, o Latim Tardio apropriou-se do campo semântico do mundo militar (os dois primeiros) e do campo semântico das relações familiares (os quatro últimos). Este processo de revitalização do vocabulário faz apelo a um processo linguístico universal: utilizar os recursos da realidade mais conhecida, ou mais próxima do locutor. Mas este processo de apropriação vocabular não se deve apenas à questão da inércia do utilizador da língua. Há também a apropriação de uma simbologia: reparemos que um mosteiro, como estrutura hierarquicamente organizada, herdava, na vertente afectiva que devia imperar sobre a comunidade, o valor de “nova família”. No espírito de constante combate pela causa de Deus e pela libertação do mal, e, por outra via, na presença de uma disciplina rígida e serena, torna-se produtiva a metáfora do mosteiro como uma “instituição militar”, um “exército”.

Quanto ao modo como se designam as profissões, há uma tendência para a sua expressão com auxílio de perífrases vulgarizantes: *PRINCIPES TERRAE*, “os chefes políticos”²⁵; *MINISTER INFIRMORVM*, o “enfermeiro”, ou “encarregado dos doentes”; *FABER LIGNARIVS*, o “carpinteiro”²⁶;

²⁴ Embora por uma vez utilize a expressão *disponsata exitit* a significar “esteve casada”, cap. IX; bem como o masculino *illarum sponsus*, cap. XVI. Não só as ocorrências, mas também as ausências, são reveladoras. Que dizer do quase desaparecimento de *femina* termo que vingaria no Francês? Mas, por outro lado, *comedere* só surge uma vez, ao passo que *manducare* é o verbo mais usado para designar o acto de comer.

²⁵ Poderemos ver, nesta forma que deixou raízes em toda a romanidade, um prenúncio da forma e do sentido de “príncipe”, como chefe político?

²⁶ No cap. XVI surge a forma pan-românica *carpentarius*. Esta palavra não era, originalmente,

IVDICES SAECVLARES, os “juizes civis”. Curiosa é a forma *COMES*, que surge na RMC com o sentido clássico de “acompanhante”. Já no Pacto, aparece com o sentido românico de “chefe político”, ou “conde”. A forma *SAIO*, *SAIONIS* não é latina, tratando-se da latinização de uma palavra gótica que significa “guarda de armas”.

Já vimos que a flexão verbal privilegia as formas tardo-vulgares. A RMC evita os monossílabos da conjugação do verbo *IRE*, usando em sua substituição o vulgar *VADERE*. No entanto, prefere *EXIRE* a *EVADERE*, e *TRANSIRE* a *TRANSVADARE*. Notemos que esta tendência, se bem que acentuada no Latim Tardio, data já do Latim Vulgar: Plauto, Petrónio e a *Vulgata* utilizavam amplamente o verbo *VADERE*.

O nosso autor nunca utiliza o verbo clássico *EDERE*. Utiliza uma vez o composto de sucesso nas línguas hispânicas *COMEDERE*; uma vez uma forma de *PASCO*, que se especificou nas línguas hispânicas para o acto de um animal se alimentar²⁷; e também uma vez um gerundivo do raro e erudito *ALO*. No comum, a forma vulgar *manducare* é a que domina a escolha vocabular da RMC.

Quanto aos *uerba dicendi*, a RMC usa o verbo *LOQVI* com bastante frequência. Surge também, ainda que sempre em contextos depreciativos, a forma de sucesso nas línguas hispânicas *FABVLARE*, o substantivo correspondente *FABVLA* (*VANAE FABVLAE*) e o posto *CONFABVLATIO*. As três formas inserem-se no valor simbólico negativo próximo do verbo *MVRMVRARE*²⁸. O verbo *PROFERRE* aparece duas vezes. *CAVSARE* é utilizado no sentido semelhante ao do Francês *causer*, mas o substantivo *CAVSA* aproxima-se do valor semântico de “coisa”, em português²⁹. A RMC utiliza o verbo defectivo *AIO*, geralmente para introduzir o discurso directo autorizado: a Bíblia, os Profetas, os Padres da Igreja, ou mesmo Jesus Cristo. A RMC usa ainda, com maior incidência, o verbo *DEPLORARE*, forma do Latim Vulgar, em detrimento do verbo *FLERE*.

Para exprimir volição, a RMC usa as formas clássicas *VELLE* e *NOLLE*. No entanto, a forma *DESIDERARE* ganha terreno, bem como o

latina, e sim gaulesa, derivada de *carpentum* “carro de madeira”. No seu sentido original, um *carpentarius* seria um fazedor de carros de madeira. Na RMC surge com o valor generalizante e tardio de “artífice da madeira”.

²⁷ “Pastar”. Notemos uma sobrevivência do sentido original do verbo na expressão “casa de pasto” com o sentido de restaurante”. Quanto a *alo*, ele deixou vestígios na forma recomposta “alimentar”.

²⁸ RMC, cap. VIII, *pass*.

²⁹ Encontramos também o sentido técnico-jurídico RMC 113...*uni de laicis causam iniungat*, bem como o sentido geral mencionado RMC 386...*aut pro quacumque causa...*

substantivo *DESIDERIVM*³⁰. A expressão da ordem também regista a mesma variedade de formas. *IVBERE* não surge, e no seu lugar temos *OPTARE* e *PRAECIPERE*. No entanto, a RMC privilegia sem dúvida a forma *MANDARE*, o que está de acordo com a forma dominante do Português “mandar”.

A interrogação é indicada com os verbos *QVAERERE*, *INTERROGARE*, e *INCREPARE*. Por duas vezes surge a forma *PERCVNCTARI*, de sucesso nas línguas hispânicas. Encontramos os verbos compostos tardios de *PLERE*: *IMPLERE*, *COMPLERE* e o adjetivo *INFLATVS*, com um valor semântico correspondente aos nossos “encher”; “cumprir”, e “inchado”. *VINDICARE* e *REVINDICARE* valem exactamente pelo valor moderno de “vingar” e “reivindicar”. O primeiro abandonou portanto o valor clássico de “reclamar”. Encontramos uma vez a forma *AVSCVLTAIRE* (onde seria de esperar *AVDIRE*), e *PRAEPARARE* com o valor semântico de *PARARE*. *PENSARE* surge com o valor presente nas línguas românicas de “pensar”, deslocando-se do seu valor clássico “pesar”. O verbo *CONSEQUI* aparece num contexto de utilização semelhante ao Português “conseguir”³¹.

Apontados geralmente como hispanismos evidentes, interessámo-nos pela presença de *SEDERE*, de *STARE* e de *TENERE* como verbos auxiliares gramaticais de perífrases. Detectámos, em relação ao primeiro, uma utilização irregular³². *Stare* possui um valor claramente auxiliar. No entanto, o seu composto *EXTARE* ganha terreno sobre ele, sobretudo nos usos independentes. *Tenere* possui um uso clássico e regular de “deter”, mas nos outros três integra-se no valor geral de posse do verbo “ter”³³, em Português.

Quanto aos substantivos e adjetivos, *AEGROTVS* substitui a forma clássica *AEGER* e surge em maior número do que as formas clássicas *MORBO* e *LANGVOR*. Revelam-se sinais visíveis de uma uniformização da flexão nominal, sendo remetidas para a periferia formas que escapem ao domínio da 1ª e da 2ª declinação. Caso semelhante é o da oscilação entre *CAVTIO* e o termo tardio *CAVTELA*, com este a ganhar terreno sobre a forma da 3ª declinação. Assinalamos também a proximidade com as lín-

³⁰ As poucas vezes que *QVAERO* surge, não traduz volição, mas sim o valor clássico de “questionar”.

³¹ RMC 313 *sic consecuntur mercedes...*

³² RMC 483 *absque ullo sedate solatio uel conloquio fratrum...* No contexto, traduzir a frase por “que se sente sem nenhum consolo, nem conversa dos irmãos” é forçado, uma vez que se acabara de determinar o absoluto isolamento do excomungado da comunidade monástica. O sentido de “esteja” parece-nos, por isso, melhor. Quão próximo estaremos do valor do Português “ser”?

³³ RMC 214 *ita ut semper cellarium teneat propter ipsos paruulos.*

guas hispânicas das formas *TYMPANVM*, *GRADVS*, *SICERA*, *FOCVS*, *CAPVT* respectivamente “tambor”; “degrau”, “cidra”, “fogo”, “capuz”³⁴.

Quanto ao uso dos advérbios, deparamos com formas próprias do Latim Vulgar que, para além de se tornarem dominantes no Latim Tardio, podem ser apontadas como marcas de preferências linguísticas da Hispânia. *CITO*, “cedo”; *FORIS*, “fora”; *DENVO* “de novo”; *EXCEPTO* “excepto” são exemplos da proximidade vocabular com o Português. Os advérbios de modo, no Latim Tardio, privilegiaram um processo de formação composto. Podemos encontrar com abundância os advérbios terminados em *-MENTE*: *HILARI MENTE*, *TOTA MENTE*, *INTENTA MENTE*, *PLENA MENTE*.

É no uso dos pronomes, conjunções coordenativas e subordinativas e preposições que nós notamos um maior índice de alterações em relação ao Latim Clássico. Para já, assinalamos o elevado uso que a RMC faz destes “instrumentos gramaticais”, facto que pode relacionar-se com o tom coloquial adoptado pelo nosso autor. No entanto, sabemos que o Latim Tardio é também tributário dessa característica, pois, ao preferir as construções analíticas em detrimento do sistema sintético dos casos e das conjugações, amplifica e diversifica o uso das preposições, das conjunções e dos pronomes.

Os pronomes demonstrativos oscilam no seu significado: *IPSE* domina o número de ocorrências, o que o faz ultrapassar a sua habitual atribuição de demonstrativo de reforço. Parece preencher o lugar significativo de *ISTE*, o qual é apenas reservado para exprimir uma notação pejorativa. *HIC* e *IS* mantêm-se funcionais, ainda que sejam mais frequentes nos casos do objecto. Sucedem-se as utilizações de pronomes relativos-indefinidos compostos *QVALISCVMQUE*, *QVANTVLVSCVMQUE*, *QVISQVIS*, *QVISPIAM*. *VNVS* assume-se não como numeral, mas sim como determinante indefinido, tal como *ALIQVIS*. Este é, aliás, o pronome-adjectivo indefinido de eleição.

Quanto às conjunções, a copulativa *ET* e a disjuntiva *AVT* são preferenciais em detrimento de, respectivamente, *ATQVE*, *AC* e de *VEL*, *SIVE* e *SEV*. Quanto às conjunções explicativas, a RMC prefere as compostas *QVAM OB REM*, *PROINDE* e *QVARE*, para a explicativa-interrogativa. Como conjunções subordinativas, é a clássica *VT* que domina, quer as construções completivas quer as construções circunstanciais. No entanto, *QVIA*, *QVOD*, e *QVALITER* também são amplamente utilizadas. *QVOD SI*, destaca-se como locução adverbial conectora de discurso, sempre no início da frase.

³⁴ RMC 83 *dimerso capite*, 591 *capitem ad excomplanandum...* . *Focus* e não *lumen*, ou *ignis*.

4.4 – A Sintaxe

Na sintaxe da oração simples realçamos uma maior fixação da ordem dos complementos frásicos no esquema próprio das línguas românicas, sujeito+verbo+complementos. Assim o verbo aproxima-se da posição medial que viria a singrar nas línguas românicas.

Nas frases complexas, privilegia-se a parataxe. Assim, as frases complexas, mesmo as mais longas, encontram-se na sua maior parte ligadas umas às outras pelas conjunções coordenativas *et, atque, aut, sed*:

O predomínio da parataxe como processo de expansão da oração de preferência na RMC tem, quanto a nós, duas explicações: a primeira decorre da tendência do Latim literário tardio para valorizar meios de expressão mais simples, fenómeno que acompanha a evolução geral do Latim para as línguas românicas. A segunda decorre da natureza homilética do texto. O predomínio da parataxe surge assim como escolha estilística intencional, própria de um texto que se destina, na sua pragmática, a ser “ouvido”. Assim, as figuras de sintaxe de maior relevo na RMC do uso estilístico da parataxe, a qual possui efeitos expressivos notórios: a parataxe, ao servir de recurso sintáctico a figuras de repetição, facilita a memorização para o emissor e para os ouvintes. Vejamos alguns exemplos:

A ENUMERAÇÃO: (RMC 144) *et non dedit patri, non matri, non fratri, non propinquo, non consanguineo, non filio adoptiuo, non uxori...*

O POLISSÍNDETO: (RMC 24-27) *et pro suis pigneribus more luporum doleant, et de die in diem non retroacta peccata plangent, sed cum scandala semper studio rapacitatis anhelant, et non de poena futura cogitant, ...et cum ipsis vicinis...*

O ASSÍNDETO: (RMC 131-132) *Ceteri uero siue liberi siue serui sint, coniugati an uirgines, stulti an sapientes, inscii an artifices, infantuli an senes...*

O PARALELISMO: (RMC, 167-170) *Illi perierunt manna manducando, et isti, in monasterio murmuratores, Scripturas recitando. Illi manna manducando mortui sunt, et isti Scripturas legendo et audiendo spiritali fame cotidie moriuntur...*

A GRADAÇÃO: (RMC 186-188) *Qui uult ergo artam et angustam uiam inuenire, et eam sine offenculo pergere, et pergendo non perdere, et non perdendo ad Christum peruenire...*

A ANÁFORA (RMC 443-465).

Na utilização dos pronomes, verbos, preposições e conjunções, notamos, no entanto, maiores sinais de evolução sintáctica. Vejamos alguns exemplos:

PRONOMES: Os pronomes demonstrativos e indefinidos acusam já a sua utilização funcional como determinantes anafóricos, ou seja, revelam-se já na função e na colocação frásica que, depois da evolução fonética correspondente, viriam a ter como artigos definidos e adjectivos demonstrativos anafóricos. Este fenómeno é frequente no caso de *ILLE*, de *IPSE*, mas também dos indefinidos *VNVS*, *ALIQVIS* e *ALTER*.

RMC 204...*illos paruulos quos adhuc in crepundia uidemus...*

RMC 408...*credant sibi salutare quicquid illi praeceperint...*

RMC 491...*Si haec ille patienter tulerit...*

RMC 211...*Et qualiter ipsi infantes in monasterio nutriantur...*

RMC 228...*Et ipse cellarius eis pedes...lauet...*

RMC 294...*Aliqua prouenerit neglegentia...*

RMC 153...*cum aliqua occasio pro aliquo a suo monasterii distringendi...*

RMC 284...*Et omnes ad edendum in una mensa copulentur...*

RMC 533...*ut una classis cum altera intra se uoces non mittant...*

Por outro lado, estes pronomes ocorrem em detrimento do uso dos demonstrativos mais correntes no Latim Clássico *IS* e *HIC*. Ainda que a utilização destes pronomes seja abundante, notemos que praticamente não ocorrem no sujeito (e quando ocorrem no nominativo, pertencem ao género neutro, *HOC* e *ID*). *Is* é abundante nos casos oblíquos e no acusativo, ou seja, surge numa posição próxima da dos pronomes pessoais oblíquos, e como tal o traduzimos³⁵.

O pronome *ALTER* só é utilizado em correlação com o pronome indefinido *unus*³⁶. Quanto às formas correlativas, temos a ressaltar a valorização do *TANTVS...QVANTVS* (em orações subordinadas consecutivas) em detrimento do *tot...quot*, que nunca ocorrem.

OS VERBOS: A RMC conserva os valores dos tempos, dos modos e das vozes próprias da funcionalidade verbal clássica. No entanto, nota-se a incidência de uma sintaxe verbal analítica, que se substitui lentamente à sintaxe verbal sintética do Latim Clássico. Assim, constatamos a funcio-

³⁵ *Iste* e *ille* definem demonstrativos opostos, o que nos faz pensar que o primeiro ocupou já o lugar significativo de *hic*. Cf. 167-168: *illi perierunt manna manducando, et isti Scripturas recitando*. No geral, é usado como adjectivo demonstrativo pejorativo (77; 79; 85; 86; 92). *Vnus* é usado em correlação com *alter* e com *alius*, indistintamente (423-427). Quanto a *Is* como pronome pessoal oblíquo, cf. 187, 224, 299.

³⁶ Notemos que a forma *alius* é maioritária e é também usada em correlação com *unus* (423-427, 442 e ss).

nalidade das formas perifrásticas na transmissão da acção futura, da obrigação e da proibição. Os verbos de significação generalizante, tais como *debere, facere, habere, uelle* revestem-se do valor de auxiliares modais que as línguas românicas lhes conferem modernamente:

RMC 157...*in tantum debent monachi praecepta oboedire...*

RMC 160...*Proinde monachi talem debent facere consuetudinem*

RMC 205...*concessam habeant licentiam, quando uoluerint, ad patrem aut ad matrem pergant*³⁷.

Perífrases verbais analíticas:

RMC 210...*habitare futuri erunt...*

RMC 667...*futuri erant damnandi...*

RMC 688...*pusilanimus sumus consolati*³⁸

As formas nominais dos verbos, concretamente o gerúndio e o participio apresentam um uso diversificado. O ablativo do gerúndio na expressão da acção concomitante, ao invés do clássico participio presente, é já prenúncio do valor adverbial que viria a ganhar esta forma verbal. Temos também o aparecimento do participio passado de antecipação independente nos casos em que esperaríamos um ablativo absoluto. O genitivo do gerúndio é utilizado como complemento nominal. Encontramos também o gerúndio preposicionado. Assim, respectivamente:

RMC 167-168 *Illi perierunt manna manducando, et isti, in monasterio murmuratores, Scripturas recitando...*

RMC 594...*Ne, releuatus corpore, anima incipiet aegrotare...*

RMC 108, 121...*Causandi usum; (123)...usus iurandi; (153) ...occasio distringendi...*

RMC 260 *..in peccando, in lamentando; (464)...de legendo, de scribendo...*

O perfeito do conjuntivo latino exprime a acção potencial do seu mais directo descendente, o futuro do conjuntivo em Português. Não sendo os casos suficientemente numerosos, colocamos a possibilidade de indistinção entre o futuro perfeito do indicativo e o perfeito do conjun-

³⁷ *Habere licentia* é uma expressão cristalizada na RMC (124, 205, 568, 580).

³⁸ “onde habitarão”; “deveriam vir a ser condenados” Em relação a *...pusilanimus sumus consolati*, quando a nós, a RMC tem por referência expressão bíblica *consolamini pusilanimus*, ou seja, não estamos na presença de um perfeito passivo, mas tão só na forma românica da 1ª pessoa do presente do indicativo da voz passiva.

tivo. No entanto, a confirmação desta hipótese dependeria de encontrarmos uma forma empregue numa frase absoluta, o que não ocorreu.

RMC 132...*Si quispiam horum fuerit acrius percunctentur utrum recte abrenuntiauerint...*

RMC 194...*cum uenerit quispiam cum uxore uel filiis...*

RMC 226 *Quodsi in aliquo quae diximus deprehensi fuerint...*

RMC 318 *Quam ob rem qui hoc seruitium habuerit iniunctum...*

PREPOSIÇÕES: estudámos a distribuição de *AD*, *DE*, *CVM*, *PER* e *PRO* na RMC. As tendências do Latim Tardo-Vulgar estão presentes. Nota-se o aumento da sua utilização em contextos que a língua clássica não as recomendava, visto o sistema casuístico ser suficientemente rico para exprimir os complementos sem auxílio de preposições. Privamo-nos de exemplificar, pela sua abundância. Salientamos, no entanto, o aparecimento da preposição *DE+* ablativo a substituir o genitivo partitivo, e o aparecimento do objecto verbal regido (por preposição). Surge também a introduzir objecto regido em lugar de acusativo³⁹.

Ad+ acusativo é usada como preposição espaço-temporal geral nos contextos em que o Latim recomendaria simples ablativo. *Per* possui uma utilização mais larga que a que o Latim Clássico definira, nomeadamente como introdutor de agente da passiva e complemento explicativo⁴⁰. *Pro* começa a ser utilizada como preposição introdutora de objecto verbal regido, sem o valor de “em favor de”⁴¹.

Quanto à sintaxe da subordinação, temos a atestar a estabilidade e o domínio das orações completivas infinitivas. No entanto, vão surgindo algumas completivas conjuncionais⁴². A conjunção integrante *VT+*conjuntivo é a maioritária, seguindo-se-lhe *QVOD+*indicativo e *QUALITER+*conjuntivo⁴³.

³⁹ Respectivamente, uma construção partitiva e dois complementos verbais regidos, 19...*nil de propria substantia pauperibus erogant*; 22...*De perditione animarum non curant*; 223...*qui plus de eis intellegit...*

⁴⁰ 265...*Tales ergo per paenitentiam dignam corrigantur*; 28...*Et res quas ante per imaginariam Karitatem expetendas communiter miscuerant...*

⁴¹ 576...*et hoc pro monachis dicimus*: notemos que *pro* também exprime complemento de fim: 216...*iunior ei detur pro ipso seruitio...*e complemento de causa: 207...*quia solet pro eis grandis monasteriis controuersia*.

⁴² A mais curiosa é a conjunção *si* a acompanhar um verbo de proibição: 668: *Nihil obstat si hodie a carcere quis rapiatur...*

⁴³ 195 *Placuit Sanctae Communi Regulae ut tam parentes...*319...*et certissime credat quod oboedientia a quouis periculo liberat...*347...*qualiter cotidie uiuere debeant (ibi disponent)*.

A conjunção *VT* é a conjunção subordinativa abrangente mais utilizada, sobretudo nas frases consecutivas. As construções interrogativas indirectas utilizam também a conjunção *qualiter*, e os pronomes interrogativos *QVALIS* e *QVID*: No entanto, encontramos um caso em que *si* é, nitidamente, uma conjunção interrogativa⁴⁴.

Como conjunções subordinativas adverbiais, temos a constatar uma enorme fluidez e variabilidade. As subordinadas comparativas utilizam maioritariamente *TAMQVAM*, *SICVT* e *VT*, mas *QVASI* surge como comparativa potencial. As subordinadas causais usam, essencialmente, a conjunção *QVIA*, mas *QVAMOBREM* surge duas vezes. As finais e as consecutivas servem-se maioritariamente de *VT*, mas, de entre as finais, revelam-se como tendência forte os giros preposicionais já mencionados. As subordinadas temporais privilegiam a conjunção *CVM*, mas *QVANDO* é utilizada quatro vezes.

Parece-nos assim que a RMC revela os sinais de instabilidade próprios de um sistema da língua latina em mutação. Estas marcas desestabilizadoras desenrolam-se numa direcção que prenuncia, por um lado, as tendências sintácticas dominantes das línguas hispânicas, nomeadamente do português: a disjuntiva *AVT* em maioria, o prenúncio de um sistema anafórico fundado sobre o sistema pronominal demonstrativo latino, as completivas conjuncionais de *QVOD*, o valor potencial do perfeito do conjuntivo, a utilização das formas nominais dos verbos, particularmente do ablativo do gerúndio com um valor adverbial, a crescente tendência para o uso de preposições nos complementos verbais, o aumento da funcionalidade preposicional na frase, as perturbações do sistema da voz passiva, são exemplos documentáveis na RMC. Por outro lado, procurámos mostrar que, de certo modo, o vocabulário da RMC anuncia a selecção vocabular do Português: caso paradigmático deste fenómeno é o vocabulário das relações familiares⁴⁵.

Apesar dos sinais de perturbação, reconhecemos, na RMC, uma tendência conservadora, ao nível da simbologia do vocabulário presente. O vocabulário cristão mantém o literalismo e a simbologia presentes na

⁴⁴ 133...*acrius percunctentur...si omnia fecerunt.*

⁴⁵ A obra de M. BONNET, *Le Latin de Grégoire de Tours*, Paris, 1890 foi precursora dos estudos dos textos segundo o nível de língua neles apresentados. No entanto, M. BONNET reconhece no autor da *Historia Francorum*, (séc. VI) uma divergência em relação à norma clássica muito mais profunda do que a que está presente na RMC do séc VII. Os autores reconhecem que na Hispânia foi preservado um nível do Latim bastante conservador. Acreditamos no entanto que, se a RMC revela um Latim conservador, tal se deve sobretudo às circunstâncias e às finalidades (que condicionam o estilo do Latim) envolvidas na produção de tal texto e não ao padrão linguístico geral da sua época. Como língua de comunicação, o século VII hispânico apresentaria mais mutações do que aquelas que documentámos na RMC, pálido reflexo literário e portanto artificioso do que se passaria na comunicação oral.

Bíblia, ou nos autores em que a RMC se inspirou. O facto de o texto ser literário levou, certamente, a que o autor usasse, não a língua de comunicação da sua época, mas os códigos herdados da retórica homilética cristã. Neste sentido, os sinais de perturbação gramatical que observámos na RMC podem ser uma pequena amostra de um fenómeno de mutação muito mais vasto que estaria a ocorrer na língua de comunicação do Séc. VII, no Noroeste hispânico.

4.5 – O Estilo

Não podemos dissociar uma caracterização estilística da chamada RMC do estudo linguístico que a precede: assim, a morfologia, a selecção de vocabulário, as escolhas sintácticas, nomeadamente o tipo de frase e o encadeamento discursivo por ela seleccionados, fornecem dados para a avaliação do estilo da RMC⁴⁶. Também o que dissemos no Capítulo III é válido para uma caracterização estilística da RMC: o facto de ela apresentar marcas da linguagem jurídica e notarial, a presença intertextual da legislação canónica, as marcas de estilo homilético, constituem achegas importantes quanto à particularidade estilística da RMC.

De um modo mais analítico e pontual, fizemos acompanhar a tradução de comentários a determinados passos da RMC que visavam tornar o texto mais claro, revelar as suas fontes (que são muitas!), desdobrar a sua, por vezes hermética, simbologia, e, também explorar os principais processos de enriquecimento estilístico presentes na RMC. Não pretendemos agora, por isso, repetir aquilo que já dissemos, ou que vamos dizer. Assim, neste subcapítulo, procederemos a uma breve síntese e insistiremos no acto de a RMC não pertence ao *corpus* das regras monásticas também por motivos estilísticos e literários.

A RMC possui vários estilos discursivos, que agrupámos em três tipos dominantes:

Capítulos contextualizados: I, II, III, VII, VIII, XVIII, XIX – Nestes capítulos, a RMC adopta o tom descritivo de apresentar uma situação real de crise na instituição monástica. Esta crise parece motivada por monges rebeldes fugidos do mosteiro onde haviam professado. A RMC relata a situação (I, II, XIX) e apresenta formas de combater as dificuldades surgidas. Apesar de estes capítulos começarem num tom descritivo de relatório, depressa passam para o estilo polémico. As imprecações aos detracto-

⁴⁶ O aumento das regências preposicionais, as formas verbais e nominais hipercaracterizadas de sufixos diminutivos, vulgares ou aspectuais e de prefixos preposicionais são características do Latim Bíblico, que traduziu o Grego Bíblico num espírito literal, transpondo para o Latim o valor das preposições gregas. Vide BLAISE, *Manuel*, pp. 92-123.

res do mosteiro são abundantes e embora repousem na utilização de imagens tradicionais e frequentes do estilo polémico da Literatura Cristã, a sua origem parece justificada por um contexto real de crise na instituição monástica. Estes capítulos valorizam um discurso apologético, que é um dos mais utilizados no estilo homilético.

Capítulos de Comentário: apresentam estes traços os capítulos XIII, XIV, XV-XVII, XIX. Nestes capítulos podemos observar expressões que indicam comentários à legislação monástica vigente, à que resulta da lei interna do mosteiro (*sc.* a RM), à que se aplica a todos os cristãos (legislação canónica), à que resulta da pertença da instituição monástica a um movimento histórico já com uma tradição literária estabelecida (a Bíblia, as cartas de S. Jerónimo, as *Coll.* e as *Inst Coen.* de Cassiano, a RI, talvez a RB). Se estes capítulos se aproximam mais de um discurso exegético (interpretativo), frequentemente estão ao serviço da ilustração das normas a seguir pelo monge. São também uma forma de elevar o discurso e de o revestir do peso hierático presente na invocação de autoridades indiscutíveis. Podemos, por isso, considerar que o comentário aos textos da tradição cristã especificamente monástica está ao serviço da persuasão como processo retórico fundamental do estilo homilético.

Capítulos fundamentalmente regulares: notamos, na RMC, a presença de uma linha condutora quanto à indicação de normas de comportamento concretas. A RMC parece redefinir o papel das personagens intervenientes no mosteiro. Tal acontece como se, na presença de uma crise, os papéis de cada um tivessem sido esquecidos, ou tivessem entrado em decadência. Assim do cap. X ao cap. XII definem-se as atribuições dos abades, dos priores e dos deões. No cap. IX definem-se as obrigações dos que zelam pelos rebanhos⁴⁷. No cap. IV estabelecem-se as regras de entrada de noviços no mosteiro. Por outro lado, como já disseramos antes, a RMC parece explorar as questões não abordadas na RM, ou abordadas sumariamente. São paradigmáticos os casos de regulamentação da presença do sexo feminino nos mosteiros (XV, XVI, XVIII); as normas de tratamento dos que cometeram crimes graves (XIX); a recepção de famílias no mosteiro (VI); e o modo como acolher os idosos (VIII), questões ausentes na RM. Tal leva-nos a pensar que, em casos pontuais, a RMC seria uma espécie de “atualização” normativa da RM, documento fundamental do frutuosianismo.

⁴⁷ Reparemos na circunscrição definida por este capítulo. O que nele se diz só é válido para uma realidade geográfica específica. Teria, por isso, a RMC, um carácter eminentemente pontual dentro do movimento frutuosiano? Estamos em crer que sim. A RM era o texto geral e intemporal do frutuosianismo. A RMC destina-se a relembrar e adaptar a disciplina monástica por que se regia o frutuosianismo a uma comunidade pertencente ao frutuosianismo, num momento histórico de crise.

De qualquer modo, nesta classificação temos em conta o conteúdo dominante em cada capítulo. No interior de cada capítulo encontramos uma *uariatio* enriquecedora que não permite à RMC esgotar-se no tom regular. As *titulationes* acabam por constituir separadores de assuntos frágeis. Os títulos que iniciam as divisões capitulares, sumários e de tom normativo não estão comprometidos com o real conteúdo e do tom adoptado pelo texto que os segue, o que permite supor uma *capitulatio* e uma *titulatio* posteriores à composição do texto. Tal está, aliás, de acordo com o manuscrito de Munique, o mais completo deste texto, cuja *capitulatio* foi acrescentada ao texto por uma mão diferente daquela que escreveu o corpo do texto. Por exemplo, no capítulo X, dedicado a explicar as atribuições dos abades, (por nós incluído no terceiro grupo) verificamos nele passagens eminentemente homiléticas, de comentário bíblico⁴⁸. Claramente regulares são os capítulos VII, dedicado ao modo como devem ser tratados os doentes no mosteiro, e o XVI, que indica quais os monges autorizados a viver no mesmo mosteiro que as monjas. São os capítulos mais pequenos e não têm um epílogo definido, o que levanta suspeitas quanto à sua existência como capítulos independentes⁴⁹.

A RMC pertence ao género literário das *Exhortationes*. Assim, é claro o tom coloquial imprimido ao discurso da RMC⁵⁰. Por outro lado, observámos a referência concreta e directa a um destinatário⁵¹. Noutros passos, o emissor da RMC funde-se com esse mesmo destinatário, numa forma de identificação afectiva própria do estilo homilético⁵².

⁴⁸ Ver, na parte III, a tradução do cap. X.

⁴⁹ Colocamos a hipótese de a ordem interna do texto não ser a que a tradição nos legou: existem dois finais (cap. XIX e cap. XX). Não existe um *incipit*. Pelo contrário, o início do texto, no Cap. I, começa num tom explicativo. Os caps. VII e XVI não parecem ser o prolongamento, nomeadamente, do VIII e do XV. Exemplo nítido desta flutuação é o cap. XII: dedicado a expor as atribuições dos deões, retoma subitamente a exposição das atribuições dos priores. Entre estes três capítulos X-XII, não é possível fazer uma separação de conteúdo. As atribuições dos abades misturam-se com as dos priores e as dos deões. Na verdade, a RMC parece preocupada em definir o lugar de uns em relação aos outros... como se tentasse dirimir um conflito hierárquico.

⁵⁰ São marcas de coloquialismo: o uso de expressões de reforço (*enim, certe, non...sed*); o uso de expressões de retoma (*dictus, supradictus, talis*); o domínio da parataxe copulativa.

⁵¹ I, 15; XV, 542.

⁵² O cap. XIII, *Quibus diebus se congregent ad collectam fratres* e o cap. XIX, *Quid in monasterio debeant observare, qui peccata grauiora in saeculo commiserint*, são dedicados a expor as falhas que podem surgir no monge. Neles o autor identifica-se com a fraqueza humana dos faltosos. Nestes capítulos transparece compreensão e piedade pela fraqueza universal humana. O tom não é, de todo, regular. Para mais informação sobre a identificação afectiva entre o emissor e o destinatário, *uide* BLAISE, *Manuel*, pp. 52-66; e ALFONSO ORTEGA, *Retórica y Homilética Oratória en la Iglesia*, pp. 61-66.

A *uariatio* no tom adoptado, que desliza facilmente de polémico para normativo, de hierático para afectivamente familiar, parece-nos próprio da riqueza polimodal de um texto que se destina, ao mesmo tempo a persuadir, a ensinar, e, não menos, a deleitar. Pressupostos da retórica que são, dentro da Literatura cristã, os mais valorizados nas homilias. A RMC pretende expor e ensinar um ideal de conduta monástica, recuperando as fontes da tradição monástica, citando-as, explicando-as, e delas retirando uma lição moral. Não é esta a base de todo o discurso parenético? Não é o discurso parenético uma das características do género homilético⁵³?

O texto mais citado é a Bíblia, seguido de S. Jerónimo e de Casiano. A Bíblia é citada com bastante liberdade...como se o autor a citasse de memória. A língua da RMC está impregnada de citações directas da Bíblia e de reminiscências bíblicas⁵⁴. A par do recurso à *exemplificatio* como estratégia discursiva homilética, a RMC usa metáforas e imagens recorrentes tradicionais da literatura latina cristã: o aproximar da vocação monástica ao martírio, ou ao triunfo militar; o pecado comparado a um veneno (*uirus*) ou a uma doença (*morbo*); a metáfora militar presente na designação dos cargos dos monges no mosteiro; a ascese monástica vista como uma “passagem na forja de um ferreiro” (cap. IV) entre tantas outras, são formas de valorização de um discurso persuasivo.

A utilização de textos conhecidos e de imagens e de metáforas tradicionais autorizadas pela Literatura Cristã constituem formas de cativar o destinatário, pela recorrência a uma cultura que lhe era familiar. Assim, o autor, nas passagens mais crípticas do texto, não necessita de descodificar as metáforas, visto serem elas construídas por um código que o destinatário dominava. Autoridade e embelezamento são dois propósitos que o nosso autor pesa com sublime equilíbrio, tornando-os forças harmónicas que concorrem para um fim: o de persuadir, ensinando, uma comunidade monástica em crise.

⁵³ O discurso polémico, construído com base em antíteses e contradições, também pertence ao género homilético. As *imprecationes* do cap. I, II, XX são exemplo disso.

⁵⁴ A Bíblia não é citada segundo a *Vulgata*, o que não é estranho, pois haveria, certamente, algum exemplar da *Hispana* (ou de uma das *Hispanae*). No entanto, a RMC utiliza as Epístolas de S. Jerónimo com uma grande fidelidade, o que é estranho: o autor da RMC conhece as Epístolas de S. Jerónimo e não tem consigo a *Vulgata* de S. Jerónimo, texto do Séc. IV divulgado com a chancela de Roma? Outra explicação para esta divergência é a possibilidade de o texto estar a ser citado de cor, sendo registado por um taquígrafo. A confirmar-se esta hipótese, temos mais um argumento para considerarmos a RMC uma homilia. As explicações bíblicas, destinadas a clarificar os seus símbolos e as suas alegorias, deixam-se, por vezes, conduzir a excessos: Vide III parte, nota 8, 22, 70, 71, 72, 137, 138. O desdobramento excessivo das alegorias bíblicas é marca estilística das exegeses e das exortações. (Vide BLAISE *Manuel*, pp. 17-51).

II PARTE

TRADUÇÃO PORTUGUESA E COMENTÁRIO
DA CHAMADA *REGVLA MONASTICA COMMVNIS*

(Página deixada propositadamente em branco)

EM NOME DA SANTÍSSIMA TRINDADE, COMEÇA A REGRA DO BISPO S. FRUTUOSO

CAPÍTULO I

Que ninguém pretenda fundar mosteiros de seu livre alvedrio, sem antes consultar a assembleia comum e sem que o Bispo o aprove segundo os cânones e a Regra.

Têm de facto alguns o costume de fundar mosteiros nas suas próprias casas, por medo do inferno, e de se reunir em comunidade com as esposas, filhos, servos e vizinhos sob compromisso e juramento, e de consagrar, como dissemos¹, em suas próprias casas, igrejas em nome dos mártires e chamá-las, sob esse título, de mosteiros.

Todavia, a isso nós não chamamos de mosteiros, mas sim perdição das almas e subversão da Igreja. Daí surgiu a heresia, o cisma, e grande controvérsia para os mosteiros. E daí a referida heresia: porque cada um escolhe aquilo que agrada à sua vontade, e o que escolher, toma para si como santo e defende-o com palavras mentirosas. A esses tais, onde os encontrardes, não os tomeis por monges, mas por hipócritas e heréticos².

¹ *Vt diximus*. Seguramente o texto não teria realmente este *incipit*. O emprego de *enim*, advérbio explicativo, não se justifica na segunda linha do texto. De facto, este bordão de retoma surge descontextualizado, pois alude-se a um assunto anteriormente já abordado. Pomos, por isso, a hipótese de, no original, este não ser o primeiro capítulo do texto, ou de este estar truncado no seu início. Outro argumento que favorece esta hipótese é a ausência de um Prólogo. A RI, a RM, a RB, como textos regulares, são iniciadas por um parágrafo introdutório, onde se explicitam os objectivos e o tema do texto. Do mesmo modo, os textos de pendor mais exortativo, tais como a RM de S. Jerónimo, recorrem, obrigatoriamente, a uma *dispositio* complexa, na qual está incluída uma introdução. Estranho seria que um texto de tão elevado labor retórico descurasse, pelo menos, a feitura de parágrafo introdutório. Este *incipit* tem, assim todo o aspecto de representar o estado medial de um texto. Note-se também a falsa atribuição a S. Frutuoso. A expressão *ob metum gehennae* foi retirada de S. Jerónimo, Ep. 22, t. 1, p. 211.

² Chamamos a atenção para a agressividade latente nesta *imprecatio* e, no geral, no cap. I, II e XVIII: são iniciados por uma ordem negativa, algo que não encontramos em nenhuma outra regra. Parecem mostrar sintomas de crise circunstancial numa determinada comunidade monástica. No entanto, estabelecemos a reserva de que muitos textos de matriz monástica

E assim desejamos, e com todo o empenho reclamamos a vossa santidade, e ordenamos que não tenhais nenhuma convivência com tais pessoas, nem os imiteis³.

E uma vez que vivem segundo a sua própria vontade, não querem estar submetidos a nenhum dos anciãos⁴, nem distribuem nada dos seus próprios bens aos pobres; pelo contrário, como se fossem pobres, apressam-se a apoderar-se dos bens dos outros, a fim de conseguirem, com as mulheres e os filhos, mais riquezas do que quando estavam no Século. E agindo assim, para receberem mais ganhos, não ganhos das almas, mas dos corpos, do que os habitantes do Século, não se preocupam com a perdição das almas, e, à maneira dos lobos, lamentam-se pela sorte dos seus filhos, e não choram, dia após dia, os pecados cometidos, mas, com escândalo, exibem o vício do roubo, e não pensam no castigo futuro, mas angustiam-se atrozmente sobre como hão-de alimentar as esposas e os filhos; e, por isso entibiados⁵ com os próprios vizinhos, com os quais se haviam primeiramente ligado em juramentos, separam-se uns dos outros no meio de grande querela e desentendimento. E arrebatam uns aos

começam justamente por definir uma tipologia de monges: (cf. S. Jerónimo, Ep. 22, 34-35; Cassiano *Coll.* 18, 4; e a RB 1, 6-11) os verdadeiros (anacoretas, ascetas solitários; e cenobitas, sujeitos a uma regra e a um abade) e os falsos (os sarabaítas, que renunciam falsamente e satisfazem apenas os seus desejos, e que, segundo a RB, são da “natureza mole do chumbo”; e os giróvagos, os que não conseguem fixar-se num mosteiro, peregrinos sem regra nem obediência a um abade). Na Hispânia, Eutrópio de Valença, séc. VI, escreveu, em moldes semelhantes, o *De Distractione Monachorum*, (in M. DÍAZ Y DÍAZ, *Anecdota Wisigothica*, t. 2, Salamanca, pp. 13-25) e Valério de Bierzo, séc. VIII, *De Genere Monachorum*, (*id.*, pp. 49-61). Parece assim constituir uma forma frequente de introduzir uma exposição sobre a vida monástica.

³ *Vbi reperitis...* Ressaltamos o tom de exortação moral. A RMC dirige-se directamente a um destinatário colectivo, uma assembleia ou uma comunidade de monges, o que está de acordo com a natureza de exortação moral que caracteriza o texto. Notemos o respeito no tratamento dos destinatários e a preocupação na sua edificação moral: *...omnino uestram sanctitatem quaesumus*. O autor mostra-se como alguém conhecedor e participante da comunidade monástica para a qual produziu este texto.

⁴ Reparámos que a palavra *seniores* é corrente na RMC (*pass.*). Colocamos de lado o valor concreto deste comparativo “os mais velhos”, pois, para esses, a RMC tem a forma (cap. VIII, *pass.*) *senis*. Assim, o valor deste adjectivo substantivado é o de “anciãos”, no sentido de “investidos da autoridade e da experiência de uma vida”, ou seja um valor de autoridade e respeito. Pela frequência do seu uso, interrogamo-nos quanto perto estamos do sentido de “investido de autoridade”, moral ou social, do Português “senhor”, termo actualmente vulgarizado como forma de tratamento cerimonioso.

⁵ *pro hoc tepefacti*. (*também no cap. XVIII*) A tradução literal seria “aquecidos” (cf. em Português, tépido); o termo “tíbio”, com o significado de “indisposto”, além de pertencer à família etimológica derivada de *tepidus*, é o que mais se aproxima do adjectivo presente no texto, bastando para isso desmembrar o adjectivo composto latino. Note-se que o adjectivo *tepefactus* com valor abstracto não é uma forma clássica.

outros, já não com simplicidade mas com insultos, os bens que antes haviam colocado em comum, movidos por uma falsa caridade⁶.

E se algum deles mostrar uma fraqueza, chamam em sua ajuda os parentes que haviam deixado no século, com espadas, varapaus, e mesmo insultos; isto porque logo desde a primeira reunião meditam no modo como romper o vínculo.

E como são pessoas vulgares e ignorantes, desejam que presida à sua comunidade um abade tal que, seja para onde quiserem voltar-se, façam a sua vontade como se recebessem bênção, e dizem o que lhes apetece dizer, e perturbam os outros com o vício da difamação, e dilaceram com dente canino os servos de Cristo. E agem deste modo para terem sempre boas relações com os seculares e com os príncipes deste mundo. E amam os amantes do mundo juntamente com o mundo, e, imundos como são, perecem com o mundo. Esses tais, muitas vezes, convidam os outros a viver segundo o seu exemplo, e preparam a queda aos espíritos mais débeis⁷.

Desses tais, diz o Senhor no Evangelho: – *Acautelai-vos dos falsos irmãos, que se aproximam de vós com vestes de ovelha, mas por dentro são lobos vorazes: conhecê-los-eis pelos frutos, porque a árvore má não pode dar bons frutos*. Pelo fruto quis significar as obras; nas folhas, a palavra⁸. E para que os conheçais nas obras, podeis pensar nas palavras deles, porque incendiados pelo ardor da cobiça, não podem igualar-se aos pobres de Cristo.

De facto, os pobres de Cristo têm esta norma: nada desejam possuir neste mundo, para poderem amar na perfeição a Deus e ao próximo⁹. E a

⁶ Correndo o risco de parecer redutor traduzir *imaginariam* por “falsa”, apoiamo-nos em XIV, 495: *...Vera an imaginariam patientiam*. Ficamos, assim com a impressão de que *uera* e *imaginaria* são dois adjectivos que descrevem qualidades opostas.

⁷ *Offendiculum parant...Cf. 1Cor 9, 12:...sed omnia sustinemus, ne quod offendiculum demus Evangelio Christi; Rom 14, 13: Non ergo amplius iniucem iudicemus: sed hoc iudicate magis, ne ponatis offendiculum fratri, uel scandalum*. Notemos a aliteração e o jogo de palavras presente na distribuição das formas *mundus* e *immundus*.

⁸ Mt 7, 15-18: *Attendite a falsis prophetis, qui ueniunt ad uos in uestimentis ouium, intrinsecus sunt lupi rapaces: a fructibus cognoscetis eos. Numquid colligunt de spinis uuas aut de tribulis ficus. Sic omnis arbor bona fructus bonos facit: mala autem arbor malos fructus facit. Non potest arbor bona malos fructus facere: neque arbor mala bonos fructus facere...* O autor condensa o passo do Evangelho no qual se inspira, introduzindo, na interpretação posterior, um elemento novo, não presente no texto da *VVLGATA*, nem na sua própria citação: as *folia*.

⁹ *Perfecte diligere...* O advérbio superlativo, em Latim Cristão, tem um valor diferente do correspondente português, que ressalta a qualidade e não a intensidade, valor que é o dominante no Latim. “Sem excepções”; ou “acabadamente” seriam as expressões semanticamente correspondentes, pois transmitiriam a consciência da absoluta dedicação a Deus, constitutiva do monge.

fim de poderem evitar os ditos lobos, atenderam às palavras do Senhor, que diz: – *Eis que eu vos envio como ovelhas para o meio de lobos. Não leveis saco nem alforje*¹⁰.

Por conseguinte, o servo de Cristo que deseje ser seu verdadeiro discípulo, que desnudo suba à cruz desnuda, para estar morto para o século e viver em Cristo crucificado¹¹. E depois de ter deposto o fardo do corpo, e de ver o inimigo trucidado, então pode ele julgar que venceu o mundo, e que igualou no triunfo os santos mártires¹².

CAPÍTULO II

Que os sacerdotes seculares não tomem a iniciativa de construir mosteiros pelas povoações sem o conhecimento do bispo que vive segundo a Regra, ou sem o conselho dos Santos Padres.

Costumam alguns sacerdotes simular santidade, e não o fazem em atenção à Vida Eterna, mas para servir a Igreja como mercenários, e sob o pretexto de santidade, pretendem alcançar os benefícios das riquezas; e não sendo movidos pelo amor de Cristo mas incitados pelo povo vulgar, enquanto temem perder os seus dízimos ou ficar privados dos restantes rendimentos, costumam esforçar-se por construir uma espécie de mosteiros.

¹⁰ Lc 10, 3-4: *Ite: ecce mitto uos sicut agnos inter lupos. Nolite portare sacculum, neque peram.* Com maior liberdade, a RMC glosa também aqui o longo passo de Mt 10, 9-10, 16, que descreve a instituição da missão apostólica.

¹¹ Gal 2, 19-20...*legi mortuus sum, ut Deo uiuam: Christo confixus sum cruci. Viuo autem, iam non ego, uiuui uero in me Christo;* Rom 6, 8:...*Si autem mortui sumus cum Christo, credimus quia simul etiam uiuemus cum Christo;* Gal 6, 14; também Col. 2, 20, Rom 6, 2. A influência paulina presente neste texto é indirecta, pois está certamente filtrada pela leitura de S. Jerónimo, Ep. 58, 2, t.1, p. 507, e também *Homilia ad Monachos*, PL 30, col. 321:...*et nudam crucem nudus sequens...*; Ep. 125, 20, t. 2, p. 618 *nudam crucem nudus sequar*; também na Ep. 152, 5, t. 2, p. 412. Na verdade, trata-se de uma expressão frequente, elaborada pela gnómica concisão de S. Jerónimo.

¹² O monge substituiu pelo seu fervor e exemplo o que os mártires representavam nas comunidades cristãs, durante as perseguições. O monge “testemunha”, com o sacrifício quotidiano da sua vida, a entrega absoluta a Cristo, tal como os mártires na provação. Cf. DSp, s.v. “Ascèse”, col. 997: os mártires faziam-se acompanhar de uma palma como símbolo de vitória, própria dos atletas ou dos chefes militares, em ocasião de triunfo). J. DANÉLOU, ii. MARROU, *Nouvelle Histoire de L'Église*, t.I, Seuil, 1963, p. 310: “Le monachisme, institution originale (...) est devenu en quelque sorte prendre la relève de la persécution, et cela idéologiquement autant que chronologiquement”; A. GUILLAUMONT, *Aux origines du monachisme chrétien*, Abbaye de Bellefontaine, 1979, pp. 13-14: “Le monachisme aurait été la réaction de “purs”, de spirituels héritiers des martyrs contre la sécularisation de l'Église constantinienne...”.

E não fazem isto segundo o espírito dos apóstolos, mas à maneira de Ananias e de Safira. Acerca deles, afirmou S. Jerónimo: – *Não distribuíram os seus bens aos pobres; não se entregaram, no mosteiro, a uma vida dura; não modificaram os seus hábitos de modo a corrigirem-se pela assiduidade da meditação, não choraram, não mortificaram o seu corpo com cinza e com cilício, não pregaram a penitência aos pecadores*¹³, dizendo, como João Baptista: *Fazei penitência, pois está perto o reino dos céus*¹⁴; não imitaram a Cristo, que disse: *Eu não vim para ser servido, mas para servir*¹⁵ e também: *não vim para fazer a minha vontade, mas a do Pai*¹⁶.

Conforme se elevam de uma cátedra a outra cátedra – isto é, a da soberba – estes tais desejam presidir aos irmãos e não ser-lhes úteis, e enquanto escondem cautelosamente o que lhes pertence, ambicionam os bens alheios, porque eles nada distribuem¹⁷; e pregam o que eles próprios não praticam; e perante os bispos, os seculares, os príncipes da terra ou o povo¹⁸, eles observam a Regra Comum¹⁹; e como são discípulos do Anti-

¹³ J. CAMPOS RUIZ, *Sanctos Padres Españoles*, BAC, p. 175, refere este passo como sendo idêntico à Ep. 125, 7 *Ad Rusticum* de S. Jerónimo. Verificámos várias edições das *Cartas* de S. Jerónimo, e não conseguimos comprovar a afirmação de Campos Ruiz. Posteriormente, empreendemos uma pesquisa no *Thesaurus Hieronymi Concordantiae*, Louvain, Brepols, 1990, e não localizámos a citação. No entanto, na Ep. 58, 2; e 58, 7, S. Jerónimo invoca o exemplo de Ananias e Safira para condenar a incapacidade de renunciar aos bens materiais.

¹⁴ Mt 2, 2-3; Act 2, 38.

¹⁵ Mt 20, 28: *...Sicut filius hominis non uenit ministrari, sed ministrare*; Mc 10, 45: *...Nam et filius hominis non uenit ut ministraretur ei, sed ut ministraret*. A citação não é literal. S. Jerónimo, na *Hom. ad monachos*, PL 30, 11, col. 329, refere o mesmo exemplo com igual liberdade, inspirado na matriz evangélica.

¹⁶ A obediência de Cristo a seu pai serve de modelo ao monge. Jo 4, 34: *...meus cibus est, ut faciam uoluntatem eius qui misit me.*; Jo 5, 30 *...Quia non quaero uoluntatem meam, sed uoluntatem eius qui misit me*; também Jo 6, 38 *...Quia descendi de caelo, non ut faciam uoluntatem meam sed uoluntas eius qui misit me*. A RMC condensa a mensagem comum obtida nos três passos do Evangelho de S. João.

¹⁷ *Iste...praeesse desiderant*. Seria de esperar o pronome no plural, *isti*, e como tal o traduzimos. RMC 78 *Cum sua timide reseruant...*S. Jerónimo, Ep. 58, 2, p. 507. Notemos todo o sabor jeronimiano presente na acusação dos que abandonam mal os seus bens: *...et sub praetextu elemosynae pristinis opibus incubantes quomodo possumus aliene fideliter distribuere, qui nostra timide reseruamus?*

¹⁸ S. Jerónimo, Ep. 52, 11, I, p. 420, também interdita ao monge o comer à mesa dos bispos e dos *principes hominum*. Também Cassiano, *Inst. Coen.* 12, 18: *...omnimodis monachum fugere debere mulieres et episcopos*.

¹⁹ Pensamos que quando usa a expressão *Regula Communis*, (também em 80, 195, 525 e no Pacto, 791), o autor tem em mente a RM de S. Frutuoso. Estranho seria que, no acto da redacção do texto da RMC, o autor pretendesse que ele fosse imediatamente reconhecida pelas comunidades monásticas. Parece-nos mais correcto julgar que a RMC funcionaria

cristo, ladram contra a Igreja, e fabricam aríetes com cujas máquinas a dilaceram. No entanto, fingem santidade quando, de cabeça coberta e com passo tímido, vêm para o meio de nós.

Estes são hipócritas²⁰, que são uma coisa e aparentam ser outra, para que os insensatos que os observam os imitem. Esses, segundo a palavra do Senhor, são declarados como ladrões e salteadores: aqueles que não entram pela porta que é Cristo, mas, depois de derrubada a parede da Igreja, violentos se atiram pelo muro²¹. E se algum dos fiéis desejar viver rectamente, tornam-se para eles, não um auxílio, mas um obstáculo. Desse tais, o Senhor disse: – *Ai de vós, escribas e fariseus, cegos e hipócritas, que fechais o reino dos céus; nem vós entraís nem deixais que outros entrem*²².

Esses tais alegram-se tanto pelos seus proveitos como pelas nossas perdas, e porque não ouviram nada de falso para proferir contra nós, inventam-no com toda a agressividade; e acusam-nos daquilo que temos

como um documento “acrescido” ao que havia sido disposto na RM. Assim, entendemos a expressão de *Regula Communis* como “a única regra à qual a nossa comunidade de vários mosteiros deve obedecer”. *Communis* refere-se ao facto de se aplicar a vários mosteiros, e não ao facto de ser de aplicação em mosteiros mistos, o que é proibido pela *Regula Communis* conforme se diz no início do cap. XV: *Placuit Sancta Communis Regula ut monachi sororibus uno monasterio habitare non audeant*. Assim, a designação da chamada RMC deve-se a um erro de interpretação. Certamente, o responsável pela *capitulatio* e pela *titulatio* do texto, ao encontrá-lo sem prólogo, intitulou-o de *Regula Communis* depois de ler este passo e seus análogos.

- ²⁰ Repete-se, num tom imprecatório, a acusação de hipocrisia, já presente no cap. I, 14. Este defeito de carácter instala uma dualidade de comportamentos no monge, ou seja impede-o de ser *simplex*, “uno”. Alguns autores, tais com M. MARTINS, “O monacato de S. Frutuoso”, *Biblos* 26, 1950, p. 335; e A. MATOS, “*La Regula monastica communis*”, su origen y auctoría”, *Annalecta Sacra Tarraconensia*, 51, 1970, p. 191-202, vêem no conflito entre uns e outros monges sinais do “democratismo monástico priscilianista”. É certo que existe um problema de disciplina num grupo de mosteiros, que poderia ser provocado por antigos costumes de ascendência priscilianista, heresia de difícil extirpação no Noroeste peninsular. Mas não nos parece que estes prevaricadores tenham consciência e intenção de assumir comportamentos priscilianistas.
- ²¹ Jo 10, 1-8: *...Quia ego sum ostium ouium. Omnes quotquot uenerunt fures sunt et latrones, et non audierunt eos oues. Ego sum ostium. Per me si quis introierit saluabitur*. Não se trata de uma citação literal, mas de uma interpretação exegética do autor feita a partir de uma parábola do Evangelho. Vejamos que ele mantém a riqueza da parábola do Bom Pastor, mas introduz-lhe uma variação: os *fures et latrones* são, na parábola do *Evangelho de S. João*, os maus pastores, que fogem diante do lobo. Na RMC, eles surgem, não como maus pastores, mas sim como “arrombadores” da porta, que é Cristo. Trata-se de duas imagens de Cristo como meio de salvação (caras para o *Evangelho de S. João*) que o nosso autor funde numa só.
- ²² Mt 23 13-14, 16. O autor funde os dois versículos, invertendo a sua ordem de apresentação. Começa citando o 14: *Vae uobis scribae et pharisaei hypocritae...*, e termina com o final do 13: *Quia clauditis regnum caelorum ante homines! Vos enim non intratis, neque introeuntes sinitis intrare. Caeci está na sequência da impreciação evangélica, 16: Vae uobis duces caeci...*

conhecimento de não ter praticado, proclamando-o publicamente pelas praças, como se tivéssemos sido surpreendidos no crime. E aqueles que, por causa dos seus vícios, são por nós expulsos do mosteiro, quando recebidos por eles, são protegidos e defendidos. E como a maior parte dos que nos difamam são desertores de mosteiros, são por eles magnificamente honrados e, o que é incrível de dizer, são cumulados de honrarias. Quando virdes esses tais, melhor é que lhes tenhais ódio do que convivência com eles, pois de tais diz o Profeta: – *Não hei-de eu, ó Deus, odiar aqueles que te odeiam? Odiá-los-ei com ódio implacável, e tornaram-se meus inimigos*²³.

CAPÍTULO III

Quem deve ser eleito para abade do mosteiro.

Em primeiro lugar, deve escolher-se um abade experimentado na instituição da vida santa e de profissão religiosa não recente, mas alguém que, tendo-se esforçado durante longo tempo sob a autoridade do abade, se distinguiu entre muitos²⁴; e que não tenha herança em todo o Israel, mas que seja como um verdadeiro levita, sem quinhão na terra prometida, de modo a dizer com o profeta, a livre voz: *O senhor é a parte da minha herança*²⁵, e de maneira a que possa repelir radicalmente do seu coração todo o costume de discutir; e, se for possível, que em nenhuma ocasião se envolva em tribunal com os homens, mas se alguém o provocar, e lhe tirar a túnica de maneira tal que ele possa contestar, imediatamente segundo a palavra do Senhor, lhe largue também o manto²⁶.

²³ Sl 137, 21-22. Os poetas dos salmos, entre os quais David e Salomão, também eram tratados por “profetas”, dada a mensagem messiânica de alguns dos seus poemas.

²⁴ Notemos o contraste entre o assunto e o tom dos dois primeiros capítulos, exortativos e apologeticos, e o terceiro, de tom mais regular e normativo. Voltamos a questionar se não teria havido, de facto, uma troca de capítulos, pois seria de esperar que a eleição do abade antecederesse capítulos de natureza mais circunstancial. A RI, II, col. 860, *De eligendo abate: Abbas interea eligendus est in institutione sanctae uitae duratus...*, influenciou certamente esta introdução às qualidades de um perfeito abade.

²⁵ Sl 15, 5. S. Jerónimo, na Ep. 52, 5, t.1, p. 412 *...sed quasi leuita et sacerdos uiuio de decimis (...) et cum propheta dicit: pars mea Dominus*, influenciou esta passagem. Também Cassiano, nas *Coll* 21, 28, afirma que o povo dos monges é o verdadeiro Israel. Em Nm 8, 5-24, a instituição dos “levitas” seguiu-se à saída dos judeus do Egipto, conduzidos por Moisés. Os filhos primogénitos da tribo de Levi foram dedicados ao Senhor, separados da restante comunidade, destituídos de herança terrena, e consagrados como guardiães da sacralidade do tabernáculo e como expiadores do povo. O monge é comparado ao levita consagrado para o Senhor, do qual deve estar ausente todo o apego aos bens materiais.

²⁶ Mt 5, 40 *et ei, qui uult tecum iudicio contendere, et tunicam tuam tollere, dimitte ei et pallium...* O intertexto bíblico está presente, mesmo tratando-se de questões práticas.

Se, porventura surgir algum perseguidor do mosteiro, e se tentar roubar alguma coisa, e quiser levá-la pela força, que o abade entregue a causa a um dos leigos, e que ele seja um cristão fidelíssimo, recomendável por uma vida virtuosa e não reprovável por qualquer má fama, o qual não só o leve a julgamento, mas requeira as coisas do mosteiro, sem pecado²⁷; e se houver o costume de jurar, cumpra o seu dever sem recurso ao juramento e à punição. E não tanto pelo valor dos bens, mas para reconduzir o perseguidor, humilde e manso, a pedir perdão. E se o perseguidor insistir na sua teimosia, e se amar ainda mais os bens do que a própria alma, imediatamente o introdutor da causa²⁸ deixe de discutir com ele.

Quanto ao abade, viva com simplicidade com os seu monges no mosteiro, sem qualquer hábito de pleitear, e tendo erradicado todo o ran-cor do coração; e que não lhe seja dada qualquer licença de litigar com os seculares.

CAPÍTULO IV

Que monges se receberão no mosteiro.

Os monges que, tendo em vista a religião, peçam para entrar no mosteiro, devem primeiro pernoitar diante das portas do mosteiro durante três dias e três noites²⁹, e sejam intencionalmente provocados pelos hebdomadários³⁰ durante muito tempo; e passados esses dias, pergunte-se-lhes em seguida se são livres ou servos. Se forem servos, não sejam recebidos a não ser que tragam nas mãos a liberdade concedida pelo senhor.

²⁷ O verbo *iudico* e *quaero* são de significação muito próxima, pois aplicam-se num contexto muito restrito, o das realidades judiciais. Demos ao primeiro o valor de “julgar”, “tomar decisões sobre”; e ao segundo, transitivo directo, o valor de “defender”; “requerer as coisas do mosteiro”.

²⁸ *Causator* é um hápax. Não encontramos este termo em nenhum dicionário dos que consultamos, nem mesmo no REW, ainda que esteja perfeitamente integrado no léxico português. Termo técnico do vocabulário de campo jurídico, poderíamos traduzi-lo também por “litigante”.

²⁹ As regras monásticas costumam estabelecer um tempo de exame e reflexão para o aspirante a monge poder entrar no mosteiro, tempo este variável: A RI, (*De conuersis*, cap. IV, 1, col. 871) por exemplo, propõe três meses à porta do mosteiro, durante os quais os aspirantes estão sujeitos às provocações dos monges.

³⁰ Termo da hierarquia monástica equivalente ao vocábulo latino *semanarius*. Nas regras ocidentais, o termo latino é o mais frequente, concretamente na RB, 35 (Cf. REW 4090). Preferem o termo de raiz grega os textos hispânicos RMC, RM VII, p. 147, a RI XXI, p. 120, (PL col. 869), e a R4P 3, pp. 21-22). Também Cassiano, *Inst. Coen.* IV, 20, utiliza o termo. Através da leitura dos passos referidos, as atribuições dos hebdomadários são: lavar os pés dos monges para os ofícios religiosos, preparar os alimentos, cuidar as roupas, cuidar do serviço das mesas...

Quanto aos restantes, sejam eles livres ou servos, ricos ou pobres, casados ou celibatários, rudes ou sábios, incultos ou instruídos, crianças ou velhos³¹, seja o que for cada um deles, que se lhes pergunte, com dureza, se renunciaram com sinceridade ou não; se cumpriram tudo o que escutaram no Evangelho, que é voz da Verdade, que afirma: – *Quem não renunciar a tudo o que possui, não pode ser meu discípulo*³²; e aquele passo em que um certo jovem rico, que se orgulhava de ter cumprido tudo o que é determinado pela Lei, a quem o Senhor disse: – *Se queres ser perfeito, vai, vende tudo o que tens e dá aos pobres, depois vem, segue-me e terás um tesouro no céu*³³. O Senhor disse-lhe de outra vez: – *Quem quer ser perfeito, esse abandonará, como os apóstolos, pai, mãe, rede e barca*³⁴, e quem disse tudo isto, mandou que nenhum dos seus bens fosse reservado e não em favor de alguém próximo, mas entregou tudo aos pobres de Cristo; e que não desse ao pai, à mãe, nem ao irmão, nem ao vizinho, nem ao parente, nem ao filho adoptivo, nem à mulher, nem aos filhos, nem à Igreja nem ao senhor da terra, nem aos servos, excepto para confirmar a liberdade destes.

E depois de ter sido examinado tal como dissemos, que seja final-

³¹ RI, IV, p. 96, (PL col. 872) *nec quaerendum est si diues an pauper, seruus an liber, iuuenis an senes, rusticus an eruditus...in monachis nec aetas nec conditio quaeritur...*

³² Lc 14, 33 *Sic ergo omnis ex uobis, qui non renuntiat omnibus quae possidet, non potest esse meus discipulus.*

³³ Mt 19, 21; Mc 10, 21, Lc 18, 22. Este passo comum aos Evangelhos sinópticos é referido pelo nosso autor com liberdade em relação aos modelos. Certamente trancreveu este passo indirectamente, pois as palavras são as mesmas de S. Jerónimo, na RM IV, PL col. 341, e também na Ep. 58, 2: *Quondam diues adulescens, omnia quae in lege se implesse iactabat, ad quem Dominus ait in Evangelio: Si uis perfectus esse, uade, uende omnia quae habes et da pauperibus, et ueni, sequere me.* Caro a toda a instituição monástica, este passo foi citado em inúmeras apologias à vida monástica. Está também presente no fundamento de todas as regras, depois que Atanásio de Alexandria, na *Vita Antonii* (*apud*, PG 26, cols 837-876), descreve a conversão ao estado monástico do fundador do anacoretismo, Santo Antão: durante a missa, o jovem Antão escuta esta passagem do Evangelho, e responde ao apelo de Cristo com fidelidade absoluta. Notemos que a perfeição (Mt 19, 21) é o objectivo primeiro da vida cristã (Mt 5, 48: *Estote ergo perfecti sicut pater uester caelestis perfectus est*).

³⁴ O destinatário destas palavras do Senhor já não é o jovem rico, embora a RMC lhe dê essa interpretação. O termo *naucula* só surge em Mt 8, 24 e Lc 5, 7, integrado no episódio do naufrágio dos apóstolos, salvos pela intercessão milagrosa de Cristo. No entanto, o conteúdo do passo presente na RMC pertence ao episódio do chamamento vocacional de Cristo aos apóstolos, Mc 1, 18: *Et protinus relictis retibus secuti sunt eum*; Mt 4, 22: *Illi autem statim relictis retibus et patre secuti sunt eum*; Mt 19, 29: *Et omnis qui reliquerit domum, uel fratres, aut sorores, aut patrem, aut matrem, aut uxorem, aut agros...uítam aeternam possidebit.* Temos a certeza de que a inserção de *naucula* neste passo da RMC provém de um lugar paralelo em S. Jerónimo, Ep. 125, 8, II, p. 606: *Tunc habebant patrem, rete, nauculam: secuti Dominum protinus omnia reliquerunt portantes cotidie crucem suam...*

mente aceite no último posto³⁵. E se algum dos que acima referimos, renunciando falsamente a alguma coisa, deixar nem que seja uma só moeda em qualquer parte, a pretexto de piedade, mandamos que ele seja imediatamente posto fora; porque nós vemo-lo, não entre o número dos apóstolos, mas como seguidor de Ananias e Safira³⁶. Ficai sabendo que ele não pode no mosteiro chegar à perfeição do monge, nem descer à pobreza de Cristo³⁷, nem adquirir a humildade, nem ser obediente e nem aí permanecer para sempre; mas mal surja algum motivo para ser punido ou emendado pelo seu abade do mosteiro, imediatamente se insurge na soberba³⁸ e instigado pelo espírito da acédia, fugindo, abandona o mosteiro³⁹.

³⁵ O termo *gradus* indica uma hierarquia, reflectida necessariamente no lugar que o respectivo monge ocupava na mesa e nos officios religiosos comuns. Entre as várias categorias de monges presentes na congregação, cada um tem o seu valor, a sua função, dispostos segundo factores que derivam, essencialmente, do tempo da sua permanência no mosteiro, das virtudes manifestadas em comunidade, mas também da necessidade de uma distribuição harmoniosa das responsabilidades e das tarefas no interior do mosteiro. Acrescentamos que o termo *gradus* é originário do vocabulário militar, indicando a posição que o soldado ocupava em combate (BLAISEMA, REW 3830).

³⁶ Act 5, 1-11. O castigo de Ananias e de sua esposa Safira, punidos pela seu farisaísmo e hipocrisia, provou o poder de Deus, e foi exemplar para a primeira comunidade cristã de Jerusalém. Este casal reservou para si parte o dinheiro resultante da venda de terrenos, colocando apenas algum à disposição da comunidade. Exemplo máximo da negação da espiritualidade monástica, a cupidez material dos *exempla biblica* que a encarnam surge assim evocada de forma dissuasora como um modelo a não seguir.

³⁷ Esta expressão, *mensura monachi*, é inspirada em Ef 4, 13 *Donec occurramus omnes in unitatem fidei*, (...), in *mensuram aetatis plenitudinis Christi*. “Alcançar a medida da plenitude de Cristo” é a finalidade de todo o crente, particularmente do monge. Por isso, o autor transpôs as virtudes Crísticas para as qualidades desejadas nos monges. Exemplos de tenacidade na busca da perfeição, eles mantêm perenes no mundo as promessas e as virtudes de Cristo, bem como a pureza da comunidade apostólica de Jerusalém.

³⁸ O autor da RMC considerou o mal da acédia como consequência do mal da soberba. No entanto, CASSIANO, nas *Inst. Coen.*, X, define-a como *adfinis haec tristitiae*, não tendo directamente a ver com o mal da soberba. A consequência da acédia é a fuga do mosteiro (p. 390, *atque ita militiae suae fugitiuus ac desertor Christi miles*). A soberba (*Inst. Coen XII*), o oitavo combate a ser empreendido pelo monge, é o pior e o mais subtil, porque tenta especialmente os mais virtuosos: *Octauum, quod extremum, aduersus spiritum superbiae nobis certamen est, qui morbus licet ultimus sit, in conflitu uitiorum atque in ordine ponatur extremus, origine tamen et tempore primus est, saeuissima et superioribus cunctis inmanior bestia, perfectos maxima temptans*.

³⁹ Vide PIERRE MIQUEL *Lexique du Désert. Mots-clé de vocabulaire du Grec Ancien*, SO 44, Bellefontaine, 1986. O termo *acedia* é bastante complexo quanto à ideologia monástica subjacente. “Preguiça”, “tédio”, “aborrecimento” são substantivos comuns em Português, ao passo que a *acedia* é um termo que evoca uma tradição monástica oriental, e não se esgota nos termos referidos. EVÁGRIO DO PONTO, no *Practicon*, PG 40, 52, col. 1229bD personifica-o no “demónio do meio-dia”, aquele que aparece à hora do calor, quando o monge olha para o

CAPÍTULO V

De como devem os monges obedecer ao seu abade.

Os monges devem obedecer tanto aos preceitos dos mais velhos, como Cristo foi obediente ao Pai até à morte⁴⁰; e se fizerem de outra maneira, saibam que perderam o caminho que procuravam. Ninguém vai a Cristo senão por Cristo⁴¹. Por isso, os monges devem conseguir para si um tal comportamento pelo qual não possam, de nenhuma maneira, desviar-se do caminho certo⁴².

Primeiro, aprendam a superar a vontade própria, e não façam nada, nem a mínima coisa, segundo o seu alvedrio; não falem senão quando forem interrogados; e afastem os pensamentos maus que surgem dia após dia com o jejum e a oração, e nunca os escondam ao seu abade; e tudo o que fizerem, façam-no sem murmuração, para que, o que tal não aconteça, murmurando não pereçam naquele castigo com o qual pereceram aqueles que no deserto murmuraram⁴³. Aqueles pereceram comendo o maná, e estes, os murmuradores do mosteiro, perecem a recitar as Escritu-

exterior da cela, desejando que chegue depressa a hora da refeição comum. Associa-se assim a um certo desencantamento e a uma quebra da intensidade com que o monge se devota a Deus. Cassiano (*Inst Coen. X, pass.*) referiu-a como “fonte de tristeza”, levando o monge a cair na murmuração, no sono fácil e no abandono do mosteiro. Nas regras ocidentais, o termo é substituído por *tristitia*, conceito que é diferente na tipologia dos *octo principales uitii* estabelecida por Cassiano. Como este também está presente na RMC, mas num contexto diferente, mantemos o termo de origem grega. Aliás, o próprio Cassiano mantém o termo grego (*De spiritu acediae*).

⁴⁰ Fil 2, 8 *Humiliauit semetipsum factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis*. Coligido a partir das Epístolas paulinas, o exemplo de Cristo é magistral para o monge.

⁴¹ Cristo como mediador entre Deus e os homens, Rom 11, 36. *Quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia*; 1Tim. 2, 5; Heb 8, 1-6; 9, 15. Certamente este passo da RMC está também inspirado na liturgia, cujas orações terminam sempre pela evocação do Mediador: *per Christum, cum Christo, et in Christo*. Lembre-se também que esta doxologia está incluída no Cãnone Romano.

⁴² A metáfora do mal como um desvio do caminho certo que devem seguir os que são fiéis a Deus é das mais frequentes na Bíblia: No AT, Prov 14, 2; Sab 10, 10; Os 14, 10 *Quia rectae uiae Domini, et iusti ambulabunt in eis; praeuaricatores uero corrueunt in eis*; e no NT, Mt 3, 3; Mc 1, 3; Lc 3, 4; *Parate uiam Domini; rectas facite semitas eius*; e Act 13, 10. Tal como acontecera com o termo *naucula* (nota 20), o nosso autor foi influenciado por S. Jerónimo, que na Ep. 52, 2, I, p. 406, (...*rectum Christi tramitem teneat...*) utiliza, ao citar o mesmo passo, o termo *tramite*, que, como mostramos pela citação apresentada, não figura na *VVLGATA*.

⁴³ Nm 11, 1-5. O povo de Israel murmura e, queixa-se no deserto, saudoso da abundância do Egípto, apesar da descida do maná celeste. Revela-se assim pouco firme na confiança devida a Deus. Por isso, o Senhor castiga-o com a doença (Nm 11, 33-12, 15). Os israelitas repetem a murmuração (Nm 14, 1-38), rebelando-se contra Deus. Irado, o Senhor condena-os a quarenta anos de errância no deserto.

ras. Aqueles morreram comendo o maná, e estes, a lerem e a ouvirem as Escrituras, morrem todos os dias de fome espiritual. Aqueles, por murmurarem, não entraram na terra da promessa, e estes, murmurando, não entram na terra do paraíso prometido.

Grande mal foi deixar o Egípto, ter atravessado o mar, ter brandido o tambor com Moisés e Maria depois do afogamento do faraó, ter comido o maná, e não ter entrado na terra prometida⁴⁴. Pior mal é abandonar o Egípto deste mundo, atravessar todos os dias o mar do baptismo com amarga penitência, tocar o tambor, isto é, crucificar a carne com Cristo, e comer o maná que é graça celeste, e não entrar na terra do celeste domínio⁴⁵.

Portanto, caríssimos irmãos, há que temer, há que reflectir, prever qual o caminho que devem tomar os que desejam ir a Cristo através de Cristo⁴⁶. E ouçam claramente o que devem observar: que sejam obedientes até à morte ao abade, de tal modo que nunca façam a sua própria vontade, mas a do seu Pai. Nada é tão agradável a Deus como dominar a própria vontade⁴⁷. Por isso, Pedro disse: – *Nós que deixámos tudo e te seguimos, o que nos estará reservado?* Ele não disse apenas: – *Abandonámos tudo, o que nos estará reservado?*, mas acrescentou: – *Seguimos-te*⁴⁸.

Muitos abandonam tudo, mas não seguem o Senhor. Porquê? Porque não fazem a vontade do Pai, mas sim a sua própria vontade. Assim, quem quiser seguir o caminho estreito e apertado, e nele caminhar sem pecado, e caminhando, não o perder, e, não o perdendo, chegar a Cristo, deve primeiro aprender a superar as vontades pessoais, a não fazer nada do que a vontade própria do corpo quiser, e perseverar na obediência ao Pai até

⁴⁴ Ex 12, 41-42; Ex 14, 21-31. O Senhor deixa os israelitas atravessarem incólumes o Mar Vermelho, mas precipita os egípcios nas águas. Moisés (Ex 15, 20) entoava com o seu povo um cântico de glorificação a Deus. A profetisa Maria, irmã de Araão, faz acompanhar a cerimónia do som de um tambor, ao qual se juntam os cânticos e as danças das israelitas: *Sumpsit ergo Maria prophetissa, soror Aaron, tympanum in manu sua: egressaeque sunt omnes mulieres post eam cum tympanis et choris*. Este passo contrasta, pela sua alegre exultação, com o descrito em Nm 11, 1-5. O povo que festeja a libertação do cativeiro é o mesmo que, momentos depois, deita a perder, pela sua pouca fé, a sua aliança com Deus. O autor da RMC reflecte dramaticamente na inconstância dos impacientes afectos humanos, que faz os homens perderem a terra prometida e a salvação quando estão prestes a alcançá-la.

⁴⁵ Ex 15, 20. Notemos nesta frase o desenvolvimento dos *exempla* retirados do Livro do Êxodo e dos Números, explicando o seu valor formativo para a realidade monástica.

⁴⁶ Retoma-se a imagem de Cristo como mediador e como caminho (*uide* nota 41), que inicia esta longa passagem exortativa.

⁴⁷ Jo 4, 34; 5, 30; 6, 38; Fil 2, 8 (ver nota 16).

⁴⁸ Mt 19, 27-29: *Tunc respondens Petrus dixit ei: Ecce reliquimus omnia, et secuti sumus te; quid ergo erit nobis?*

ao fim da vida: este é o próprio caminho, estreito e apertado, que conduz à vida⁴⁹.

CAPÍTULO VI

De como devem habitar no mosteiro os homens acompanhados das esposas e dos filhos, sem que haja perigo.

Quando vier alguém acompanhado da esposa ou dos filhos pequenos, isto é, com idade inferior a sete anos, aprouve à Santa Regra Comum⁵⁰ que tanto os pais como os filhos se coloquem sob a autoridade do abade, e que o próprio abade, com toda a solícitude, lhes apresente o modo adequado como devem proceder: em primeiro lugar, que não tenham qualquer poder sobre si próprios, e que não se preocupem com o alimento ou com o vestuário. Nem pretendam possuir, dali em diante, os bens e as casas que tinham abandonado de vez; mas vivam submetidos ao mosteiro, como hóspedes e peregrinos⁵¹.

⁴⁹ Mt 7, 13-14: *Intrate per angustam portam: quia lata porta et spatiosa uia est, quae ducit ad perditionem, et multi sunt qui intrant per eam. Quam angusta porta, et arcta uia est, quae ducit ad uitam*... Este capítulo é construído à luz da melhor exegese bíblica. O autor da RMC manteve ao longo do texto, de modo coerente e até com mestria retórico-estilística, a metáfora de que a vida cristã é uma caminhada para Deus, através do caminho certo que é Cristo (revelação do NT). Os judeus, no deserto, caminharam durante quarenta anos para a terra prometida, e sofreram atrasos porque pecaram, duvidaram de Deus e adoraram falsos deuses, ou seja, desviaram-se do caminho certo. Cumpriam um plano de purificação ascética, tal como os monges na terra, que prosseguem através dos exercícios espirituais uma caminhada para a perfeição. Esta caminhada está sujeita a atrasos e tropeços, por causa do pecado. As três imagens sucedem-se numa linha temporal, mas também espiritual, no sentido da realização dos planos de Deus, anunciados no AT, reconfirmados no NT, e concretizados na instituição cristã. No passado, os israelitas errantes no deserto; o caminho e a porta que é a revelação de Cristo; no presente, os monges errantes neste século procuram também a terra prometida. Surgem interligadas de modo coerente pela mesma simbologia e pela mesma alegoria. Acrescentemos que a metáfora da vida como uma caminhada breve que pode levar à salvação foi perene durante toda a Idade Média, como o *Auto da Alma* de Gil Vicente mostra.

⁵⁰ *Sancta Communis Regulae*, (ver nota 19). De facto, como havíamos dito, a RMC corrobora a RM quando aquela afirma que nesta são proibidos mosteiros mistos. Não encontramos na RM nenhum passo que aluda à entrada de famílias no mosteiro como monges. Na RM XV refere-se o castigo imposto aos monges que atentam contra a castidade dos *paruulorum aut adulescentium*, devendo-lhes ser interdita a aproximação aos mais novos. Assim, seria de supor que a RM autorizasse a presença de crianças no mosteiro.

⁵¹ Em lugar nenhum da RMC se afirma que estas famílias tinham um estatuto monástico. O estado monástico exige castidade, despojamento e solidão, algo que as famílias constituídas não poderiam cumprir. No cap. I e II assistimos a poderosas invectivas contra os que se associavam, com as suas famílias, em falsos mosteiros. Assim, tratar-se-ia de uma solução de

Os pais não devem ser solícitos para com os seus filhos, e nem os filhos para os seus pais, e não tenham conversas em comum, excepto se a autoridade do superior o autorizar. Por sua vez, às criancinhas pequenas, que vemos ainda entretidas com brincadeiras, por misericórdia, seja-lhes concedida licença, quando quiserem, para irem ter com o pai ou com a mãe. Não vá acontecer que os pais caiam, por causa delas, no vício da murmuração, visto que é frequente surgir, por sua causa, grande murmuração no mosteiro. No entanto, devem ser acarinhados por ambos os pais até que conheçam algum tanto da Regra; e sejam sempre instruídos, de modo a que, quer sejam meninos quer sejam meninas, se sintam atraídos pelo mosteiro em que hão-de habitar.

Se o Senhor nos der licença⁵², vamos apresentar um método simples para alimentar as crianças no mosteiro: há-de escolher-se um ecónomo⁵³ experimentado na paciência, que seja eleito pela assembleia da comunidade, e que ele seja liberto de todo o serviço do mosteiro e das obrigações de cozinha, de modo que tenha sempre a dispensa à disposição para as criancinhas, para os idosos, para os doentes ou para os hóspedes; e se o grupo for numeroso, conceder-se-lhe-á um mais jovem para o despacho desse mesmo serviço, de modo que, sob sua ordem, as crianças se agrupem nas horas marcadas e recebam alimento.

Desde a Santa Páscoa até ao dia 24 de Setembro, comerão quatro vezes por dia. Do dia 24 de Setembro até 1 de Dezembro, três vezes. Do dia 1 de Dezembro até à Santa Páscoa, fique à consideração do próprio ecónomo⁵⁴. Por outro lado, sejam instruídos de modo a que nada levem à

compromisso. Por outro lado, os caps XV, XVI e XVII regulamentam as relações entre os dois sexos num clima de grande rigor. A expressão *tamquam hospites et peregrini* é uma aplicação moral de um famoso passo da 1Ped 2, 11, pelo que esta expressão não deve ser lida como uma realidade factual.

- ⁵² *Si Dominus dederit comeatum*. O autor adopta um tom humilde e reverente para com Deus, destinatário último deste texto. Ele sugere, sempre para bem da comunidade de que faz parte, nunca adoptando uma postura impositiva.
- ⁵³ Cf. RB 31; RO 13,1; RCV 42, 3. O encarregado da distribuição das provisões e dos bens necessários ao funcionamento de um mosteiro. Preferimos a tradução de “ecónomo” e não de “dispenseiro”, aproveitando a sugestão das regras traduzidas para línguas românicas que consultámos, mas também porque no cap. XI, 341 surge o termo *dispensator*, mas para qualificar a actividade do *praepositus* e não do *cellarius*.
- ⁵⁴ A disciplina monástica impunha a austeridade na alimentação, sendo, salvo casos de velhice ou de doença, proibido o consumo de carne e de bebidas fermentadas. No entanto, as horas das refeições variavam, bem como o calendário anual a que estavam submetidas. A RI XI, p. 108, por exemplo, determinava um calendário quadripartido: da Páscoa até ao Pentecostes, duas vezes por dia; do Pentecostes até aos idos de Setembro, três vezes; dos idos de Setembro até à quaresma, uma vez; da quaresma até à Páscoa, uma refeição às seis horas da tarde. A RM XVII, p. 156, coloca disposições mais rigorosas mas também tem um esquema tripartido como a RMC.

boca sem a benção ou permissão; além de que essas crianças devem ter o seu deão⁵⁵, que se ocupe mais deles, de modo a que zele pela observância da Regra entre eles e que por ele sejam sempre admoestados a não fazerem e não falarem nada fora do espírito da Regra ou ainda a não serem surpreendidos em mentira, furto ou perjúrio. E se forem apanhados em algo do que dissemos, sejam imediatamente castigados com uma vara pelo seu deão.

E o próprio ecónomo lhes lavará os pés e o vestuário, e educá-los-á com todo o zelo no modo de progredirem na santidade, a fim de receber do Senhor plena recompensa, e ouça os preceitos da Verdade que afirma, ao dizer: *Deixai vir a mim os pequeninos, não os proibais, porque deles é o reino dos céus*⁵⁶.

CAPÍTULO VII

De como devem ser tratados os doentes no mosteiro.

Os enfermos debilitados por qualquer doença, devem ser colocados numa divisão separada⁵⁷; e sejam entregues ao cuidado de alguém que seja competente; e devem ser tratados com tais cuidados que não anseiem, nem pelo conforto dos familiares, nem pelas comodidades citadinas; mas que o ecónomo e o prior⁵⁸ providenciem tudo o que necessitarem.

Por outro lado, os doentes devem ser advertidos com tamanho cui-

⁵⁵ *Decanus* é o responsável por um grupo de dez monges. A aplicação religiosa deste termo é tardia (BLAISE MA). Foi retirado do vocabulário militar clássico, onde o *decanus* se encarregava de um grupo de dez soldados (REW 2496; cf. RB 21). Foi S. Pacómio, o fundador do cenobitismo, quem organizou as miríades de monges da Tebaida em grupos de dez indivíduos, aos quais presidia um *decanus*. De *decanus* derivou “deão”, palavra que tem actualmente um sentido mais genérico do que a presidência de dez pessoas.

⁵⁶ Mc 10, 1.

⁵⁷ A RI, I, p. 91, também determina para os doentes o isolamento numa divisão à parte: *Locus autem aegrotantium remotus erit a basilica uel cellulis fratrum* (PL col. 863).

⁵⁸ Foi Santo Agostinho, na *Ordo Monasterii* 6, 7 e em *Praeceptum* 1, 3, quem utilizou primeiro o termo para indicar o cargo imediatamente inferior ao abade. *Praepositus* é o participio passado de *praepono* que se cristalizou como substantivo. Pertence ao vocabulário militar, com o significado de “oficial”. Também Cassiano, (*Inst. Coen.* 4, 10; e Santo Isidoro (RI XXI, p. 120, PL col. 890) utilizaram o termo para indicar a mesma categoria monástica; Notemos que o termo continuou a ser usado na Idade Média (ver REW 6722), mas com o sentido de guarda das muralhas do castelo, ou de guarda prisional. Ainda hoje temos o termo, nada elegante aliás, de “preboste”, com o sentido de guarda prisional. A RB, 65 utiliza o termo *prior*, dando-lhe as mesmas atribuições do *praepositus*. Preferimos, por isso, a sugestão da RB, dada a dificuldade em encontrar em português um termo derivado do Latim que possuía a mesma carga semântica.

dado de modo a não sair da sua boca nem a mínima ou a mais breve palavra de murmuração; ao invés, durante a sua doença, dêem sempre graças a Deus, com alegria de espírito, sem cessar⁵⁹, evitando ocasiões de murmuração e com verdadeira compunção interior. E o irmão que os servir, que não ouse de modo algum ofendê-los.

E se, como dissemos, sair da boca deles alguma ofensa de murmuração, sejam repreendidos pelo abade e sejam avisados de que não ousem fazer aquilo que foi referido acima. Assim, aquele que está encarregado desta obrigação, deve denunciá-los.

CAPÍTULO VIII

Como devem ser governados os idosos no Mosteiro.

Costumam vir ao mosteiro muitos noviços idosos, e sabemos que muitos deles firmam o Pacto⁶⁰ mais pela fraqueza da necessidade do que por motivo de religião⁶¹. Quando tais pessoas forem descobertas, é necessário que sejam repreendidas com dureza; e, entre outros processos, que não falem senão quando forem interrogados. Com efeito, estes têm o costume de nunca rejeitar hábitos antigos, e de vaguear por fábulas vãs⁶²

⁵⁹ Expressão que pretende superlativar a intensidade na prece, comum nos escritos apostólicos. Por exemplo, Act 12, 5; 1Tes 2, 13:...*ideo et nos gratias agimus Deo sine intermissione*; 1Tes 5, 17-18: *Sine intermissione orate. In omnibus gratias agite*. Também é uma expressão frequente em S. Jerónimo, precisamente no contexto referido. Damos um exemplo, na Ep. 125, 10, t. 2, p. 608...*Oratio sine intermissione*...

⁶⁰ GARCIA VILLADA, *Historia Ecclesiastica de España*, t. 2, Madrid, 1932, p. 295 "...O Pacto apresenta vestígios germânicos mais profundos nas suas ideias jurídicas...". O monaquismo hispânico possui a particularidade de ser de natureza pactual, ou seja, a entrada do monge na comunidade faz-se mediante uma "profissão de fé", pública e solene, segundo uma fórmula fixa (ver no final, o Pacto de S. Frutuoso). Existe uma ampla bibliografia sobre o assunto, para que nós remetemos: I. HERWEGEN, *Das pactum des hl. Fruktuosus*, Stuttgart, 1907; PÉREZ DE URBEL, "Caracter y supervivencia del pacto de San Fructuoso", Braga, 1968, pp. 3-19; também o mesmo autor, mas na sua tese de doutoramento *Los Monges Españoles en la Edad Media*, cap. XII, pp. 378-429; LINAGE CONDE, *El monacato Hispano Prebenedictino*, pp. 291-309; A. ESTEVES, "O germanismo de S. Frutuoso na profissão monástica do séc. VII", BA, pp. 258-276.

⁶¹ O tema da falsa renúncia, movida pela necessidade (cap. XX) ou pelo temor do inferno (cap. I) é frequente na RMC, pelos prejuízos que causa aos próprios e ao mosteiro. Também S. Jerónimo, na Ep. 125, 20, t. 2, p. 618, formula o voto: *Vtinam, quod renuntiamus saeculo uoluntas sit, non necessitas*...

⁶² A RMC refere-se certamente a superstições, resquícios da mitologia pagã, romana ou pré-romana, que S. Martinho de Dume tentou corrigir, no *De Correptione Rusticorum*, cerca de um século e meio antes. Nascida numa região de cristianização antiga, mas de arreigadas tradições autóctones e afastada dos centros civilizacionais da Hispânia visigoda, a RMC

pelas quais no passado se deixaram conduzir; e se, por acaso, forem corrigidos por algum irmão espiritual, imediatamente se exaltam com ira, e são atacados durante muito tempo pela mal da tristeza, e não desistem facilmente do rancor maldoso. E como caem, com frequência e imoderadamente, nesse vício, quando a tristeza os abandona, entregam os freios às fábulas e ao riso, segundo um hábito costumeiro.

Por isso, sejam estes recebidos no mosteiro com cautela tal que não vagueiem, de dia e de noite, por fábulas, mas que, com o auxílio da cinza e do cilício se entreguem à compunção e às lágrimas, e se arrependam dos pecados passados com gemido de coração, e, penitenciando-se, não os cometam mais. E, ao lamentar-se, a sua perfeita devoção seja em dobro de quanto tiver sido, ao pecar, a má intenção da sua mente. Visto que pecaram sem interrupção durante setenta ou mais anos, pela mesma razão é de conveniência o reprimirem-se com dura penitência, porque também o médico tanto mais fundo corta as feridas, quanto mais apodrecida vir a carne⁶³.

Portanto, esses devem corrigir-se através da verdadeira penitência, e se não o quiserem, sejam imediatamente castigados com a excomunhão. Se, depois de advertidos quatorze vezes⁶⁴, não se emendarem deste vício, sejam levados à congregação dos anciãos, e aí sejam de novo examinados; e se não permitirem corrigir-se, sejam lançados fora.

Com efeito, aqueles velhos que nós reconhecemos como sossegados, simples, humildes e obedientes; constantes na oração; que choram tanto pelos seus pecados como pelos alheios; e que todos os dias sentem a fragilidade da vida; e que têm sempre Cristo nos seus lábios; e que, segundo as suas forças, não deambulam ociosamente; e obedientes, não à sua vontade mas à dos superiores; e que abandonam perfeitamente o afecto dos parentes; e que distribuem tudo o que possuem, não em benefício dos

mostra sinais de uma certa “crise” religiosa. O fervor excessivo documentado no cap. I e II parece indicar uma crise de expansão do ideal monástico provocadora de desordem nos mosteiros, que a RMC tenta corrigir. Neste caso, uma ingenuidade desapropriada leva os idosos a seguirem hábitos antigos que não estão de acordo com a doutrina cristã.

⁶³ A alegoria do sofrimento como forma de penitência monástica, e a metáfora do monge experimentado que actua como um médico espiritual, (repetida no cap. XIX) também está presente em S. Jerónimo, Ep. 52, 14, t. 1, p. 423, e na RB 28, 3. O pecado como uma doença é uma metáfora perfeitamente autorizada pela Bíblia, nas curas milagrosas que Cristo operou Mt 8, 16-17; 9, 12 “...não são os que têm saúde que precisam de médico, mas sim os doentes”.

⁶⁴ Mt 18, 22: *Dicit illi Iesus: Non dico tibi usque septies. Sed usque septuagies septies.* Parece-nos presente, na referência que a RMC faz ao número de vezes que se devem repreender os faltosos, a presença do intertexto bíblico, ainda que os dois se afastem, na sua mensagem e nos seus propósitos: em vez do multiplicativo *septuagies*, o número de admoestações toleradas foi reduzido para *bis septies*.

seus, mas dos pobres de Cristo; e que nada reservam para si próprios; e que praticam, totalmente e com toda a força, o amor a Deus e ao próximo; e que dia e noite meditam na Lei do Senhor, ordenamos que sejam tratados com piedoso carinho como se fossem crianças, e sejam honrados como se fossem pais. Deste modo sejam dispensados do serviço da padaria e das cozinhas; e que, deixados em sossego, sejam dispensados do serviço do campo e dos trabalhos pesados, exceptuando alguns trabalhos mais leves que se lhes atribuem, não vá a idade cansada consumir-se antes do tempo.

Quanto aos alimentos que os confortem, sejam cozinhados tenros e moles pelos hebdomadários, com cuidado, e sejam-lhes fornecidos carne e vinho de forma moderada, dada a debilidade da sua saúde. E para comer, sejam todos reunidos numa mesa. Forneça-se a cada um a mesma quantidade de comida e de vinho. Quanto à roupa e ao calçado, sejam-lhes fornecidas em quantidade tal que a aspereza do frio seja deles afastada sem que haja recurso a fogueiras.

CAPÍTULO IX

De como devem viver aqueles que têm a seu cargo os rebanhos do mosteiro.

Aqueles que têm o cargo de alimentar os rebanhos do mosteiro⁶⁵, devem exercer sobre eles atenção tal que não causem a ninguém prejuízo nas searas, e devem zelar por eles com tanta vigilância e habilidade que as feras os não devorem, e evitem-se as escarpas e as montanhas íngremes, bem como os vales de difícil acesso, para que não caiam em precipícios. E se, por incúria ou por desleixo dos pastores, sobrevier algum dos referidos danos, que se lancem imediatamente aos pés dos anciãos, e chorando como se se tratasse de pecados graves, façam a penitência correspondente

⁶⁵ O mosteiro adapta-se ao *modus vivendi* da região em que está inserido. No Egipto, S. Pacómio ordenava aos seus monges que se dedicassem à tecelagem de cestos. Nas imediações das cidades, os mosteiros forneciam serviços de apoio aos viajantes e de hospital. Os monges agricultores encontram-se na RI XVIII, p. 121 (*hortullanus*). No noroeste peninsular, região de pastorícia mas de cultivo difícil, o cuidar de rebanhos assegurava a sobrevivência económica do mosteiro, mas também era fonte de virtudes monásticas, das quais o *labor* fazia parte. Deste capítulo emana um realismo humano distinto do artificialismo retórico dos primeiros. Temos a evocação da paisagem geográfica, *fragosa et abrupta montium (...)* *innaccessibilia uallium*, e, mais abaixo, uma referência explícita à dureza da terra do Noroeste peninsular; *omnibus terris laboriosa*. Esta descrição circunscreve este texto a uma região geográfica precisa, o que nos faz pensar que a sua aplicabilidade não ultrapassaria os limites do Noroeste hispânico.

à culpa durante longo tempo. Depois de concluída, acorram suplicantes a pedir perdão; ou se forem crianças, recebam correcção com a vara da emenda.

E sejam os tais rebanhos entregues a alguém tão experiente, que já na vida secular tenha sido competente neste serviço, e que deseje guardá-los de boa vontade, para que nunca saia da boca dele a mais leve murmuração. Mas sejam-lhe também dados jovens, e, por troca ocasional, crianças, com os quais ele possa exercer o trabalho; e também se lhes há-de fornecer vestuário e calçado, o que for necessário para as suas necessidades; e para este serviço seja encarregado um só, aquele que indicámos, e não se inquietem todos no mosteiro.

E porque não poucos dos que guardam rebanhos costumam murmurar, e julgam que não têm nenhuma recompensa por tal serviço, porque não são vistos a orar e a trabalhar na comunidade, ouçam o que dizem as regras dos Padres e meditem em silêncio, e reconhecendo os exemplos dos Padres Antigos, a si próprios se desmintam: pois os patriarcas apascentaram rebanhos, e Pedro exerceu o ofício de pescador, e o justo José, com quem a Virgem esteve desposada, foi ferreiro⁶⁶.

Por isso, estes não devem desprezar as ovelhas que têm a seu cargo, porque daí provêm não um, mas muitos benefícios: daí se sustentam os doentes, daí se desenvolvem as crianças, daí são acolhidos os idosos, daí se redimem os cativos, daí se recebem os hóspedes e peregrinos. E, além disso, em muitos mosteiros, dificilmente haveria abundância por três meses se só tivessem os pães de cada dia nesta província, a mais trabalhosa que todas as terras⁶⁷.

⁶⁶ *Petrus piscatoris* Mt 4, 19; Mc 1, 17; *Ioseph iustus*, Lc 1, 27; 3, 23. Nos Evangelhos, apenas se refere que S. José era um *faber*, (Mt 13, 55) ou seja, um operário. A tradição consagrou S. José como carpinteiro. A RMC adaptou a RI, V, p. 97 (PL 83 col. 873): *Nam patriarchae greges pauerunt, et gentiles philosophi autores et sartores fuerunt, et Ioseph iustus, cui uirgo Maria desponsata extitit, faber ferrarius fuit. ...Si quidem et Petrus princeps apostolorum, piscatoris officium gessit....* Segundo a edição da PL, Santo Ambrósio e Teófilo de Antioquia consideraram que S. José fora um “operário do fogo e do fole”, pelo que seriam eles a fonte desta divergência da tradição. A mesma fonte afirma que outros escritores fizeram do pai putativo de Jesus um pedreiro, outros ainda um ourives. Trata-se de especificações resultantes de leituras individuais do Evangelho, que apenas afirma que S. José era um artífice. Um elogio às virtudes do trabalho, formadoras do carisma apostólico, está também presente em S. Jerónimo, Ep. 125, 11, II, p. 608: *Si apostoli habentes potestatem de Euangelio uiuere laborabant manibus suis*. De notar ainda o mesmo elogio ao trabalho na RI, VI, 1, col. 876: *...Sed omnes in communi laborantes patribus sine obmurmuratione obtemperare debent, ne forte murmurando pereant, sicut perierunt qui in deserto murmurauerunt* (ver RMC, cap. V, 166).

⁶⁷ Parece-nos que, se traduzirmos este adjectivo por “laboriosa”, temos uma tradução ambígua, dado o valor actualmente positivo do termo. Assim, optamos por “trabalhosa”. Reparemos no

Por esta razão, o que tiver o encargo deste serviço, obedeça de coração alegre, e acredite com certeza absoluta que a obediência livra de qualquer perigo, e que prepara para si o fruto de uma grande recompensa diante de Deus, do mesmo modo que o desobediente incorre na perdição da alma⁶⁸.

CAPÍTULO X

O que devem observar os abades.

Primeiro, observar as horas canónicas, isto é, a Prima, quando os operários foram enviados para a vinha; a Tércia, quando o Espírito Santo desceu sobre os apóstolos; a Sexta, quando Cristo foi levantado na cruz; a Noa, quando entregou o Espírito; as Vésperas, quando David cantou, dizendo: – *A elevação das minhas mãos é o sacrifício da tarde*⁶⁹; à meia-noite, porque àquela hora *se ouviu o clamor*: – *Eis que chegou o esposo, sai ao seu encontro*⁷⁰; e nessa hora, quando Ele vier para o juízo, que não nos encontre adormecidos, mas vigilantes; ao cantar do galo, quando Cristo ressuscitou dos mortos. A Igreja Católica, isto é, Universal, celebra sem cessar estas horas canónicas do Oriente até ao Ocidente.

E é por isso os abades as devem celebrar com toda a entrega de espírito nos mosteiros, no meio de lágrimas e de coração contrito, com toda a comunidade de monges, excepto por motivo de trabalho ou de viagem. E quando tiverem necessidade de se deslocar, e se aperceberem da chegada das horas, imediatamente prostrados por terra em oração, peçam perdão ao Senhor. E não se desleixem de orar nas suas horas particulares, isto é, na segunda, quarta, quinta, sétima, oitava, décima e undécima, de modo a que correspondam às palavras de Salomão sobre os números sete e oito⁷¹:

realismo poético deste parágrafo: o trabalho faculta meios para realizar a caridade *inde redimuntur captiui*, e fornece meios de sustento numa zona de difícil cultivo.

⁶⁸ *Animae detrimentum* é uma perífrase com origem na Bíblia, para indicar a queda no pecado, em Mc 8, 36, e, principalmente em Mt 16, 26: *Quid enim prodest homini si mundum universum lucretur, animae uero suae detrimentum patiatur?*

⁶⁹ SI 40, 2.

⁷⁰ O autor evoca a parábola das dez virgens que aguardam a vinda do esposo, em Mt 25, 6: *media autem nocte clamor factus est. Ecce sponsus uenit, exite obuiam ei.*

⁷¹ RI VI *De officio*, p. 102, (PL col. 876):...*dato namque legitimis temporibus signo ad horas canonicas...* S. Isidoro apenas fala nas horas canónicas, a *prima, tertia, sexta, nona, uespertinum; uigilia, matutinum* (a RMC chama as duas últimas, respectivamente, de *medium noctis* e de *gallicinium*). A RB, XVI, 1-7 também aponta sete horas canónicas. A RMC possui a originalidade de assinalar quatorze momentos de oração para o monge, sete universais e sete *peculiares* intermédias, estes celebrados na solidão da cela individual: a segunda, a quarta, a quinta, a sétima, a oitava, a décima e a undécima. Curioso é que o autor fale do valor sagrado

Dá parte do teu haver a sete, e mesmo a oito pessoas, para que, através dos sete dons do Espírito, das oito bem-aventuranças e do dia da ressurreição, com passos livres pela escada de Jacob, com o auxílio de Cristo que lhe vem lá do alto, possa subir em quinze degraus à região celestial⁷².

Em segundo lugar, que os abades de uma região se reunam num só lugar no início dos meses e celebrem com fervor as litanias mensais, e implorem o auxílio do Senhor para si e para as almas dos seus súbditos, porque estejam seguros de que por meio de um inquérito minucioso vão prestar contas acerca delas a Deus, no terrível dia do Juízo final⁷³.

Em terceiro lugar, estabeleçam aí como devem viver dia a dia, e regressem às celas como que intimados e presos pelos saíões⁷⁴.

do número quinze para referir o valor simbólico da oração feita quinze vezes ao dia, ilustrando-o até com um versículo de Salomão e com a evocação dos “quinze degraus da escada de Jacob”, e depois apresente só quatorze momentos: a de Prima, às seis horas da manhã; a de Tércia, às nove horas; a de Sexta, ao meio-dia; a de Noa, às três horas da tarde; as Vésperas, às seis da tarde; à Meia-noite, a Vigília; e, às três horas da manhã, as Matinas. (ver J. PINELL PONS, “San Fructuoso de Braga y su influjo en la formación del oficio monacal hispánico”, BA, Braga, 1968)

⁷² Ecl 11, 2. O autor cita a primeira parte deste versículo, cuja continuação explicativa, é: *Quia ignoras quid futurum mali super terram*. Torna-se, por isso, de difícil interpretação. No nosso entender, é uma exortação ao desprendimento dos bens materiais, incapazes de impedir o mal que poderá acometer o seu proprietário. Assim, despojar-se dos interesses e dos bens materiais, além de ser uma obra de caridade, liberta o homem para a ascensão da escada de Jacob, ou seja, para a caminhada ascética: *liberis gressibus per scalam Iacob (...) caeli conscendere ualeat regionem*. É uma misteriosa alegoria do percurso salvífico do homem que não está presente, nem na sua totalidade, nem em partes, (*octo beatitudines; scala Iacob; quindecim gradibus*) em nenhuma regra monástica do Ocidente. Encontrámos, contudo, uma referência jeronimiana, Ep. 58, 2, p. 507: *...et nudam crucem nudus sequens, expeditior et leuior scandis scalam Iacob*. Mesmo esta, no entanto, não refere os quinze degraus. DBible, s.v. “Jacob”, col. 1062: o sonho de Jacob prefigura-o como herdeiro das promessas messiânicas (Rom 9, 11-13). Em Gen 28, 10-15, Jacob, em viagem de Betsabé a Haran, sonha com “une échelle posée sur la terre, et dont l’extrémité touchait le ciel, et, le long de l’échelle, des anges qui montaient et descendaient, tandis que le Seigneur se tenait au-dessus et lui parlait. Il se révéla à lui comme Jehovah, le Dieu d’Abraham et d’Isaac...”. A Escada de Jacob prenuncia o caminho ascético. DSp, s. v. “Jacob” col. 120 “Le chemin de l’ascèse devient un modèle de la vie solitaire et de la quête de Dieu dans la vie contemplative...”.

⁷³ *Mensuales Laetianias*. BLAISE TL. Cf. *Laetus, Laetor, laetifico*, do grego λιτανεία. “Oração”, “prece”. É o vocábulo antepassado do termo religioso “ladainha”, tipo específico de oração. Na RMC *litaniae* tem um sentido primordial de “oração”. O julgamento final surge aqui referido com um gerundio com funções adjectivais – *tremendo* – que não é bíblico, mas se tornou numa das qualificações mais frequentes, tanto da Patrística, como de Liturgia. Cf. BLAISE TL, o receio do Juízo Final e da morte eterna: *Libera nos, Domine, de morte aeterna in die ille tremenda...*

⁷⁴ Atentemos no rigorismo com que o autor desenha mesmo a disciplina dos abades, que não devem passar fora do mosteiro mais do que o tempo estritamente necessário. Parece-nos que os mosteiros frutuosianos se instalavam numa espécie de semi-cenobitismo. Os monges estão quase sempre fechados nas celas, salvo para as refeições e para os ofícios religiosos comuns

Em quarto lugar, meditem nos antigos exemplos dos Santos Padres, estudando-os nos seus escritos para aprenderem delas o que devem fazer, e dentro e fora, à frente e atrás, tenham-nas absolutamente diante da vista, para que, o que não aconteça, não caiam em nenhuma heresia e pereçam. Para isso, portanto, permaneçam sempre na assembleia comum dos irmãos como numa pesagem, de pratos equilibrados⁷⁵, de tal maneira que, recordando o passado, prevendo o futuro e examinando o presente, não sofram as tentações das heresias.

Em quinto lugar, que eles vivam em comum, numa só mesa com os irmãos que chegam, hóspedes e peregrinos, visto que deles diz o Senhor: *Eu era hóspede, e recolhestes-me.*

Em sexto lugar, os abades devem ter sempre consigo o hábito de afastar radicalmente de si toda a cupidez e avaréza. Se isto não fosse mal, o Apóstolo não lhe chamaria a “servidão dos ídolos”, e nós sabemos que a alma do monge é ferida por esta doença⁷⁶. E aquele que estiver ligado pelo laço de tal costume, dificilmente poderá estar livre de vício, e nunca será firme no amor de Deus e do próximo. Porque aquilo que desejamos no mundo, sem dúvida o invejamos ao próximo; por isso é que os Santos Padres, cheios do Espírito Santo, a fim de amarem perfeitamente a Deus e ao próximo, se esforçaram por nada possuírem neste mundo.

E como não podemos viver sem nada possuir, devemos ter aquilo que não nos custe, quando for necessário, a ceder ao pobre mais próximo⁷⁷, e nunca afastar a alma da caridade de Deus e do amor do próximo, cuja fortaleza na caridade de facto se louva através da vera voz da

(*vide* notas anteriores). Do mesmo modo, os abades são intimados a não alargarem os encontros com os seus pares. Terminada a reunião mensal, devem regressar logo ao seu mosteiro, impelidos pela própria consciência, como se estivessem vigiados por homens de armas. Com o tempo, esta concepção rigorosa da ascese monástica será substituída por formas mais solidárias, como as já reveladas na RI e mesmo na RB, com o seu sereno humanismo. A RMC manifesta-se, portanto, bastante próxima da influência oriental. O termo *saionibus*, equivalente a “guarda” ou “polícia”, é de origem germânica. Foi entrando no Latim com as invasões germânicas, mantendo-se no campo semântico militar.

⁷⁵ *...aequa lance tanquam in penso*. Imagem pouco vulgar pela raridade dos termos empregues, que demorámos a interpretar: *lanx*, *lancis*, em BLAISE AC, “Prato da balança”; *pensum* “peso – pratos de peso equilibrado”. Observemos que no cap. XII, 367, aparece uma expressão muito semelhante: *tanquam in penso persistat*. Contudo, neste último contexto, trata-se do “peso” que suportam as pedras colocadas umas sobre as outras.

⁷⁶ No parágrafo anterior, uma citação de Mt 25, 35. A epistolografia de S. Paulo abunda de referências aos pecados que mantêm o homem agarrado à matéria mundana, como sendo “servidão dos ídolos” temos o exemplo de Ef. 5, 5: *quod omnis fornicator aut immundus, aut auarus, quod est idolorum seruitus, non habet haereditatem in regno Christi*, e 1Cor 5, 10. De novo o pecado surge representado como um mal físico (ver nota 65).

⁷⁷ Citação que está de acordo com a recomendação paulina: 2Cor 6, 10: *...tanquam nihil habentes et omnia possidentes...*

Santa Igreja, como aliás se diz no *Cântico dos Cânticos*: *O amor é forte como a morte*⁷⁸. Com efeito, o amor tem a força da morte, porque, sem dúvida, o espírito quando se tiver deixado prender pelas deleitações do mundo, morreu por completo. Por isso, tais devem ser os abades que possam amar perfeitamente ao Senhor e ao próximo, ter os olhos libertos da má concupiscência deste mundo, tal como Adão os teve no paraíso, antes da queda⁷⁹.

CAPÍTULO XI

O que devem observar os priores no mosteiro.

Que os priores tenham a Regra do mosteiro como autoridade, e devem ser eleitos como priores pessoas com as mesmas qualidades com que se escolhem os abades, de modo a que com eles se aligeire o peso dos encargos dos abades⁸⁰. E os abades não-de exigir para si a quantidade de alimento e de vestuário que tiverem de receber daqueles que governarem. E exceptuando a ocasião da chegada de irmãos e por necessidade de doença, os abades não usem comer alimentos mais finos, senão iguais aos dos irmãos.

Assim, os priores recebam o encargo de administrar todos os bens do mosteiro; e se qualquer um dos servos pedir algum alimento ao abade, ou por qualquer outra coisa, que o próprio prior o providencie; e para que o abade não tenha nenhum trabalho além dos que acima mencionámos⁸¹, desempenhe o prior a sua função com cuidado.

Que o prior tenha a mesma autoridade que o abade em processos de excomunhão⁸². E, do que se gastou em cada mês, preste contas ao seu abade no início de todos os meses; e deve fazer isto com tremor e simpli-

⁷⁸ Cant 8, 6: *fortis est ut mors dilectio*.

⁷⁹ O retorno à pureza adâmica” J. Crisóstomo, *In Mt. Hom.* PG 57, 68, 3; DSp. “Monachisme”, col. 1554: “Avant le péché, Adam figure le parfait contemplatif”. Vide A. GUILLAUMONT, *Aux origines du monachisme chrétien*, pp. 47-66. Este autor informa-nos que, na tradução grega do AT feita por Áquila (séc. II D.C., versão de grande literalismo, segundo W. HARRINGTON, *Nouvelle introduction à la Bible*, Seuil, Paris, 1971, p. 141), quando vivia no paraíso antes da criação da mulher, Adão era um *monachos*, ou seja, um solitário devotado a Deus. Comparar a pureza e dedicação de Adão a Deus com a entrega absoluta do monge é uma imagem frequente no monaquismo oriental. Vide também A. FESTUGIÈRE, *Les moines de l’orient, Culture ou sainteté*, t. 1, p. 77.

⁸⁰ S. Jerónimo, Ep. 125, 15, II, p. 612 *praepositum monasterii timeas ut Dominum*. O prior é o cargo imediatamente inferior ao do abade. RI XXI, p. 120; RF II, p. 139; também na RB 65, PL 66, col. 215, onde se referem os riscos de eleger um prior que se julgue igual ao abade.

⁸¹ Referência concreta às disposições tomadas no cap. X.

⁸² RI XVIII, p. 117: *Excommunicandi potestatem habebit pater monasterii siue praepositus...*

cidade e com verdadeira humildade de coração, como se apresentasse contas ao Senhor; e o que fizer, dependa sempre da vontade do abade.

Que nada decida de sua iniciativa, a fim de, o que não aconteça, não cair no mal da vanglória; e que se comporte sempre no meio da família de Cristo, não como um pródigo dispenseiro, mas sim como um discreto, e piedoso e excelente administrador, e cumprindo os preceitos evangélicos proclamados pelo Senhor, que diz: *Quem julgas que é o servo fiel e prudente, que o Senhor constituiu sobre a sua família para lhes dar o alimento a seu tempo? Feliz aquele servo que, quando o Senhor vier, o encontrar procedendo assim. Em verdade vos digo, que a este o encarregará de todos os seus bens*⁸³.

CAPÍTULO XII

O que devem observar os deões.

Os deões que são constituídos à frente das decanias, devem ter tamanha solicitude para com os irmãos de quem são responsáveis que nunca façam a sua própria vontade. Não falem, a não ser que sejam interrogados; nada façam por vontade própria, a não ser que sejam mandados; não vão para outros lugares, se tal não lhes for ordenado. Temam os superiores como seus senhores, amem-nos como a seus pais, façam tudo o que deles receberem como ordem⁸⁴.

Creiam que tudo o que eles mandarem lhes é salutar se o fizerem sem murmuração, com alegria e silêncio, tal como diz Moisés: – *Escuta Israel e cala. Levai a carga uns dos outros*⁸⁵, e que ninguém julgue ninguém, que ninguém humilhe ninguém, pois está escrito: *Todo o detractor será erradicado*⁸⁶. Que um receba do outro aquilo que não tem; um aprenda do outro a humildade; um do outro, a caridade; um do outro, a

⁸³ Lc 12, 42-44 (reparemos nas variações pontuais): *Quis, putas, est fidelis dispensator et prudens, quem constituit Dominus supra familiam suam, ut det illis in tempore tricici mensuram? Beatus ille seruus quem, cum uenerit dominus, inuenerit ita facientem. Vere dico uobis, quoniam supra omnia quae possidet, constituet illum.*

⁸⁴ S. Jerónimo, na Ep. 125, 15, t. 2, p. 613, diz as mesmas palavras, mas a respeito dos *praepositi*: *praepositum monasterii timeas ut Dominum, diligas ut parentem...*

⁸⁵ Dt 27, 9; Ecl 32, 9; 12. Cf. A influência de S. Jerónimo em toda a frase, na Ep. 125, 15, t. 2, p. 613: *credas tibi salutare quidquid ille praeceperit (...) dicente Moyse: Audi, Israhel, et tace. Gal 6, 2: Alter alterius onera portate, et sic adimplebitis legem Christi.*

⁸⁶ Prov 15, 5; Prov 24, 21; Rom 1, 30. A RMC concentra, numa expressão breve, mas não literal, o significado das citações bíblicas referidas. De notar que S. Jerónimo, na Ep. 52, 14, t. 1, p. 423, utiliza a mesma expressão. Quanto à referência anterior, *nemo neminem iudicet*, é uma reminiscência de Jo 8, 10-16.

paciência; um do outro, o silêncio; um do outro, a mansidão. Comam sem queixa aquilo que lhes for servido; vistam o que receberem⁸⁷.

Que os irmãos não escondam nada do que pensarem durante cada dia aos seus deões. Os deões, na verdade, sejam para eles como mestres e guardas, visto que hão-de dar contas por eles ao Senhor⁸⁸. Previnam eles a negligência de todos, e tenham o poder de emendar, e aquilo que eles não puderem emendar, não se demore a acusá-lo ao prior. E que os priores tratem o caso com tal rigor e justiça que de nenhum modo ousem inquietar o seu abade, excepto o que um e outro não conseguirem despachar.

E, nesta questão, tenha um para com o outro tanta humildade que em nenhuma ocasião um ofenda o outro, mas que cada um se segure no outro como num suporte, isto é, os noviços nos deões, os deões nos priores, os priores nos abades, sustendo-se uns aos outros, tal como as pedras quadradas num muro, segundo a palavra do Apóstolo⁸⁹, citada acima: *Que cada um leve a carga do outro. Assim se cumprirá a lei de Cristo.*

CAPÍTULO XIII

Em que dias devem os irmãos juntar-se em reunião.

Todos os deões devem ser avisados pelos seus priores para que, aos Domingos, todos os irmãos, desde o mais humilde até ao maior, se jun-

⁸⁷ S. Jerónimo, Ep. 125, 15, t. 2, p. 612: *...ut ab alio discas humilitatem, ab alio patientiam, hic te silentium, ille doceat mansuetudinem, non facias quod uis; comedas quod iuberis; habeas quantum acceperis; uestiaris quod acceperis, operis tui pensa persoluas...* Note-se, no entanto, a diferença de processos estilísticos. S. Jerónimo insiste na *uariatio*, a RMC utiliza a anáfora, processo mais simples.

⁸⁸ Heb 13, 17: *...quasi rationem pro animabus uestra reddíturi...*

⁸⁹ *...tamquam in penso*, (ver nota 80). Reparemos também na escala hierárquica aqui exposta. A elevada consciência da hierarquia presente na RMC, o vocabulário de origem militar e a presença de castigos corporais como medida punitiva e penitencial (mencionados também na RM XIV, XV, pp. 153-154 e na RB, XXVIII), fazem-nos pensar que a disciplina presente nesta comunidade era rígida, quase militar. No entanto, do zelo em definir bem o posto de cada monge transparece mais do que simples consciência de autoridade. A eficácia, a colaboração mútua de todos os membros da congregação em tarefas ordenadamente distribuídas segundo o bem do mosteiro, está patente na comparação “permaneçam apoiados uns nos outros como as pedras quadradas do muro”. Cada pedra possui a sua colocação, na base ou no topo, mas todas elas são necessárias à solidez do muro. Neste passo está presente a alegoria de que a comunidade cristã é um edifício espiritual, corpo místico de Cristo e templo de Jerusalém, renovado depois da ressurreição de Cristo (em Mt 16, 18: Cristo institui a Igreja apoiada na pedra basilar que é Pedro). A citação que termina o capítulo é retirada de Gal 6, 2.

tem num só lugar do mosteiro. Deste modo, antes da missa solene⁹⁰, sejam insistentemente interrogados pelo abade, não vá, por acaso, algum sentir-se picado contra outrem pelo ódio rancoroso, ou algum sentir-se ferido pelo dardo da maldade, para que o veneno interior não irrompa nenhuma vez à superfície da pele abertamente, e mostre entre os frutos das palmeiras a amargura da mirra⁹¹.

Por isso, que os próprios abades com os seus priores e deões se examinem a si próprios em primeiro lugar, e de igual modo, interroguem os seus súbditos mais jovens, e arranquem do coração deles, pela raiz, todo o fermento da maldade, nos dias designados⁹².

⁹⁰ O sábado é o *dies sollemnis* dos judeus (1Mac 1, 48; 2Mac 6, 6). A expressão *missarum sollemnia* designa a celebração da missa. Trata-se de um colectivo neutro, *sollemnia*, categoria frequentemente usada no vocabulário de culto (cf. *oferenda, agenda, sacramenta*). A tradução por “solenidades da missa” é, aliás, legitimada por J. A. JUNGSMANN, no próprio título da sua obra *Missarum Sollemnia. Explication génétique de la messe romaine*, 3 vols, Aubier, Paris; 1949-1966. Cf. também RI VI, p. 101: *...In dominicis uero diebus uel festiuitatibus martyrum sollemnitate causa missae singulae superradiendae sunt...* Cf. também BLAISE TL, p. 379 ss, s.v. “L’Eucharistie”; p. 385 *missarum sollemnia celebrare*, segundo S. Gregório Magno, *Dialogi*, 3, 30.

⁹¹ Ex 15, 23; S. Jerónimo, Ep. 125, 10, t. 2, p. 608: *...et inter palmarum arbores merrae amaritudo monstrata est.*

⁹² Descreve-se uma reunião de preparação para a Eucaristia dominical, cujo momento principal é um exame de consciência colectivo. Este exame é feito à luz da moralidade monástica estabelecida a partir de uma tradição que vem desde as fundações do monaquismo oriental e que cedo passou para o Ocidente, na qual se organizou uma tipologia de vícios que podiam afectar o monge. O exemplo mais acabado de divulgação desta tipologia foram as *Inst. Coen.* de Cassiano, escritas com grande pragmatismo nos princípios do séc. V. O Ocidente hispânico também se revelou bastante interessado nesta tipologia, criando uma tradição autóctone, que não depende da obra de Cassiano, mas sim de versões mais próximas das fontes gregas (*uide*, a este propósito, a Tese de doutoramento de J. G. FREIRE, *A Versão Latina por Pascásio de Dume dos Apophtegmatum Patrum, editio princeps*, 2 vols. Coimbra, 1971). Pascásio de Dume, Eutrópio de Valença, e a RMC parecem mostrá-lo. Abona esta opinião a selecção de vocabulário de origem grega presente na RMC, mesmo quando o Latim já produzira os seus termos equivalentes. Note-se, no entanto, que o monaquismo frutuosiense admirava a obra de João Cassiano. A. DE VOGUÉ, a propósito da autoria de uma pouco conhecida *Regula Cassiani*, texto que ele estudou e concluiu ter saído também de ambiente frutuosiense (“La regule Cassiani. Sa destination et ses rapports avec le monachisme fructuosien”, *Révue Bénédictine*, t. 95, n.º 3-4, 1985, p. 219) diz: “Fervent lecteur de Cassien, au point de transcrire une bonne douzaine de passages des *Institutions* dans sa propre Règle, le grand moine Visigoth aura commandé ou suggéré à un de ses disciples de résumer son aucteur favori, en vue d’en faire une lecture plus profitable dans les réunions conventuelles”. Não se poderá dizer o mesmo do autor da RMC, tendo em conta que estes dois textos são de matriz frutuosiense? Na carta de S. Frutuoso a Bráulio de Saragoça (PL 87), o primeiro pediu ao Bispo de Saragoça um exemplar das *Coll.*, por querer com ele enriquecer a sua Biblioteca. Acrescente-se um facto tardio, mas curioso: (in M. MARTINS, “O monacato de S. Frutuoso”, *Biblos*, 26, 1950, p. 317) o autor da *Vita Sanctissimi Fructuosi* foi a fonte para um *Flos Sanctorum*, publicado em Português em 1513. Ao encontrar no texto original uma referência

Costumam não poucos, a pretexto de piedade, ter cuidados pelas suas esposas e filhos ou mesmo por quaisquer parentes; porém, a maior parte, não estando implicados em tal situação, preocupam-se com o alimento.

E outros são consumidos interiormente pelo vício da tristeza, e são intimamente devorados pela avidez da sua mente, tal como as roupas são devoradas pela traça⁹³, e caem no desespero, com a doença do rancor.

Outros, contudo, são inflamados com violência pelo espírito da luxúria, e incitados muitas vezes por um tal agulhão da carne, engeguecidos no seu olhar interior, são conduzidos como escravos, presos pela cadeia da perdição.

Outros, inchados com espírito da acédia, desejam entregar-se ao ócio e ao sono, e ocupam-se de fábulas vãs, e, o que é pior, dispõem-se a abandonar o próprio mosteiro.

Outros em diversas partes são trespassados pelo dardo do orgulho e da vanglória. E outros, defendendo outras coisas e glorificando as suas causas, ao quererem assemelhar-se aos pobres de Cristo, caem cada um deles nestes vãos pensamentos, e como se nada recebessem de Deus, envaidecem-se das suas próprias forças. E quando não encontram quem os louve, dedicam-se eles próprios aos seus louvores. Um envaidece-se de ser o primeiro da sua genealogia e da sua família; outro, dos seus pais; outro, das suas irmãs; outro, dos seus cunhados; outro, dos seus irmãos e primos e conhecidos⁹⁴; outro, das riquezas; outro, da beleza da sua juventude; outro, da sua coragem na guerra; outro, de ter visitado muitas terras; outro, da habilidade manual; outro, da sua sabedoria; outro, da sua eloquência persuasiva; outro, do seu silêncio; outro, da humildade; outro, da caridade; outro, da generosidade das ofertas; outro, da castidade; outro, da virgindade; outro, da pobreza; outro, da abstinência; outro, da frequência nas orações; outro, das suas vigílias; outro, da obediência; outro, da

a um monge de nome Cassiano, o que assistira à agonia de S. Frutuoso, ingenuamente, o autor do fim da Idade Média interpreta-a como sendo João Cassiano, o monge marselhês dos princípios do séc. V.

⁹³ *a tinea*. Na passagem do Latim para o Português, houve uma mudança de sentido. A tinha é um fungo, que ataca pessoas e animais. Aqui, é empregue com o significado de “um insecto” que corrói a roupa. Pensámos que “traça” traduziria a ideia pretendida.

⁹⁴ É interessante observar a evolução que sofreu a designação das relações familiares: *soror*, “irmã de sangue no Latim Clássico, aparece neste texto (cap. XVI, XVII) com o sentido de “irmã consagrada”; “monja”, e nunca a designar relação familiar. Em seu lugar, temos o termo do Latim Vulgar e de futuro assegurado nas línguas hispânicas, *germana*. A forma *frater* é tão válida no significado genérico de relação familiar como no significado simbólico de “monge”. No entanto, a forma *cognatus*, que em Latim significava “primo”, aqui surge em contexto que nos permite afirmar que, neste momento já significaria aquilo que se aproxima já do português “cunhado”.

renúncia dos bens; outro, de ler; outro, de escrever; outro, da modulação da sua voz.

Tudo o que em cima apresentámos, todas as vezes que exageradamente e sem ordem alguns tal comentam, outras tantas caem no orgulho e vanglória. E por causa de tal doença, enquanto se empenham por fazer vingar o que defendem, precipitam-se na soberba⁹⁵.

É por essa razão que continuamente nos é ordenado que estejamos presentes na reunião dos irmãos, e que não se interponham mais do que sete dias; e que todos os domingos nos corriamos dos velhos hábitos e vícios; e quem se surprender num determinado defeito, deve lutar contra esse mesmo em que reconhecer estar tentado. E naquilo em que, por acaso, aquele que de tal sofre for surpreendido pelos outros, deve manifestá-lo sem vergonha. E se o não fizer, não creia que conseguiu fugir ao diabo, nem se julgue vencedor, mas vencido. Mas se confessar, e se se

⁹⁵ Vide nota 92. Seguindo o seu inspirador, Cassiano, a *Superbia* é o vício que ataca o monge quando se julga vencedor do combate. Esse é o significado deste parágrafo. Quanto ao estabelecimento da tipologia de vícios feita pela RMC, observemos que estes são apresentados como algo que debilita, que obriga o homem a um combate: doença, *morbo*; veneno, *uirus*; espírito, *spiritus*; dardo, *elatio*. O pecado é assim colocado como sendo provocado por forças exteriores ao homem, insidiosas, (*fermentum malitiae*) mas materializadas, e por isso mais fáceis de compreender e combater (*certamen habere*). O registo psicológico desta alegoria é claro, pois, por detrás do *uirus*, *morbo*, *uitius*, *elatio* ou de *spiritus*, está a universal imperfeição humana, possível de vencer através da oração e da penitência. Para mais informação sobre as alegorias dos vícios monásticos no Latim, vide R. NEWHAUSER, *The treatise on vices and virtues in latin and the vernacular*, Brepols, Turnhout-Belgium, 1993, p. 137 “The spanish tradition”; pp. 153-165 “critical evaluation of the genre: images, language, sources”. A RMC resume, num esquema que compila as etapas do exame de consciência, uma tradição de moral pragmática sedimentada por quatro séculos de experiência monástica, depois presentes na nossa cultura cristã como os *sete pecados capitais*: a gula, a avareza, a fornicação, a ira, a tristeza e a acédia (actualmente estes dois termos são traduzidos pela “preguiça”), a vanglória, a soberba. Esta tipologia é originária da reflexão monástica oriental, mais carismática que a ocidental: os *Apophthegmata Patrum*, Evagro do Ponto e o *Practicon*, refiramos também as lendárias tentações de S. Antão, descritas por Atanásio de Alexandria na *Vita Antonii* como demónios que encarnavam determinados vícios. Estas meditações espirituais e pequenas narrativas alegóricas influenciaram Cassiano, nas *Inst. Coen.*, 5-12. Na Hispânia, Pascásio de Dume, que traduziu o *Liber Geronticon de octo principalibus uitiiis*, e Eutrópio de Valença, na *Epistola de octo principalibus uitiiis ad Petrum Papam* também reflectiram sobre este aspecto da moralidade monástica. Assim, a RMC manifesta-se solidária com a tradição monástica de operar o exame de consciência em função de um esquema definido de vícios que afectavam o monge. Foi Cassiano o maior responsável e o divulgador desta tradição no Ocidente cristão. Vide A. Espírito-Santo, *A recepção de Cassiano e das Vitae Patrum. Um Estudo Literário de Braga no séc. VI*, Lisboa, 1993, p. 400 “as palavras de S. Frutuoso, que se queixa de viver desterrado no extremo Ocidente (...) não se coadunam com os factos que se impõem com toda a evidência das provas”. As coincidências de vocabulário entre *Inst. Coen.* 5 e esta passagem da RMC são evidentes, pelo que pensamos que o marsellês seja o seu inspirador directo.

emendar pela penitência ou por flagelações, imediatamente precipitará e lançará o inimigo na cova.

CAPÍTULO XIV

De como devem os abades ser solícitos para com os excomungados.

Quando alguém for excomungado por uma culpa⁹⁶, seja posto em isolamento numa cela escura apenas a pão e água, ou seja, só pela tarde depois da ceia dos irmãos receba metade de um pão e água insuficiente para saciar a sede; e estes alimentos não devem ser benzidos pelo abade mas apenas exsufados. Esteja sem nenhum conforto ou conversa com os irmãos, a não ser aquele que tiver recebido a permissão do abade ou do prior para com ele falar. O excomungado cumpra os trabalhos do mosteiro descalço e escassamente vestido de um hábito curto ou de pano de cilício⁹⁷.

Se a sua excomunhão for de dois ou três dias⁹⁸, o superior que o excomungou envie-lhe um dos mais antigos, que tenha como exemplar, para o admoestar com palavras duras: que não veio por motivo de religião, nem pelo amor a Cristo, nem pelo temor do inferno, mas para perturbar os irmãos simples⁹⁹. Se ele suportar isto com paciência, e se da sua boca não sair nenhuma palavra de ira ou de murmuração, e se mostrar simplicidade e humildade de espírito, então o admoestador relatará ao abade, sem alterar as palavras, o que nele tiver observado. Por sua vez, o abade deve avaliar com solicitude e cuidado se ele tem uma verdadeira ou falsa paciência, pela qual possa reconciliá-lo na caridade dos irmãos.

Pela segunda vez enviará um ancião reconhecido pelos seus méritos

⁹⁶ A *excommunicatio* é a expulsão punitiva temporária de um indivíduo do seu lugar na comunidade. Não se trata da excomunhão canónica, e não tem, por isso, o peso que nós damos, actualmente, à palavra “excomunhão”, medida dura e irreversível de cisão entre um indivíduo e a Igreja. A excomunhão monástica era empregue como forma de levar o monge faltoso a meditar nos seus erros.

⁹⁷ RI, IX, p. 105: *non erit usque ad sacietatem reficiendum corpus...*; RI, XVIII, p. 117: *...amictus autem tegmen rasum aut certe cilicium; calciamentum uero, aut spartae...*

⁹⁸ RI XVIII, p. 117.

⁹⁹ O tratamento dado aos excomungados não difere muito do modo como são tratados os que pretendem ingressar no mosteiro pela primeira vez (cap. IV), o que é explicável, pois o excomungado é retirado, temporariamente ou não, da comunhão monástica. Portanto, é como se o monge regressasse ao estado inicial. S. Pacómio, em IPac, 11; 2Pac, 19; e RB, 23-25 também descrevem um processo similar: o abade envia o penitente a um monge experiente, instalando-se uma espécie de tribunal. Cf. S. Jerónimo, na Ep. 125, 13, t. 2, p. 610: *Imperat cuidam uiro graui, ut iurgiiis atque conuiciis insectaretur hominem et post erogatam iniuriam primus ueniret ad querimonias...* Chamam-se mesmo testemunhas... *Vocati testes pro eo loquebantur, qui contumeliam fecerat.*

para o acusar, e que este não acredite facilmente naquilo que ouviu dele pela primeira vez; e depois de proceder da mesma forma pela terceira vez, e depois de ter sido admoestado com igual repreensão, e se o excomungado perdurar na primeira promessa de paciência e depois de o abade tal confirmar com três testemunhas, ordenará então que ele saia; e finalmente, por si novamente apresentado, repreendê-lo-á diante da assembleia dos irmãos.

Depois de assim ter sido experimentado pela quarta vez e de ter sido aprovado na humildade, e de se revelar forte como o ferro, entre na igreja em seguida, e levando nas mãos o cingulo, prostre-se com lágrimas aos pés do abade e dos irmãos; e avançando de joelhos em terra, com soluços e gemidos, merecerá receber o perdão de todos. E será prevenido a que, de futuro, não cometa actos merecedores de penitência. E depois disto e de beijado pelo abade, seja recebido no seu lugar¹⁰⁰.

Se por acaso, como dissemos acima, algum excomungado se mostrar contestatário e murmurador ao primeiro interrogatório, e se defender as suas opiniões com soberba ou despropositadamente, e se o superior o reconhecer claramente, que permaneça excomungado até ao terceiro dia de modo a que ninguém fale com ele. Porém, no terceiro dia, ao ser interrogado, e ao ser apanhado na soberba de que falámos, permaneça retido na prisão o tempo necessário para renegar toda a arrogância e soberba.

E se ele perseverar com pertinácia na maldade, e não quiser arrepender-se dobrando a sua vontade, e permanecer mais e mais teimoso e murmurador, e se abertamente e com descaro se mantiver contra o superior ou contra os irmãos, e se preferir vingar-se com a ajuda dos familiares; então, seja conduzido à reunião, despojado das vestes do mosteiro, e vestido com as seculares que ele dantes trouxera, seja expulso do mosteiro com libelo de vergonha para que os outros se emendem, enquanto, provavelmente esse delinquente, isolado, é castigado por tal punição.

CAPÍTULO XV

De como devem vigiar-se os mosteiros de homens e mulheres.

Aprouve à Santa Regra Comum¹⁰¹ que não ousem habitar, no mesmo mosteiro, os monges com as irmãs. E nem ousem ter um oratório comum, e nem mesmo possam permanecer juntos na mesma divisão ou na mesma

¹⁰⁰ RI, XVIII *De excommunicatione*; *Inst. Coen*; IV, 16; RM, 13, 2Pac, 5; RB, 25-28,3; O comportamento dos penitenciados estava já determinado pela tradição monástica: a ausência de bênção para o excomungado, o uso de cilício e do cingulo; as admoestações do interrogador; a prostração em público; a túnica gasta e pés descalços, o trabalho em isolamento...

¹⁰¹ *Vide* nota 19.

morada, ainda que haja para tal um motivo muito grave. Pondo de parte toda a ocasião de escusa, devem pois viver de maneira que os monges que têm o dever de as guardar nunca tenham licença para comer com as irmãs nem na mesma sala nem no mesmo espaço. E nem exerçam as tarefas impostas trabalhando em comum. No entanto, se acontecer que algum caia doente, tenham instalações separadas. E ambos se comportem como bons observantes, com silêncio tal que um grupo não troque palavras com o outro, excepto na oração e nos cânticos, ou, pelo menos, ouçam-se soluços e suspiros de ambos, cada um com o seu próprio grupo. Deve haver nisso zelo igual ao que o ladrão nocturno tem ao esforçar-se por matar Cristo no nosso peito, e ao desejar degolar, não os corpos, mas as almas¹⁰².

Por essa razão e por precaução estabelecemos esta regra: que nunca um só fale com uma só. E se o fizerem, saibam que romperam as instituições dos Padres e cravaram uma flecha de morte na vida interior¹⁰³. Com

¹⁰² No AT, *fur nocturnus* é o salteador que encarna o mal, em Job 24, 4: *Per noctem uero quasi fur...*; Jer 49, 9: *Si fures in nocte rapuissent quod sufficeret...*; no NT, Mt 6, 19; 24, 43, e Lc 12, 33; 39, o ladrão que arromba os muros durante a noite é uma alegoria da vinda de Deus, que vem subitamente para julgar os homens, tal como o ladrão que ataca o proprietário imprevidente. Utilizando a linguagem e as metáforas bíblicas, a RMC recria o sentido de *fur nocturnus*. Restabelecendo em parte o sentido vetero-testamentário, o *fur nocturnus* é uma imagem que significa o mal, o demónio que ataca insidiosamente, quando a nossa alma está menos vigilante.

¹⁰³ Este capítulo inicia-se por uma clara proibição à existência de mosteiros mistos. No entanto, agora a RMC manifesta-se tolerante à presença de famílias no mosteiro (cap. VI). Do mesmo modo, nos caps XV, XVI e XVII, estabelecem-se algumas cláusulas à existência de mosteiros mistos: que tenham instalações separadas, caso caíam doentes; que os monges não tenham oratório comum com as irmãs – mas, logo a seguir, ordena-se que não se troquem palavras entre os dois coros, excepto quando se tratar de orações e cânticos, o que prova a existência de ofícios religiosos sob o mesmo tecto. É também estabelecida uma tutoria dos mosteiros masculinos sobre os femininos...*ut monachi cum sororibus quas habent tuendas* (cf. a propósito também o cap. VII, *Qualiter infirmi (...) debeant tueri*, onde é estabelecida uma tutoria dos doentes), tutoria esta que implica o tratar de serviços pesados ou impróprios para as irmãs (cap. XVI). A própria referência a que, dos dois grupos, “um só e uma só” possam, de algum modo, cruzar-se (cap. XVI), ou a alusão, no cap. XVIII, a que não se cumprimentem se os monges vierem *de uicinitate confinum* implica uma certa proximidade entre os dois grupos. Por isso nós concluímos que esta congregação comportava também mosteiros femininos, construídos próximos e na dependência dos mosteiros masculinos. LINAGE CONDE, *op. cit.*, diz a seu propósito, na p. 44 “Pródiga en precauciones para el mantenimiento de la castidad, y son aquellas de índole especial, por la singularidad del tal código intermonasterial”. Pensamos também que este regime, aparentemente liberal, mas cerrado pelas suas cláusulas bastante detalhadas, talvez implique uma certa “cedência” em face dos problemas levantados no cap. I e II, um problema insolúvel pelo seu enraizamento popular. Se não se pode impedir, pode-se regulamentar...Na RM não é levantado o problema da castidade entre os dois sexos, pois partia-se do princípio de que eles não podiam residir no mesmo espaço monasterial. A RMC assume, mais uma vez, o seu estatuto de “legislação complementar” face à RM.

isto se perde a vida do paraíso, com isto se ganha a perdição no suplício do inferno¹⁰⁴.

Acreditai-me¹⁰⁵, não pode de todo o coração habitar com o Senhor aquele que se distrai frequentemente com companhias de mulheres. Porque através da mulher, a serpente, isto é, o diabo, apanhou o nosso primeiro pai. E porque ele não foi obediente ao Senhor, mas sim ao diabo, imediatamente sentiu a paixão da carne. E por essa razão, de facto, nós, seus filhos, sentimos este aguilhão, por culpa do qual sabemos que os nossos pais foram afastados das alegrias do paraíso.

Deve-se portanto prestar toda a atenção e orar incessantemente, e fugir com todas as forças, a fim de não caírmos em tais armadilhas levados pelos nossos sentidos¹⁰⁶. Portanto, se acontecer que um monge sozinho se encontre com uma só irmã, que não falem. Nenhuma vá sozinha a nenhum lado, a não ser com outra como sua acompanhante.

E se, nos casos que acima apontámos algum for surpreendido só a falar com uma só, estendido em público seja fustigado com cem golpes de flagelos¹⁰⁷. E quem ousar cometer tais actos, seja admoestado com cautela. E se abusar os preceitos monásticos, e se insistir pela segunda vez nesta culpa, depois de flagelado de novo seja encerrado no cárcere; ou, se não quiser arrepender-se, seja posto fora.

¹⁰⁴ A antítese anterior *cordis uitalia (...) mortis sagittam* é continuada na frase seguinte, à qual se acrescenta um efeito de paralelismo e de contraste: *paradisi perditur uita (...) supplicio tartari adipiscitur...*

¹⁰⁵ Esta é a única vez em que o autor da RMC abandona o plural de modéstia, ou de reverência, que tem empregado. O autor atribui maior dramatismo e maior poder persuasivo às suas palavras. Este singular livre da ficção literária do plural de reverência, é um elemento que permite aproximar o texto de um discurso homilético.

¹⁰⁶ Substituímos a expressão *tali muscipulum*, presente na edição que adoptámos, por *talia muscipula*, mais conforme com as exigências da sintaxe. Trata-se de um vulgarismo antigo do Latim. Equivalia a “ratoeira” (de *mus*, *muris*), armadilha para caçar roedores. Mas a palavra foi recuperada com um valor específico para o Latim dos Cristãos, para indicar a “armadilha tecida pelo diabo”. Vide, a este propósito, C. MOHRMANN, “Les éléments vulgaires du latin des Chrétiens”, *Études sur le Latin des Chrétiens*, t. 2, Roma, 1977, p. 40, e ainda J. RIVIÈRE, *Muscipula Diaboli, Recherches de Théologie ancien et médiévale*, 1929, p. 484 ss.

¹⁰⁷ S. Jerónimo, também interdita o encontro entre monges e irmãs, na Ep. 52, 5, t. 1, p. 413: *solus cum sola secreto et absque arbitro non sedeas*.

CAPÍTULO XVI

Que irmãos devem habitar com as irmãs num só mosteiro.

Mandamos que, no mosteiro de irmãs, os monges habitem longe das celas¹⁰⁸. Que sejam escolhidos poucos e perfeitos, de modo a se elegerem os mais experientes de entre muitos, aqueles que desde há muito tempo forem envelhecendo no mosteiro; aqueles que uma vida de castidade sempre recomendou, e que os crimes cometidos não levaram a Igreja a expulsá-los como excomungados.

Portanto, devem habitar num mosteiro de irmãs aqueles que desempenhem funções de carpinteiro, que cuidem do acolhimento dos irmãos recém-chegados, e que zelem pelos jovens de ambos os sexos como se fossem guardiães de vasos¹⁰⁹.

As irmãs não tenham licença alguma para vaguear; e além disso, sem a bênção da abadessa, não procurem nunca ocasião de dar o ósculo da paz ou de falar com homens. E se fizerem de outro modo, sujeitem-se à Regra¹¹⁰.

CAPÍTULO XVII

Qual deve ser o costume de saudar no mosteiro de homens e de irmãs.

Quando se der a ocasião de, provenientes de um mosteiro de homens, algum dos abades ou dos monges, vir ao mosteiro de irmãs, como é costume saudarem-se, mandamos que não as cumprimente a cada uma individualmente, mas primeiro à abadessa, e depois que toda a congregação acorra a saudá-los. E dizemos isto para os monges que vêm de longe, e não para os habitantes das regiões vizinhas.

¹⁰⁸ S. Jerónimo, *Hom. ad monachos*, PL 30, col. 323: *Religiosus inter mulieres habitare non debet.*

¹⁰⁹ *Quasi uasorum fiant custodes.* É uma imagem de grande delicadeza; os *Vasa* podem ser os recipientes sagrados usados na Eucaristia, tratados com todo o cuidado. Mais subtilmente, poderá ter o sentido das Epístolas paulinas (Rom 8, 9-12; 1 Cor 3, 16-17): o corpo é templo do Espírito Santo, e por isso é comparável a um objecto sagrado e espaço interior de pureza. A falta de castidade corresponde assim a uma corrupção de um espaço que é sagrado. Por isso, os mais velhos devem zelar como guardiães da pureza dos mais novos. Também S. Jerónimo, *Ep. 22*, cap. 23, t. 1, p. 231: *neque enim aureum uas argenteum tam karum Deo quam Templum corporis uirginalis...*

¹¹⁰ *Regulae subiaceant*, *Vide nota 19.*

E quando chegar o momento de retornar às suas próprias celas, os monges que haviam chegado saúdem, do mesmo modo em conjunto, a abadessa com as suas irmãs, tal como antes. Mandamos que tenham licença de saudá-las estas duas vezes, a da chegada e a da partida, não queremos que o façam mais vez nenhuma, e mesmo isto com suma discrição e cautela, tal como se Cristo, Senhor comum aos dois e esposo delas, estivesse realmente presente em corpo como se fosse no dia do juízo. Cristo é ciumento. Não quer fazer da sua casa uma casa de negócio¹¹¹.

Mais ainda, mandamos que se estabeleça um tal costume que, se forem reunidos irmãos e irmãs numa só assembleia para ouvir a palavra da salvação, as irmãs não ousem sentar-se ao lado dos irmãos, mas que cada um dos sexos se sente em coros separados. Além disso, nenhum dos abades ou dos irmãos ouse, em nenhum lugar, dar um ósculo a um ancião sem autorização dos superiores e nem, como foi estabelecido, inclinar a cabeça para o coro das irmãs, e nenhuma mulher ouse levar as mãos ao capuz ou à veste de um monge, para os compor¹¹².

E se algum dos monges, vindo de longe ou procedente do próprio mosteiro, adoecer, não ouse ficar num mosteiro de mulheres, não aconteça que, retemperado no corpo, comece a adoecer na alma. E como diz S. Jerónimo: – *Perigosamente te serve aquela cuja presença sempre con-*

¹¹¹ O nosso autor continua a inspirar-se em S. Jerónimo, Ep. 22, cap. 23, t. 1, p. 233: *Deus enim zelotes est et non uult domum Patris fieri speluncam negotiationis*; p. 235: *Zelotypus est Christus*. *Zelotes* são os que só se dedicam a um Senhor (Ex 20, 5; Dt 32, 16-17). É interessante verificar que a *zelotypia* era uma qualidade mais frequentemente atribuída a Deus. “O Deus dos judeus é um Deus ciumento”, diziam para justificar o monoteísmo da fé judaica. A finura intelectual do autor da RMC é manifesta, pois o vocábulo *zelotypus*, evocativo do SI 68, 10 *Zelus domus tua comedit me*, arrastou consigo a citação da segunda parte de Jo 2, 13-18, onde se narra a expulsão dos vendilhões do templo. Os discípulos (Jo 2, 16) lembram-se também das palavras do SL 68, 10 para qualificar a atitude de Cristo. Zelo da guarda da casa Paterna a que alude o Salmo, Cristo não quer fazer de um espaço consagrado, seja o templo de Jerusalém seja o mosteiro, local de algum tipo de comércio. *Zelotypus* é também o esposo ciumento da sua esposa (Nm 5, 14). Cristo, o esposo das virgens consagradas, não permite que elas corrompam os seus votos através de um comportamento menos dedicado. Para perceber este discurso da RMC, tenhamos em conta que a luxúria, ou qualquer vício que prenda o homem aos prazeres do mundo, era condenada pela tradição monástica, não tanto pela “imoralidade”, mas porque desvia o monge da total e inteira entrega a Deus. Logo, parece-nos correcto aplicar o termo de “ciúme” para qualificar a exigência de Deus na exclusividade dos afectos que Lhe são devotados.

¹¹² *...neque in capite monachi aut in uestimento, femina ad excomplanandum manus mittere audeat*. Parece-nos que *caput* deve ser entendido com o significado medieval de “capuz”, mais de acordo, quer com a disjunção...*aut in uestimento*, quer com o significado do verbo também tardio de *excomplanare*; “esticar”; “compor”.

*templas*¹¹³. Portanto, ordenamos por este motivo que os monges doentes fiquem nos mosteiros de homens; e mandamos que, nem a mãe, nem a irmã, nem a esposa, nem a filha, nem a parenta, nem a estranha, nem a serva¹¹⁴, nem qualquer espécie de mulher, cuidem dos homens na doença. Mas se acontecer que alguma das que citamos acima seja enviada pela abadessa com um caldo quente¹¹⁵, não ouse visitá-lo sem o ministro dos enfermos¹¹⁶, nem pretenda permanecer a seu lado. Mandamos que seja o mesmo, também para os homens¹¹⁷.

Ninguém confie na castidade passada, pois não pode ser nem mais santo do que David, nem mais sábio do que Salomão, e os corações destes foram corrompidos por mulheres¹¹⁸. E para que ninguém se considere seguro da castidade por causa dos laços familiares, lembre-se de que Thamar foi seduzida pelo seu irmão Amon, simulando este doença¹¹⁹.

Por essa razão, os irmãos e as irmãs devem viver com tanta castidade que dêem um bom testemunho, não só diante de Deus, mas também diante dos homens, e deixem, aos companheiros que lhes sobrevivem, um exemplo de santidade¹²⁰.

¹¹³ S. Jerónimo, Ep. 52, 2, t. 1, p. 413: *Scio quosdam conualisse corpore et animo aegrotare coepisse. Periculose tibi ministrat, cuius uultum frequenter adtendis.*

¹¹⁴ S. Jerónimo, Ep. 22, cap. 23, t. 1, p. 232: *...non mater, non soror, cognata, germanus...*

¹¹⁵ *Sorbitiunculus*. Trata-se de um vulgarismo antigo que ganhou força no Latim Medieval. S. Jerónimo empregou-o, na Ep. 77, 6.

¹¹⁶ Confirma-se o gosto da RMC em referir as profissões sob perfrases: *ministerium infirmorum*, “enfermeiro”, *faber ferrarius* (IX, 269) “ferreiro”.

¹¹⁷ *...eadem et de uiris esse mandamus*. Expressão de reciprocidade, em que a conjunção copulativa vale como advérbio de repetição. Esta expressão prova que este texto se aplica aos dois sexos, vinculados, cada um nos seus mosteiros, numa só congregação de homens e de mulheres.

¹¹⁸ Passo inspirado na Ep. 22, (t.1, p. 217) de S. Jerónimo: *Vis scire ita esse ut dicimus? Accipe exempla... 2Sam 11, 26-27*. David provoca intencionalmente a morte de Urias em combate, para lhe tomar a mulher, Betsabé; em 1Rs, 11, Salomão, por amor a mulheres estrangeiras, deixa corromper o seu coração e afasta-se do Senhor. Certamente influenciado por S. Jerónimo, Ep. 125, 1, t. 2, p. 599: *Quid Salomone sapientius! Attamen infatuatur amoribus feminarum*; a Ep. 52, 2, I, p. 406 refere David como exemplo de quem se mostrou fraco diante da sedução feminina. Reparemos no decalque a que o nosso autor sujeita as epístolas jeronimianas (Ep. 52, 5, p. 412): *ne in praeterita castitate confidas. Nec David sanctorum nec Salomone potest esse sapientior; memento semper quod paradisi colonnum de possessione sua mulier eiecerit.*

¹¹⁹ 2Rs 13, 4.

¹²⁰ Este excerto confirma a opinião de que se trata de uma conferência homilética. Exorta-se ao zelo na castidade numa forma breve, quase dogmática: *Nullus in praeterita (...)*; faz-se depois uma paráfrase explicativa com auxílio da prova bíblica: *quia* (o exemplo de David e Salomão, o exemplo de Tamar e Amon); retoma-se então depois, com o alongamento conclusivo justificado pela *exemplificatio* bíblica, o discurso parênético: *proinde ergo...*

CAPÍTULO XVIII

Que não sejam recebidos no mosteiro aqueles que não se despojaram radicalmente de toda a riqueza.

Encontramos, em mosteiros menos cuidadosos, quem entrasse com os seus poucos bens. Mais tarde, entibiados, reclamam-nos com grande insolência, e pretendem retornar ao Século que haviam abandonado tal como os cães ao próprio vômito¹²¹, e, com os seus familiares, pretendem extorquir aquilo que haviam levado para o mosteiro, e recorrem a juízes seculares, e devastam os mosteiros com os saíões. E vemos suceder que, por causa de um negligente, muitos simples são enganados¹²².

Por isso, deve providenciar-se cuidadosamente, e com todo o rigor zelar para que tais pessoas não sejam recebidas, pois esses não vêm pelo amor de Cristo, mas aterrados pela vizinha morte e compelidos pela

Notemos também a acumulação de conjunções, uma explicativa e uma conclusiva, respectivamente. Trata-se de uma expressão inflacionada, muito comum no Latim Tardio (*Vide GRANDGENT-MOLL, pp. 59-61, NORBERG, pp. 24-25*).

¹²¹ Os que retornam ao pecado são comparados aos cães, que comem o que egurgitaram. Prov 26, 11: *...Canis qui reuertitur ad uomitum suum, sic imprudens, qui iterat stultitiam suam*; 2Ped 2, 22 *...canis reuersus ad suum uomitum...*

¹²² Repetição das acusações feitas no cap I e II, bem como em parte do VIII. A RMC é insistente na análise e resolução dos problemas de falta de despojamento dos bens, de falta da obediência humilde, e de falta de castidade. São três factores de desestabilização da disciplina dos mosteiros, o que reitera a tese de que este documento se destina a corrigir uma situação de crise instalada. Notamos ainda que este capítulo tem um *incipit* igual ao do I, II, e o IV, respectivamente: *Solent enim nonnulli; Solent nonnulli; Solent plerique nouicii senes uenire ad monasterium*. Cf. XVIII: *Comperimus per minus cauta monasteria...* São expressões que apontam para o olhar crítico e atento de alguém que zela pela congregação e que tem autoridade para apontar os seus erros. No entanto, discordamos que estas expressões circunstanciadas sejam interpretadas como “um relatório de uma visita canónica organizada”. Em primeiro lugar, interpretamos a forma *comperimus* com um sentido genérico de “encontramos”, no presente do indicativo, portanto. Em segundo lugar, o plural colectivo, pessoa que domina em todo o texto, tem um valor de modéstia, mas também de identificação com o receptor: “são por todos nós constatáveis, por mim e por vós que me ouvis, estes problemas...”. Trata-se assim de uma comunidade que se consciencializa da necessidade de reformas. Em terceiro lugar, notemos a recuperação do tom apologético e exortativo dos dois primeiros capítulos, aproximando-se de uma conferência espiritual, destinada a ser primeiramente ouvida, e não lida. A elevação do estilo, a constante exegese manifestada no comentário espiritual dos passos bíblicos, a oratória apurada não nos parecem coerentes com o género de relatório canónico e impessoal de uma visita aos mosteiros, e muito menos com uma autoria colectiva. Voltamos a colocar a hipótese de o cap. XVIII estar mal colocado no todo do texto. Parece-nos mais coerente que ele se coloque no seguimento do I e II.

angústia da doença, e não estão motivados pelo amor celeste, mas apenas temerosos do castigo do inferno.

De tais, diz o Apóstolo: – *O que teme não é perfeito na caridade, porque o temor pressupõe o castigo, mas a caridade perfeita expulsa o temor*¹²³. Estes não são os discípulos de Cristo, e não devem ser procurados na Igreja, mas devem ser encontrados entre os membros do Anticristo¹²⁴. Não são habitantes da terra prometida, nem verdadeiros israelitas mas prosélitos vindos de longe¹²⁵, e nem são fiéis aos irmãos, nem se revelam fortes no combate.

Sabemos pelo *Levítico* que outrora o Senhor detestou esses tais. E proibiu que avançassem para o combate: – *Se alguém, disse, for de coração temeroso, não saia para a batalha, que vá, e torne para a sua casa, para que, tal como ele se consome no temor, não faça temer os corações dos seus irmãos*¹²⁶. De tais, afirma a Verdade no Evangelho: – *Como é difícil os que têm riquezas entrarem no reino dos céus*¹²⁷!

Com efeito, que não se receba nem sequer uma moeda das suas riquezas anteriores naquele mesmo lugar onde ele pediu para entrar no mosteiro, mas, que ele próprio, por sua mão, distribua tudo aos pobres. E depois de experimentado, seja introduzido no mosteiro, sob a autoridade da Regra, e durante um ano inteiro seja de propósito posto à prova, com opróbios, por todos os irmãos. E depois de ter sido aprovado como obediente em tudo e não mole, como a natureza do chumbo, mas se tiver

¹²³ 1Jo 4, 18-20: *Timor non est in charitate: sed perfecta charitas foras mittit timorem, quoniam timor poenam habet: qui autem timet non est perfectus in charitate*. O autor da RMC inverte a ordem dos versículos.

¹²⁴ *discipuli Christi*, Lc 14, 26; 27; 33 ...*si non...non potest meus esse discipulus*; 1Jo 2, 18:...*et nunc antichristi multi facti sunt*...

¹²⁵ Sl 104, 23: *Et Iacob accola fuit in terra Cham*; Jo 1, 47: *Jesus dicit de eo (Nathanael): Ecce uere Israelita*; quanto à alusão aos *proseliti*, esta é feita segundo as concepções vetero-testamentárias, pois o “proselitos” são os povos pagãos, os cananeus submetidos aos israelitas como servos (Ez 14, 7; 1 Par 22, 2; 2 Par 2, 17; 30, 25). No NT, dado o carácter universal da revelação cristã, prosélitos são todos os não judeus a quem a mensagem é revelada (Act 2, 11).

¹²⁶ Dt 20, 8-9: *Quis est homo formidolosus, et corde pauido? Vadat, et reuertatur in domum suam, ne pauere faciat corda fratrum suorum, sicut ipse timore perterritus est*.

¹²⁷ Cristo é a Verdade que fala no Evangelho, Jo 14, 16: *Ego sum Via, et Veritas et Vita*... Mt 19, 23: *Amen dico uobis, quia diues difficile intrabit in regnum caelorum*. Notemos o apuro retórico-estilístico presente neste comentário espiritual: primeiro a parenese, num tom acusatório de contraste, quase imprecativo (623-628). Depois a *illustratio*, com recurso à *Lectio Divina* (629-634), onde se retoma o discurso de contraste de imprecavações numa gradação ascendente retirada da linguagem bíblica. Regressa-se depois à linguagem parenética e normativa, (635-643) devidamente justificada, não esquecendo de fazer a ligação ao excuro ilustrativo: *nihil enim de pristinis facultatibus*...

perdurado resistente como o ferro¹²⁸, depois disto, seja então despido das vestes seculares, e revestido das simples e religiosas do mosteiro, seja inscrito no Pacto com os irmãos, e viva, também ele monge, exemplarmente entre monges.

CAPÍTULO XIX

O que devem observar no mosteiro aqueles que cometeram pecados mais graves no século.

Aqueles que reconhecem ter cometido crimes e faltas mais graves, primeiramente queremos que eles submetam a cerviz à Regra¹²⁹, que trabalhem duramente no mosteiro, sob a autoridade de um abade experimentadíssimo, e que confessem ao superior todos os pecados passados, tal como doentes ao médico espiritual. E tal como em público pecaram, em público devem fazer penitência e não cometer mais os pecados de que se penitenciaram. Devem ter temor do suplício, amor ao reino, esperança na misericórdia, e nunca desesperar, porque no último momento de vida está o salvar-se ou o condenar-se¹³⁰.

De facto, está escrito: *Ele próprio julgará os confins do mundo*¹³¹. A cada um o Senhor, no fim, ou salva ou condena. E ele próprio pondera o fim de todos, de modo a que nem o pecador, se se lamentar fortemente¹³²,

¹²⁸ *Et non in plumbi natura mollitus, sed acer perdurauerit in ferrum*. Ressaltamos a eficácia da metáfora do monge como metal moldado na forja pelo fogo da ascese. Do mesmo modo, no cap. XX, 725: *ut uasa figuli in fornace probentur*, em que o verbo *probare* significa “tornar resistente”. Quando se afirma que alguém foi *probatus*, ou *comprobatus (pass.)* por uma longa permanência no mosteiro, presentifica-se a metáfora do “tornar forte, resistente”.

¹²⁹ *Vide nota 19, Regulae colla submittere*. Notemos a linguagem figurativa empregue. A imagem presente nesta expressão é a de um animal que se deixa, docilmente, aparelhar com o jugo. O poder prescritivo da regra surge comparado ao jugo que submete o animal de carga.

¹³⁰ *Iustificare aut condemnare*. No sentido bíblico, *iustificare* (Ecl 18, 1: *Deus solus iustificabitur et manet inuictus*); e nas Epístolas paulinas (Rom 2, 13; 4, 2; Gal 2, 16-17): *Quod si quaerentes iustificari in Christo*. Trata-se de um cristianismo semasiológico (Latim “tornar justo”), traduzindo a ideia de “salvar-se” (ideia esta presente no inglês “to justify”. Em português, esta semântica já se perdeu), *Vide* C. MOHRMANN, “Le latin langue de la Chrétienté Occidentale”; t. 3, 1977, pp. 64-65; e “Les Éléments vulgaires du latin des chrétiens”, t. 2, 1977, *passim*, pp. 51-81.

¹³¹ IRs, 2, 10: *Dominus iudicabit fines terrae*.

¹³² *Fortiter ingemiscere*. Expressão hiper-reforçada. O autor utiliza o advérbio de grande massa fonética (*fortiter* e não *forte*), e o verbo vulgarizante e de maior uso no Latim Tardio *ingemiscere* (o prefixo preposicional e o sufixo incoativo servem para reforçar a forma simples). *Vide*, em relação à formação de verbos no Latim Tardio com elementos próprios do Latim Vulgar, e do efeito difusor que teve o Latim dos Cristãos neste processo, GRANDGENT-MOLL,

desespere do perdão, nem o justo confie na sua própria santidade. Não se tem em conta se, alguém hoje subtraído ao reino, excluído do poder do reino, preso pelo ferro, hoje for entregue ao cárcere. Do mesmo modo, nada obsta a que alguém hoje seja libertado do cárcere e investido de dignidade real. Ninguém lhe imputa as imundícies do cárcere, mas louva-se só aquilo que nele se admira. Assim, nada aproveita ao justo viver bem, e terminar mal a vida.

Por isso é muito importante que o pecador volte à penitência, ainda que tenha vivido mal no passado, e depois termine bem; acreditamos que o Juiz não continua a atribuir a ninguém os pecados passados. Assim ele certamente o coroará ou o condenará conforme o encontrar no fim. E embora os delitos sejam graves, não se deve todavia desesperar da misericórdia de Deus sobre eles. Sabemos claramente que os publicanos e pecadores, sem nenhum mérito precedente, eles que por justiça deveriam vir a ser condenados, foram redimidos após breve penitência, mercê da gratuita misericórdia. Assim, a seu respeito, a medida do tempo não deve ser tida no mesmo valor que a medida da dor¹³³.

Portanto, cada um faça uma penitência digna da natureza das suas faltas, de modo a que, naquele delito em que cada um se reconhece como réu, seja necessário primeiro observar as instituições canônicas acerca desse delito: na lei está que, quem trazer um dano qualquer a alguém ou provocar a morte ou exercer vingança, será julgado por sentença do juiz, e o número de soldos a pagar fique sujeito ao seu arbítrio, não vá porventura acontecer que um poderoso condene o oprimido em favor da sua pessoa¹³⁴; e quem, segundo a pena legal, deveria incorrer numa pena de centas, pague uma terça parte, que é o que está determinado acerca dos filhos¹³⁵.

pp. 36-41, 59-60; BLAISE *Manuel*, pp. 15; 53-59 (“inflação” da composição verbal por motivos de uma estilística afectiva).

¹³³ Depois de ter adoptado um discurso violento e acusador para com os que atacam o mosteiro, a RMC alonga-se em considerações morais sobre a graça do perdão, infinita para o Deus-Juiz (Is 33, 24; Jer 31, 34). Todos os pecados são solúveis, desde que o arrependimento seja verdadeiro (a seguir: *in quo delicto se esse cognoscit reum*). Ressaltamos, de novo, a presença da espiritualidade das Epístolas paulinas (Rom 3, 24-28: o homem salva-se pela fé, e não só pelas obras), sobretudo no que respeita à interpretação da graça de Deus, que tudo perdoa, ao contrário da justiça humana, que exige o castigo pelas faltas cometidas (*qui futuri per iustitiam erant damnandi...*) Cristo veio para “curar” os que estão doentes, os publicanos e os pecadores (Lc 30-33; Lc 19, 1-12, a salvação do publicano Zaqueu). Em Mt 9, 1-13, a ressurreição do corpo físico de Lázaro simboliza o poder curativo de Cristo para libertar o homem da doença do pecado (ver nota 141).

¹³⁴ De notar o valor moderno de *persona*, marca de evolução semântica do Latim e sinais de hispanismo vocabular.

¹³⁵ *Instituta Canonum*. Certamente a RMC se refere a uma lei do sistema jurídico visigótico,

De facto, nós, quando éramos servos do pecado, fomos tornados, sem nenhum mérito anterior, filhos da justiça, pela misericórdia de Deus¹³⁶. E quanto ao incontável número dos pecados, a pena do pecado que nos cabe depende da vontade do misericordíssimo Juiz. E em vez de contar com o peso de cem pecados, sabemos que Ele nos compara ao feitor iníquo¹³⁷ que, em vez das cem talhas de azeite, procurou encurtar a dívida para oitenta, e em vez de cem medidas de trigo, para cinquenta. E imediatamente se soube que ele recebeu os louvores do seu próprio senhor¹³⁸.

Assim, entraram nos mosteiros muitos que, por causa da gravidade dos seus crimes, excederam o número daqueles pecados que os Santos Cânones determinaram que sofressem penitência fora da Igreja, e a quem negaram receber a comunhão, a não ser no fim da vida. Nós, todavia, compelidos pela misericórdia do Senhor, consolamos os fracos¹³⁹ a fim de não perecerem desesperados, vencidos por uma grave tristeza¹⁴⁰, e em

que impunha um pagamento monetário dependente da gravidade do crime cometido. O autor comenta a lei secular vigente, colocando-se numa posição mais tolerante, o que, aliás, se revela de acordo com o contraste estabelecido na parábola bíblica anterior (595-596). Reduz o número da multa *et de numerositate solidorum (...) qui legali censura centenariorum habebat incurrere (...) tertiam reddat*, e protege o culpado da injustiça do juiz secular: *Ne fortasse, pro persona potens, damnet oppressum...*

¹³⁶ Rom 6, 20: *Cum enim servi essetis peccati, liberi fuistis iustitiae*. De notar a primeira pessoa do plural na RMC, que difere da pessoa da citação bíblica. Trata-se de um plural de modéstia, de acordo com o tom exortativo, mas também reflexivo, que o autor assume ao longo do texto.

¹³⁷ *Cognoscimus opponere uillicum*. Atitude de comparação, mas também de justificação. Perante uma tomada de posição, o autor da RMC justifica-se com a *exemplificatio* mais autorizada: o Evangelho (Lc 16 1-8). A parábola do mau administrador integra-se estranhamente neste capítulo, destinado a promover a solubilidade dos pecados daqueles que se arrependem verdadeiramente. Dirigida aos discípulos que serão os “caseiros” do reino de Deus na terra, destina-se a condenar os desonestos, mas sagazes administradores, que enganam o seu Senhor, beneficiando-se a si próprios. Talvez seja uma forma de aconselhar prudência em relação aos falsos arrependidos.

¹³⁸ De novo um excursus bíblico com base na teologia do perdão de Deus, explicada a partir das parábolas evangélicas nas Epístolas paulinas (ver notas anteriores). De notar a oposição intencional entre *numerositate solidorum* (674), que a justiça humana obriga a pagar, e os *innumerositates peccaminum* que a justiça de Deus se dispõe a perdoar. Os momentos de excursão bíblica alternam, num sentido de equilíbrio e coerência, com os comentários parénéticos da Bíblia, com os momentos de aplicação à vida religiosa quotidiana e com os momentos de impor normas concretas e regulares à comunidade. Assim, o potencial destinatário deste texto era bastante amplo.

¹³⁹ 1Tes 5, 14: *Consolamini pusilanimes*. A RMC prefere a expressão verbal perifrástica, própria do Latim Tardio.

¹⁴⁰ Novamente temos presente o apego à lição evangélica: Cristo preferira a companhia dos fracos, dos doentes, dos pecadores e das crianças, e manifestou por eles a maior dedicação.

vez de um grande número de anos, recorreremos a um pequeno número. E tanto mais depressa o reconciliamos quanto cedo soubermos que ele está resoluto na penitência e na humildade. Porque também o médico suspende o corte ao doente mal compreenda que ele pode ser curado através de medicamentos¹⁴¹.

Mandamos, por isso, que se lhe dê uns alimentos tais que nem alimentem a lascívia, nem aflijam o corpo em excesso. Mandamos, no entanto, que os privem de carnes, de sidra ou de vinho¹⁴². E deixamo-lo ao arbítrio e autoridade dos superiores, se a fraqueza destes se revelar por enfermidade ou por excessiva velhice ou, evidentemente, por qualquer outra necessidade. Com efeito, ordenamos que lhes seja fornecido vestuário de pano de cilício, de modo que, levados por ele à compunção, os cabritos colocados à esquerda os lembrem sempre dos seus pecados¹⁴³. Mandamos ainda que se deite num leito de pele ou de junco¹⁴⁴ que em Latim se chama uma esteira, ou então de palhas finas se não houver nenhum dos outros, excepto para os doentes e os enfraquecidos por uma

A RMC estabelece uma reserva a si própria, para que, deprimidos em demasia, os pecadores não venham a desesperar. De notar a mesma tolerância em S. Paulo, 2Cor 2, 7, e em S. Jerónimo, Ep. 125, 13, t. 2, p. 610, quando o interrogador entra em acção: *...solus pater defensionem suam callide opponere, ne abundantiori tristitia absorberetur frater.*

- ¹⁴¹ *Medicus ab incisione suspendet aegrotum*, cf. VIII, 238 *medico*; 580 *medico spiritali*. O pecado é uma doença – *morbo, languor* (XIII). Cristo é o médico que veio curar (*salutare; tollere ad salutem*) os enfermos (Lc 31-33). Tal como Cristo, os investidos com o ministério sacerdotal (abades, anciãos do mosteiro) possuem o poder de perdoar os pecados, de curar os doentes espirituais, enfim, de salvar. A *incisio*, termo que traduzimos por “corte”, é uma medida radical: cisão, afastamento, sisma, é uma metáfora para a excomunhão, evitada também pelo seu radicalismo.
- ¹⁴² A determinação de a classe sacerdotal não beber sidra ou vinho está no AT: Dt 14, 26; 13, 4; 7, 14; 29, 6. No NT, (Lc 1, 15), o anjo, anunciando a Zacarias a vinda do seu filho João Baptista (exemplo de ascese e dedicação a Deus, cara à tradição monástica), diz: *Et uinum et siceram non bibet...*Actualmente, a sidra é uma bebida fermentada de frutos. Pensamos que se deve entender, na RMC, como bebida fermentada em geral, certamente feita de cereais (uma espécie de cerveja). Cf. Lc 1, 15. Ver também REW e *Dicionário Etimológico* de J. PEDRO MACHADO.
- ¹⁴³ A *compunctio* é também uma etapa da penitência monástica (*Vide P. MIQUEL, Lexique du désert*, pp. 219-232): consiste na tristeza e na aflição que resulta da consciência no pecado, sentido que está inteiramente presente na RMC. Mt 25, 33: *sicut pastor segregat oves ab haedis; et statuet oves quidem a dextris suis, haedos autem a sinistris...*Os “cabritos da esquerda” são os condenados no Juízo Final, lembrança que os que se penitenciam devem ter sempre presente. Assim, a RMC aconselha uma atitude de *compunctio*, de “angústia” diante do risco da perdição como um meio dissuasor do pecado. Pensamos que a inspiração é jeronimiana, Ep. 23, p. 236: *...et pasces haedos qui staturi sunt a sinistris...*
- ¹⁴⁴ RI XIII, p. 110 (PL, col. 885): *cuius stratus erit storea....Psiatum*. Do grego ψίαθος (BLAISE AC). Vocabulo raro, mas presente em obras próximas do monaquismo egípcio: S. Jerónimo, *Vita Sancti Pachomii*, 4, 88; Cassiano, *Coll.*, 1, 23, 4.

excessiva velhice, de modo a que também estes sejam protegidos pela vontade do abade.

Isto que nós acima prescrevemos¹⁴⁵, é para ficardes a saber que cada um pode alcançar a verdadeira salvação da alma¹⁴⁶, através de uma digna penitência e de uma não fingida humildade. Amen¹⁴⁷.

CAPÍTULO XX

O que deve ser observado acerca dos monges que, por causa dos pecados, abandonam o próprio mosteiro.

Quando alguém abandonar o mosteiro por causa de um vício, não seja recebido em nenhum outro cenóbio, nem na caridade fraterna¹⁴⁸ e nem no ósculo da paz, mas seja imediatamente reconduzido ao seu próprio abade, com as mãos amarradas por detrás das costas.

¹⁴⁵ *Notauimus; adnotetur in Pacto* (642). Poderá ser traduzido como “escrevemos”; e “seja inscrito no Pacto”. Deveremos interpretar esta parte do texto como uma conferência escrita que remete para a parte final da obra, o *Pactum*? O tom é muito diferente dos capítulos iniciais e do cap. XVIII.

¹⁴⁶ *Venire ad ueram sanitatem* (705), *pro salute* (733), “saúde da alma” no sentido cristão, espiritual do termo. Tratam-se de cristanismos semasiológicos (cf. C. MOHRMANN, “Quelques traits caractéristiques du Latin des chrétiens”, t. 3, Roma, 1977, p. 24; “Les éléments vulgaires du latin des chrétiens”; t. 2, 1977, p. 54). Também L. PALMER, *The Latin Language*, 3ª ed., Bristol, 1990, p. 192. Cf. Jer 17, 14: *Sana me Domine, et sanabor: saluum me fac...*; em Lc 13, 32 e em Act 3, 16: os milagres de restituição da saúde. Em Act 10, 38: *et sanando omnes oppressos a Diabolo...*

¹⁴⁷ Este parágrafo parece assinalar o termo do texto. No entanto, a ele segue-se ainda um capítulo breve, destinado a regular o que se deve fazer com os monges transfugas, que também possui um *explicit*. Parece-nos, de facto, provável que a ordem dos capítulos esteja alterada do seu original. Por outro lado, a ausência de um *incipit*, parece provar a nossa opinião de que ele sofreu alterações na sua estrutura interna. Talvez a divisão capitular, a *titulatio*, a ordenação de alguns capítulos (como temos vindo a apontar), o parágrafo terminal do XIX – *haec quae supra notauimus, per paenitentiam dignam, et non fictam humilitatem, unumquemque uenire cognoscatis ad ueram sanitatem. Amen*; e a frase final do XX – *Omnibus fiat, fiat*, tivessem sido acrescentados ao texto original com o propósito de o adaptarem às exigências técnico-compositivas das regras. Não podemos, no momento, colocar maior segurança nas nossas afirmações, pelo que se trata de uma hipótese.

¹⁴⁸ *Humanitatis karitatem*. O primeiro vocábulo, tratando-se também de um cristianismo semasiológico, deve traduzir-se com o valor afectivo da língua dos cristãos: “fraterna”. No Latim Clássico, *humanitas* era uma virtude cívica, a cortesia de espírito que resulta da cultura. Para os cristãos, *humanitas* reveste-se de um valor equivalente a “amor pelo próximo”, “fraternidade”. Podemos ver facilmente que o valor moderno se aproxima bastante do valor cristão.

E se tiver regressado ao século e se, apoiado pelos parentes, com eles se encher de soberba, e se lançar ameaças contra o mosteiro, em conjunto, eles também com ele, sejam publicamente expulsos da reunião dos leigos, e permaneçam sob o anátema de toda a assembleia dos cristãos.

E se os mesmos leigos o receberem na sua companhia, e juntamente com ele se exaltarem na ofensa contra o mosteiro, sejam expulsos da nossa igreja, e não se reúnam connosco em nenhuma aliança de caridade¹⁴⁹ até que conheçam a verdade e quando se unirem a nós, retornem à mesma devoção de antes, reparando as injúrias à igreja.

Se, por acaso, os mesmos apóstatas¹⁵⁰ forem expulsos por todos, e se andarem vagueando daqui para ali e se, depois de terem andado instáveis e vacilantes por diversos lugares, pedirem para retornar ao seu mosteiro compelidos pela necessidade, sejam conduzidos à assembleia dos superiores, e sejam experimentados como vasos de oleiro na fornalha¹⁵¹. E depois de terem sido aprovados, sejam de novo formados no seu mosteiro, e sejam recebidos, não no primeiro, mas no último assento. Para todos assim seja, assim seja¹⁵².

¹⁴⁹ *Karitatis foedere copulentur. Foedus* possui o valor genérico de “aliança”, embora seja esta a palavra usada na Época Medieval (cf. “feudalismo”) para designar as relações pactuais entre o Senhor e o servo.

¹⁵⁰ *Apostatae, (ἀποστάτης)* “Aquele que renega Deus e a religião”. Trata-se de uma acusação retórica, com o mesmo peso de *hypocritae*, ou *haeretici*, ou *discipuli Antichristi*. Pertencem a um discurso imprecatório, presente sempre que se acusam os que agem contrariamente ao espírito monástico comunitário. *Vide* também nota 2, o que se diz sobre os monges giróvagos (que é o caso comentado neste capítulo).

¹⁵¹ *Ecli 27, 6: Vasa figuli probat fornax, et homines iustos tentatio tribulationis...* Em S. Jerónimo também, ainda que noutro contexto, o corpo é comparado a um vaso de barro *Ep. 22, IV, t. 1, p. 207: Quam diu habemus thesaurum istum in uasis fictilibus...*

¹⁵² A repetição de *fiat* é um formulário usado como sinal de concordância, frequente na Bíblia: *Jdt 19, 9; 15, 12; Sl 40, 14; 71, 19; 88, 53; 105, 48*. A edição que usámos faz terminar a RMC neste ponto, seguindo-se o *Pactum* como apêndice. No entanto, a numeração das linhas continua a seguir-se no *Pactum*. Os autores não esclarecem se o *Pactum* pertence à RMC ou não. A nós, parece-nos ser esta mais uma prova da natureza composta da ordenação interior da RMC. Estes dois textos, pertencentes a géneros e finalidades diferentes, foram unificados pela tradição manuscrita, dada a coerência semântica e estilística que existe entre os dois: citações bíblicas abundantes, enumerações gradativas, a autoridade do abade moderada pela conferência episcopal e pela assembleia monástica da congregação (cap. X), o gosto pela definição das obrigações e direitos de cada uma das partes, monges e abades (caps IV, X); e pela mesma matriz frutuosiana.

PACTO

EM NOME DO SENHOR, COMEÇA O PACTO

Em nome da Santa Trindade, Pai, Filho, Espírito Santo, o que acreditamos no coração, e proferimos com os lábios¹⁵³:

Creemos no Pai não gerado, no Filho gerado, e no Espírito Santo que procede de Ambos; que só o Filho recebeu a carne da Virgem e que desceu ao mundo para salvação de todos os que n'Ele acreditam, e que nunca se separou do Pai e do Espírito Santo.

Porque Ele mesmo disse: – *Eu e o Pai somos um só, e: – Quem me tem a mim tem o Pai, e: – Quem me vê a mim vê o Pai.* Ele mesmo disse também: – *O céu é a minha morada, e a terra o escabelo dos meus pés*¹⁵⁴.

No céu, os anjos adoram toda a Trindade, e, na terra, o Senhor prega aos homens, dizendo: – *Ide, vendei tudo o que possuíis e dai-o aos pobres; e vinde, segui-me.* E ainda: – *Se alguém quiser vir atrás de mim, renegue-se si mesmo, e tome a sua cruz, e siga-me.* E noutro lugar: – *Quem amar mais o pai, ou a mãe, a mulher, os filhos, ou a tudo o que passa com o mundo, do que a mim, não é digno de mim.* E ainda: – *Quem não despreza a sua vida por minha causa, não é digno de mim.* E: – *Quem a perder encontrará-la-á na vida eterna*¹⁵⁵.

Por isso, é melhor, é mesmo muito melhor¹⁵⁶ calcar o mundo, ouvir a Cristo, cumprir o Evangelho, possuir a vida feliz¹⁵⁷ com os santos anjos para sempre, por todos os Séculos.

153 *Proferimus.* O Pacto era uma declaração solene, uma “profissão religiosa” assumida por uma comunidade. O plural de pessoa utilizado não é, neste caso, um artifício literário, como o que acontece na RMC.

154 Respectivamente, Jo 10, 30; Jo 14, 9; Is 66, 1.

155 Pela ordem respectiva, as citações são de Mt 19, 21; Lc 9, 23; Mt 10, 37-38; Mt 16, 26:...*qui autem perdidit animam suam propter me, inueniet eam*... Tratam-se de citações fiéis mas não literais (segundo a versão da *VVLGATA*), característica que o *Pactum* partilha com a RMC. Conjunto de passagens bíblicas, todas elas coerentemente unificadas por um profundo sentido de apelo ascético, de renúncia ao mundo e de consciência da missão apostólica atualizada no mundo através da instituição monástica.

156 *Proinde melius, multoque melius*... são expressões de reforço. Notemos de novo a aplicação moral e interpretação do “centão” bíblico anterior (735-745).

157 *Vitam Beatam.* No Latim dos Cristãos, esta expressão deve ser interpretada como “vida feliz”, no sentido de se ter alcançado a eternidade. Cf. X, *octo Beatitudines*, oito dos degraus da escada de Jacob, que levam ao paraíso, Vide C. MOHRMANN, *Le Latin, Langue de la chrétienté occidentale*, t. 3, Roma, 1977, pp. 59-60. Notemos também a acumulação assindética como efeito estilístico, bem como a gradação temporal: ouvir Cristo; cumprir o Evangelho, salvar-se para sempre.

Por isso, abrasados pelo ardor divino, eis que nós todos que abaixo vamos assinar, entregamos as nossas almas a Deus e a ti, Senhor e nosso Pai, para que, segundo a pregação dos Apóstolos e a Regra, e como a Santa Autoridade dos Padres precedentes sancionou, nós habitemos num só cenóbio, seguindo a Cristo e sob o teu ensino¹⁵⁸.

E tudo o que, para salvação das nossas almas, quiseses anunciar, ensinar, fazer, repreender, ordenar, excomungar segundo a Regra, ou emendar, tudo cumpriremos de coração humilde¹⁵⁹, pondo de parte toda a arrogância, aplicadamente, com desejo ardente, com a ajuda da divina graça, sem qualquer escusa, com a protecção do Senhor¹⁶⁰.

E se algum de nós, contra a Regra e contra o teu preceito¹⁶¹, se revelar murmurador, contumaz, desobediente ou caluniador, então tere-mos poder de convocar todos numa assembleia, e lida a Regra na presen-ça de todos, de provar publicamente a culpa, e cada um receba o seu castigo resignado, flagelações ou excomunhão, segundo a natureza da culpa.

E se algum de entre nós, contra a Regra, ocultamente, na tua ausên-cia, o supradito nosso Pai, se reunir em conselho com os seus pais, irmãos, filhos, cunhados ou parentes, ou até com um monge que consigo habite, terás poder sobre cada um que tentar este crime, de modo a que, excomungado, vestido durante seis meses de uma túnica gasta ou de pano de cilício, sem cinto e descalço, faça qualquer trabalho numa cela escura, só a pão e água¹⁶².

E se alguém não quiser cumprir esta penitência, dobrando a sua vontade, que seja estendido de corpo despido, e receba setenta e duas fla-gelações; e deposta a veste do mosteiro, vestido com o traje roto que des-

¹⁵⁸ Depois de ter ilustrado e de ter exortado à prática das virtudes cristãs, segue-se o compro-misso da comunidade. São dois os Senhores do monge: o abade e Deus. Proclama-se a obediência ao Evangelho, à regra, aos Santos Padres da Igreja e ao abade. A comunidade está unificada no mosteiro, sob a autoridade e ensinamento do abade. Continua a verificar-se a enumeração assindética como efeito estilístico.

¹⁵⁹ *Humilis corde*, Mt 11, 29; Prov 29, 23; Is 57, 15 *humili spiritu*. A seguir, *deposita omni adrogantia*, RI, IV, p. 97 (PL col. 873).

¹⁶⁰ É interessante verificar, para além da enumeração, o paralelismo de membros da frase: são sete para cada lado, separados pela expressão *omnia adimplebimus*: de um lado, os poderes do abade; do outro, os deveres do monge.

¹⁶¹ A violação da regra e da autoridade do abade é uma grave falta monástica (759). Entende-mos também aqui que a *Regula* referida é a RM de S. Frutuoso.

¹⁶² Cf. XIV, os castigos e a penitência impostos aos excomungados; XIX, a penitência imposta aos que pecaram gravemente. *Vide* RMC XIV, onde se acordam as mesmas disposições para os excomungados penitentes.

pira ao entrar, seja expulso do mosteiro, com humilhação manifesta. E dizemos isto para homens ou para mulheres.

Prometemos também, a Deus, e a ti nosso pai, que se algum sem a bênção dos irmãos ou sem a tua ordem, quiser, por vício, passar a outros lugares para aí habitar, tenhas autoridade para perseguir a vontade imprudente daquele que isto tentou e de o reconduzir à censura da Regra aprisionado pelos saíões dos juízes. E se alguém o quiser defender, seja bispo ou alguém que cumpra as suas ordens ou seja leigo, e se o quiser proteger depois de ouvir a tua admoestação, seja considerado em comunhão com o Diabo e em participação com Judas Iscariotes no inferno. E permaneça excomungado no mundo presente de toda a assembleia cristã, e quem tal fizer não receberá o viático, nem no fim da vida¹⁶³.

Porém, a ti, senhor nosso, sugerimos-te que, se quiseres – coisa que por certo é ilegítimo acreditar-se e que Deus não consinta que aconteça – tratar algum de nós injustamente, ou com soberba, ou iradamente, ou até amar a um e a outro desprezar com ódio raivoso, mandar sobre um e ao outro adular como faz o vulgo, então tenhamos nós também o poder, concedido por Deus, de levar a queixa, não com soberba e não com ira, ao nosso prior por cada decania. E o prior, a ti, senhor nosso, que te beije os pés humildemente, e que te exponha a nossa queixa ponto por ponto, e que tu te dignes escutá-la pacientemente, e humilhar a cerviz perante a Regra Comum, e corrigir-te e emendar-te.

E se não quiseres corrigir-te, então tenhamos também nós o poder de avisar os restantes mosteiros, ou também o bispo que vive sob a Regra, ou o conde católico defensor da Igreja, e chamá-los à nossa assembleia, para que diante deles te corrijas, e cumpras a Regra recebida. E nós sejamos discípulos, súbditos, ou filhos adoptivos, humildes, obedientes em tudo o que convém, e que tu, finalmente, nos ofereças sem mancha, ilesos a Cristo¹⁶⁴.

Amen.

¹⁶³ Esta consideração normativa obtida sob compromisso visa defender a comunidade da fragilização causada pelos monges trãsfugas (cap. XX) e dos ataques dirigidos pelos monges arrependidos. Trata-se da mesma linguagem imprecativa utilizada no cap. I, II; XVIII.

¹⁶⁴ O poder do abade é limitado pela regra (cf. 755 *excommunicare secundum Regulam*). O cargo é de natureza electiva (III: *eligantur*) e a *Collatio* de todos os monges, juntamente com o Bispo da congregação e o Chefe político e militar da região podem admoestar o abade a cumprir a Regra. O abade é humano, também pode cair nos defeitos morais expostos no cap. XIV. Note-se a modalização do discurso a disfarçar esta “democraticidade”, mostrando este reverência diante de um superior: *sugerimus* – e não, como a RMC quando se dirigia aos monges, *mandamus, praescribimus, optamus*. Também a expressão da condição – *Si uelles* – seguido de uma longa oração parentética volitiva, é um traço revelador de polida reverência.

Estes são os nomes de cada um dos que firmaram por sua mão ou colocaram o seu sinal neste Pacto, ou seja, fulano e cicrano e fulana e cicrana.

Termina a Regra do Bispo S. Frutuoso¹⁶⁵.

¹⁶⁵ A edição da PL, que copiou o estabelecido por HOLSTENIUS, 1633, reelaborada por M. BROOCKIE, 1759, coloca o *explicit* da chamada *Segunda Regra de S. Frutuoso* no fim do *Pactum*. Foi um dos motivos por que resolvemos incluí-lo na nossa tradução, dado que não consideramos que os estudiosos, até agora, tenham esclarecido as relações entre um texto e o outro. Deixamos, por isso, a questão suspensa, mas não eliminamos a hipótese de estes dois textos terem uma ligação funcional. Sobretudo se considerarmos que, como temos dito, a transmissão textual destes documentos nos legou um exemplar afastado do original.

(Página deixada propositadamente em branco)

III PARTE

TEXTO LATINO DA RMC
ÍNDICE E ANEXOS

(Página deixada propositadamente em branco)

**IN NOMINE SANCTAE TRINITATE INCIPIT
REGVLA S. FRVCTVOSI**

CAPVT I: Vt nullus praesumat suo arbitrio monasteria facere, nisi communem conlationem consulerit, et hoc episcopus per canones et Regulam confirmauerit.

Solent enim nonnulli, ob metum gehennae, in suis sibi domibus monasteria componere et cum uxoribus filiis et seruis atque uicinis cum sacramenti conditione in unum se copulare, et in suis sibi, ut diximus, uillis et nomine martyrum ecclesias consecrare, et eas tale nomine
10 monasteria nuncupare.

Nos tamen haec non dicimus monasteria, sed animarum perditionem, et Ecclesiae subuersionem. Inde surrexit haeresis et schisma et grandis per monasteria controuersia. Et inde dicta haeresis: eo quod unusquisque suo quod placuerit arbitrio eligat, et quod elegerit, sanctum sibi
15 hoc putet, et uerbis mendacibus defendat. Hos tales ubi reperitis, non monachos, sed hypocritas et haereticos esse credatis. Et hoc optamus, et omnino uestram sanctitatem quaesumus, cum talibus nullam conuersationem iubemus habeatis, neque eos imitetis.

Et quia suo arbitrio uiuunt, nulli seniorum uolunt esse subiecti, et nil
20 de propria substantia pauperibus erogant, sed adhuc aliena quasi pauperes rapere festinant, ut cum uxoribus et filiis plus quam in saeculo erant lucra conquirant. Et haec faciendo de perditione animarum non curant, ut non animarum, sed corporum plus quam saeculares homines emolumenta habeant. Et pro suis pigeribus more luporum doleant, et de die in diem
25 non retroacta peccata plangent, sed cum scandala semper studio rapacitatis anhelant; et non de poena futura cogitant, sed unde uxores et filios pascant, acrius anxiantur; et cum ipsis uicinis, cum quibus prius se cum iuramentis ligauerant, pro hoc tepefacti cum grande iugio et discrimine se ab inuicem separant. Et res quas ante per imaginariam karitatem expendas
30 communiter miscuerant, non iam simpliciter sed cum exprobratione unus alteri raptat.

Quod si alicui ex illis inbecillitas apparuerit, propinquos quos in saeculo reliquerunt, cum gladiis, et fustibus, ac minis sibi adiutores adducunt; ac qualiter haec disrumpant in prima dudum conuersatione excogitant.

Et uulgares et ignari cum sint, talem praeesse sibi abbatem desiderant, ut ubi se uoluerint conuertere, quasi cum benedictione suas uoluntates faciant; et quicquid eis placuerit dicere, dicant; et alios more instigationis diiudicant, et seruos Christi dente canino dilaniant. Et hoc agunt, ut semper cum saecularibus et huius mundi principibus commune consortium habeant. Et amatores mundi cum mundo diligant, qualiter immundi cum mundo pereant. Tali se saepe exemplo taliter alios uiuere inuitant, et infirmis mentibus offendiculum parant.

De talibus Dominus in Euangelio ait: *Cauete a falsis fratribus qui ueniunt ad uos in uestibus ouium, intrinsecus autem sunt lupi rapaces. A fructibus cognoscetis eos. quia non potest arbor mala fructus bonos facere.* In fructu operationem dixit, in foliis uerbum; et ut eos in opere cognoscatis, uerba illorum pensare potestis, quia cupiditatis face succensi non possunt Christi pauperibus adaequari.

Christi uero pauperes hanc habent consuetudinem: nihil in hoc mundo cupiunt habere, ut possint Dominum et proximum perfecte diligere. Et qualiter supradictos lupos possint euadere, Dominum cognouerunt dicentem: *Ecce mitto uos sicut oues in medio luporum. Non portetis sacculum, neque peram.*

Proinde Christi seruus qui cupit esse uerus discipulus, nudam crucem ascendat nudus, ut mortuus sit saeculo, Christo uiuat cruxifixo, et posquam deposuerit corporis sarcinam, et hostem uiderit trucidatum, tunc se putet deicisse mundum, et cum sanctis martyribus aequiperasse triumphum.

CAPVT II: *Vt presbiteri saeculares non praesumant absque episcopo qui per Regulam uiuit aut consilio sanctorum patrum per uillulas monasterium construere.*

Solent nonnulli presbiteri simulare sanctitatem et non pro uita aeterna hoc facere, sed more mercenariorum Ecclesiae deseruire, et sub praetextu sanctitatis diuitiarum emolumenta sectare; et non Christi amore prouocati, sed a populo uulgo incitati dum formidant suas pro decimas aut cetera lucra relinquere conantur quasi monasteria aedificare.

Et non more apostolum hoc faciunt, sed ad instar Ananiae et Saphyrae. De ipsis ait beatus Hieronimus: *Non res suas pauperibus erogauere.*

70 *runt; non per exercitium in monasterio laboriosam uitam duxerunt; non mores suos reprehenderunt, ut adsidua meditatione corrigerentur; non fleuerunt, non in cinere et cilicio corpus uersauerunt; non paenitentiam peccatoribus praedicauerunt, ut cum Baptista Iohanne dicerent: Paenitentiam agite, adpropinquabit enim regnum caelorum; non Christum imitauerunt, qui dixit: Non ueni ministrari, sed ministrare et: Non ueni uoluntatem meam facere, sed Patris.*

Et de cathedra iste quando ducitur ad cathedram, id est, de superbia, praeesse desiderant, fratribus non prodesse; et cum sua timide reseruant, aliena concupiscunt quia non dispensant; et praedicant quod ipsi non obseruant; et cum episcopis, saecularibus, principibus terrae uel populo, Communem Regulam seruant, et ut sunt antichristi discipuli, contra Ecclesiam latrant et quibus machinamentis eam dirumpant, arietes fabricant, et cum inter nos uenerint, dimerso capite, gressu tenue sanctitatem simulant.

85 Hi sunt hypocritae, qui aliud sunt et aliud esse uidentur, ut stulti qui eos uiderint, imitentur. Ipsi fures et latrones, Dominica uoce adtestantur: qui non per ostium, quod est Christus, sed disrupto pariete Ecclesiae per murum praecipitati ingrediuntur; et si aliquis fidelium recte uiuere cupit eis obstaculum faciunt ut possunt, non profectum. De talibus Dominus
90 ait: *Vae uobis, scribae et pharisaei, caeci, hypocritae, qui clauditis regnum coelorum; nec uos intratis, nec alios permittitis intrare.*

Hi tales sicut de suis lucris, sic de nostris gratulant detrimentis, et quod non audierunt aduersum nos quid falsum proferant, omni contentione conponunt; et quod non facientes cognoscimus, quasi in crimine
95 deprehensi publice per plateas adnuntiantes, defendunt. Et qui nobis a monasterio proprio uitio delabuntur, ab ipsis quando suscipiuntur, tuentur et defenduntur. Et cum sint monasteriorum desertores, plerique ex ipsis qui nos detrahunt ab illis optime honorantur, et quod nefas est dicere, honoribus cumulantur. Hos tales cum uideritis, melius odium quam consortium habeatis. De talibus propheta ait: *Nonne qui te oderunt, Deus, oderam illos? Perfecto odio oderam illos et inimici facti sunt mihi.*

CAPVT III: *Qualis debeat eligi abbas in monasterio.*

Primum praeuidendus est abbas, uitae sanctae institutione duratus, non conuersatione nouellus, sed qui per diuturnum tempus in monasterio
105 sub abbate desudans inter multos est conprobatus; et non habet hereditatem in saeculo, sed in toto Israel absque sorte in terra repromissionis est uerus levita, ut *pars hereditatis meae Dominus libera cum propheta uoce*

dicat; in tantum, ut omnem causandi usum radicitus a suo corde depellat; et, si fas fuerit, per nullam occasionem in iudicio cum hominibus contendat, sed si quis eum incitauerit, et tunicam intulerit, qualiter contendat ad uocem continuo dominicam, et palleum relinquat.

Si certe aliquis insequutor monasterii accesserit, et aliquid auferre conauerit, et per uim tollere uoluerit, uni de laicis causam iniungat, et ipso fidelissimo christiano, quem uita bona commendat, et fama mala non reprobatur, qui et res monasterii absque peccato iudicet, et quaerat; et si usus iurandi est, hoc faciat sine iuramento et poena. Et non tantum pro rerum lucro, sed ut persecutorem humilem et mansuetum ad ueniam postulandam reducat. Quod si persecutor in sua perseuerauerit contumacia, et plus lucra dilexerit quam animam, statim causator cum eo contendere dimittat.

Abbas uero absque usu ullo causandi, et eraso rancore stomachi, simpliciter in monasterio cum suis monachis uiuat; et nullam cum saecularibus causandi licentiam habeat.

CAPVT IV: *Quales monachi recipiantur in monasterio.*

Monachi, qui ob religionis obtutum monasterium ingredi petunt, primum ante fores tribus diebus et noctibus excubent et ex industria iugiter ab ebdomadariis exprobentur, quibus diebus peractis postmodum interrogentur utrum liberi sint an serui. Quod si serui sunt, non recipiantur, nisi libertatem a proprio domino prae manibus adtulerint praesentandam.

Ceteri uero siue liberi siue serui sint, diuites an pauperes, coniugati an uirgines, stulti an sapientes, inscii an artifices, infantuli an senes, si quispiam horum fuerit acrius percunctentur utrum recte abrenuntiauerint, an non; si omnia fecerunt quae in Euangelio uoce Veritatis audierunt, qui ait: *Qui non renuntiauerit omnibus quae possidet, meus non potest esse discipulus.* Et illud quod diues quondam adolescens, qui omnia quae in lege praecepta sunt se implisse iactabat, ad quem Dominus ait: *Si uis esse perfectus, uade, uende omnia quae habes, et da pauperibus; et ueni, sequere me, et habetis thesaurum in caelo.* Iterum ad eum Dominus loquitur: *Qui uult esse perfectus, qui cum apostolis patrem et matrem, reteque et nauiculam dimittet,* et qui omnia dixit, nihil de propria facultate reseruari mandauit; et non cuilibet, sed cuncta Christi pauperibus erogauit; et non dedit patri, non matri, non fratri, non propinquo, non consanguineo, non filio adoptiuo, non uxori, non liberis, non Ecclesiae, non principi terrae, non seruis, exceptas libertates confirmandas.

Cumque, ita ut diximus, fuerit sciscitatus, postmodum in ultimo gradu recipiatur. Quodsi horum quod supra diximus more pietatis uel unum nummum alicui male abrenuntians reliquit, statim eum foras pelli mandamus; quia non eum in apostolorum numero, sed Ananiae et Saphirae sequacem uidemus. Sciatis eum non posse in monasterio ad mensuram uenire monachi, neque ad paupertatem descendere Christi, neque humilitatem acquirere, neque oboediens esse, neque ibidem perpetue perdurare, sed cum aliqua occasio pro aliquo a suo abbate monasterii distringendi aut emendandi accesserit, continuo in superbiam surgit, et acediae spiritu inflatus, monasterium fugiens derelinquit.

CAPUT V: *Qualiter debeant monachi subditi esse suo abbati.*

In tantum debent monachi praecepta oboedire maiorum sicut Christus Patri oboediens fuit usque ad mortem; quod si aliter fecerint, sciant se uiam quam quaerebant perdidisse. Nemo uadit ad Christum nisi per Christum. Proinde monachi talem sibi debent facere consuetudinem per quam a tramite recto nullatenus possint deuiare.

Primum discant uoluntates proprias superare, et nihil suo arbitrio uel minimum aliquid agere; nihil loqui nisi ad interrogata; et cogitationes de die in diem nascentes cum ieiunio et oratione expellere, et suo abbati numquam celare; et quicquid fecerint, absque murmuratione faciant; ne, quod absit, murmurando ea sententia pereant, qua perierunt hi qui in deserto murmurauerunt. Illi perierunt manna manducando, et isti, in monasterio murmuratores, Scripturas recitando. Illi manna manducando mortui sunt, et isti Scripturas legendo et audiendo spiritali fame cotidie moriuntur. Illi murmurando, terram repromissionis non intrauerunt, et isti murmurando, paradisi promissionis terram non ingrediantur.

Grande malum, de Aegypto exire, mare transuadasse, tympanum cum Moyse et Maria pharaone submerso tenuisse, manna manducasse, et terram repromissionis non intrasse. Malum peius, de Aegypto istius saeculi exire, mare baptismi cum paenitentiae amaritudine cotidie pergere, tympanum pulsare, id est carnem cum Christo crucifigere, et manna quod est caelestis gratia manducare, et caelestis regionis terram non intrare.

Timendum est ergo, karissimi fratres, et cogitandum et praeuidendum qualem uiam arripere debeant qui per Christum ire desiderant. Et liquide audiant, quid obseruare debeant: oboedientes sint abbati usque ad mortem, in tantum ut nullam propriam faciant uoluntatem sed Patris. Nihil tam karum Deo habetur, si uoluntas propria frangatur. Hinc Petrus ait: *Nos qui dimisimus omnia, et secuti sumus te, quid nobis erit?* Non solum dixit: *Dimisimus omnia, quid nobis erit?* Sed addidit: *Secuti sumus te.*

185 Multi omnia dimittunt, sed Dominum non sequuntur. Quare? Quia
 non Patris sed suam uoluntatem faciunt. Qui uult ergo artam et angustam
 uiam inuenire, et eam sine offendiculo pergere, et pergendo non perdere,
 et non perdendo ad Christum peruenire, prius discere uoluntates proprias
 superare, et nihil quod propria uoluntas corporis quaesierit facere, et in
 190 Patris oboedientia usque ad finem uitae perseuerare: haec propria uia arta
 et angusta, quae ducit ad uitam.

*CAPVT VI: Qualiter debeant uiri cum uxoribus ac filiis absque periculo
 uiuere in monasterio.*

Cum uenerit quispiam cum uxore uel filiis paruulis, id est infra
 195 septem annos, placuit Sanctae Communi Regulae ut tam parentes quam
 filii in potestatem se tradant abbatis, qui et ipse abbas omni sollicitudine
 quid obseruare debeant rationabiliter eis disponat: primum nullam corpo-
 ris sui potestatem habeant, neque de cibo aut indumento recogitent.
 Neque facultates aut uillulas quas semel reliquerunt ulterius possidere
 200 praesumant; sed, tamquam hospites et peregrini, subiecti in monasterio
 uiuant.

Et neque parentes solliciti sint pro filiis, neque filii pro parentibus,
 neque communem confabulationem habeant, excepto si non auctoritas
 patris praeceperit. Illos tamen paruulos quos adhuc in crepundia uidemus
 205 tenerulos propter misericordiam, concessam habeant licentiam, quando
 uoluerint, ad patrem aut ad matrem pergant. Ne fortasse parentes, pro
 ipsis, in uitio murmurationis cadant, quia solet pro eis grandis in monaste-
 rio murmuratio euenire. Sed inter utrosque foueantur, quousque quantu-
 lumcumque Regulam cognoscant; et semper instruantur, ut siue sint pueri
 210 siue puellae monasterio prouocentur, ubi habitare futuri erunt.

Et qualiter ipsi infantes in monasterio nutriantur planam ostendimus
 uiam, si Dominus dederit comeatum. Eligatur cellararius bonae patientiae
 probatus quem communis elegerit conlatio et ab omni excusetur monaste-
 rii seruitio et coquinae officio, ita ut semper cellarium teneat propter ipsos
 215 paruulos, senes, infirmos, uel hospites; et si maior fuerit congregatio,
 iunior ei detur pro ipso seruitio discurrendo qualiter ipsi infantes ab ipsius
 imperio ad horas congruas copulentur, et accipiant alimentum.

A sancto Pascha usque octauo kalendas Octobris, manducet per
 singulos dies quatuor uices. Ab octauo Kalendas Octubris usque ad
 220 Kalendas Decembris, tres uices. A Kalendas Decembris usque ad sanc-
 tum Pascha, in potestate sit ipsius cellarii. Ceterum uero sic instruantur, ut
 absque benedictione et imperio nihil in ore suo mittere debeant; qui et ipsi

infantes suum habeant decanum qui plus de eis intellegit, ut Regulam
super eos obseruet et ab eo semper admoneantur, ne aliquid absque
225 Regula faciant aut loquantur, aut certe in mendacio, furto, uel periurio
deprehendantur. Quodsi in aliquo quae diximus deprehensi fuerint,
continuo ab ipso suo decano uirga emendentur.

Et ipse cellarius eis pedes et uestimenta lauet et qualiter in sanctitate
proficiant cum omni intentione edoceat, ut a Domino plenam remunera-
230 tionem accipiat et Veritatis praecepta dicentis audiat, qui ait: *Sinite
paruulos uenire ad me, ne prohibeatis eos, talium est enim regnum caelo-
rum.*

CAPVT VII: *Qualiter infirmi in monasterio debeant tueri.*

Infirmi quolibet morbo defessi in una iaceant domo, et uni qui aptus
235 est delegentur; et tanto ministerio foueantur, ut nec propinquorum affec-
tus, nec urbium delicias requirant, sed quod necesse habuerint, cellarius et
praepositus praeuideant.

Ipsi uero infirmi tanta sollicitudine admoneantur, ut de ore eorum
nec quantuluscumque uel leuis sermo murmurantis procedat; sed in sua
240 infirmitate cum hilari mente sine intermissione, et tulta murmurationis
occasione, et uera cordis conpunctione, semper Deo gratias agant. Et
frater qui eis ministrat, nullo pacto offendere audeat.

Quod si aliquis, ut diximus, ex ore eorum murmurationis processerit
scrupulus, ab abbate increpentur, et nec alia supradicta facere praesumant
245 admoneantur. Ita ut ille eos accuset, qui hoc ministerium iniunctum habet.

CAPVT VIII: *Qualiter debeant senes gubernari in monasterio.*

Solent plerique nouicii senes uenire ad monasterium, et multos ex
his cognoscimus necessitatis inbecillitate polliceri Pactum non ob religio-
nis obtentu. Cum tales reperti fuerint, acrius necesse est arguantur; et inter
250 cetera instrumenta nisi ad interrogata non loquantur. Habent enim et ipsi
consuetudinem mores pristinos numquam abhorrere, et ut olim fuerunt
ducti uanis fabulis euagari; et cum forte ab aliquo fratre spiritali cor-
rigantur, continuo in iracundiam prosiliunt, et per diuturnum tempus tris-
titiae morbo stimulantur; et rancore malitiae penitus non desistunt. Et cum
255 frequenter et immoderate in tali uitio dilabuntur, tristitia cum deserit,
solita consuetudine in fabulis et risu frena laxantur.

Proinde cum tali cautione in coenobio introducantur, ut die noctuque non fabulis euagentur, sed in singultu et lacrimis, cinere et cilicio uersentur, et retroacta peccata cum gemitu cordis paeniteant, et paenitendo, ulte-
 260 rius non committant. Et quantum habuerunt in peccando prauae suae mentis intentionem, duplam habeant in lamentando plenam deuotionem. Quia per septuaginta et eo amplius annos abrupte peccauerunt, et ideo congruum est ut arcta paenitentia coarceantur, quia et medicus tanto profundius uulnera abscondit quantum putridas carnes uidet.

265 Tales ergo per paenitentiam ueram corrigantur, ut si noluerint, excommunicatione continuo emendentur. Quod si bis septies admoniti ab hoc uitio non fuerint emendati, deducantur in conuentu maiorum, et ibidem denuo discutiantur, et si se corripere non permiserint, foras proiciantur.

270 Eos uero senes, quos quietos, simplices, humiles, et oboedientes; in oratione frequentes; etiam propria quam aliena peccata deplorantes; et cotidie de uita periclitantes; et Christum semper in ore habentes; et si secundum uires otio non uacantes; et non suo, sed maiorum arbitrio pendentes; et propinquitatis affectum perfecte deserentes; et cuncta quae possident, non suis, sed Christi pauperibus erogantes; et nihil sibimet
 275 seruantes; et dilectionem Dei et proximi tota mente et fortitudine tenentes; et die noctuque in lege Domini meditantes esse cognoscimus, pia miseratione sicut infantulos foueri, sicut patres honorare mandamus, ita ut a pistirino et coquinarum uice excusentur et ab agro et duro labore quieti
 280 uacentur, excepto quod aliqua leuiora opera eis iniungantur, ne fessa aetas ante tempus frangatur.

Cibi tamen quibus reficiantur, teneri et molles ex industria ab ebdomadariis coquantur, et carnes et uinum propter imbecillitatem moderate eis praebeantur. Et omnes ad edendum in una mensa copulentur. Equaliter cibo et potu uno reficiantur. Vestimentum uero et calciamentum, sic
 285 eis praebeantur, ut absque foco frigoris ab eis asperitas arceatur.

CAPVT IX: Qualiter debeant uiuere, qui greges monasteri delegatos habent.

290 Qui greges monasterii accipiunt alendos, tantam sollicitudinem super eos gerere debent ut nulli damnum in frugibus inserant, et tanta uigilantia astutiaque sollicitentur ne a bestiis deuorentur, et fragosa et abrupta montium et inaccessibleia uallium prohibeantur, ne ad praecipitum defluant. Quod si per incuriam, aut pastorum desidiam, ex supradictis aliqua prouenerit negligentia, continuo pedibus seniorum prouolentes, et

295 tamquam grauia peccata deplorantes, dignam pro culpa per diu agant
paenitentiam. Qua peracta, supplices recurrant ad ueniam; aut, si paruuli
sunt, uirga emendationis accipiant censuram.

Et tali delegentur probatissimo qui et in hoc seruitio aptus fuit in
saeculo, et eas custodire desiderat bono animo, ut numquam de ore eius
300 procedat uel leuis murmuratio. Sed et paruuli per uicissitudines ei dentur
iuniores, cum quibus ferre possit ipsum laborem, et sic eis praebetur
uestimentum et calciamentum, quantum necesse est usque ad suffectum,
et pro seruitio unus tantum quem diximus, non tamen omnes in monaste-
rio inquietentur.

305 Et quia solent nonnulli qui greges custodiunt murmurare, et nullam
se pro tali seruitio putant habere mercedem, cum se in congregatione
orantes et laborantes minime uidentur, audiant quid dicunt Patrum Regu-
lae et tacentes recogitent, et Patrum exempla praecedentium recognos-
centes sibimetipsis dementientes: quia patriarchae greges pauerunt, et
310 Petrus piscatoris gessit officium, et Ioseph iustus cuius uirgo Maria
disponsata extitit, faber ferrarius fuit.

Proinde isti non debent despiciere quas delegatas oues habent; quia
exinde non unam, sed multas consecuntur mercedes: inde sustentantur
infirmi, inde recreantur paruuli, inde fouentur senes, inde redimuntur
315 captiui, inde suscipiuntur hospites et peregrini. Et insuper uix tribus men-
sibus per pleraque monasteria abundarentur si sola cotidiana fuissent
paxamacia, in hac prouincia plus omnibus terris laboriosa.

Quam ob rem qui hoc seruitium habuerit iniunctum, cum hilaritate
cordis oboediat, et certissime credat quod oboedientia a quouis periculo
320 liberat; et magnam sibi mercedem praeparat fructum, sicut et inoboediens
incurrit animae detrimentum.

CAPVT X: *Quid debeant obseruare abbates.*

Primum horas canonicas, id est, Primam, missis operariis in uineam;
Tertiam, Sanctum Spiritum in apostolis descendisse; Sextam, Dominum
325 in cruce ascendisse, Nonam spiritum emississe; Vesperam Dauid cecinis-
se dicens: *Eleuatio manuum mearum sacrificium uespertinum*; medium
noctis, quia ea hora *clamor factus est, Ecce sponsus uenit, exite obuiam
ei*; ut ea hora cum ad iudicium uenerit, non nos dormientes, sed uigilantes
inueniat; Gallicinium, Christum a mortuis resurrexisse. Has horas canoni-
330 cas ab Oriente usque in Occidentem catholica, id est uniuersalis, indesi-
nenter celebrat Ecclesia.

Proinde, ergo, abbates per monasteria tota mentis intentione, cum fletu et cordis contritione, tulta laboris aut itineris occasione, cum omni monachorum congregatione celebrare debent. Et ubi eis properandi fuerit
 335 necessitas et horarum cognouerint metas, continuo humo prostrati, indulgentiam a Domino supplices petant. Et suis horis peculiaribus, id est secunda, quarta, quinta, septima, octaua, decima et undecima orare non pigrant, qualiter septem et octo Salomonis congruat dictum: *Da partem septem, necnon et octo*, ut per septiformis gratiae Spiritum et octo beatitudines ac resurrectionis diem, liberis gressibus per scalam Iacob, Christo sibi desuper innitente, quindecim gradibus caeli conscendere ualeat regionem.

Secundo, ut per capita mensium abbates de uno confinio uno se copulentur loco, et mensuales laetantias strenue celebrent, et pro animabus
 345 sibi subditis auxilium Domini implorent, quia de ipsis, in tremendo iudicio, cum grandi discussione sperent se Deo reddere rationem.

Tertio, qualiter cotidie uiuere debeant ibi disponant, et tamquam a saionibus comprehensi, ad cellas reuertant subplacitati.

Quarto, retroacta Sanctorum Patrum per scripturas sciscitantes reuoluant, ut ab ipsis quid facere debeant agnoscant, et intus ac foris, ante
 350 et retro, plenam mentem oculis habeant; ne, quod absit, in aliquam haeresem deuoluantur, et pereant. Pro hoc, ergo, semper in communi concilio fratrum aequa lance tamquam in penso persistent, ut praeterita recordando et futura praeuidendo et praesentia examinando haeresum non patiantur stimulos.

Quinto, ut cum fratribus aduenientibus, hospitibus et peregrinis, in una mensa communiter uiuant, quia de ipsis Dominus ait: *Hospes eram, et collegistis me*.

Sexto, talem sibi consuetudinem debent facere abbates, ut omnem
 360 cupiditatem et auaritiam a se radicitus arceantur. Si hoc malum non esset, idolorum seruitus ea Apostolus non dixisset, et per hoc uirus monachi cognoscimus mentem sauciari. Et a nullo uitio paenitus umquam poterit liber esse qui tali consuetudinis uinculo fuerit obligatus, et in Dei et proximi dilectione numquam erit firmatus. Quia, hoc quod in saeculo concupiscimus, sine dubio proximis inuidemus; unde et Patres Sancti et
 365 Spiritu Sancto repleti, ut possint Dominum et proximum perfecte diligere, studuerunt in hoc mundo nihil habere.

Et quia sine aliquo esse non possumus, ipsud debemus habere quod nos non pigeat, cum necesse fuerit, egenti proximo reddere, et a caritate Dei
 370 et proximi dilectione numquam animum relaxare, cuius uidelicet fortitudo karitatis uera sanctae Ecclesiae uoce laudatur, cum per Canticorum Canticum dicitur: *Valida est ut mors dilectio*; uirtuti etenim mortis dilectio

comparatur, quia sine dubio mentem quem semel ceperit a delectatione
 mundi funditus occidit. Tales ergo debent abbates esse, ut possint Domi-
 375 num et proximum perfecte diligere, oculos laxos a concupiscentia mala
 istius saeculi habere, quale in paradiso habuit Adan, ante transgressum.

CAPVT XI: Quid debeant obseruare praepositi in monasterio.

In potestate habeant praepositi omnem Regulam monasterii, et tales
 praepositi eligantur quales et ipsi abbates dinoscantur, ut abbatum cura-
 380 rum onera per eos subleuentur. Et hoc sibi proprium uindictent abbates
 cibi aut uestimenti quod ab ipsis qui ministrarent acceperint. Et excepto in
 aduentu fratrum et languoris necessitate deliciores cibos non audeant
 edere abbates, nisi tales quales et fratres.

Omnem uero monasterii substantiam praepositi accipiant dispensan-
 385 dam, et si quispiam captiuorum aliquid alimenti petierit abbatem, aut pro
 quacumque causa, ipse praepositus hoc prouideat, et ut abba nullum labo-
 rem habeat; exceptis quae supra praediximus, omni intentione sollicitudi-
 nem gerat.

Excommunicandi tamen causam sic abba, sic praepositus habeat. Et
 390 quod per singulos menses expensum fuerit, per omnium capita mensium
 rationem suo abbati faciat; et hoc cum tremore et simplicitate ac uera cor-
 dis humilitate tamquam redditurus Domino rationem; et quod fecerit,
 semper in arbitrio pendeat abbatis.

Nihil de sua temeritate praesumat, ne quod absit, in morbum uana-
 395 gloriae cadat; et non prodigus sed discretus intra Christi familiam dispen-
 sator piusque gubernator ac optimus semper accedat, et euangelicum
 documentum obseruans, Dominum dicentem, qui ait: *Quis putas est*
fidelis seruus et prudens, quem constituit Dominus super familiam suam,
ut det illis cibum in tempore? Beatus ille seruus, quem cum uenerit
 400 *Dominus inuenerit sic facientem. Amen dico uobis, quem super omnia*
bona sua constituet eum.

CAPVT XII: Quid debeant obseruare decani.

Decani qui super decanias sunt constituti, tantam sollicitudinem
 gerant super quos delegatos habent fratres, ut nullas proprias faciant
 405 uoluntates. Non loquantur, nisi interrogati; suo arbitrio nihil faciant, nisi
 mandati. Alibi non pergant, nisi ordinati; seniores timeant, ut dominos,
 ament ut parentes, faciant quicquid ab eis imperatum acceperint.

Credant sibi salutare quicquid illi praeceperint si hoc sine murmuratione cum hilaritate et taciturnitate fecerint, dicente Moyses: *Audi Israel, et*
 410 *tace. Vnus alterius onera portate*, et nemo neminem iudicet, nemo neminem detrahatur, quia scriptum est: *Omnis detractor eradicabitur*. Vnus ab alio quod non habet accipiat; unus ab alio discat humilitatem; unus ab alio karitatem; unus ab alio patientiam; unus ab alio silentium; unus ab alio mansuetudinem; comedant sine querela quicquid eis adpositum fuerit;
 415 uestiant quod acceperint.

Non celent fratres decanis suis quicquid per singulos dies cogitauerint. Decani uero sint eis quasi rectores et custodes, tamquam pro ipsis rationem Domino reddituri. Neglegentiam cunctorum ipsi praeuideant; et emendandi potestatem habeant; et quod ipsi non ualuerint
 420 emendare praeposito non morentur accusare. Qui et ipsi praepositi sic hoc districte, et racionabiliter agant, ut abbate suo nullo modo praesumant inquietare exceptis quod utrique non uoluerint adcelerare.

Et in hoc unus alteri tantam humilitatem habeat ut numquam ullus ullum offendant, sed unus in altero tamquam in penso persistat, id est,
 425 iuniores in decanis, decani in praepositis, praepositi in abbatibus, unus alium portans tamquam in muro lapides quadrati, Apostolo adtestante, sicut supra: *Vnus alterius onera portantes, sic adimplebitur legem Christi*.

CAPVT XIII: *Quibus diebus se congregent ad collectam fratres.*

Omnes decani a suis praepositis admoneantur ut cuncti fratres, a
 430 minimo usque ad maximum, diebus Dominicis in monasterio uno loco congregentur. Ita ut ante missarum solemnias sollicitate ab abbate percunctentur, ne fortasse aliquis aduersus aliquem odio liuoris stimuletur, aut malitiae iaculo uulneretur, ne intestinum uirus, quandoque aperto in superficiem cutis perrumpatur, et inter palmarum fructus myrrae amaritudo demonstratur.
 435

Primum ergo ipsi abbates cum suis praepositis atque decanis semetipsos discutiant, et ad instar suos iuniores subditos arguant, et omne malitiae fermentum praedictis diebus radicitus a suo corde euellant.

Solent nonnulli, pro suis uxoribus atque filiis aut etiam quibusque
 440 propinquis, curam habere more pietatis; plerique uero, qui non sunt in talibus implicati, pro alimento sunt solliciti.

Alii uero, tristitiae morbo interius consumuntur, et tamquam uestimentum a tineis, intrinsecus mentis suae auiditate deuorantur, et cum ipso rancoris languore dilabuntur in desperationem.

445 Alii namque spiritu fornicationis acrius inflammantur, et saepe tali stimulo carnis incitati, interiori oculo caecati, captiui ducuntur, uinculo perditionis ligati.

450 Alii, acidiae spiritu inflati, otio et somno uacare cupiunt, et curiosis fabulis sollicitantur, et quod peius est, a proprio monasterio se auferre disponunt.

455 Alii uanaegloriae elationis telo in diuersis partibus confodiuntur. Et alii, alia defendentes et suas causas magnificantes, dum uolunt Christi pauperibus similes esse, unusquisque in uanis istis cogitationibus elabuntur, et quasi nil a Deo acceperint, de propriis uiribus extolluntur. Et cum laudatores non inueniunt, ipsi sibi in suis laudibus prosiliunt. Alius de genealogia et de sua gente fatetur esse princeps; alius de parentibus, alius de germanis; alius de cognatis; alius de fratribus et consanguineis et idoneis; alius de diuitiis; alius de specie iuuentutis; alius de bello fortitudinis; alius de perlustratione terrarum; alius de artificio; alius de sapientia; 460 alius de adsertionis eloquentia; alius de taciturnitate; alius de humilitate; alius de karitate; alius de largitate munerum; alius de castitate; alius de uirginitate; alius de paupertate; alius de abstinentia; alius de orationum frequentia; alius de uigilantia; alius de oboedientia; alius de abrenuntiatione rerum; alius de legendo; alius de scribendo; alius de uoce modulationis... 465

Haec omnia quae supra praestrinximus, unusquisque dum aliquoties talia non iussi immoderate loquuntur, toties in elatione uanaegloriae delabuntur. Et ex ipso morbo, dum quod dicunt uindicare contendunt, in superbiam praecipitantur.

470 Propter hoc ergo iugiter iubemur in collecta fratrum adesse, et non plus quam septem dies interponere, et per omnes dies dominicos mores pristinos et uitia emendare; et quis in qua deprehensus fuerit, contra ipsud uitium debet pugnare in quo se cognoscerit certamen habere, et quod fortasse ab aliis deprenditur, absque uerecundia debet manifestare qui hoc 475 patitur. Quod si minime fecerit, non se putet effugere diabolus, nec se aestimet uictorem, sed uictum. Quod si manifestauerit, et se per paenitentiam aut flagella emendauerit, continuo hostem in foueam praecipitabit et impellet.

CAPVT XIV: *Qualiter debent abbates esse solliciti erga excommunicatos.*

480 Cum excommunicatur aliquis pro culpa, mittatur solitarius in cellam obscuram in solo pane et aqua ut in uespera, post cenam fratrum, medium accipiat paximatium, et non ad sacietatem aquam, et hoc ab abbate exsu-

fflatum, non sanctificatum. Absque ullo sedeat solatio uel conloquio fratrum, nisi quem abbatis aut praepositi cum eo praeceperit auctoritas ut
 485 loquatur. Indutus tegmine raso aut cilicio seminudus atque discalciatus, opus monasterii exerceat excommunicatus.

Si biduana uel triduana fuerit excommunicatio, eius mittat senior qui eum excommunicauit unum de maioribus, quem probatum habet, qui eum uerbis contumeliosis increpet: quod non ob religionis uenerit occasionem, nec pro Christi amore, nec gehennae pauore, sed simplicium fratrum facere disturbance. Si haec ille patienter tulerit, et de ore eius nulla iracundia uel murmuratio proruperit, simplicitas mentis et humilitas apparuerit, sic increpator absque inmutatione uerborum quod in eo praeuiderit, abbati renuntiet. Abbas uero, sollicite et prudenter tractet utrum
 490 ueram an imaginariam habeat patientiam, per quam possit se ad fratrum reconciliare karitatem.

Secundo eiusdem meritis senem probatum ad exprobandum eum mittat, et quod primitus audiuit non facile credat; cumque tertio ita fecerit et pari conuicio increpatus fuerit, et in priore promissionis patientia
 500 excommunicatus perdurauerit et hoc abba per tres testes probauerit, post haec eum eici iubeat; et sic praesentatum per se increpet coram conuentu fratrum.

Cum ita quarto fuerit temptatus et in humilitate fuerit probatus, et fortis fuerit ut ferrum, inuentus postmodum ecclesiam ingrediatur, et cingulum in manibus gestans, abbatis uel fratrum pedibus cum lacrimis prouoluatur; et cum singultu et gemitu genibus humo properando, a cunctis ueniam accipere mereatur. Et ne talia paenitenda ultra committat admoneatur. Et post haec osculatus ab abbate, in suo gradu recipiatur.

Si certe, ut supra diximus, aliquis excommunicatus in prima interrogatione querelosus uel murmurans apparuerit, et suas sententias superbe uel inportune uindicauerit, et hoc senior manifestum esse cognouerit, usque in diem tertium maneat excommunicatus ita ut nullus cum eo loquatur. Cum tertio uero die ita sciscitatus, et a superbia qua diximus fuerit deprehensus, quousque ergastulo coarctatus perseueret donec
 515 omnem arrogantiam superbiae deneget.

Quod si in malo perseuerans perdurauerit, et prona uoluntate paenitentiam agere noluerit, et saepe ac saepe contumax et murmurator patule contra senioresem uel fratres in facie perstiterit, et cum propinquis se uindicare maluerit; in conlatione deductus exuatur monasterii uestibus et
 520 induatur quibus olim adduxerat saecularibus; et eum confusionis nota a monasterio expellatur ut ceteri emendentur, dum fortasse solus tali correctione ille delinquens corrigitur.

CAPVT XV: *Qualiter monasteria uirorum ac puellarum se custodire debeant.*

525 Placuit Sanctae Communi Regulae ut monachi sororibus uno monasterio habitare non audeant. Neque oratorium commune habere praesumant, sed nec conclauui uno uel tecto, quamuis pro graui necessitate manere communiter queant. Tulta omni excusatione occasionis, sic ergo obseruare debeant, ut ipsi monachi cum sororibus quas habent tuendas,
530 numquam uno conclauui uel conuiuio edendi licentiam habeant. Neque in communi labore opus iniunctum exerceant. Sed si accesserit ut unus sit aeger diuisos terminos teneant. Et uterque bonos custodes in tanto silentio hoc faciant, ut una classis cum altera intra se uoces non mittant, exceptis recitatione et cantilenae modulatione, aut certe gemitum aut suspirium
535 utriusque cum suis habeant. Tanta ibique debet esse astutia, quantum fur nocturnus in pectore nostro Christum occidere festinat, et non corpora, sed animas iugulare desiderat.

Quam ob rem tali cautione firmamus hanc regulam: ut numquam solus cum sola fabulet. Quod si fecerint, sciant se rumpere Patrum Instituta, et cordis uitalia mortis infixisse sagittam. Per hoc paradisi perditur uita, et supplicio tartari adipiscitur iactura.

Mihi credite, non potest toto corde habitare cum Domino qui mulierum saepe accessibus copulatur. Per mulierem quippe occupatus est serpens, id est diabolus, primum nostrum parentem. Et quia non Domino,
545 sed diabolo exstitit oboediens, continuo carnis iniuriam sensit. Et, ob hoc ergo, hanc passionem filii sentimus, de qua parentes a paradisi gaudiis captiuatos esse cognoscimus.

Circum inspiciendum proinde est et indesinenter orandum, et totis uiribus fugiendum, ne per sensus nostri talia muscipula capiantur. Solus ergo cum sola, licet in itinere se obuient, non loquatur. Nulla alibi sola
550 nisi cum altera sibi comite dirigatur.

Quod si, de supra taxatis, quispiam solus cum sola fabulare deprehenditur, centum ictibus flagellorum, extensus publice, uerberetur. Et qui talia facere praesumat, cum cautione admoneatur. Quod si abusiue habuerit monachorum praecepta, et hanc secundo geminauerit culpam, uerberatus denuo carcere mancipetur; aut si paenitere noluerit, foras proiciatur.

CAPVT XVI: *Quales fratres debeant cum sororibus uno in monasterio habitare.*

In monasterio puellarum procul a cella monachos habitare mandamus. Tales praebeantur pauci et perfecti, ita ut de pluribus probati eligantur, qui et de aliquanto tempore paene in monasterio senuerint; quos semper castitatis uita commendauit, et criminalia delicta foras ecclesia excommunicatos stare non fecit.

Tales ergo in monasterio puellarum habitare debeant qui et eis aliquod carpentarii ministerium faciant, et aduenientibus fratribus hospitium debeant praeparare, et super utrosque sexus iuueniores quasi uasorum fiant custodes.

Nullam licentiam euagandi habeant sorores; et absque benedictione abbatissae deinceps cum uiris osculandi aut loquendi occasionem paenitus non requirant. Quod si aliter fecerint, Regulae subiaceant.

CAPVT XVII: *Qualis debet esse consuetudo salutandi in monasterio uiuorum puellarumque.*

Cum sese occasio dederit ut de monasteriis uiuorum, aliquis de abbatibus aut monachis, ad monasterium ueniret puellarum, ut mos est salutandi, non eas singillatim praecipimus, sed abbatissam primo, et sic omnis congregatio ad salutandum eis occurrat. Et hoc pro monachis dicimus qui de longinquo ueniunt, non de uicinitate habitatores confinium.

Et cum tempus remeandi ad proprias cellas fuerit, ipsi aduenientes monachi similiter abbatissam cum suis sororibus sicut primum communiter eas salutent. Has duas uices, intrandi et exeundi, licentiam salutandi habere mandamus, supra facere nolumus, et hoc ipsud cum summa uerecundia et cautela, tamquam si utroque communis Dominus Christus et illarum sponsus quasi in iudicio de praesentia stet corpolariter. Zelotypus est Christus. Non uult domum suam facere domum negotiationis.

Ceterum uero talem consuetudinem facere mandamus, ut si in unam conlationem ad audiendum uerbum salutis fratres et sorores copulati fuerint, iuxta uiros sorores sedere non audeant, sed uterque sexus diuisis choris sedeant. Nullus abbatum aut fratrum se praesumat deinceps ubicumque absque imperio seniorum osculum seniori porrigere, neque in gremio sororum uelut pactu caput declinare, neque in capite monachi, aut in uestimento, femina ad exconplanandum manus mittere audeat.

Quod si aegrotans quispiam monachorum, aut de longinquo aut de proprio monasterio, non praesumat in monasterio puellarum iacere, ne

releuatus corpore, animo incipiat aegrotare, et ut beatus Hieronymus ait:
 595 *Periculose tibi ministrat, cuius uultum semper atdendis.* Ob hoc, ergo,
 omnes aegrotos monachos in monasterio uirorum iacere praecipimus; et
 non matrem, non germanam, non uxorem, non filiam, non propinquam,
 non extraneam, non ancillam, non quaecumque genus mulierum uiris
 ministrare in infirmitate mandamus. Sed si accesserit, ut ex supra dictis,
 600 aliqua cum sorbitiunculis ab abatissa fuerit directa, sine ministro infirmo-
 rum eum uisitare non audeat, nec iuxta eum manere praesumat. Eadem et
 de uiris esse mandamus.

Nullus in praeterita castitate confidat, quia nec Dauid sanctior, nec
 Salomone poterit esse sapientior quorum corda per mulieres deprauata
 605 sunt. Et ne quiquam sibi de propinquitate generis castitatis fiduciam
 sumat, memor sit quod Thamar ab Amon fratre suo aegritudinem simu-
 lans corrupta fuit.

Proinde ergo, cum tali castitate fratres et sorores uiuere debeant, ut
 non solum coram Deo, sed etiam coram hominibus bonum testimonium
 610 habeant, et superstitibus sequacibus sanctitatis exemplar relinquunt.

*CAPVT XVIII: Vt non recipiantur in monasterium nisi qui radicitus omni
 facultate mundati sunt.*

Conperimus per minus cauta monasteria qui cum facultaticulis suis
 ingressi sunt. Postea tepefactos cum grande exprobatione repetere. Et sae-
 615 culum quod reliquerant ut canes ad uomitum reuocare, et cum suis pro-
 pinquis quod monasterio contulerant hoc extorquere, et iudices saeculares
 requirere, et cum saionibus monasteria dissipare. Et per unum neglegen-
 tem multos simplices deturbatos uidemus esse.

Proinde solerter praeuidendum est, et omni intentione discernendum,
 620 ut tales non recipiantur, quia non pro amore Christi isti ueniunt, sed uicina
 morte perterriti et infirmitatis angustia compulsi, non ob amorem caeles-
 tem incitati, sed solum modo poenam formidantes inferni.

De talibus apostolus ait: *Qui timet, non est perfectus in karitate,
 quoniam timor poenam habet, sed perfecta karitas foras mittit timorem.*
 625 Non sunt isti discipuli Christi et non in Ecclesia sunt requirendi, sed in
 membris antichristi inueniendi sunt. Non sunt accolae terrae repromissio-
 nis, nec uere Israhelitae, sed de longinquo aduenti prosiliti sed neque fra-
 tribus fideles, neque in pugna inuenti sunt fortes.

Tales olim in Leuitico Dominum cognoscimus detestasse, et in bello
 630 ne pergerent prohibuisse: *Si quis, inquit, corde pauidus est, non egredia-
 tur ad bellum, uadat et reuertatur ad domum suam, ne pauere faciat*

corda fratrum suorum, sicut et ipse timore perterritus est . De talibus in Euangelio Veritas ait: Quam difficile est, qui pecunias habent intrare in regnum caelorum.

635 Nihil enim de pristinis facultatibus suis in eundem locum ubi ingredi se petit monasterium, uel unum nummum recipiatur, sed, ipse manu sua, cuncta pauperibus eroget. Et postmodum comprobatus, monasterium sub Regula introducatur et anno integro a cunctis fratribus ex industria conuiciis conprobetur. Et postquam probatus in cunctis oboediens fuerit, et non
640 in plumbi natura mollitus, sed acer perdurauerit in ferrum, postmodum exuatur saecularibus uestibus, et induatur monasterii religiosi simplicitibus, et adnotetur in Pacto cum fratribus, et uiuat inter monachos probatus et ipse monachus.

CAPVT XIX: *Quid in monasterio debeant obseruare, qui peccata grauiora in saeculo commiserint.*
645

Qui grauioribus culpis et criminibus se deliquisse cognoscunt, primum eos optamus Regulae colla submittere, sub probatissimo abbate in monasterio desudare, et cuncta retroacta peccata tamquam aegrotos medico spiritali seniori manifestare. Et sicut publice peccauerunt, publice
650 paenitere et paenitenda ultra non committere, timorem de suplicio, amorem de regno, spem de misericordia habere; et numquam disperare, quia in ultimo est extremae uitae, iustificare aut condempnare.

Scriptum est enim: *ipse iudicabit extrema terrae.* Vnumquemque Dominus in fine aut iustificat aut condempnat. Et uniuersorum finem ipse
655 considerat, ut nec peccator, si fortiter ingemiscit, desperet ueniam, nec iustus de propria sanctitate confidat. Nihil prodest, si aliquis de regno hodie subtractus a regni potentia exclusus, ferro constrictus hodie carcere est mancipatus. Ita nihil obstat si hodie a carcere quis rapitur, et regali honore constituitur. Nullus ei sordes carceris imputat, sed hoc solum lau-
660 datur quod in eo miratur. Sic nil prodest iustum bene uiuere, et male uitam finire.

Ita magnum est peccatorem ad paenitentiam redire, olim male uiuere, et postmodum bene finire. A nullo retroacta peccata imputata habere credimus iudicem, quem qualem in fine inuenerit talem coronare,
665 aut certe damnare. Et quamuis sint grauia delicta, non est tamen illis de Dei misericordia disperandum. Liquide cognoscimus quod publicani et peccatores, nullo praecedente merito, qui futuri per iustitiam erant damnandi, gratuita miseratione per breuem paenitentiam sunt redempti. Sed non est in eis tantum considerata mensura temporis quam doloris.

670 Agat ergo unusquisque dignam paenitentiam secundum qualitates
culparum, ut quis, in quo delicto se esse cognoscit reum, de eo delicto
necesse est obseruare primum secundum Instituta Canonum: in lege habet
ut quis, cui quantum intulerit damnum, aut fecerit caedem, aut commoue-
675 rit ultionem, iudicis dirimetur iudicio, et de numerositate solidorum ad
suum reducatur arbitrium, ne fortasse, pro persona potens, damnet
oppressum; et qui legali censura centenariorum habebat incurrere
damnum, tertiam reddat quod de liberis continetur.

Certe, nos cum essemus serui peccati, Deo miserante et nullo nostro
merito praecedente, liberi facti sumus iustitiae. Et de innumerositate pec-
680 caminum, in misericordissimi iudicis pendet arbitrio nostri peccati debi-
tum. Et pro centesimo pondere peccatorum iniquitatis cognoscimus
opponere uillicum, qui de centum cadis olei octoginta, de centum coris
tritici quinquaginta decurtatum quaesiuit debitum. Statim se cognouit a
proprio domino esse laudatum.

685 Ita plerique sunt in monasteria ingressi qui ob inmanitatem scelerum
excessi sunt numerum, quos Sancti Canones foras Ecclesiae agere paeni-
tentiam consuerunt, et, nisi in finem uitae, communionem percipere
negauerunt. Nos tamen, misericordia Domini comperti, pusillanimes
sumus consolati ne graui tristitia coartati pereant desperati, de multitudine
690 annorum ad breuem recurrimus numerum. Et tam cito eum conciliamus
quam cito eum cognouerimus in paenitentiam et humilitatem fundatum.
Quia et tunc medicus ab incisione suspendet aegrotum, cum eum per
medicamina cognouerit esse sanandum.

Cibos, uero, tales ei praebere mandamus qui nec lasciuiam nutriant,
695 nec nimis corpus affligant. Carnes tamen siceram uel uinum eis auferre
mandamus. Quod si per infirmitatem aut nimiam senectutem aut certe
aliquam necessitatem ex his inbecillitas patuerit, in arbitrio et potestate
maiorum ponimus. Vestimentum uero cilicinum praebere iubemus, qua-
liter per id compuncti, per haedos a sinistris suorum semper reminiscantur
700 peccatorum. Lectum tamen sternere mandamus coreo aut psiato quo
Latine storia nuncupatur, aut certe paleas tenues si horum nihil habetur,
exceptis infirmis et nimia senectute defessis, ut et ipsi arbitrio foueantur
abbatis.

Haec quae supra notauimus, per paenitentiam dignam, et non fictam
705 humilitatem unumquemque uenire cognoscatis ad ueram sanitatem.
Amen.

CAPVT XX: Quid obseruandum sit de monachis qui a proprio monasterio per uitia delabuntur.

Cum aliquis per uitium elapsus fuerit a monasterio, in aliud non
710 recipiatur coenobium, neque in humanitatis Karitatem, neque in pacis
osculum, sed continuo uinctis post tergum manibus abbati reducatur pro-
prio.

Quod si, reuersus ad saeculum fuerit, et a propinquis fretus cum eis
in superbiam surrexerit, et monasterio minas intulerit, pariter et ipsi cum
715 eo sint a laicorum consilio publice expulsi; et ab omni christianorum
conuentu maneant anathematizati.

Quod si et ipsi laici suo eum reciperint consortio et pariter cum eo
contra monasterium exarserint in contumeliam, cuncti a nostra Ecclesia
expellantur, et nullo nobiscum Karitatis foedere copulentur quousque
720 ueritatem cognoscant, et nobiscum stantes iniurias Ecclesiae uindicantes
pari deuotione consurgant.

Si, certe, ipsi apostatae ab omnibus fuerint expulsi, et huc illucque
uagantes, diuersis locis instabiles atque uacillantes, suo monasterio reuerti
se petierint necessitate compulsi in conuentu maiorum deducantur, et ut
725 uasa figuli in fornace probentur; et cum probati fuerint, suo monasterio
reformentur, et non prima, sed ultima cathedra recipiantur. Omnibus fiat,
fiat.

PACTVM: In nomine Domini incipit Pactum

In Nomine Sanctae Trinitatis, Patris, et Filii, et Spiritus Sancti, quod
730 corde credimus et ore proferimus:

Credimus Patrem ingenitum, Filium genitum, Spiritum Sanctum ab
utroque procedentem; Filium solum carnem de uirgine suscepisse et in
mundum pro salute omnium in se credentium descendisse; et de Patre et
Spiritu Sancto numquam recessisse.

735 Quia ipse dixit: *Ego et Pater unum sumus. Et: qui me habet, et
Patrem habet. Et: qui me uidet, uidet et Patrem.* Idem uero dixit: *caelum
mihi sedis est, et terra scabellum pedum meorum.*

In caelo angeli totam Trinitatem adorant, et in terra Dominus homi-
nibus praedicat, dicens: *Ite, uendite omnia quae possidetis et date paupe-
740 ribus; et uenite, sequimini me.* Et iterum: *si quis uult post me uenire,
abneget semetipsum, et tollat crucem suam et sequatur me.* Et alibi: *qui
plus fecerit patri aut matri, uxori, filiis, uel omnibus quae cum mundo
transeunt, quam mihi, non est me dignus.* Et iterum: *Qui non odit animam*

745 *suam propter me, non est me dignus; Et: qui perdidit eam propter me, in uitam aeternam inueniet eam.*

Proinde melius, multoque melius est mundum calcare, Christum audire, Euangelium complere, uitam beatam cum angelis sanctis in aeternum per omnia saecula possidere.

750 Proinde diuino ardore accensi, ecce nos omnes, qui subter notandi sumus, Deo et tibi, Domino et Patri nostro, tradimus animas nostras, ut secundum edictum Apostolorum et Regulam et sicuti Sancta Patrum praecedentium sanxit auctoritas, uno nos in coenobio Christo praecedente teque docente habitemus.

755 Et quicquid pro salute animarum nostrarum adnuntiare, docere, agere, increpare, imperare, excommunicare secundum Regulam uel emendare uolueris, humili corde, deposita omni adrogantia, intenta mente, desiderioque ardenti, diuina gratia opitulante, inexcusabiliter, Domino fauente, omnia adimplebimus.

760 Quod si aliquis ex nobis contra Regulam et tuum praeceptum murmurans, contumax, inoboediens uel calumniator existeret, tunc habeamus potestatem omnes in unum congregare, et lecta coram omnibus Regula culpam publice probare, et flagella seu excommunicationem, secundum intuitum culpae, unusquisque suum reatum conuictus suspiciat.

765 Si quis sane ex nobis contra Regulam, occulte cum parentibus, germanis, filiis, cognatis, uel propinquis, aut certe cum fratre secum habitante, consilium te absente, supradicto Patre nostro, inierit, habeas potestatem in unumquemque qui hoc facinus temptauerit, ut per sex menses indutus tegmine raso aut cilicio, discinctus et discalceatus, in solo pane et aqua in cella obscura exerceat quodlibet opus excommunicatus.

770 Quod si aliquis istam prona sua uoluntate noluerit agere paenitentiam, extensus nudo corpore LXX et II flagella suscipiat; et deposita ueste monasterii, indutus quod introitu exutus est scissum, notabili cum confusione a coenobio expellatur. Et hoc de uiris siue feminis dicimus.

775 Promittimus etiam Deo, et tibi, patri nostro, ut si quis sine benedictione fratrum aut tuo imperio, per uitium ad alia loca ad habitandum transire uoluerit, habeas auctoritatem incautam eius persequi uoluntatem, qui hoc temptauerit, et comprehensum cum sagionibus iudicum, ad Regulae censuram reducere. Et si aliquis eum defendere uoluerit, episcopus uel eius qui sequitur ordo, aut laicus, et tua admonitione audita apud se eum
780 retinere uoluerit, communicatio illius cum diabolo sit et participatio cum Iuda Scarioth in inferno. Et praesenti saeculo excommunicatus permaneat ab omni coetu Christiano, et nec in finem uiaticum accipiat, qui hoc fecerit.

Tibi, uero, Domino nostro, suggerimus, si uelles, quod credi certe nefas est et quod Deus fieri non patiatur, aliquem ex nobis iniuste aut

785 superbe aut iracunde habere, aut certe unum diligere et alterum lioris
odio contempnere, unum imperare, alterum adulare sicut uulgius habet,
tunc habeamus et nos concessam a Deo potestatem non superbe, non ira-
cunde, per unamquamque decaniam praeposito nostro querimoniam
inferre. Et praepositus, tibi, Domino Nostro, humiliter pedes deosculari et
790 nostram querellam ad singula pandere, et tu patienter iubeas auscultare, et
in Communi Regula ceruicem humiliare et corripere et emendare.

Quod si corripere te minime uolueris, tunc habeamus et nos potesta-
tem cetera monasteria, comonere aut certe episcopum qui sub Regula
uiuuit, uel catholicum Ecclesiae defensorem comitem; et aduocare ad nos-
795 tram conlationem ut coram ipsis te corripias, et coeptam Regulam perfici-
cias. Et nos simus discipuli subditi, seu adoptiui filii humiles, oboedientes
in omnibus quae oportet, et tu demum Christo sine macula offeras nos
inlaesos.

Amen.

800 Haec sunt nomina qui manu sua unusquisque subscriptionem uel
signum in hoc Pacto fecit. Id est ille ille uel illa, illaque.

Explicit Regula Sancti Fructuosi Episcopi.

BIBLIOGRAFIA

1 – Edições que incluem a chamada RMC

- MENARDUS H. – *Concordia Regularum S. Benedicto Aniane Abbate*, Paris, 1668 (PL 103, 714-1380).
- HOLSTENIUS L. – *Codex Regularum monasticorum*, Roma, 1661.
- HOLSTENIUS L. – BROOCKIE M., *Codex Regularum Monasticorum et Canonizarum*, nov. ed., Viena, 6 vols., 1759, Gratz, 1958 (PL 87).
- MIGNE J. P. – *Patrologia cursus completus, series latina, Operae Sancti Fructuosi Episcopi*, t. 87, col. 1099-1139, Paris, 1844-1864.
- D. AMARAL A. C. – *Vida e Regras Religiosas de S. Fructuoso de Braga*, Lisboa, 1805 (texto latino e trad. portuguesa).

2 – Edições Traduzidas

- D. AMARAL A. C. – *Vida e Regras Religiosas de S. Fructuoso de Braga*, Lisboa, 1805.
- BARLOW C. W. – *Iberian Fathers – The Fathers of Church*, Washington Cathol. Univ. of America, t. 31, 2 vols., 2.º vol. *Braulio of Saragossa and Fructuosus of Braga*, Washington, 1960 (trad. em inglês).
- CAMPOS RUIZ J.; ROCA MELIA, I. – *Sanctos Padres Españoles, t. 2, Reglas monásticas de la España visigoda. Los Tres Livros de las Sentencias*, BAC, Madrid, 1971 (ed. e trad. em Castelhana).

3 – Autores Antigos

- BIBLIA SACRA VULGATA CLEMENTINAM, IVXTA VVLGATAM CLEMENTINAM* – 9ª ed, COLUNGA A., et TURRADO L., BAC, Madrid, 1994.
- REGVLA MONASTICA COMMVNIS* – Campos Ruiz J e Roca-Melia I. ed e trad., BAC, Madrid, pp. 163-211.
- REGVLA MONACHORVM SANCTI FRVCTVOSI EPISCOPI* – *ibid.*, pp. 129-225 (PL 87, cols 1099-1110).
- REGVLA SANCTI ISIDORI HISPALENSIS EPISCOPI* – *ibid.*, pp. 81-125 (PL 83, cols 867-894).
- REGVLA CONSENSORIA MONACHORVM* – PL, 103, cols 993-996.
- REGVLA CONSENSORIA MONACHORVM* – PL 66, cols 215 ss.
- REGVLA SANCTI PACHOMII* – PL 23, cols 65 ss.

- CONCORDIA REGVLARVM A SANCTO BENEDICTO ANIANENSE – PL 103, cols 723-727.
 RÈGLES MONASTIQUES DE L'OCCIDENT IV-VI SIÈCLE, D'AUGUSTIN À FÉRREOL – (A. De VOGUÉ ed.), Vie Monastique n.º 9, Abbaye de Bellefontaine, 1980.
 RÈGLES DES MOINES – Pacôme, Augustin, Benoît. François d'Assise, Carmel, (LAPIERRE, J. P. ed.), Seuil, Paris, 1982.
 S. JERÓNIMO – *Homilia ad Monachos*, PL 30, col. 321.
 S. JERÓNIMO – *Epistolae*, D. RUIZ BUENO ed. e trad., *Cartas de San Gerónimo*, 2 vols, BAC, Madrid, 1963.
 VALÉRIO DE BIERZO – *De Genere Monachorum*, in DÍAZ Y DÍAZ, *Anecdota Wisigothica I, Estudios y ediciones de textos literarios menores da Época visigoda*, Filosofia y Letras, t. 12, Salamanca, 1958, pp. 49-61.
 VITA BEATISSIMI FRVCTVOSI – *La Vida de San Frutuoso de Braga*, DÍAZ Y DÍAZ ed., *Estudio y edición crítica*, Braga, 1974.
 J. CASSIEN – *Institutions Cénobitiques*, J. GUY trad., SC, n.º 109, Le Cerf, Paris, 1965.
 J. CASSIEN – *Conférences*, t. 1-3, PICHERY trad., SC, n.º 261-263, Le Cerf, Paris, 1971.
 APOPHTHEGMATA PATRVN – *Les Sentences des Pères du Désert*, L. REGNAULT trad., t. 3, Abbaye de Solesmes, 1976.
 SAINT AUGUSTIN – *Epistularum CXXI, La règle de Saint Augustin*. L. VERHEIJEN ed. crít. e trad., Tese de doutoramento, Études Augustiniennes, Université de Paris, Paris, 1967, pp. 356-371.

4 – Dicionários utilizados na tradução e comentário

- BAILLY A. – *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, 1980.
 BLAISE A. – *Dictionnaire Latin-Français des Auteurs du Moyen-Âge*, Paris, 1954.
 BLAISE A. – *Dictionnaire Latin-Français des Auteurs Chrétiens*, Strasbourg, 1955.
 BLAISE A. – *Dictionnaire des Principaux Thèmes Liturgiques*, Brepols, 1966.
 BLAISE A. – *Lexicon Latinitatis Medii Aevi*, Brepols, 1975.
 CLÉMENT J. M. – *Lexique des Anciennes Règles Occidentales*, Stenbrugge, Abbaye de S. Pierre, 2 vols 1978.
 COCAGNAC M. – *Les Symboles Bibliques – Lexique Théologique*, Le Cerf, Paris, 1993.
 CONCORDANTIA RVN SACRAE SCRIPTVRAE MANVALE – (PP. DE RAZE, DE LACHAUDET FLANDRIN ed.), Librería Religiosa, Barcelona, 1958.
 COROMINAS J. – *Diccionario Crítico Etimológico de la Lengua Castellana*, Madrid, 1954.
 DICCIONARIO PATRISTICO Y DE LA ANTIGUIDAD CRISTIANA – DI BERNARDINO A. ed., 2 vols, Ediciones Sigueme, Salamanca, 1991, s.v. t. 1, pp 837-844 “Exegesis Patristica”; pp. 1061-1064 “Homilia”; t. 2, pp. 1879-1880 “Reglas Monasticas”; pp. 1886-1888 “Retorica”. Na tradução em Francés *DICIONNAIRE ENCICLOPEDIQUE DU CHRISTIANISME ANCIEN*, 2 vols, Le Cerf, Paris, 1990, s.v. t. 1, pp. 19 ss “Acédie”; pp. 993-994 “Fructueux de Braga”.

- DICIONNARIO DE HISTORIA ECLESIASTICA DE ESPAÑA – ALDEA VAQUERO Q. *et al.* eds, 2 vols, Instituto Enrique Flores, Madrid, 1972.
- DICIONNAIRE D'ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNE ET DE LA LITURGIE – t. 11, Paris, Letouzey et Ané, 1907-1958, cols 1524-1554, s.v. “Monachisme”.
- DICIONNAIRE D'HISTOIRE, ET DE GÉOGRAPHIE ECCLÉSIASTIQUES – DE BAUDRILLART *et al.* eds, Paris, Letouzey et Ané, 1914-1981, cols 208-230, s.v. “Fructueux de Braga” por LINAGE CONDE.
- DICIONNAIRE DE SPIRITUALITÉ ASCÉTIQUE ET MYSTIQUE, DOCTRINE ET HISTOIRE – DE GUIBERT J. *et al.* eds, t. 1, Beauchesne, Paris, 1937-1986, cols 950-978, s.v. “Ascétisme”; cols 1541-1546; s.v. “Fructueux de Braga”, por DÍAZ Y DÍAZ.
- DIZIONARIO DEGLI ISTITUTI DI PERFEZIONE – G. DELLICCIA *et al.* eds, ed. Paoline, Roma, 1974-1980, s.v. “Monachesismo” t. 5, cols 1673 ss; “Fruttuoso” t. 4, cols 983-986; “Messa conventuale”, t. 5, cols 1249-1253; t. 6 “Patto di S. fruttuoso”, cols 1292-1294.
- DICIONNAIRE DE LA BIBLE – VIGOUROUX F. ed., Letouzey et Ané, Paris, 1912.
- DU CANGE – *Glossarium ad Scriptores Mediae et Infirmae Latinitatis* (1ª ed. 1883-1887), *nov. ed.* Le Favre, 10 vols, Paris, 1937.
- DUTRIPON F. P. – *BIBLIORVM SACRORVM CONCORDANTIAE*, Georg Olm Verlag, Hildeslein, 1986.
- ERNOUT A., MEILLET A. – *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine*, 4ª ed, (rev. em 1959) Klincksieck, Paris, 1994 .
- FORCELLINI C. *et Al.* – *Totius Latinitatis Lexicon*, Pádua, 1940.
- GAFFIOT F. – *Dictionnaire Latin-Français*, Hachette, Paris, 1934.
- LEWIS AND SHORT – *A Latin Dictionary*, Oxford, 1987.
- MACHADO J. P. – *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa, com a mais antiga documentação*, Lisboa, 1957.
- MEYER-LÜBKE – *Romanisches Etimologisches Wörterbuch*, Heildelberg, 1911.
- NIERMEYER M – *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*, Leiden, 1976.
- STRAYER J. – *Dictionary of the Middle Ages*, American Council of Learned societies, New York, s.d.
- THE OXFORD DICTIONARY OF THE CHRISTIAN CHURCH – Oxford, s.v. Fructuosus, St., cols 540 ss.
- THESAVRVS LINGVAE LATINAE – Leipzig, Teubner, 1900-1944.

6. A língua e o estilo da RMC

- BALDINGER, K. – *La formación de los dominios lingüísticos en la península Ibérica*, Biblioteca Románica hispánica, Editorial Gredos, Madrid, 1963 (“La España visigoda”), pp. 76-85.
- BANNIARD M. – *Viva Voce. Communication écrite et communication orale du V au IX siècle en Occident Latin*, Études Augustiniennes 25, Paris, 1992.
- BIZOS M. – *Syntaxe Latine*, Librairie Vuibert, Paris, 1965.
- BLAISE A. – *Manuel du Latin chrétien*, Strasbourg, 1955.
- BONNET M. – *Le Latin de Grégoire de Tours*, Paris, 1890.

- CAMPOS J. – “La *Regula Monachorum* de San Isidoro y su lengua”, *Helmantica*, 57, 1961, pp. 61-102.
- CLÉMENT J. M. – *Léxique des Anciennes Règles monastiques occidentales*, Instrumenta Patristica, M. Mijhoff, 1978.
- DE HARTMANN C. C. – *Philologische studien Zur Chronik des Hydatius Von Chaves*, Palingenesia n.º 47, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1993.
- DEVOTO G. – *Storia della Lingua di Roma*, Bologna, 1944, pp. 309-355 “L’età cristiana”; p. 342 “Il latino dopo la fine dell imperio”.
- DÍAZ Y DÍAZ – *Antología del Latín Vulgar*, Biblioteca Románica Hispánica, Madrid, 1950.
 : – *Anecdota Visigothica I, Estudios y ediciones de textos literarios menores da Época Visigoda*, Filosofía y letras, t. 12, n.º 2, Salamanca, 1958.
 : – “Le latin du haut moyen âge espagnol”, *La lexicographie du latin médiévale*, Colloques internationaux de CNRS, 18-21 Octobre, 1978, pp. 105-114, Paris, CNRS, 1981.
- D. MIQUEL P. – *Lexique du désert. Étude de quelques mots-clés du vocabulaire monastique grec ancien*, SO n.º 44, Bellefontaine, 1986.
- D. MIQUEL P. – *Le Vocabulaire Latin de l’expérience spirituelle dans la tradition monastique et Canoniale de 1050 à 1250*, Beauchesne, Paris, 1989, pp. 23-41.
- DOMINGUÉZ DEL VAL, U. – “El helenismo de los escritores cristianos españoles en los siete primeros siglos”, *Miscelânea patristica*, Homenaje al P. Ángel Custodio Vega O.S.A., El Escorial, Biblioteca la ciudad de Dios”, 1968.
- ENTWISTLE W. J. – *The spanish language together with Portuguese, Catalan and Basque*, London, Faber & Faber Limited, 1967.
- ERNOUT A. – *Morphologie Historique du latin*, 3ª ed., Paris, 1953.
- ERNOUT A., THOMAS R. – *Syntaxe Latine*, 2ª ed. Paris, 1953.
- FONTAINE J. – “Aux sources de la lexicographie Médiévale: Isidore de Sévilhe médiateur de l’étymologie antique” *Colloque internatinaux CNRS*, 18-21 Octobre, 1978, Paris, 1980, pp. 4-103.
- GAMILLCHEG E. – “Historia lingüística de los visigodos”, *Revista de filología española*, Madrid, 19, 1932, pp. 117-150.
- GARCÍA DE LA FUENTE U. – *El latín Bíblico y el Español Medieval hasta el 1300*, t.1, Logroño, CSIC, 1981, 341 pp.
- GARVIN J. N. – *The Vitae Sanctorum Patrum Emeritensium. Text and Translation with an Introduction and Commentary*, Dissertation submitted to the faculty of the graduate school of Arts and sciences of the Catholic University of America, Washington, 1946.
- GRANDGENT C. H – *Introducción al Latín Vulgar* (trad. e ad. por F. Moll), Centro de Estudios Históricos, Madrid, 1928.
- HERMANN J – *Le Latin Vulgaire*, Paris, 1967.
- HOFFMANN J. B. – *El latín familiar*, C.S.I.C., Madrid, 1958.
- LECLERCQ G. – *Études sur le Vocabulaire monastique du Moyen-âge*, Rome, 1961.
- LÖFSTEDT E. – *Philologischer Kommentar Zur Peregrinatio Aetheriae*, Upsal, 1911.
 – *Late Latin*, Oslo, 1959.

- LONGÈRE J. – “Le Vocabulaire de la Prédication”, *Colloques internationaux CNRS-La lexicographie du latin médiéval et ses rapports avec les recherches actuelles sur la civilisation du Moyen Age*, 18-21 Octobre, 1978, CNRS, Paris, 1980, pp. 304-320.
- MAURER T.M. – *Gramática do Latim Vulgar*, Rio de Janeiro, 1959.
- MEERSHOEK G. Q. – *Le Latin Biblique d’après S. Jérôme*, Nijmegen, 1966.
- MEILLET A. – *Esquisse d’une Histoire de la Langue Latine*, Hachette, Paris, 1928, p. 279 “Persistence du Latin Écrit”.
- MENENDEZ PIDAL R. – *Orígenes del español-Estado lingüístico de la Península Ibérica hasta el siglo XI*, 10^a ed., Espasa-Calpe, Madrid, 1965
- MOHRMANN C. – “Les Éléments vulgaires du Latin des chrétiens”, *Études sur le latin de chrétiens*, t. 2, Raccolti di studi e testi, storia e letteratura, Roma, 1977, pp. 33-66.
: – “Quelques traits caractéristiques du Latin des chrétiens”, *ibid.* t. 3, pp. 22-50.
: – “Le Latin, langue de la chrétienté occidentale”, *ibid.* t. 3, pp. 51-81.
: – “Résistance et assimilation du monachisme Ancien à la civilisation antique”, *Études sur le latin des chrétiens*, t. 4, Raccolti di studi e testi, storia e letteratura, Roma, 1977, pp. 273-291.
: – “Le rôle des moines dans la transmission du patrimoine latin”, *ibid.*, t. 4, pp. 293-307.
- MOHL G. – *Introduction à la Chronologie du Latin Vulgaire*, Georg Olms, New York, 1974, pp. 94-265; 266-322.
- NASCIMENTO A. A. – *Vita Sancti fructuosi: Índices, Concordância, análise linguística dados estatísticos*, Lisboa, 1977.
- NETO S. S. – *História do Latim Vulgar*, Liv. Académica, R. de Janeiro, 1957.
- NIEDERMAN M. – *Précis de phonétique historique du latin*, 4^a ed., Paris, 1959.
- NORBERG D. – *Manuel Pratique de Latin Médiéval*, Éditions A. & J. Picard & Cie, Paris, 1968.
- OLIVAR ALEXANDRE – *La Predicación Antigua*, Herder, Barcelona, 1991, pp. 31-41; 487-504; 550-553.
- ORTEGA ALFONSO – *Retórica y Homilética Oratória en la Iglesia*, Libreria Cervantes, Salamanca, 1993, pp. 61-66.
- PALMER L. R. – *The Latin Language*, 3^a ed., Bristol Classical Press, 1990, pp. 148-208.
- PIEL, J. M. – “Uma antiga latinidade vulgar galaica reflectida no léxico comum e toponímico de entre Douro e Minho e Galiza”, *Sep. da Revista Portuguesa de filologia*, vol. XVII, 1976.
- VÄÄNÄNEN V. – *Introduction au Latin Vulgaire*, 3^a ed., Klincksieck, Paris.

6 – Obras de enquadramento histórico

- ALTANER B. – *Patrología* (trad. de E. CUEVAS e U. DOMINGUEZ DEL VAL), 4ª ed., Espasa-Calpe S.A., Madrid, 1956.
- DI BERNARDINO A. – *Patrologia*, t. 3, “La Edad de Oro de la Literatura Patristica latina”, (J. de GUIRAU trad.), 3ª ed., BAC, Madrid, 1993, pp. 1-36;
: – J. GRIBOMONT, “Las Traducciones. Jerónimo y Rufino” pp. 237-283.
- DUCHESNE L. – *L’Église au VI siècle*, Paris, De Boccard, 1925, “L’Église d’Espagne”, p. 551 ss.
- GARCIA VILLOSLADA – *Historia de la Iglesia en España*, BAC, Madrid, 1979.
- LABRIOLLE P. – *Histoire de la Littérature Latine Chrétienne*, 2 vols, Les Belles Lettres, Paris, 1947.
- MAGNIN E. – *L’Église wisigothique au VII siècle*, t. 1, 1912.
- MARIQUE J. – *Leaders of Iberian Christianity*, S. Paul Editions, Boston, 1962, pp. 104-113 s.v. “S. Martinho de Braga”.
- MARROU H., DANIELOU J. – *Nouvelle Histoire de l’Église*, t. 1, Seuil, Paris, 1963.
- MENENDEZ y PELAYO M. – *Historia de los Heterodoxos españoles*, t. 1, BAC, Madrid, 4ª ed. 1986, p. 79-229.
- MENENDEZ PIDAL R. – *Historia de España: España visigoda*, 3ª ed., t. 3, Espasa-Calpe, Madrid, 1976.
- PALANQUE., BARDY G., LABRIOLLE P. – *Histoire de l’Église dès origines à nos jours*, B. & Gay, t. 3, 1950.
- SIMON M. – *La civilisation de l’Antiquité et le Christianisme*, B. Arthaud, Paris, 1972.
- STEIN E. – *Histoire du Bas Empire*, A. Ackert, Amsterdam, 1968, t. 1, pp. 150 e ss.
- VAN DER MEER, MOHRMANN C. – *Atlas de l’Antiquité Chrétienne*, ed. Sequoia, Paris-Bruxelles, 1960.
- VOGUÉ A. – *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l’Antiquité*, Patrimoines Christianisme, Cerf, Paris, 1991.

7 – O Movimento monástico, em especial o ocidental

- ANTIN P. – “Saint Jérôme”, *Théologie de la vie monastique*, Théologie n.º 49, Aubier, 1961, pp. 191-199.
- BIARNE, J. – *Les origines du monachisme en Occident*, (thèse de doctorat), Paris, 1990, 3 vols, dactilografados.
- BISHKO C. J. – *Spanish Monasticism in the Visigothic period*, Tese de Doutorado), Harvard, 1938.
- DÍAZ Y DÍAZ – “La vie monastique d’après les écrivains Wisigothiques”, *Théologie de la vie monastique*, Aubier, 1961, pp. 353-369.
- FONTAINE J. – *Isidore de Seville et la culture classique dans l’Espagne wisigothique*, Études Augustiniennes, Paris, 1959, pp. 736-888.

- GARCÍA M. COLOMBAS – *El monacato primitivo. Hombres, hechos, costumbres, instituciones*, BAC, Madrid, 1974, pp. 292-351.
- GARCÍA VILLOSLADA R. – “La Iglesia en la España Romana y visigoda, siglos VI-VIII” in *Historia de la Iglesia en España*, t. 1, BAC, Madrid, 1979, pp. 613-660.
- GARRIGUES J. M.; LEGREZ J. – *Moines dans l'Assemblée des fidèles à l'époque des pères; IV-VIII siècle*, Paris, Beauchesne, 1992.
- GUILLAUMONT A. – *Aux origines du monachisme chrétien – Pour une phénoménologie du monachisme*, SO n.º 30, abbaye de Bellefontaine, 1979.
- GOBRY I. – *Histoire du monachisme en Occident*, 3 vols, Fayard, 1985.
- LECLERCQ J. – *Aux sources de la spiritualité Occidentale*, 3 vols, Le Cerf, Paris, 1964-1966.
- LINAGE CONDE A. – *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica*, 3 vols, Centro de estudios y investigación “San Isidoro”, Léon, 1973, pp. 211-308.
: “Los consejos evangelicos en la tradición monastica”, *XIV Semana de estudios monasticos*, Silos, 1975, *Studia Silensia*, pp. 29-55.
- LIALINNE C. – “Monachisme Oriental et monachisme Occidental”, *Irenikon*, 33, 1990, pp. 435-459.
- MEILLET M. – *L'itinéraire et idéal monastiques de S. Augustin*, Desclée de Brouwer, Paris, 1934.
- MONDO A. – “Il monachesimo nella Penisola Iberica fino al sec. VII. Questioni ideologiche e letterarie”, *Il monachesimo nell'alto medioevo e la formazione della civiltà occidentale*, IV settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo, 8-14 de aprile, 1956, Spoleto, 1957, pp. 73-108.
- PÉREZ DE URBEL J. – *Los monges españoles en la edad media*, Ancla, Madrid, 1933 (tese de doutoramento).
- PICOLO S. – “Egredere de terra sua – La fortuna di *Gen. 11.1* nella cultura monastica”, *De Tertullien aux mozarabes, Mélanges offertes à Jacques Fontaine*, Études Augustiniennes, Paris, 1992, t. 1, pp. 119 ss.
- VERHEIJEN M. – “Saint Augustin”, *Théologie de la vie monastique*, Théologie n.º 49, Aubier, pp. 201-213.
- VOGUÉ A. DE – “*Sub regula vel abbate*. Étude sur la signification théologique des Règles Anciennes”, *Théologie de la vie monastique*, Théologie n.º 49, Aubier, pp. 159-191
: – “Monachisme et Église dans la pensée de Cassien”, *ibid.*, pp. 213-240.
: – “Les Règles Cénobitiques de l'Occident”, *Autour de S. Benoît*, Vie monastique n.º 4, Abbaye de Bellefontaine, 1975, pp. 15-30.
: – “La Règle de S. Benoît et la Vie Contemplative”; *ibid.*, pp. 137-152
: – “La foi et le monde au temps de S. Benoît”, *S. Benoît, sa Vie et sa Règle – Études choisies*, Vie monastique n.º 12, Abbaye de Bellefontaine, 1981, pp. 45-59.

8 – O Monaquismo do Noroeste hispânico. S. Frutuoso. A *Regula Monastica Communis*

- BARLOW C. W. – “The latin texts of the *regulae of Fructuosus of Braga* “, *Bracara Augusta*, Actas do congresso de estudos da comemoração do XIII centenário da morte de S. Frutuoso, *Bracara Augusta* (n.º especial), 21-22, Câmara municipal, 1967-1968.
- BISHKO C. J. – “The date and nature of the spanish *Consensoria monachorum*”, *American Journal of philology*, 1948, pp. 377-395.
: – “*Episcopus sub regula* or *Episcopi sub regula?* St. Fructuosus and the monasticized episcopate in the peninsular West”, *Bracara Augusta*, 21-22, 1967-1968, pp. 63-64.
: – “The Pactual Tradition in Hispanic Monasticism”, *Spanish and Portuguese Monastic History 600-1300*, London, 1984, pp. 1-47.
- CORTOYES R. C. – “Implicaciones bíblicas y teológicas en las obras de San Frutuoso”, *Congresso Luso-Espanhol*, 1968, p. 189-191.
- DE BRUYNE D. – “La Règle *Consensoria*, une règle des moines priscilianistes”, *Revista Benedictina*, 25, 1908, p. 84 ss.
- DÍAZ Y DÍAZ M. – “Notas para uma cronologia de S. Frutuoso de Braga”, BA, 21, 1967, pp. 215-223.
: – “Fructuosiana”, *Mélanges offertes à Jacques Fontaine, “de Tertullien aux mozarabes* “, Études Augustiniennes, Paris, 1992.
: – *La Vida de San Frutuoso de Braga. Estudio y edición crítica*, Braga, 1974.
- ESPÍRITO-SANTO – *A Recepção de Cassiano e das Vitae Patrum. Um Estudo Literário de Braga no séc. VI*, Tese de Doutoramento, Lisboa, 1993.
- ESTEVES A.. – “O germanismo de S. Frutuoso na profissão monástica do séc. VII”, *Bracara Augusta*, 22, pp. 258-276.
- FONTAINE J. – *Isidore de Sévilhe et la culture classique dans l’Espagne wisigothique*, Études Augustiniennes, Paris, 1959, pp. 736-888.
- GOMES DOS SANTOS D. – “Problemas e hipóteses na vida de S. Frutuoso”, *Bracara Augusta*, 22, 1968, pp. 163-192.
- GOMES PINHARANDA – *A Patrologia Lusitana*, Lello & Irmão editores, Porto, 1983, pp. 132-247.
- GRÉGOIRE R. – “Valeurs ascétiques et spirituelles de la *Regula monachorum* et de la *Regula communis* de St. Fructueux de Braga”, *Révue d’Ascétique et Mystique*, 43, 1967, pp. 159-176.
- FREIRE J. G. – “Os *Apophthegmata Patrum* no mosteiro de Dume”, *Bracara Augusta*, 22, 1967-1968, pp. 298-308.
: – “Factores de Individualidade do Ocidente Hispânico”, *Separata da Revista Portuguesa de História*, 22, 1985.
- LINAGE CONDE A. – “En torno a la *Regula Monachorum* y sus relaciones con otras Reglas monásticas”, *Bracara Augusta*, 22, 1968, pp. 123-163.
: – *Los orígenes del monacato benedictino en la península Iberica*, t. 1, Centro de Estudios de S. Isidoro, León, 1973.

- LOURDAUX W., VERHEST D. – *The concept of heresy in the middle Ages*, Leuven, University press, 1976.
- MARTINS M. – “A vida económica dos monges de S. Frutuoso”, *Brotéria*, 44, 1947, pp. 391-400.
: – *Correntes da filosofia religiosa em Braga, do séc. IV a VII*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1950.
: – “O monacato de S. Frutuoso de Braga”, *Biblos*, 26, 1950, pp. 315-412.
: – “As estruturas dos mosteiros da Regra Comum”, *Actas do Congresso de Estudos da comemoração do XII centenário da morte de S. Frutuoso*, *Bracara Augusta*, 22, 1968, pp. 41 ss.
- MATOS A. – “La Regula Monastica Communis – Su origen y autoria”, *Annalecta Sacra Tarraconensia*, 51, 1978, pp. 191-202.
: – *Hinos do Temporal Hispânico até à invasão muçulmana*, (Tese de doutoramento), Coimbra, 1977.
- MATTOSO J. – “L’introduction de la Règle de S. Benoît dans la Péninsule Ibérique”, *Révue d’Histoire Ecclésiastique*, 70, 3-4, 1979, pp.
: – “O mosteiro de Santo Tirso e a Cultura medieval portuguesa”, *Santo Tirso, Boletim de cultura concelhio*, 1, 1977, p. 91-119.
- ORLANDIS J. – “El movimiento ascético de S. Frutuoso y la congregación monástica duriense”, *Bracara Augusta*, 22, 1968, pp. 81-91.
- OROZ-RETA J. – “St. Augustin et St. Fructueux – parallèles doctrinaux de leurs règles monastiques”, *Studia Monastica*, 10, 1971, pp. 407-412.
- PÉREZ DE URBEL J. – “Carácter y supervivencia del Pacto de San Frutuoso”, *Bracara Augusta*, 22, 1968, pp. 226-42.
- PINELL J. M. – “San Fructuoso de Braga y su influjo en la formación del oficio monacal hispánico”, *Bracara Augusta*, 22, 1968, pp. 227-40.
- THOMPSON E. A. – “Two notes on Fructuosus of Braga”, *Hermathena*, 90, 1957, pp. 54-63.
- VELOZO F. – “O interesse nacional do monacato de S. Frutuoso Bracarense”, *Bracara Augusta*, 3, 1951, pp. 36-48.
: – “A Lusitânia suévico-bizantina”, *Bracara Augusta*, 21, t. 2, 1952, pp. 46-67.
: – “O ocidentalismo de Eteria ou Egeria”, *Primera y segunda Asamblea Lusitano-gallega, Actas y comunicaciones*, Madrid, Editora Nacional, 1967, p. 273-286.
- VIÑAYO González, A., San Fructuoso de Braga. El hombre, el fundador, el Santo. León, Imprenta Provincial, 1966.
- VOGUÉ A. DE – “La Regula Cassiani – La destination et ses rapports avec le monachisme fructuosien”, *Revista Benedictina*, 95, 1985, pp. 185-231.
: – “Les mentions des oeuvres de Cassien chez Benoît et ses contemporains”, *Studia Monastica*, 20, 1978, pp. 275-285.

(Página deixada propositadamente em branco)

INDEX SACRAE SCRIPTURAE*

AT

Cant

8, 6 – 115

Dt

7, 14 – 133

13, 4 – 133

14, 26 – 133

20, 8-9 – 129

27, 9 – 116

32, 16-17 – 126

Gen

28, 10-15 – 113

Ecl

11, 2 – 113

18, 1 – 130

Ecli

27, 6 – 135

32, 9 – 116

32, 12 – 116

Ex

12, 41-42 – 104

14, 21-31 – 104

15, 20 – 104

15, 23 – 118

20, 5 – 126

Ez

14, 7 – 129

Is

33, 24 – 131

57, 15 – 137

66, 1 – 136

Jdt

15, 12 – 135

19, 9 – 135

Jer

17, 14 – 134

31, 34 – 131

49, 9 – 131

Job

24, 4 – 123

1Mac

1, 48 – 118

2Mac

6, 6 – 118

Nm

5, 14 – 126

8, 5-24 – 99

11, 1-5 – 103, 104

11, 33 – 103

14, 1-38 – 103

Os

14, 10 – 103

* As remissões indicam as páginas.

1Par
22, 2 – 129

2Par
2, 17 – 129
30, 25 – 129

Prov
14, 2 – 103
15, 5 – 116
24, 21 – 116
26, 11 – 128
29, 23 – 137

Sab
10, 10 – 103

2Sam
11, 26-27 – 127

Sl
15, 5 – 99
40, 2 – 112
40, 14 – 135
68, 10 – 126
71, 19 – 135
104, 23 – 129
105, 48 – 135
137, 21-22 – 90

1Rs
1, 11 – 127
2, 10 – 130

2Rs
13, 4 – 127

NT

Act
2, 11 – 129
2, 38 – 97
3, 16 – 134
5, 1-11 – 102
10, 38 – 134
12, 5 – 108
13, 10 – 103

Col
2, 20 – 96

1Cor

3, 16-17 – 125
9, 12 – 95

2Cor
2, 7 – 133
6, 10 – 114

Ef
4, 13 – 102
5, 5 – 114

Fil
2, 8 – 103, 104

Gal
2, 16-17 – 130
2, 19-20 – 96
6, 2 – 116, 117
6, 14 – 96

Heb
8, 1-6 – 103
9, 15 – 103
13, 17 – 117

Jo
1, 47 – 129
2, 13-18 – 126
2, 16 – 126
4, 34 – 97, 104
5, 30 – 97, 104
6, 38 – 97, 104
8, 10 – 116
10, 1-8 – 98
10, 30 – 136
14, 9 – 136
14, 16 – 129

1Jo
2, 18 – 129
4, 18-20 – 129

Lc
1, 15 – 133
1, 27 – 111
3, 4 – 103
3, 23 – 111
5, 7 – 101
9, 23 – 136
10, 3-4 – 96
12, 33 – 123
12, 39 – 123

12, 42-44 – 116
13, 32 – 134
14, 26-27 – 129
14, 33 – 101
16, 1-8 – 132
18, 22 – 21, 101
19, 1-12 – 131
30, 33 – 131
31, 33 – 133

Mc

1, 3 – 103
1, 17 – 111
1, 8 – 101
8, 36 – 112
10, 1 – 107
10, 21 – 21, 101
10, 45 – 97

Mt

2, 2-3 – 97
3, 3 – 103
4, 19 – 111
4, 22 – 101
5, 40 – 99
5, 48 – 77, 101
6, 19 – 123
7, 13-14 – 105
7, 15-18 – 95
8, 16-17 – 109
8, 24 – 101
9, 1-13 – 109, 131
10, 9-10 – 96
10, 37-38 – 128
11, 29 – 137
13, 55 – 111
16, 18 – 117
16, 26 – 112, 128, 136

18, 22 – 109
19, 21 – 21, 101, 136
19, 23 – 129
19, 27-29 – 104
19, 29 – 101
20, 28 – 97
23, 13-14 – 98
23, 16 – 90
24, 43 – 123
25, 6 – 112
25, 33 – 133
25, 35 – 114

1Ped

2, 11 – 106

2Ped

2, 22 – 128

1Tes

2, 13 – 108
5, 14 – 132
5, 17-18 – 108

1Tim

2, 5 – 103

Rom

1, 30 – 116
2, 13 – 130
3, 24-28 – 131
4, 2 – 130
6, 2 – 96
6, 8 – 96
6, 20 – 132
8, 9-12 – 125
9, 11-13 – 113
11, 36 – 103
14, 13 – 95

(Página deixada propositadamente em branco)

INDEX AVCTORVM ANTIQVORVM

BRÁULIO DE SARAGOÇA – 30

CASSIANO

Collationes – 24, 25, 26, 88, 94, 99, 118, 133

Instituta Coenobitica – 27, 88, 97, 100, 102, 103, 107, 120, 122

CATALOGUS REGULARUM ET ALIORUM TRACTATUUM – 32

CODEX REGULARUM – 18, 32, 33

COLLECTIO CANONUM S. ISIDORI – 53, 54

CONCORDIA REGULARUM – 17, 31, 32, 64

PALÁDIO *Historia Lausiaca* – 24

S. JERÓNIMO

Ep. 22 – 26, 93, 94, 125, 126, 127, 135

Ep. 23 – 133

Ep. 52 – 97, 99, 103, 109, 116, 124, 127

Ep. 58 – 26, 96, 97, 113

Ep. 77 – 127

Ep. 125 – 96, 97, 101, 108, 111, 115, 116, 117, 118, 121, 127, 133

Ep. 152 – 96

Homilia ad Monachos – 64, 96, 97, 125

Regula ad Monachos – 65, 101

S. BENTO

Regula Benedicti – 18, 26, 94, 100, 106, 107, 109, 112, 115, 117, 122

SANTO ISIDORO

Regula Monachorum – 27, 29, 77, 100, 101, 106, 107, 110, 111, 112, 115, 118, 121, 122, 133, 137

SULPÍCIO SEVERO – 44

Vita Fructuosi – 31, 43, 46

INDEX AVCTORVM

ALTANER B. – 35

AMARAL, A. C. – 33

BARATA P. – 20, 21, 43, 47

BARLOW C. W. – 31, 33, 34, 43

BIARNE, J. – 42

BISHKO C. J. – 34, 36, 39, 40, 42, 48

BLAISE A. – 87, 89, 90, 102, 107, 113, 114, 118, 131, 133

BONNET M. – 86

CABALLIDO REY – 44

CAMPOS RUIZ J. – 31, 34, 36, 77, 97

CLÉMENT J. M. – 47

DANIELOU J. – 96

DE BRUYNE D. – 45, 48

DI BERNARDINO, A. – 44

DÍAZ Y DÍAZ – 31, 38, 42, 45, 59, 94

DUCHESNE L. – 42

DURÃO P. – 42

ESPÍRITO-SANTO A. – 120

ESTEVES A. – 108

FESTUGIÈRE J. – 20, 47, 115

FONTAINE J. – 54

FREIRE J. G. – 40, 42, 43, 118

GARCÍA COLOMBAS – 19

GARCÍA DE LA FUENTE – 24

GARCÍA VILLADA – 108

GARCÍA VILLOSLADA – 35

GARRIGUES, LEGREZ M. – 19, 42

GONZALEZ TEODORO – 35, 45

GOMES PINHARANDA – 44

GRANDGENT-MOLL – 128, 130

GRÉGOIRE R. – 25, 38

GUILLAUMONT, A. – 21, 96, 115

HARRINGTON W. – 115

HERWEGEN – 35, 48, 108

JUNGMANN J. A. – 118

LEBE L. – 19

LECLERCQ H. – 35, 42

- LIALINNE C. – 29
LINAGE CONDE A. – 39, 41, 42, 44, 47,
55, 59, 108, 123
MARROU H. – 43
MARROU H., DANIELOU J. – 96
MARTINS M. – 37, 38, 49, 98, 118
MATOS A. – 45, 48, 98
MATTOSO, J. – 40, 48
MENENDEZ PIDAL – 35, 42, 45, 53
MENENDEZ Y PELAYO M. – 44
MIQUEL P. – 77, 102
MOHRMANN C. – 70, 74, 75, 124, 130,
134, 136
NOCK F. C. – 31
NORBERG D. – 51, 128
ORLANDIS J. – 37
OROZ-RETA – 19
ORTEGA A – 89
PALMER L. – 134
PÉREZ de URBEL, 36, 42, 43, 44, 55,
108
PINELL J. P. – 113
RIVIÈRE J. – 124
SANCHO HOYOS – 100
VÄÄNÄNEN V. – 42
VERHEIJEN M. – 19
VOGUÉ A. – 24, 25, 28, 29, 39, 40, 118
MUNDÓ A. – 34, 37, 42
NEUHAUSER R. – 120

INDEX VERBORVM*

- Abbas – (cap. III, X, *pass.*) 36, 103,
105, 121, 153, 156, 164, 180, 196,
322, 374, 379, 380, 383, 385, 387,
389, 391, 393, 421, 425, 431, 434,
479, 482, 484, 494, 500, 505, 508,
574, 588, 647, 703
Abatissa – 569, 575, 579, 600
Abrenuntiare – 133, 148
Abrenuntiatio – 463
Abstinentia – 462
Accelerare – 422
Acedia – 155, 448
Adaequari – 49
Adimplere – 427, 758
Adipiscor – 541
Adiutor – 33
Adpropinquare – 74
Alimentum – 217, 441
Amator – 41
Attestare – 86, 424
Aegrotare – 592, 594
Aegritudo – 606
Aegrotus – 596, 648, 692
Aeger – 532
Aio – 44, 69, 90, 100, 135, 137, 182,
357, 397, 594, 623, 633
Aequiparare – 58
Anathematizare – 716
Angelus – 738, 747
Annotare – 642
Antichristus – 81, 626
Apostata – 722
Apostolus – 68, 140, 149, 324, 361,
426, 623, 751
Aries – 82
Arrogantia – 515, 756
Auscultare – 790
Auaritia – 360
Benedictio – 37, 222, 568, 774
Calceamentum – 285, 302
(Discalciatus – 485, 768)
Calumniator – 760
Canon – 4, 672, 686
Caput – 83, 342, 390, 590 (2x)
Caritas – 29, 369, 371, 413, 461, 496,
623, 624, 710, 719
Carpentarius – 565
Catholicus – 330, 794
Causa – 113, 386, 389, 452
Causare – 108, 121, 123
Causator – 119
Cautela – 582
Cautio – 257, 538, 554
Cautus – 613 (incautus – 776)
Christus – 39, 49, 50-59, 65, 74, 87,
142, 151, 157, 159, 176, 179, 188,
272, 275, 329, 340, 395, 452, 490,
536, 582, 584, 620, 625, 746, 752,
797
Chorus – 588
Cingulus – 504
Circuminspicere – 548
Coenobium – 256, 710, 752, 773
Cogitatio – 163, 453
Cognatus – 456, 765
Cognoscere – 46, 53, 55, 94, 209, 248,
277, 335, 362, 473, 511, 547, 629,
646, 666, 671, 681, 683, 691, 693,
705, 720
Collecta – 428, 470
Comedere – 414
Comes – 551, 794
Committere – 260, 507, 650
Communis (Regula) – 81, 195, 525,
791
Complere – 747
Comprehendere – 348, 777

* As remissões indicam as linhas do texto latino.

- Compunctus – 699
 Concilium – 352
 Concupiscentia – 375
 Concupiscere – 79, 364
 Condemnare – 652, 654
 Confabulatio – 203
 Confidere – 603, 656
 Congregare – 428, 431, 761
 Congregatio – 215, 306, 334, 576
 Conlatio – 4, 213, 519, 586, 795
 Conloquio – 483
 Conprobare – 105, 637, 639
 Conscendere – 341
 Consequi – 313
 Construere – 62
 Contumelium – 489, 718
 Conuentus – 267, 502, 716, 724
 Conuersatio – 17, 34, 104
 Conuertere – 37
 Corruptere – 607
 Cupiditas – 48, 360
 Cupire – 51, 55, 88, 448
 Debere – 102, 156, 157, 160, 222, 233, 246, 287, 290, 312, 322, 334, 347, 350, 359, 368, 377, 402, 473, 474, 479, 529, 557, 564, 566, 571, 608
 Deducere – 267, 519, 724
 Decania – 403, 788
 Decanus – (cap. XII *pass.*) 223, 227, 429, 436
 Dementiri – 309
 Demonstrari – 435
 Denuo – 268, 556
 Deplorare – 271, 295
 Deprehendere – 95, 226, 472, 474, 514, 552
 Derelinquere – 155
 Descendere – 151, 324, 733
 Desertor – 97
 Deseruire – 64
 Desiderare – 36, 78, 179, 299, 537
 Desiderium – 757
 Desudare – 105, 648
 Detractor – 410
 Detrahere – 98, 410
 Detrimentum – 92, 321
 Deuincere – 58
 Deuotio – 261, 721
 Diabolus – 475, 544, 545, 780
 Dinoscere – 379
 Dispensare – 79, 385
 Disponsari – 311
 Dispensator – 395
 Disrumpere – 34, 82, 87
 Documentum – 397
 Dolere – 24
 Ebdomadarius – 127, 283
 Ecclesia – 9, 12, 64, 82, 87, 144, 331, 371, 504, 562, 625, 686, 718, 720, 794
 Edere – 284, 383, 530
 Eloquentia – 460
 Emolumentum – 23, 65
 Episcopus – 4, 60, 80, 778, 793
 Ergastulus – 514
 Erogare – 20, 69, 142, 275, 637
 Euadere – 52
 Euagari – 252, 258, 568
 Euangelium – 44, 134, 397, 633, 747
 Exceptus – 145, 203, 280, 381, 422, 533, 702
 Excogitare – 35
 Excommunicare – 389, 480, 488, 755
 Excommunicatio – 266, 487, 762
 Excommunicatus – 479, 486, 500, 509, 512, 563, 769, 781
 Exire – 172, 175, 327, 580
 Existere – 760
 Exprobrare – 127, 497
 Extare – 311, 545
 Faber (ferrarius) – 311
 Fabricare – 82
 Fabula – 252, 256, 258, 449
 Fabulare – 539, 552
 Facere – 3, 22, 38, 41, 64, 68, 76, 89, 94, 101, 116, 134, 158, 160, 165, 181, 186, 189, 225, 244, 327, 350, 359, 391, 392, 400, 404, 405, 409, 475, 491, 498, 533, 539, 554, 563, 565, 570, 584, 585, 631, 673, 677, 782, 801
 Facultaticulus – 613
 Femina – 591, 773
 Flagellum – 476, 553, 762, 771
 Flere – 72
 Fletus – 333
 Frater – 44, 78, 178, 242, 252, 353, 356, 382, 383, 404, 416, 428, 429, 457, 470, 481, 483, 491, 495, 502, 505, 518, 565, 586, 588, 608, 627, 638, 642, 775
 Frequentia – 463
 Focus – 286
 Gehenna – 490

- Gens – 456
 Germana – 456, 594
 Germanus – 765
 Gradus – 147, 341, 508
 Gubernari – 246
 Gugernator – 396
 Habitor – 577
 Haeresis – 12, 13, 16, 351, 354
 Humanitas – 716
 Humilitas – 152, 392, 412, 423, 460,
 496, 503, 691, 705
 Humiliare – 791
 Humilis – 117, 233, 270, 756, 796
 Humiliter – 789
 Hypocrita – 16, 85, 90
 Iactare – 137
 Idolus – 361
 Immundus – 41
 Implere – 137
 Implorare – 345
 Increpare – 244, 489, 499, 501, 755
 Increpator – 493
 Inflatus – 155, 448
 Indulgentia – 335
 Indumentum – 198
 Infantulus – 132, 278
 Infernus – 622, 781
 Ingemiscere – 655
 Inire – 766
 Insecutor – 112
 Instruere – 209, 221
 Instrumentum – 250
 Interrogare – 128, 163, 250, 405
 Introdacere – 257, 638
 Iracundia – 253, 492
 Ire – 179
 Israel – 106, 409
 Iuramentum – 28, 116
 Laicus – 113, 715, 717, 778
 Languor – 382, 444
 Laudator – 455
 Licentia – 123, 205, 530, 568, 580
 Loquor – 140, 163, 225, 250, 405, 467,
 485, 513, 550, 569
 Machinamentum – 82
 Mandare – 142, 149, 278, 405, 560,
 581, 585, 599, 602, 694
 Manducare – 166, 167, 173, 177, 218
 Manna – 167, 168, 176
 Mansuetudo – 414
 Mansuetus – 117
 Martyr – 9, 58
 Minister – 600 (minister infirmorum)
 Ministerium – 235, 245, 565 (carpen-
 tarii ministerium)
 Ministrare – 75, 242, 381, 595, 599
 Misericordia – 205, 651, 666, 688
 Misericordissimus – 680
 Monachus – 16, 122, 124, 125, 151,
 156, 157, 160, 334, 361, 525, 529,
 555, 559, 574, 576, 579, 590, 592,
 596, 642, 708
 Monasterium – 3, 9-11, 62, 67, 70, 96,
 97, 102, 104, 112, 115, 122, 124,
 125, 150, 153, 155, 168, 193, 200,
 208, 210, 211, 213, 233, 246, 247,
 287, 289, 303, 316, 332, 378, 384,
 430, 449, 486, 519, 521, 523, 526,
 557, 559, 561, 564, 571, 573, 574,
 593, 611, 613, 616, 617, 636, 637,
 641, 644, 648, 685, 708, 709, 718,
 723, 725, 772, 793
 Morbo – 234, 254, 394, 442, 468
 Mulier – 542, 543, 598, 604
 Mundus – 40, 42, 58, 367, 374, 733,
 742, 746
 Murmurare – 165, 166, 167, 170, 171,
 239, 305, 510, 760
 Murmuratio – (murmurator) – 168,
 207, 208, 240, 243, 300, 408, 492,
 517
 Muscipulum – 549
 Nauculum – 141
 Neglegentia – 294, 418
 Nouellus – 104
 Oboedire – 157, 319
 Oboedientia – 190, 248, 319, 462
 Oboediens – 152, 180, 270, 545, 639,
 796
 Obseruare – 80, 197, 224, 322, 377,
 397, 402, 644, 672, 707
 Offendiculum – 43, 187
 Pactum – 242, 248, 590, 642, 728, 801
 Paenitentia – 72, 74, 175, 259, 263,
 265, 296, 476, 516, 662, 668, 670,
 687, 691, 704, 770
 Paenitere – 259, 507, 556, 650
 Parare – 43
 Paruulus – 194, 204, 215, 231, 296,
 300, 314
 Pascare – 27
 Patriarcha – 309
 Pauper – 20, 49, 50, 69, 131, 138, 142,
 275, 453, 637, 739

- Paupertas – 151, 462
 Paximatum – 317, 482
 Peccamen – 680
 Peccatum – Peccator – 25, 73, 115, 259, 271, 295, 644, 648, 650, 662, 663, 667, 680, 681, 700
 Peccare – 260, 262, 649
 Pensare – 48
 Pensum – 353, 424
 Percunctare – 133, 431
 Perfecte – 51, 274, 366, 375
 Perfectus – 101, 137, 140, 560, 623, 624
 Permittere – 268
 Persequi – 776
 Persecutor – 117, 118
 Perrumpere – 434
 Persona – 675
 Perstare – 518
 Possidere – 138, 199, 275, 739, 748
 Potens – 657, 675
 Praecipere – 204, 408, 484, 596
 Praecipitare – 88, 469, 477
 Praedicare – 73, 79, 739
 Praedicere – 387, 437
 Praeparare – 320, 566
 Praepositus – (cap. XI, *pass.*), 237, 420, 425, 429, 436, 484, 788, 789
 Praesens – 354, 383, 781
 Presbiter – 60, 63
 Princeps – 40, 80, 145, 456
 Proferre – 92, 730
 Promittere – 774
 Propheta – 100, 107
 Propinquitas – 274, 605
 Propinquus – 32, 143, 235, 440, 518, 597, 615, 765
 Prouocare – 66, 210
 Prouoluere – 294, 506
 Psiatum – 700
 Puella – 210, 523, 559, 564, 572, 574, 594, 713
 Quaerere – 115, 159, 189, 683
 Quaesere – 17
 Querela – 414, 790
 Querelosus – 510
 Raptare – 31
 Recogitare – 199, 308
 Recognoscere – 308
 Reformare – 726
 Regula – 2, 4, 61, 81, 195, 209, 223, 225, 307, 378, 525, 538, 570, 638, 647, 751, 755, 759, 761, 764, 777, 791, 793, 795, 802
 Religio – 125, 248, 489
 Religiosus – 641
 Relinquere – 67, 111, 148, 199, 610, 615
 Reprobare – 115
 Requiere – 236, 570, 617, 625
 Reseruare – 78, 142
 Reuertere – 348, 631
 Sacramentum – 8
 Saecularis – 23, 40, 60, 80, 123, 520, 616, 641
 Saeculum – 21, 33, 56, 106, 175, 299, 364, 376, 615, 645, 713, 748, 781
 Salutare – 408, 571, 575, 576, 580
 Salus – 586, 733, 754
 Sanitas (Sanare – 693) – 705
 Scandalus – 25
 Schisma – 12
 Sciscitare – 146, 349, 513
 Sectare – 65
 Sedere – 483, 577, 588
 Senior – 19, 294, 406, 487, 511, 519, 589, 649
 Senis – 132, 246, 247, 270, 294, 314, 497
 Senesco – 561
 Simplex – 270, 490, 618, 641
 Simplicitas – 391, 496
 Simpliciter – 30, 122
 Sorbitiunculus – 600
 Soror – 525, 529, 568, 579, 586, 587, 590, 608
 Spiritualis – 169, 252, 649
 Spiritus – 155, 325, 445, 448, 729, 731, 734
 Sponsus – 327, 583
 Stare – 603, 583, 720
 Submittere – 647
 Substantia – 20, 384
 Superbia – 77, 154, 469, 513, 714
 Temptare – 503, 767, 777
 Tenere – 173, 214, 276, 532
 Tenerulus – 205
 Tepefactus – 29, 614
 Thesaurus – 139
 Tractare – 494
 Transire – 743, 776
 Transuadare – 172
 Tristitia – 254, 255, 442, 689
 Triumphus – 59

- Tympanum – 172, 176
Vxor – 7, 21, 26, 144, 192, 194, 439,
597, 742
Vadere – 138, 159, 631
Vanagloria – 394, 451, 467
Vestimentum – 228, 285, 302, 380,
442, 591, 698
Vicinitas – 577
Vicinus – 7, 27, 620
Vigilantia – 291, 463
Villa – 9
Villula – 61, 199
Vindicare – 380, 468, 511, 518, 720
Virus – 361, 433, 454
Vitium – 255, 267, 362, 472, 473, 708,
709, 775
Zelotypus – 583

(Página deixada propositadamente em branco)

ÍNDICE GRAMATICAL*

ADVÉRBIOS

Cito – 2
Excepto – 8
Foras (ac) – 6
Foris (abl) – 1
Hilari mente – 1
Inexcusabiliter – 1
Intenta mente – 1
Nisi – 15
Numquam – 10
Plena mente – 1
Plus – 6
Tota mente – 1

CONJUNÇÕES COORDENATIVAS

Copulativas

Ac – 9
Atque – 5
Et – (apenas no capítulo I) 37

Disjuntivas

An – 5
Aut – 47
Siue, Seu – 7
Vel – 26

CONECTORES (início de frase)

Ita ut – 2
Quia – 4
Quod si – 22
Vt si – 1

CONJUNÇÕES SUBORDINATIVAS ADVERBIAIS

Causais

Quam ob rem – 2
Quia – 16

Comparativas

Quale – 1
Quasi – 8
Si – 1
Sicut – 12
Tamquam – 11
Vt – 10

Condicionais

Si – 32

Consecutivas

Sic...ut – 3
Talis...ita ut – 11
Talis...qualis – 3
Talis...ut – 2
Tantus...ut – 7
Vt – 1

Finais

Ad+ Ac. de gerúndio – gerundivo – 7
Ad+ Particípio – 2
Qualiter – 7
Vt – 26

Temporais –

Cum+Indicativo – 8
Cum+Conjuntivo – 20
Quando – 4

* Organizado segundo o número de ocorrências.

CONJUNÇÕES SUBORDINATIVAS

Intergrantes

Qualiter – 2

Quod – 4

Vt – 17

Interrogativas

Qualis – 5

Qualiter – 8

Quare – 1

Quid – 7

Si – 1

Vtrum...an – 3

Preposições

Ad (locativo) – 35

Ad instar – 2

Cum (companhia) – 56

Cum (instrumento) – 4

Cum (modo) – 18

De (assunto) – 42

De (lugar) – 22

De (complemento verbal) – 7

De (2.º termo de comparação) – 6

De (partitivo) – 12

Per (agente da passiva) – 13

Per (causal) – 8

Per (locativo) – 36

Pro (complemento de objecto verbal regido) – 6

Pro (complemento circunstancial de causa e de fim) – 15

Pro (sc. “em favor de”, “em vez de”) – 5

Vsque ad – 8

PRONOMES

Demonstrativos

Hic, haec, hoc – (N) 14; (G) 4; (Ac.) 28; (Ab) 11

Ille, illa, illud – (N) 6 (G) 3; (Ac.) 3; (D) 2; (Abl) (não preposicionado) 1

Ipse, ipsa, ipsum – (N) 27; (G) 3; (Ac.) 13; (Ab) 16; (formas reforçadas) sibimetipse – 1; semetipse – 2

Is, ea, id – (N) 1; (G) 8; (Ac) 36; (preposicionado) 1; (D) 21; (Ab) 20; (id est) 8

Iste, ista, istud – (N) 5; (G) 2; (Ac.) 1; (Ab.) 1

Talis, tale – (não indiciador de oração consecutiva) 4

Indefinidos

Aliquis, aliqua, aliquum – (N) 17; (Ac) 7; (D) 2; (Ab) 4

Alius, alia, aliud – (N) 33; (Ac) 8; (Ab) 8

Alter, altera, alterum – (N) 2; (G) 4; (Ac) 1; (Ab) 1

Ceterus, cetera, ceterum – (N) 6; (Ac) 1

Quispiam, quaequam, quodpiam – 5

Vnus, una, unum – (N) 14; (Ac) 8; (D) 5; (Ab) 10

ADJECTIVOS

Cunctus, cuncta, cunctum – 9

Omnis, Omne – 43

Proprius, propria, proprium – 21

Totus, tota, totum – 6

COMPLETIVAS INFINITIVAS – (apenas no primeiro capítulo) 18

GERÚNDIO DE VALOR ADVERBIAL – 20

GERÚNDIO (usos marginais)

ACUSATIVO DO GERÚNDIO – 1; (Qui greges monasterii accipiunt *alendos*)

DE+ABLATIVO DE GERÚNDIO – Cap. XIII (alius de legendo, alius de scribendo)

GENITIVO DO GERÚNDIO (como complemento de nome) – 22

IN+GERÚNDIO – Cap. VIII, (in peccando...in lamentando)

VOZ PASSIVA ANALÍTICA – 6

Execução gráfica

Colibri – Artes Gráficas
Faculdade de Letras
Alameda da Universidade
1699 Lisboa Codex
Telef. / Fax 217 964 038
Internet: www.edi-colibri.pt
e-mail: colibri@edi-colibri.pt



Paula Cristina Barata Dias licenciou-se em Línguas Clássicas e Portuguesa pela Universidade de Coimbra em 1993. Frequentou, em 93/94, as aulas de mestrado na Universidade de Caen, (França) onde obteve o *DEA* com a tese “Esquisses pour l'Étude de la *Regula Monastica Communis* – La Spiritualité du Monachisme Occidental”. Em finais de 96 defendeu a tese de mestrado que agora se publica. Foi docente na Universidade dos Açores entre 94 e 98, altura em que ingressou como assistente no Instituto de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras de Coimbra. Tem publicado traba-

lhos em diversas revistas científicas na área da Literatura Latina e Grega Tardo-Cristãs.

*

A chamada *Regra Monástica Comum*, texto hispânico nascido nos finais do mundo visigótico, foi integrada por São Bento de Aniano (séc. IX) na sua compilação das regras monásticas antigas e desde então os especialistas têm-na considerado um texto regular. Nascida no seio do frutuosi-anismo, o mais vigoroso movimento monástico hispânico pré-beneditino, a RMC distingue-se, no conteúdo e no estilo, das suas congéneres. Depois de proceder ao seu estudo e tradução, a autora defende que a estrutura da RMC é uma *Exortação aos monges*, subgénero homilético já conhecido pelo Anianense. Talvez alguém, medianeiro entre a criação da RMC e o labor enciclopédico de Bento de Aniano, confrontado com um documento original e já incompleto, tenha procedido à sua transformação num documento de superfície regular. Esse é, claro, o reino das incertezas em que mergulha a nossa cultura medieval, no limiar da invasão muçulmana de 711. Mas, se deixarmos o orador da RMC falar, encontraremos alguém versado na leitura da Bíblia e de autores como São Jerónimo e Cassiano, no conhecimento das leis visigóticas sobre a Instituição monástica, alguém que, atento aos sinais de perturbação, admoesta, deleita, exorta e aponta aos seus irmãos o caminho para a Vida Perfeita.



FACULDADE DE LETRAS
UNIVERSIDADE DE COIMBRA



EDIÇÕES COLIBRI

ISBN 972-772-191-5



9 789727 721917