

# humanitas

Vol. LVII

IMPrensa DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA  
COIMBRA UNIVERSITY PRESS



# HUMANITAS

Vol. LVII • MMV



1. A REGVLA CASSIANI.  
UMA LEITURA DOS DE INSTITUTIS COENOBIORVM  
FEITA EM AMBIENTE FRUTUOSIANO

PAULA BARATA DIAS

**Resumé:** Les études de Adalbert de Vogüé sur la *Regula Cassiani* (RCas) ont mis en évidence leur familiarité avec le monachisme fructuosien. En partant de ces travaux, et de l'édition critique de la RCas présentée par Henri Ledoyen, cette collaboration essaye d'approfondir notre connaissance sur la *Regula Cassiani*, notamment sur la façon dont elle exprime déjà un premier niveau de l'esprit du fondateur de monastères Fructueux de Braga; son influence directe sur la *Regula Fructuosi*; sa fonctionnalité au sein du mouvement monastique fructuosien et sa probable datation. A la fin, la *Regula Cassiani* est un des aspects, sûrement un des plus solides, qui vient confirmer l'influence vitale de l'œuvre de Jean Cassien sur le monachisme visigothique au VII<sup>e</sup> siècle.

**Mots-clé:** *Regula Cassiani*, Institutions, *Regula Fructuosi*, Fructueux de Braga, monachisme, Regula, Espagne visigothique.

## INTRODUÇÃO

Os *De Institutis Coenobiorum* (*Inst.*) foram escritos por João Cassiano, depois de uma longa experiência monástica na Palestina e no Baixo Egito ocorrida nos últimos anos do séc. IV<sup>1</sup>. Cumprindo expressamente

---

<sup>1</sup> Este trabalho nasceu da nossa investigação para o doutoramento em Latim Medieval, subordinado ao tema "Os textos monásticos de ambiente frutuoso. Noroeste Hispânico, séc. VII". Preparámos também uma proposta de edição

o objectivo de organizar em Marselha um modo de vida de acordo com o espírito monástico oriental, segundo a solicitação do Bispo de Apt, a influência desta obra sobre o destino do cenobitismo ocidental foi extraordinária, ultrapassando o âmbito local a que esteve inicialmente destinada. Foi composta no primeiro quartel do séc. V e sofreu uma imediata divulgação pelos meios religiosos da Europa latina, fenómeno que se insere no dilatado movimento, no séc. V e VI, de divulgação de escritos, relatos de viagens, biografias e traduções latinas dedicados ao tema monástico, cujos protagonistas foram S. Jerónimo, Rufino, Paládio, e muitos outros. Pelo seu carácter intrínseco, as Inst. contribuíram como nenhuma outra para o amadurecimento, no Ocidente, de uma fórmula de quotidiano monástico muito inspirada no modelo cenobítico egípcio, e para um modelo de organização institucional autónoma da hierarquia secular, ainda que com ela solidária<sup>2</sup>.

crítica para a Regra de S. Frutuoso (RF), de que já nos servimos para este trabalho. Para essa edição remetem as linhas do texto (ll.), sempre que a citamos neste artigo. Tendo em atenção que esta edição não está acessível, indicamos também os capítulos da RF, o que facilitará a consulta de edições alternativas, como a da *Patrologia Latina*, t. 87, cols. 1109-1110. Deixamos também a legenda das abreviaturas que usamos: **RCas**- Regra de Cassiano, (ed. Henri Ledoyen, RB 94, 1984, pp. 154-194); **Inst.**- *De Institutis Coenobiorum*, de João Cassiano (J. -C. Guy ed. e trad., Sources Chrétiennes 109, 1965); **Coll.**- *Collationes*, de João Cassiano (E. Pichery ed. e trad., Source Chrétiennes 3 vols, 42, 54, 64, 1955-1959); **RMC**- *Regula Monastica Communis* (PL 87, cols. 1110-1127; **RCM**- *Regula Consensoria Monachorum* (PL 66 cols. 993-996); **PF**- *Pactum Fructuosi* (PL 87 cols. 1127-1130); **CR**- *Concordia Regularum* de Bento de Aniane (Pierre Bonnerue ed., CCEL SL 168, 1996); **CodR**- *Codex Regularum* de Bento de Aniane, ed. de Holsténio-Brockie, Ausburgo, 1759; **Expositio** (s)- *Expositio in Regulam Sancti Benedicti* de Esmaragdo de S. Michiel (PL 102 cols. 691-932); **DIP**- *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Dellicia G. et al. Eds., 9 vols, ed. Paoline, Roma, 1960-1997; **Clément LM**- Clément J.-M.- *Lexique des anciennes règles occidentales*, 2 vols, Instrumenta Patristica, Steenbrugis, 1988.

<sup>2</sup> H.-I. MARROU, *L'Église de L'Antiquité tardive*, Seuil, 1985 (1965), Paris, pp. 56-66, cap. VI "Les origines et les premiers développements du monachisme"; IVAN GOBRY, *Les Moines en Occident*, 3 vols, Fayard, Paris, 1985, t. II, pp. 9-77, cap. I "Le passage du monachisme à l'Occident"; PETER KING, *Western Monasticism, a History of the movement in the latin church*, Cistercian Publications, Massachusetts, 1999, pp. 15-58, cap. II, III, respectivamente "Egypt"; "The

O propósito de divulgação, associado à simplicidade do estilo, ao ponto de vista testemunhal e ao critério de verdade, contribuíram para o tom pedagógico da obra e para, em consequência, o sucesso da mesma no Ocidente<sup>3</sup>.

beginnings of monasticism in the West". Estes historiadores consideram o monaquismo ocidental profundamente inspirado pelo movimento monástico do Oriente, Egípto, Síria e Palestina, identificando os nomes que mencionamos como principais agentes de divulgação do monaquismo oriental no Ocidente. Também A. DE VOGÜÉ, nos seus três primeiros volumes da *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité*, (1992, 1993, 1996) analisa com detalhe as movimentações destas figuras pelos centros monásticos de então, situados no Oriente, mas prestes a florescer pela influência destes notáveis, entre os quais Cassiano, nos centros urbanos ou nos seus arredores, em Itália, em África e no sul da Gália. Não particularizamos os exemplos ou episódios que estas obras fornecem, particularmente a última, em pródigo detalhe. Convém, no entanto, compreender a particularidade da recepção do monaquismo oriental no Ocidente: estamos de acordo com estes autores, e ainda com J.-M. GARRIGUES E J. LEGREZ, (*Moines dans l'assemblée des fidèles*, Beauchesne, Paris, 1992) quando afirmam que o impulso ascético pertence à espiritualidade universal cristã, e que este tinha feito despontar, tanto nas igrejas ocidentais como nas orientais, nas proximidades das igrejas, no serviço ao culto ou em casas particulares, grupos de cristãos, que, não sendo ordenados, assumiam o compromisso mais exigente de castidade, de pobreza e de partilha dos bens, à imagem da primitiva comunidade de Jerusalém relatada nos *Actos dos Apóstolos*. Estes grupos não tinham, contudo, uma personalidade institucional autónoma em relação à Igreja secular, algo que no Ocidente se desenvolveu por influência do monaquismo oriental. Ou seja, estes grupos teriam contribuído para o clima favorável e a popularidade com que o cenobitismo organizado foi acolhido no Ocidente, numa estreita ligação com a hierarquia religiosa. O monaquismo integrado na Igreja e reconhecido como força enriquecedora está patente pela quantidade de monges que foram eleitos como bispos.

<sup>3</sup> JEAN CASSIEN, *Institutions Cénobitiques*, J.-C. GUY ed. et trad. SC 109, Le Cerf, Paris, 1965, pp. 7-19 (Introduction); pp. 22-33 (préface). Dirigindo-se ao Bispo Castor, Cassiano afirma que corresponde ao seu pedido, e assume o ponto de vista testemunhal, cujo crédito se ressalta em relação a outros relatos por partir de uma experiência vivida. Assume também que cumprirá a sua obrigação num estilo simples (cf. em baixo, as expressões *imperito stilo, secundum vires ingenii mei, pauca disserere*), privilegiando os meios que conduzem à perfeição de vida, e relegando episódios heróicos ou maravilhosos (3): "...poscis praecipisque ut



O título da obra, *De institutis coenobiorum et de octo principalium uitiorum remediis*, recuperado a partir do prólogo das *Collationes*, (Coll.) outro trabalho que Cassiano consagrou à memória da sua experiência monástica no Oriente, reflecte já a sua estrutura, constituída por dois temas centrais:

Os primeiros quatro livros tratam dos aspectos materiais e exteriores do monge: hábito (livro I); ofício divino diurno (livro II); ofício divino nocturno (livro III); por fim, (livro IV) a entrada no mosteiro e comportamento geral do monge, alguns exemplos de monges memoráveis, como João de Lycopolis (caps. 23-26); Patermuto (caps. 27-28); um certo monge de origem nobre (cap. 29); Pinúfio (caps. 30-31). Este último livro conclui-se com um “discurso sobre a tomada do hábito” e sobre o espírito de renúncia que deve presidir à entrada no mosteiro, no que constitui uma espécie de conclusão da primeira parte da obra.

Os livros V a XII constituem uma exposição sobre os oito vícios que o monge deve enfrentar: a gula, a fornicação, a avareza, a cólera, a tristeza, a acédia, a vaidade, a soberba, e os instrumentos que deve usar nesse combate.

Não discutiremos aqui a problemática da composição da obra como uma unidade<sup>4</sup>. Cassiano diversificou o modo de se lhe referir, e, noutros

*institutum monasteriorum, quae per Aegyptum ac Palestinam custodiri conspeximus, ita ut ibi nobis a patribus tradita sunt, quamuis imperito digeram stilo...”; (7): “...tuis precibus animatur secundum uires ingenii mei opus quod iniungis adgrediar et ea quae omnimodis intacta relicta sunt ab anterioribus nostris, utpote qui audita potius quam experta describere temptauerunt...”; (8.) “Propositum siquidem mihi est non de mirabilibus Dei, sed de correctione morum nostrorum et consummatione uitae perfectae secundum ea, quae a senioribus nostris accepimus, pauca disserere...”.*

<sup>4</sup> A. ESPÍRITO SANTO, na sua tese de doutoramento, *A recepção de Cassiano e das Vitae Patrum. Um estudo literário de Braga no séc. VI*, (Lisboa, 1993) consagra um capítulo ao estudo dos processos de composição da obra de Cassiano, com o objectivo de estudar o modo como esta foi recebida no séc. VI bracarense (pp. 3-47). Também o estudo de A. DE VOGÜÉ, “La Regula Cassiani. Sa destination et ses rapports avec le monachisme fructuosien”, *RB*, 95, 1985, p. 187, de que falaremos mais tarde, confirma que “...le nom d’ *Institutions* est parfois réservé, par Cassien lui-même et par ses lecteurs, à ces livres I-IV, les huit suivants portant le nom de “Contre les huit vices”, ou quelque titre semblable”. Cerca de um século separa a experiência martiniana na Braga suévica e a experiência frutuosiense na Galiza,

pontos das Coll. limitou-se a simplificar o título que apresentara no prefácio para *Institutiones* ou *Instituta Coenobiorum*<sup>5</sup>. Analisada globalmente, porém, a unidade da composição da mesma, e que teria estado na intenção do autor, está patente no facto de ela apresentar um plano “até à vida perfeita”, como dissera no prólogo: à entrada no mosteiro, o monge cumpre uma série de preceitos que organizam, ou transformam a sua vida quotidiana visível: vestes, gestão dos horários entre a prece e o trabalho, comportamento exterior em relação aos outros irmãos, silêncio, obediência, despojamento, renúncia.

Mas a caminhada para a perfeição não termina neste forjar de um modo de estar. Segue-se (Inst. V-XII) o combate pela perfeição interior, pelo domínio das paixões, tornadas mais agudas no mosteiro pelo silêncio que se gera em volta do monge, pela concentração potenciada por meio das rigorosas circunstâncias exteriores criadas, que favorecem o confronto com as tentações. Assim, um monge não entra no mosteiro por ser perfeito, mas sim para se tornar perfeito, num ambiente árido que promove uma batalha interior. É esse processo, essa caminhada, que a obra de Cassiano pretende expor, ensinando-a.

Porém, a dualidade de conteúdos que a sua estrutura reflecte, reforçada pelo facto de o primeiro bloco ter uma conclusão em forma de remate exortativo, contribuiu para que a divulgação da obra se fizesse, com frequência, de um modo que diferia as duas partes lógicas da mesma<sup>6</sup>.

Lusitânia e Bética visigóticas. Frutuoso tornou-se bispo de Dume e de Braga numa fase de consagração de uma vida dedicada às fundações monásticas, já passada a primeira metade do séc. VII. Cassiano influenciou directamente a ideologia monástica frutuosiense, pelo que podemos afirmar que o Marselhês se manteve como uma das principais fontes de inspiração para a cultura monástica hispânica alto-medieval.

<sup>5</sup> Op. cit. p. 9.

<sup>6</sup> Eutrópio de Valência e a sua epístola *De Octo principalibus uitis* acusa a influência das Inst. V-XII (vide A. ESPÍRITO SANTO, «A recepção de Cassiano: o caso do *De octo uitis* de Eutrópio de Valência”, *Euphrosyne*, 22, 1994, pp. 225-234); também a RMC revela a influência das Inst. V-XII, ao passo que a RF acusa mais a influência das Inst. I-IV. As *Vitae Patrum* apresentadas no final do livro IV tiveram também, durante a Idade Média, uma recepção autónoma, assim como o discurso da “tomada de hábito”.

Uma das manifestações mais evidentes da recepção da primeira parte das Inst. é, precisamente um texto conhecido como Regra de Cassiano (RCas), que passamos a apresentar.

## 2. ALGUMAS NOTAS SOBRE A TRADIÇÃO MANUSCRITA DA RCAS

A RCas é um texto que resume, de um modo variado e não descritivo, os quatro primeiros livros das Inst. O nome por que ficou conhecido pode, assim, induzir em erro, na medida em que o texto não é de Cassiano, isto é, não foi composto por Cassiano, mas será mais, e perdoo-se a liberdade, uma *Regula e Cassiano*, ou seja, inspirada na obra do Marselhês.

Foi editada por Henri Ledoyen na *Revue Bénédictine*, em 1984<sup>7</sup>. Um ano depois, Adalbert de Vogüé publicaria, na mesma revista, um artigo em que estudava a composição e a transmissão deste texto, filiando a sua génese, com argumentos seguros, no monacato frutuossiano. O mesmo autor, na preparação do décimo primeiro volume da sua obra *Histoire Littéraire du Mouvement Monastique*<sup>8</sup>, ainda por publicar, retomou o assunto. A bibliografia disponível sobre este texto resume-se, pois, a poucos títulos, pelo que há muito a desbravar sobre este texto, de resto, tal como sobre toda a tradição regular hispânica pré-beneditina.

A RCas tem, no entanto, uma vantagem sobre os textos frutuossianos que temos vindo a tratar. Dispõe já de uma edição crítica, pelo que, sobre esta questão, nos limitamos a fazer um breve apanhado sobre o trabalho de H. Ledoyen<sup>9</sup> e de A. de Vogüé. Posteriormente, apresentaremos a uma

<sup>7</sup> "La Regula Cassiani du CLM 28118 et la règle anonyme de l'Escorial A.I.13. Présentation et édition", RB 94 1-2, pp. 154-194.

<sup>8</sup> Id. "La Regula Cassiani. Sa destination et ses rapports avec le monachisme fructuosien", RB 95 pp. 185-231. Também no *DIP*, t. VII, 1983, col. 1565-1566, s. v. "Regula Cassiani". Na *Histoire Littéraire du mouvement monastique*, (até agora, 9 vols publicados), Le Cerf, Paris, 1987-2004. O autor teve a gentileza de nos ceder o material que tem preparado para o seu XI volume, dedicado ao monaquismo visigótico.

<sup>9</sup> O editor menciona, nas pp. 154-155, Otto Seebass, que num estudo de 1865 percebeu que a CR tinha, em 43 das suas entradas, um texto "Ex regula Cassiani",

reflexão sobre o texto que, como veremos, vai no sentido de reforçar os argumentos que os estudiosos referidos apresentaram quanto à filiação da RCas no séc. VII visigótico, mais propriamente no monacato frutuossiano.

O primeiro argumento para atribuir à RCas uma matriz frutuossiana decorre precisamente da sua colocação nas fontes manuscritas. Os dois únicos manuscritos do texto, o ms. de Munique 28118 fols 126v-132v, e o ms. do Escorial A.I.13 fols 66r-77v<sup>10</sup>, apresentam-nos uma colocação para o texto que o compromete na sua origem: no primeiro manuscrito referido, a RCas segue-se à RMC e ao PF. No ms. E, a RCas é antecedida pela Pacomiana latina (fols. 52v-66r), e é seguida pela *Informatio Regularis* de Santo Agostinho e pela Ep. 22 de S. Jerónimo, dirigida a Eustóquio. São todos textos já presentes na cultura monástica visigótica do séc. VII, nomeadamente no monacato frutuossiano.

Dado o carácter artificial do arranjo final das obras presentes no ms. E, não devemos sobrevalorizar o enquadramento da RCas no ms. E, e ainda menos o facto de a RF estar presente neste manuscrito, na medida em que esta ocupa um lugar que, do ponto de vista codicológico, não se relaciona organicamente com o grupo de textos em que se insere a RCas. Já o mesmo não se passa quando consideramos o ms. M, na medida em que ele corresponde a uma unidade codicológica, que reúne um estado de chegada do conhecimento dos textos monásticos no início do séc. IX.

Não podemos todavia ignorar completamente o enquadramento da RCas no ms. E, que nos dá conta da contiguidade com uma série de textos matriciais para a formação do monaquismo frutuossiano e presentes efectivamente como fontes de inspiração para a RF e a RMC. O facto de ser este um manuscrito que resulta de uma lenta elaboração de textos monásticos inspiradores do monacato pré-beneditino ibérico, somado ao

texto que parecia resumir as Inst. Em 1906, Hugo Plenkers, em que dá a conhecer os dois únicos manuscritos de um texto que se apresenta como uma *regula ex Cassiano*, o ms. M de Munique e o ms. E do Escorial. O editor Lukas Holsténio, ao editar o CodR de Bento de Aniane, não incluiu a RCas por considerar que se tratava de excertos das Inst. seleccionados por Bento de Aniane.

<sup>10</sup> A. MUNDÒ, "I corpora e i codices regularum nella tradizione codicologica delle regole monastiche", Spoleto, 1982 p. 477-520, pp. 511-512 diz-nos que o ms. perdido de Arlanza, do séc. X, também menciona a *Regula Cassiani*.

facto de só voltarmos a encontrar a RCas no ms. M, pertencente ao material transpirenaico solidamente implicado com a recepção de materiais manuscritos visigóticos, e em situação de contiguidade com a RMC, são circunstâncias que apontam a uma matriz hispânica do texto.

Os aspectos da transmissão manuscrita da RCas são mais complexos do que seria de prever, dada a raridade de testemunhos. Henri Ledoyen, no estudo introdutório da edição que apresenta, manifesta a opinião de que o ms. E<sup>11</sup>...

“ne nous propose pas la *Regula Cassiani*, mais une règle monastique largement tributaire de cette règle (...) Elle a pour *incipit* la formule: *Item Capitula supradicte Aepistulae* (numa alusão acidental à carta de Pacómio ao abade Siro, texto que antecede a RCas) (...) *L'explicit* au folio 71v est sans équivoque: *Explicit regula patris nostri Pagonii. Deo gratias*. Le texte du manuscrit de l'Escorial est bien une règle pour elle même, comportant des *capitula* en tête et des *tituli* dans le texte, et que cette règle est ou bien anonyme – car Cassien n'est mentionné nulle part – ou bien attribué à Pachôme”.

Desta forma, será de esperar que a versão da RCas presente em E seja, na sua funcionalidade, distante do ambiente original em que teria sido produzida, a ponto de a referência a Cassiano se diluir no conjunto de outros textos regulares monásticos.

Segundo os estudiosos referidos, nenhum dos manuscritos transmite o texto completo<sup>12</sup>. A versão da RCas presente no ms. M só surge na totalidade contando com os dados da transmissão indirecta. Assim, os excertos da RCas presentes na CR de Bento de Aniane e na *Expositio* de Esmaragdo, permitem completar as lacunas presentes no ms. M.

Já a versão presente em E manifesta indícios de ser mais tardia do que a de M. Ledoyen alerta também para a presença, neste texto, de excertos da RI e para a larga omissão dos caps. 1 a 14 e 37 a 40, que estão presentes na RCas de M. No parecer de H. Ledoyen, a regra testemunhada no ms. E é um texto constituído por duas fontes, Isidoro e a Regra de Cassiano segundo a versão do ms. M. Para esta interpretação concorre o facto de os títulos inseridos no corpo de texto do ms. E reproduzirem o

<sup>11</sup> H. Ledoyen, op. cit. p. 157.

<sup>12</sup> A. de Vogüé, op. cit. p. 186; H. Ledoyen, op. cit. p. 159.

que se revela uma composição entre a tábua capitulatória de E e um segundo título decalcado do ms. M<sup>13</sup>.

A análise da capitulação e dos títulos dos manuscritos pode também fornecer elementos sobre a história destes textos<sup>14</sup>. A RCas do ms. E apresenta apenas 24 capítulos, contra os 43 do ms. M. No ms. E., o cap. 1 *De conlatione* corresponde aos caps. 7 e 8 da RI (*De conlatione; De codicibus*). O cap. 2 *De modo diurnarum horationum* corresponde, no ms. M, ao cap. 15 *De modo orationum et exemplo doctrinae confessionis siue uespertinis uel matutinis horis*. Os dois manuscritos apresentam basicamente o mesmo texto até ao cap. 36 de M *De lectionibus sacris ad mensam legendis et de taciturnitate fratrum uel quiete super his quae apponuntur*, que aparece, na capitulação de E como cap. 21 *Vt ad mensa fratrem edentium lectio non desit e*, no título do corpo do texto, como cap. 24 *Vt ad mensa fratrum edentium lectionem non desit et silentio. De lectionis sacris ad mensam legendis et de taciturnitate fratrum uel quietem super his quae apponuntur*. Vemos que, em regra, os títulos de E são mais longos.

Depois, o ms. E não inclui o texto que M apresenta entre os seus caps. 37-40: *De obsequiae coquinae quemadmodum septimanario dantur et ablutione pedum; De sollicitudine et cura septimanarii rationem domino redditurum; Sententia de diuersis offensionibus; De his qui necdum iuniores effecti abbates cupiunt nuncupari*, nem o texto correspondente aos caps. 42 *De decem bonorum gradibus operum quibus instruitur; e 43 quarum debilitatum similitudine suscipere debeat qui in coenobiis commoratur*.

Retomando os pontos de contacto, o cap. 41 *Exortatio circa eum qui nuper conuerti desiderat* de M divide-se, na capitulação de E, entre o cap. 23 *De institutionibus abbatis ad eum* e o cap. 24 *Qui nuper suscipitur in monasterio*. Esta divisão, no corpo do texto, volta-se a fundir num só capítulo, o 25 *De institutionibus abbatis ad eum qui nuper suscipitur in monasterio quum aliquis suscipitur nuper in monasterio hec exortationis precepta ab abbate illi dicuntur*.

Para H. Ledoyen, o texto reproduzido no ms. E constitui uma obra diferente, que resulta da utilização do *excarpsum* reproduzido em M, com os seus 25 capítulos e o *incipit* a reproduzir capítulos da RI. É uma inter-

<sup>13</sup> A. de Vogüé, op. cit. p. 188.

<sup>14</sup> Entende-se por capitulação o índice de títulos que antecede o texto, tanto no ms. E, como no M. Por titulação entende-se o *incipit* de cada capítulo, assinalado com destaque no corpo do texto.

pretação digna de crédito, na medida em que todo o texto que está em E, à excepção dos primeiros dois capítulos retirados de Isidoro, está também presente no ms. M. As conclusões de Ledoyen vão ao encontro do que dissemos na avaliação a que submetemos o ms. E: este manuscrito reflecte a vitalidade, e também os caminhos próprios, do monaquismo ibérico posterior ao séc. VII, que continuou e fez evoluir o legado monástico visigótico. Assim, o modelo da RCas testemunhado pelo ms. E comporta as inovações próprias de uma utilização funcional do texto, num ambiente que conservou o modelo monástico inspirado pela *regula mixta*.

Não nos surpreende, pois, que a tábua capitulatória de E acuse a influência da *capitulatio* da RB. Estes sinais de contacto com o beneditinismo estavam também presentes na titulação da RF, no mesmo manuscrito. A própria RB, que antecede a RF, integra no seu corpo excertos da RI. Assim, vemos neste manuscrito confirmado um fenómeno generalizado de sobrevivência dos textos do monaquismo autóctone, após o contacto com a RB<sup>15</sup>.

Quanto à titulação presente no ms. M, Adalbert de Vogüé assinala a maior dependência desta em relação ao texto integral das Inst. Como explicação para o facto, temos a provável intervenção de Bento de Aniane nesta composição. Editor cuidadoso em prol de um trabalho de erudição,

<sup>15</sup> Ibid.: “Le rédacteur des capitula de E semble donc se souvenir de la Règle bénédictine, et puisque ce rédacteur est probablement l’auteur même de la *regula* ou un de ses collaborateurs, il se pourrait que celle-ci soit née dans un milieu auquel la législation de Benoît était familière”. Parece-nos discutível associar a criação da RCas a um autor “sensível” à RB, por várias razões: em primeiro lugar, porque, sendo ela um produto do monacato visigótico, a RB seria conhecida, mas não exerceria uma influência dominante a ponto de condicionar a titulação da RCas. A RB seria uma entre as fontes, mas não a preferida, nem a mais usada. Depois, se o compositor da RCas fosse alguém com o ouvido familiarizado com a RB, seria de prever que esta penetrasse no corpo do texto. Estes indícios beneditinos permanecem, de facto, na titulação do texto. Considerando que, do ponto de vista estrutural, os capítulos e os títulos são elementos instáveis e com muita frequência recentes e externos à criação da regra, parece-nos mais correcto colocar esta influência beneditina como uma força actuante já nas etapas de transmissão da RCas, fenómeno que não seria único na transmissão dos textos regulares.

nada teria parecido mais lógico ao monge carolíngio do que corrigir a série de títulos recebida pelo recurso à fonte literária da obra<sup>16</sup>. Cassiano e as Inst. seriam mais familiares do que um texto que, à primeira vista, mais não é do que um florilégio da mesma. A. de Vogüé apresenta da seguinte forma o esquema de contaminação em cadeia entre os títulos dos dois manuscritos<sup>17</sup>:

“L’auteur de la règle a composé – ou fait composer – la série E d’après son propre texte, en se souvenant parfois de la RB. Rédigée sans beaucoup de soin, cette capitulation primitive a paru insuffisante à un éditeur subséquent, qui pourrait être Benoît d’Aniane. Celui-ci l’a donc refaite, tantôt en l’utilisant et en la complétant, tantôt en créant des titres entièrement neufs à partir du texte de la Règle ou des *Capitula* des Institutions. Cette nouvelle série de *Capitula* s’est trouvée à la disposition du copiste de E – ou d’un de ses prédécesseurs – qui l’a combinée avec la série primitive dans plusieurs des titres insérés au milieu du texte.”

Esta hipótese merece-nos alguns reparos, na medida em que temos dificuldade em aceitar que uma primeira versão da capitulação – a que teria sido redigida pelo compositor da RCas, e, portanto, a série mais antiga – seja precisamente a redigida de modo incompleto e descuidado, e a que acusa indícios de ser influenciada pelas titulações beneditinas. Não seria o autor a entidade responsável, pela sua intencionalidade e pelo conhecimento intrínseco do conteúdo que vai comunicar, em produzir uma capitulação adequada?

O modo inábil, como se desconhecesse profundamente o texto que está a copiar, com que redige o título (exemplo nº 3) é um argumento para duvidar da antiguidade da versão presente em E.

Parece-nos mais razoável aceitar que a série capitular de E resulta já da fase de transmissão da RCas, e que, no que estamos de acordo com A.

<sup>16</sup> Temos, aliás, dúvidas de que Bento de Aniane tivesse percebido que lidava com uma obra distinta das Inst., ou com um conjunto de excertos das Inst. coligidos sob o título “*Excarsum Cassiani*”. A disposição da mesma na CR não permite vislumbrar qualquer atitude deliberada de imaginar a RCas como um texto visigodo.

<sup>17</sup> Op. cit, pp. 190-191.

de Vogüé, desta derivaram os títulos de M, corrigidos de acordo com a fonte das Inst., e que da combinação das duas séries, num processo de contaminação, resultou a série de títulos de E. Os seguintes exemplos servem para o exemplificar:

1.

cap. 20 de M (título) *De diligenti inquisitione ne suis facultatibus quicquam penes eum latitet*

cap. 5 de E (capitulação) *De is qui nobiter conuertuntur ne de suis facultatibus apud eum latitet*

(fórmula combinada)

cap. 8 de E (título) *De his qui nobiter conuertuntur ne de suis facultatibus aliquid apud eum latitet. Diligendi debet esse inquisitio ne de suis facultatibus quicquam penes eum latitet*

2.

cap. 36 de M (título) *De lectionibus sacris ad mensam legendis et de taciturnitate fratrum uel quiete super his quae apponuntur*

cap. 21 de E (capitulação) *Vt ad mensa fratrem edentium lectio non desit*

(fórmula combinada)

cap. 24 de E (título) *Vt ad mensa fratrum edentium lectionem non desit et silentio. De lectionis sacris ad mensam legendis et de taciturnitate fratrum uel quietem super his quae apponuntur.*

3.

cap. 41 de M (título) *Exortatio circa eum qui nuper conuerti desiderat*

cap. 23 de E (capitulação) *De institutionibus abbatis ad eum; cap. 24 Qui nuper suscipitur in monasterio*

(fórmula combinada)

cap. 25 de E (título) *De institutionibus abbatis ad eum qui nuper suscipitur in monasterio quum aliquis suscipitur nuper in monasterio hec exortationis precepta ab abbate illi dicuntur*

4.

cap. 32 de M (título) *Ne quicquam peculiare liceat monacho possidere*

cap. 17 de E (capitulação) *Ne quicquam peculiare licebit monacho habere*

(fórmula combinada)

cap. 20 de E (título) *Ne quisquam peculiare licebit monacho habere aut possidere*

Marcámos a negrito, nos títulos do ms. E, os elementos que resultam de uma contaminação das duas séries: uma, primitiva e autóctone, correspondendo à capitulação de E, já de si com sinais de contacto com o influxo beneditino, outra presente na capitulação e nos títulos de M, que resulta da recepção da RCas em Bento de Aniane, para quem teria feito sentido aproximar os títulos de um texto que comportava o título *Excarspum Cassiani* à linguagem de Cassiano, autor muito conhecido e admirado.

No que se apresenta como um trajecto de transmissão complexo, queríamos salientar o que consideramos mais notável, que é facto de a linha de E ter tido contacto com a série transpirenaica de M, num movimento de retorno dos textos frutuosianos à Península Ibérica na fase da Reconquista, fenómeno difícil de atestar, mas que já assinalámos como uma possibilidade a propósito da RF no caso do ms. S, que, apesar de proceder da zona ibérica, reproduz uma versão da RF mais próxima da linha transpirenaica<sup>18</sup>.

Já assinalámos que o texto da RCas presente nos dois mss. não é coincidente. O texto de E é mais breve, e o texto de M, sendo mais longo, também não está completo. No entanto os testemunhos indirectos da CR e da *Expositio* de Esmaragdo, obras culturalmente muito próximas do ms. M, permitem completar o que M teria perdido.

Não pretendemos discutir, como o fez H. Ledoyen, se há autonomia literária entre as duas versões dos dois textos, nem se estas correspondem, deliberadamente, a uma opção de conservar ou rejeitar excertos de Cassiano. Essa é uma questão que ultrapassa a influência deste texto no monacato frutuosiano, na medida em que resulta, pensamos, já da fase de transmissão do texto, e não da fase da sua criação. Mas parece-nos importante estabelecer com qual das versões o monaquismo frutuosiano está mais implicado. Com o auxílio da edição de Ledoyen, que indica os testemunhos directos e indirectos para cada capítulo, e também a correspondência entre os capítulos da RCas e as Inst. pudemos elaborar a seguinte sinopse, que pretende responder fundamentalmente a duas

<sup>18</sup> Ms. *Scurialensis* S.III.32, do séc. IX.



questões: se a RF está comprometida, em específico, com alguma das duas versões da RCas e qual o grau de utilização que a RF faz do texto autêntico, as Inst., quando confrontada com a sua versão resumida, a RCas<sup>19</sup>. Utilizamos algumas abreviaturas, de que fornecemos as legendas:

M- Ms. Munique  
E- Ms. Escorial  
CR- *Concordia Regularum*  
s- *Expositio de Esmaragdo*

#### SINOPSE DOS PASSOS PARALELOS ENTRE A RF, AS INST. E A RCAS

<sup>19</sup> A. de Vogüé "La Regula Cassiani...." p. 217 é de opinião de que é impossível determinar se Frutuoso utilizou as Inst. ou exclusivamente a RCas "A plusieurs reprises, en effet (Fructueux) reproduit des mots qui ne se trouvent que dans celles-ci et manquent dans la RCas (...) ces points de contact suffisent à établir que le premier avait sous les yeux les Inst. elles-mêmes. Mais cette vingtaine de mots est peu de chose auprès de la masse de ceux qui se trouvent à la fois dans les trois textes. En d'autres termes, il est impossible, assez souvent, de dire si Fructueux s'inspire de Cassien lui même ou de la regula."

	A- RF (capítulos)	B- De Institutis Coenobiorum - (livros, capítulos)	C- RCas - (capítulos; fontes de transcrição)
1	RF I De observatione horarum l. 38 <u>Ideo constitutum est ut trino psalmodium obsequio frequentetur</u> , quae et primae consumet officium et subsequenter tertiae incipiat scandere gradum	Inst. III, 3, 1 Itaque in Palaestinae uel Mesopotamiae monasteriis ac totius orientis supra dictarum sollemnitates trinis psalmis quotidie finiuntur, ut et orationum adsiduitas status Deo temporibus offeratur et necessaria operationis officia consummatis	RCas 15, 1 (E CR) Apud Palaestinae uel Mesopotamiae uel totius Orientis monasteria, exceptis matutinis uel uespertinis diurnarum orationum, modus trinae confessionis exemplo statutis trinis psalmis cotidie terminatur ut orationum assiduitas statutis deo temporibus offeratur, et necessaria operationis officia consummatis
2	l. 60 (prima noctis hora in lectulum) post deinde adientes cubilia summo cum silentio, (...), pergat as lectulum suum, ubi tacite orationi insistens, psalmodiosque recenset, ultimo orationem suam quinquagesimi psalmi recitationem atque orationem consummere... l. 45 (prima noctis hora, consummanda hora) ac deinde decem psalmodium concentum cum laude et benedictione (ps. 148) l. 52 (prima noctis hora, ante lectulum cantatis tribus psalmis iuxta morem laude et benedictione (ps. 148)	Inst. III, 6 Illud quoque nosse debemus nihil a nostris senioribus, qui hanc eandem matutinam sollemnitatem addi debere censuerunt, de antiqua psalmodum consuetudine immutatum, sed eodem ordine missam quo prius in nocturnis conuentibus perpetuo celebratam. Etenim hymnos, quos in hac regione ad matutinam excepere sollempnitatem, in fine nocturnarum uigiliarum, quas post gallorum cantum ante auroram finire solent, similiter hodieque decantant, id est centesimum quadragesimum octauum psalmodium cuius initium est <i>Laudate Dominum de caelis</i> et reliquos quos sequuntur. Quinquagesimum uero psalmodium et sexagesimum secundum et octogensimum nonum	RCas 15 (E, CR, s) Embora todo o cap. se inspire nas Inst. III, 3 1-10, sobre a definição das horas diurnas, a RCas não menciona o salmo 50 nem o salmo 148.

	II De praeposito uel officio l. 89 gallicinio iam sonante, recitatis tribus psalmis cum laude et benedictione ((ps. 148) sua, matutinum celebret sacrificium	huic nouellae sollemnitati fuisse deputatos. Denique per Italiam hodieque consummatis matutinis hymnis quinquagensimus psalmus in universis ecclesiis canitur	
3	l. 61 nec strepere uel mutire ausus aut excreare cum cracitu, nocturni somni capiat silentium	Inst. II, 10 1-2 cum igitur praedictas sollemnitates (...) in qua non sputus emittitur, non excreatio obstrepat, non tussis intersonat, non oscitatio somnolenta dissutis malis et hiantibus trahitur, nulli gemitus, nulla suspiria etiam adstantes impeditura promuntur (...)	RCas 6, 2 (M CR) non sputus aut excretio obstrepat, non tussis intersonet, non oscitatio somnolenta ditussis et apertis trahatur maxillis, nulla suspiria quae alium impediunt emittantur (...)
4	II De Praeposito uel officio l. 73 Item media surgentes nocte duodenas per choros recitent psalmos <u>secundum consuetudinem</u>	Inst. II, 4 Igitur per universam ut diximus Aegyptum et Thebaidem duodenarius psalmorum numerus tam in uespertinis quam in nocturnis sollemnitatibus custoditur, (...) Qui modus antiquitus constitutus idcirco per tot saecula penes cuncta illarum prouinciarum monasteria intemeratus nunc usque perdurat...  Inst. II 11, 3 praedictum uero duodenarium psalmorum numerum ita diuidunt, ut, si duo fuerint fratres, senos psallant, si tres, quaternos, si quattuor, ternos...	RCas 2, 8 (M) <u>Et sicut est consuetudo</u> , quae usque nunc in Aegypti partibus tenetur (...) singulos psalmos orationum interiectione diuisit, duodecimum autem psalmum sub alleluis responsione consumans (...) illi uenerabiles patres intellegentes uenerabilem omnibus monachis canonem angeli magisterio non sine iussione domini fuisse monstratum decreuerunt hunc duodenarium numerum tam in uespertinis conuenticulis quam in nocturnis custodire

5	l. 93 sane in omnibus horarum singularum orationibus, nocturno ac diurno tempore, ad omnem psalmorum finem gloriam canentes Deo, prostrentur in terram, eo scilicet ordine, ut nemo prius seniore aut incuruetur, aut iterum surgat, sed omnes summa aequitate consurgant, extensis que ad caelum manibus orando persistent, sicut aequaliter merguntur, ita summa aequitate erigantur	Inst. II, 7 2-3 Itaque post haec puncto breuissimo procidentes humi, uelut adorantes tantum diuinam clementiam, summa uelocitate consurgunt ac rursus erecti expansis manibus eodem modo, quo prius stantes orauerant, suis precibus inmorantur. Humi namque diutius procumbentem non solum cogitationibus aiunt uerum etiam somno grauius impugnari. 3 (...) qui saepe numero hanc eandem incuruationem membrorum non tam orationis quam refectionibus obtentu in terram prostrati optamus diutius prolongari. Cum autem is, qui orationem collecturus est, e terra surrexerit, omnes pariter eriguntur, ita ut nullus nec antequam inclinetur ille genua flectere nec cum e terra surrexerit remorari praesumat	RCas 5, 2-6 (M CR) Et post haec puncto breuissime procidentes in terram uelut adorantes tantum diuinam clementiam summa uelocitate consurgant. Et iterum erecti expansis manibus sicut prius stantes orauerunt, modicum suis precibus immorentur, nam multi qui nesciunt, necdum bene finito psalmo, in oratione procumbere festinant et dum de lassio corporis refectionis potius quam de orationis utilitate cogitant(...). Cum autem is qui praecedit de oratione surrexerit, omnes pariter erigantur. Similiter nec antequam ille ad orationem inclinatur, aliquis se inclinare praesumat ...
6	III De praeposito uel officio l. 104 uestimenta non multa nec superflua sint: duabus tantum cucullis, uillata et simplici, et uno palliolo ternisque tunicis et staminiis duabus cuiuscumque necessitas querimonia sufficiens est ...pedules calcient ...calligae ...femoralium  l. 115 mattulam	Inst. I, 2, 2 Quicquid enim inter famulos Dei praesumitur ab uno uel paucis nec catholice per omne fraternitatis tenetur, aut superfluum aut elatum (...) tradita uidemus exempla ut superflua et inutilia  Inst. I, 3 in ipso aegyptiorum habitu non tantum ad curam corporis, quantum ad morum formulam congruentia quo simplicitatis et inno-	RCas 1, 2-6 (M CR) oportet ergo primum ut talis uestis sit monachi, quae corpus contegens tantum uerecundiam nuditatis repellat et frigoris retundat iniuriam, non quae occasionem uanitatis enutriet (...) Quae ita sit uilis, ut nulla coloris uel compositionis nouitate et ita sit ab studiosis superfluisque accurationibus aliena (...) ut in omni seruorum dei cultu communis sit (...) aut superfluum aut elatum est



		centiae obseruantia etiam in ipsa uestitus qualitate teneatur. Cucullis (...)  Inst. I, 5 gestant etiam reticulas dúplices laneo plexas subtegmine, quas graeci <i>anabolous</i> uocant, nos uero subcinctoria seu redimicula uel proprie rebracchiatoria  Inst. I, 6 Post haec angusto <b>palliolo</b>	cf. RCas 32,1 tunicam, pallium, calciarium, mattulam
7	l. 116-120 Quidquid in ueste uel cultu est monachorum <b>non peculiariter unumquemque habendum</b> , sed sub manu unius fratris spiritalis in una cellula recondendum est, quique cum necessaria exposcerit, petenti congrua ei statu mutatoria tribuebit. Nec quisquam e monachis suum adserens dicat codex meus aut tabulae meae uel reliqua . Quod uerbum si de ore eius effugerit, paenitentiae subiacebit	Inst. IV, 13 nulli peculiarem sportellam liceat possidere nec tale aliquid quod uelut proprium retinens suo debeat communire signaculo (...) magnumque sit crimen ex ore monachi processisse <b>codicem meum, tabulas meas, grafium meum, tunicam meam, gallicas meas, proque hoc digna paenitentia satisfactorius sit</b> , si casu aliquo per subreptionem uel ignorantiam huiusmodi uerbum de ore eius effugerit.	RCas 32, 1 (M E CR) Similiter et illud qui conuertitur prae omnibus erudiri debet ut nihil ei peculiare liceat possidere sed ita se nudatum ex omni parte cognoscat ut praeter <b>tunicam, pallium, calciarium uel mattulam</b> suam, nihil amplius habeat. Et nec uerbo quidem audeat dicere aliquid suum, quod magnum sit crimen ex ore monachi processisse: <b>tunicam meam, codicem meum, tabulas meas, grafium meum et cetera his similia</b> . Nam si huiusmodi uerbum per subreptionem uel ignorantiam de ore eius effuderit, digna pro hoc paenitentia satisfaciens ueniam petat in terra prostratus
8	l. 129 Quicquid in uestimentis, calciamentis uel lectuariis monachorum <b>uetustum fuerit</b> , dum noua percipiunt, totum ab abbate	Inst. IV, 6 Illa uero quae deposuit uestimenta <b>oeconomo</b> consignata tamdiu reseruantur, donec profectus et conuersationis eius ac toleran-	RCas 25, 1 (M E CR S) Illa uero quae deposuit uestimenta praeposito tradantur, quae tamdiu ab eo seruentur donec profectus conuersationis

	pauperibus erogetur	tiae uirtutem diuersis temptationibus (...) indigentibus eadem largiuntur	eius diuersis temptationibus ac probationibus euidentius agnoscatur(...), ipsa uestimenta quibus exutus est pauperibus erogentur
9	IV De mensis l. 134 cum hora ad uescendum conuenitur, dicto psalmo, residentibus aliis, unus legat in medio. In cibo sit strepitus nullus, nemo comedens loquatur. Si quis deest in mensa, is qui praeest signo dato uel nutibus silenter petat et indicet ministranti quid inferre uel quid auferre sit a mensa necesse	Inst. IV, 17 Illud autem, ut reficientibus fratribus sacrae lectiones in coenobiis recitentur, non de Aegyptiorum typo processisse, sed de Cappadocum nouerimus (...) Apud Aegyptios enim uel maxime Tabennesiotas tantum silentium ab omnibus exhibetur ut, cum in unum tanta numerositas fratrum refectionis obtentu consederit, nullus ne muttire quidem audeat praeter eum, qui suae decaniae praeest, qui tamen si quid mensae superinferri uel auferri necessarium esse peruiderit, sonitu potius quam uoce significat. Tanta uescentibus eis silentii disciplina seruatur...	RCas 36 1-3 (M E CR s) Reficientibus autem fratribus sanctae lectiones ad mensam legantur propter superfluas et otiosas fabulas et maxime contentiones quae frequenter solent as mensam generari (M E CR) et nullus uel muttire sit ausus praeter illum qui decaniae praeest. Decanus autem si quid in mensam offerri uel de mensa auferri necesse est sonitu potius aut aliquo signo quam uoce significet.
10	l. 157-159 Quilibet ex monachis ieiunium soluere non praesumat nec priusquam in commune reficiant cum caeteris uel postquam refecerint. Quisquam quod ad potandum uel edendum pertinet gustare uel contingere non audeat, uel occulte quodlibet peculiariter recondere uel habere minime praesumat	Inst. IV, 18 Ante quam uel post quam legitimam communemque refectionem summa cautione seruatur, ne extra mensam quicquam cibi penitus ori suo quisquam indulgere praesumat, ut incedentibus per hortos et pomaria cum passim blandeque per arbores poma pendencia non solum obiciant se pectoribus transeuntium (...) sacrilegum ducatur non modo quicquam ex hos degustare, uerum etiam manu contingere....	RCas 35 1-2 (M E CR s) Omnimodis autem et hoc cauere debet, ne ante illam uell post illam horam qua omnes fratres in commune reficiunt, extra mensam quodcumque qua omnes fratres in communi reficiunt, extra mensam quodcumque uel modicum aliquis manducare praesumat. Ut etiam poma quae tempore suo sub arboribus iacent non tantum degustare sed etiam tangere absque his in commune comeduntur sacrilegum sit

11	VII De oboedientia et sessione monachi l. 224-228 <u>Oboedientia praeceptum est regulae</u> ut impossibilibus quoque rebus opere atque affectu ostentetur et teneatur usque ad mortem. Videlicet et sicut Christus factus est Patri oboediens usque ad mortem, simili quoque studio et patien- tiae uirtus est obseruanda	Inst. IV, 10  sicque uniuersa conplere, quaecumque fuerint ab eo praecepta, tamquam si ex Deo sint caelitus edita, (...) ut nonnumquam etiam impossibilia sibi imperata ea fide ac deuotione suscipiant, ut tota uirtute ac sine ulla cordis haesitatione perficere ea et consummare nitantur et ne impossibili- tatem quidem praecepti pro senioris reue- rentia mediantr	RCas 32, 1 (M E CR) Illa enim uera oboedientia est, quae quamuis (...) nihil de impossibilitate aut stultitia praecepti diiudicat sed plena fide ac deuotione quicquid dictum fuerit, non tamquam ab homine sed tamquam a Deo suscipit imperatum
12	l. 229-232  Nuditas denique et parsimonia ciborum et lectulorum duritia complectatur. Peculiaritas aut in utensilibus aut in uestimentis, aut in quibuslibet rebus uillissimis saltem et abiectis omni modo uitetur, quia abominatio monachis est, et infamium quidquam possidere super- fluum aut reseruare proprium uel occult- tum (...)  V De operatione (opus peculiaris) l. 197 peculiare opus <u>institutum est</u> ut nullus exerceat monachus quasi sibi proprie uindicandum...	Inst. IV, 13 (...) 14 nulli peculiarem sportelam liceat possidere nec tale aliquid, quod uelut proprium reti- nens suo debeat nec tale aliquid, quod uelut proprium retinens suo possidere signaculo (...)  14 (opus peculiaris) inter quos nullum peculiare opus quod pudet dicere quodque in nostris monasteriis utinam fieri nesci- remus, non dicam affectu, sed ne cogitatione quidem ab aliquo penitus adfectatur. (...) ad retinendam nihilominus arreptae nudita- tis uirtutem...	RCas 32, 1-2 (M E CR) ut nihil ei pecu- liare liceat possidere. 2 Sed ita se nuda- tum ex omni parte cognoscat ut praeter tunicam, pallium, calciarium uel mattu- lam suam, nihil amplius habeat  RCas 33 1 (M E CR s) (opus peculiaris) (...) sed tamquam peregrinum se huius- modi reputans arreptae nuditatis uirtu- tem as finem usque perducat  RCas 34 2 (M E CR) multum infimus et inutilis est qui quas- cumque res uillissimas ita uelut proprias uindicat ut nec digito eas tangi ab alio patiatur... ( <i>não há referêncía explícita ao opus peculiaris</i> )
13	VII l. 235-238 Munus denique quodlibet epistolas nemo monachus accipiat, neque uspiam	Inst. IV, 15 2 uirtutes potius quae apud illos sunt et haec, quae nos quoque omni studio debemus	

	sine benedictione suis senioribus pro- grediatur, nec cum laico loquatur, nec cum monacho non iussus stet siue fabu- letur, uel alium aliquem uideat uel extraneum, <u>regulari sententia praefixum</u> <u>est...</u>  l. 261 occulta commissatione l. 321 furtiua commissatio ( <i>punida com castigos físicos e de reclusão</i> )  (ver RF 14 e 15))	adpetere, coepto narrationis ordine perse- quamur ipsasque iam regulas ac typos cursim breuiter ponamus (...)  Inst. IV 16, 2-3 Si alterius tenuerit manum (...) confabulari quantulumcunque praesumpserit, si oraue- rit cum illo qui est ab oratione suspensus, si parentum quempiam uel amicorum saecularium uiderit uel conlocutus eis sine suo fuerit seniore, si epistolam cuiuscum- que suscipere, si rescribere sine suo abbate temptarit. Huc usque et in huiusmodi ac similibus admissis procedit animaduersio spiritalis. (...)  Inst. IV, 16, 3 ( <i>faltas mais toleradas no Ocidente, mas que no</i> <i>Oriente implicam a explasão</i> ) residua uero, quae apud nos indifferenter admissa a nobis quoque repreensibilis sustinentur (...) libera et effrenata processio, operis pecu- liaris praesumptio, filargyriae contaggio affectus atque possessio rerum superflua- rum quae a ceteris fratribus non habentur, extraordinaria ac furtiua refectio (...) aut expulsione purgantur	RCas 39 3 (M CR)  Si alterius tenuerit manum, si orauerit cum illo qui est ab oratione suspensus, si aliquem parentum uel amicorum saecularium aut uiderit aut conlocutus eis fuerit sine suo seniore, si epistolam cuiusque susceperit aut rescribere suo abbate temptauerit  RCas 39, 5 (M)  Caetera autem quae ab his superioribus grauiora sunt, id est (...) libera et inef- frenata foris monasterio processio, (...) peculiaritas aut superfluarum rerum quae ceteri non habent, praesumptio, extraordinaria aut furtiua manducandi refectio (...) non illa spiritali increpa- tione aut uindicta, sed ut plagis emenda- ntur aut expulsione purgantur
--	---	--	--

14	l. 239-241 Nec ieiunium soluat quilibet ex monachis, nec priusquam in commune reficiat cum aliis uel postquam refecerint, quidquam quod ad edendum uel potandum pertinet gustare praesumat. <u>Consuetudine enim sanctae regulae institutum est diuina</u>	Inst. IV 18 (ver 10, De mensis)	RCas 35, 1-2 (M E CR s) (ver 10 De mensis)
15	VIII De ebdomadariis l. 243 Ebdomadarii per singulas sibi succedant hebdomadas, orationem cum benedictione in ecclesia percipientes abbate. Et quando exeunt ita die Sabbati explicata vespera, congregatis in unum ac residentibus fratribus et meditantibus, manibus propriis aqua calida singulorum abluantur pedes, aliis lavantibus, et aliis extergentibus linteo. Sicque prostrati coram abbate in conventu eodem veniam simul et benedictionem ab omnibus generaliter petant. Sicque oratione commendati abbatis pergant ad ministeria fratribus exhibenda, plenissimam pro labore suo tempore matutino benedictionem in ecclesia percepturi	Inst. IV, 19 2 Has autem septimanas unusquisque suscipiens usque ad cenam diei dominici ministraturus obseruat. (...) est, conuenientibus in unum fratribus ad concinendos psalmos, quos quieturi ex more decantant, omnibus in ordine pedes abluant, hanc scilicet ab eis pro labore totius septimanae benedictionis mercedem fideliter expetentes, ut eos explentes mandatum Christi emissa generaliter ab omnibus oratio prosequatur, quae uel pro ignorationibus intercedat (...)	RCas 1-3 (M CR s)  cotidiana autem fratrum obsequia in quoquina seu in diuersis officiis ita redduntur singulis ebdomadis, alterna tamen fratrum secundum ordinem ad haec officia reddenda succedant  Suscipientes, quorum ordo est, septimanam diei dominici ministraturi obseruent (...) in ordinem fratribus pedes lauunt. (...)  Hanc ab eis benedictionem et retributionis mercedem pro labore totius septimane fideliter expetentes, ut complentes eos Christi mandatum generaliter ab omnibus fratribus emissa prosequatur oratio, quae et eorum consumata obsequia uelut pium sacrificium deo commendet, et quicquid per humanam fra-

			gitatem peccauerint, suppliciter intercedant  RCas 38, 1 (M CR s) Acto autem dominico ingredienti secunda feria aliis iterum succedentibus
16	X De nittore et affectu l. 263 nullus alii manuum teneat aut ad punctum temporis uspiam sine benedictione secedat	Inst. II, 15, 2 uel ad punctum temporis pariter substituisse aut uspiam secessisse uel manus suas inuicem tenuisse deprehendantur...  Cf. Inst. IV, 16 entre as faltas que exigem uma punição espiritual (comportamento que merece uma animaduersio spiritalis) si cum aliquo uel ad modicum substituerit uel si ad punctum temporis uspiam secesserit, si alterius tenuerit manum...	RCas 12, 1 (CR)  Completis autem uigiliis, et absoluta congregatione, nullus, uel ad modicum, stare cum altero aut sermocinare praesumat  RCas 12, 4 (CR) Summa namque obseruantia custodiri debet ne quis cum alio praecipue iuniore uel ad punctum temporis pariter stet, aut alicubi in partes cedat, uel manus suas inuicem teneant
17	XII De delictis l. 284 Cogitationes, reuelationes, inlusiones, et negligentias proprias seniori nullus abscelet, uerecundiam uel incuriam faciens, uel contumacia perurgens (...).	Inst. IV, 9 Ad quod ut facile ualeant peruenire, consequenter instituuntur nullas penitus cogitationes prurientes in corde perniciose confusione celare, sed confestim ut exortae fuerint eas suo patefacere seniori (...) alias quippe subtilissimus diabolus inludere uel deicere iuniorem non poterit, nisi cum eum seu per adrogantiam siue per uerecundiam	RCas 29, 1-3 (M E CR)  Illud autem ante omnia a seniore suo debet iunior doceri, ut nullam penitus cogitationem quamuis turpiter nascentem caelestis seniori suo uerecundia faciente quae confusio periculosa est animae. Sed mox ut natae fuerint cogitationes suo eas publicet seniori 3 (M E CR s) nisi eum quem uiderit aut per superbiam aut per uerecundiam suas cogitationes seniore celare

18	<p>18 XIII De excommunicatis</p> <p>l. 291 <b>Cum excommunicatur uel arguitur quisquam pro neglegentia sua (...) ipse prostratus humo, cingulo oportorioque abiecto poscebit ueniam neglegentiae suae. Hoc etiam his ab officio regredientibus exhibebit (...)</b></p> <p>l. 215 <b>ueniam poscebit</b></p> <p>l. 300 <b>cum excommunicato nullus loquatur, neque qualibet eum compassione uel miseratione refoueat, neque ad contradictionem uel ad superbiam confortare praesumat</b></p>	<p>Inst. II, 16</p> <p>Sane is qui pro admissio quolibet delicto fuerit ab oratione suspensus, nullus cum eo prorsus orandi habet licentiam, antequam <b>submissa in terra paenitentia reconciliatio eius et admissi uenia coram fratribus cunctis publice fuerit ab abbate concessa. Ob hoc namque tali obseruantia semet ipsos ab orationis eius consortio segregant atque secernunt, quod credunt eum qui ab oratione suspenditur, secundum Apostolum tradi Satanae (...)</b> quod cum illo se uel confabulationis uel orationis communionem miscendo maiorem illi generet insolentiam fomitem et contumaciam delinquentis in peius enutriet</p> <p>Inst. IV, 16</p> <p>non aliter <b>neglegentiam</b> suam quam publica diluet paenitentia, cunctisque in synaxi fratribus congregatis tamdiu prostratus in terram ueniam postulabit...</p>	<p>RCas 14, 1 (CR s)</p> <p>Si quis autem pro qualibet culpa sua fuerit ab oratione suspensus, nullus cum eo orandi habeat licentiam, antequam <b>submissa in terram paenitentia coram omnibus fratribus supplicanti et uenia ab abbate tribuatur</b> 2 nam qui se orationi uel confabulationi eius antequam a priore recipiatur, <b>inconsiderata pietate sociare praesumpserit, similis damnationis eius efficitur (...)</b></p> <p>3 Et in hoc grauius peccat qui se ipsi coniungit, quia solatium ei retribuens cor eius amplius facit indurari, et non permittit pro hoc quod ab oratione fuerat segregatus de satisfactione sua et uenia cogitare, sed maiorem superbiae fomitem et <b>contumaciam delinquentis nutrit in peius</b></p>
19 cf. 13	<p>19 XIV De clamoris uel lasciuis</p> <p>l. 321 <b>furtiua commissio...</b></p>	<p>Cf. Inst. IV, 16 1</p> <p>as faltas por negligência, tais como quebrar um vaso (<i>ver Inst. IV, 16</i>) são castigadas com excomunhão simples).</p> <p>Inst. IV, 16 2. <i>o mesmo, para as faltas seguintes (ver Inst. IV, 16, 2), merecem apenas uma animaduersio spiritalis.)</i></p>	<p>RCas 39, 5 (M)</p> <p><b>extraordinaria aut furtiua manducandi refectio...</b></p>

		<p>Inst. 16, 3 (<i>quanto às faltas mais graves</i>) et residua uero, quae apud nos indifferenter admissa a nobis quoque reprehensibilis sustinentur (...) <b>extraordinaria ac furtiua cibi refectio</b> et his similia non illa increpatione qua diximus spiritali, sed uel plagis emendantur uel expulsionem purgantur</p>	
20	<p>XVII De ieiunio</p> <p>l. 387-391</p> <p><b>Ad orationes diurnas, qui ad primum psalmum non occurrerit, introire in oratorium cum caeteris non audebit, sed paenitentiae delegabitur. Hoc idem sustinebit qui nocturnis orationibus usque ad tertium psalmum tardius uenerit aut post tres psalmos dictos in choro se miscere conauerit</b></p>	<p>Inst. III, 7</p> <p>Is uero qui in tertia, sexta uel nona, priusquam coeptus finiatur psalmus, ad orationem non occurrerit, <b>ulterius oratorium introire non audet</b> nec semet ipsum admiscere psallentibus, sed congregationis missam stans pro foris praestolatur, donec egredientibus cunctis <b>summissa in terram paenitentia neglegentiae suae uel tarditatis impetret ueniam (...)</b></p> <p>2 In nocturnis uero conuenticulis usque ad secundum psalmum praebetur tardanti dilatio, ita dumtaxat, ut, <b>antequam finito eodem psalmo fratres in oratione procumbant, semet ipsum congregationi inserere atque admiscere festinet</b></p>	<p>RCas 17, 1-3 (E CR s)</p> <p>Si quis autem antequam finitur psalmus inceptus non occurrerit, <b>ulterius in oratorium inter psallentes fratres introire non audeat, sed stans foris ad ianuam sustineat donec finitis psalmis congregatio relaxetur, et tunc submissa in terra paenitentia neglegentiae suae uel tarditatis coram omnibus ab abbate impetret ueniam. (...)</b> 3 in nocturnis autem orationibus usque ad secundum psalmum datur tardandi dilatio. Adtamen antequam finito eodem psalmo fratres in oratione procumbant, congregationi se inserere adque inmiscere festinet.</p>
21	<p>21 XVIII De cibis</p> <p>l. 399 <b>fratres in furtiua passim prout uoluerint commissatione non inquinant, nisi fortasse patula unumquemque aut aegritudo aut defectionis instantia defatiget. Cui aperte cum consensu</b></p>	<p>Inst. V, 5</p> <p>Itaque super ieiuniorum modo haud facile potest uniformis regula custodiri, (...) - talem super his definitionem traditam nobis accepimus, diuersum quidem esse refectiois tempus et modum et qualitatem</p>	

	reliquorum congruam ordinabit annorum aetati siue ualitudini competentem	pro in pari scilicet corporum statu, uel aetate uel sexu, unam tamen esse omnibus pro continentia mentis et animi uirtute castigationis regulam  Inst., V 7 ( <i>a medida do jejum adequa-se a cada um</i> ): Quicquid enim fortitudinis seu eorum percipitur, aegritudinis labore ac defec-tione consumitur. (...) 8 uerissima est itaque patrum probatissimaque sententia, ieiuniorum et continentiae modum in mensura parcatatis (...)	
22	XX De conuerso, qualiter debeat suscipi l. 431 <u>conuersus de saeculo, ut patrum decreta docent, non statim suscipiendus in monasterio, nisi prius experimentum sui in opere et penuria, in opprobriis dederit et conuiciis, quique decem diebus persistens ad ianuam coenobii, orationi et ieiuniis, patientiae et humilitatem operam dederit.</u> Sicque anno integro uni spiritali traditus seniori, non statim commiscendus est congregationi, neque intra fratrum diuersoria accedat ....exercens oboedientiam hospitibus siue peregrinis, stramina comportabit, aquam pedibus calefaciens (...) fascem-que lignulae suo quotidie dorso ...	Inst. IV, 3 igitur ambiens qui intra coenobii recipi disciplinam non ante prorsus admittitur, quam diebus decem uel amplius pro foribus excubans indicium perseuerantiae ac desiderii sui pariter humilitatis ac patientiae demonstrauerit (...) iniuriis quoque et exprobrationibus multis adfectus experimentum dederit constantiae suae, qualisque futurus sit in temptationibus (...)	RCas 19, 1-3 (E CR) Si quis monachus disciplinam intrare desiderat, non ante monasterium permittitur ingredi quam diebus decem seu amplius ante ianuas permanendo durauerit, ut indicium perseuerantiae ac desiderii sui humilitatis etiam uel patientia taliter se habere demonstret. 3 insuper etiam iniuriis et exprobrationibus eum adficient, ut experimentum constantiae uel qualem tolerantiam in temptationibus iniuriam sit (...)

	l. 443 percepta in ecclesia benedictione, fratrum societate donetur, unique decano delegabitur cunctis bonorum operum exercitiis edocendus	Inst. IV 7 non statim congregationi fratrum commiseri permittitur, sed deputatur seniori, qui seorsum haud longe a uestibulo monasterii commanens habet curam peregrinorum atque aduenientium deputatam eisque omnem diligentiam susceptionis et humanitatis impendit. Cumque ibidem integro anno deseruiens, absque ulla querella suum circa peregrinos exhibuerit famulatum ... Admiscendus ex hoc congregationi fratrum alii traditur seniori, qui decem iunioribus praeest, quos sibi creditos ab abbate instituit pariter et gubernat...	RCas 27, 1-2 (M E) non continuo congregationi fratrum commiseri permittatur, sed deputetur seniori qui foras monasterium commanens hospitalitatis uel peregrinorum curam exercet. 2 Cumque ibi integro anno sine aliqua querela obsequium circa hospites exhibuerit, tali humilitatis exercitatione probatus, fratrum post hoc congregationi accepto scemate permisceatur. 3 Post inde alii tradatur decano qui decem iunioribus praeest, quos sibi creditos ab abbate instruit pariter et gubernat
23	XXI De professione conuersi l. 451 sciscitare (Clément LM só regista o termo nos textos frutuosianos. A RB também não o apresenta.)	Inst. Praef.; I, 2 Cf. Coll. VIII, 20; Coll. X, 3; XI, 14; XIV, 14; XIV, 7; XXII, 4) sciscitare	

Respondendo à primeira questão que formulámos, torna-se patente que a RF não se cingiu à versão da RCas presente em E. Ou seja, o carácter hispânico da versão da RCas neste manuscrito não lhe confere qualquer privilégio na ligação ao monacato frutuosiano. Os dois capítulos retirados da RI que abrem a versão do ms. E não estão presentes como influências na RF. A RF inspira-se no modelo presente na recepção de Bento de Aniane, de que o ms. M, a CR e a *Expositio* são exemplos. Do ms. E, surge o que é comum à tradição da recepção de Bento de Aniane.

Isto leva-nos a considerar que a RCas que inspirou o monacato frutuosiano foi a que desaguou na tradição transpirenaica representada no ms. M, e que a versão presente em E, sendo-lhe posterior, é já um produto original do monacato da Reconquista, em que os elementos autóctones se recombinaaram de acordo com o modelo da *regula mixta*, com os novos influxos beneditinos, presentes, como já manifestámos, na capitulação. Para limitar uma questão que, para já, nos ultrapassa<sup>20</sup>, esta conclusão tem, para nós, o peso de legitimar uma versão, a de M, CR e s, como texto primeiro da RCas.

Indo ao encontro da segunda questão formulada, se o grau de dependência da RF em relação à RCas permite ou não eliminar o texto integral das Inst. como fonte directa da RF, uma dificuldade se revela: a RCas reproduz excertos dos quatro primeiros livros das Inst. com um espírito de grande fidelidade em relação ao texto da obra original. Ou seja, as Inst. e a RCas são incomparavelmente mais próximas uma da outra do que a RCas e a RF são entre si. Este facto torna delicada a pesquisa dos indícios de uma recepção que, no limite, pode ter ocorrido a partir da obra original ou do seu resumo.

Um facto é evidente: a RF recolhe de Cassiano uma série de elementos de inspiração próxima da RCas, como o estudo das fontes literárias da RF também demonstrou. Posteriormente, constatámos que os elementos de Cassiano seleccionados pela RF pareciam obedecer a uma

<sup>20</sup> Seria, por exemplo, muito interessante analisar o carácter accidental ou deliberado das omissões presentes em E, se o texto sobrevivente reproduz um modelo regular orgânico que pudesse funcionar como forma de inspiração de um modelo monástico posterior ao frutuosianismo, ou se é o resultado de perdas arbitrárias. A verdade é que não há coincidências, entre os dois manuscritos, na ordem de capítulos, nem na qualidade dos títulos, mas quando reproduzem o corpo do texto, não se verificam alterações substanciais.

ordem pré-constituída, que segue de perto, em conteúdo e não segundo a ordem formal do texto, a selecção constituída pela RCas. Ou seja, o autor da RF, quando compôs a sua obra, teve bem presente o conhecimento dos quatro primeiros livros das Inst. segundo a selecção presente na RCas, e este facto é tão absoluto que podemos imaginar que, no trabalho de composição, Frutuoso teve à sua disposição esta versão escrita da RCas que condensava os elementos normativos da obra de Cassiano.

Afirmarmo-lo abriga-nos, desde já, a uma tomada de posição quanto à possível cronologia da RCas, e desta forma a colocamos como uma obra anterior à composição da RF.

Para além dos quatro primeiros livros, só encontramos o livro V (nº 21 da sinopse) que, com duas citações directas, prova que Frutuoso se serviu da versão integral das Inst., e não exclusivamente do resumo da RCas<sup>21</sup> para a construção ideológica da sua proposta normativa. Há, depois, elementos mais subtis que nos permitem prever que, tendo presente a letra da RCas, o nosso legislador deitou o olho e se deixou inspirar por alguns elementos e pela linguagem mais diversificada das Inst. Analisemos caso a caso, segundo os números por que seríamos os passos paralelos entre as três obras, na coluna da esquerda.

No nº 2, verificamos que a RCas 15 não menciona especificamente nenhum salmo, nem o 50 (*Miserere mei...*) nem o 148 (*Laudate Dominum...*), ao passo que as Inst. III 6, dedicada aos ofícios diurnos, o faz. É aliás na ocasião do entoar do salmo 148 que Cassiano admite a divergência de usos entre o seu meio ocidental (*hac regione ad matutinam excepere sollempnitate*) e o Oriente (*in fine nocturnarum uigiliarum, quas post gallorum cantum ante auroram finire solent*). Frutuoso conserva o hábito egípcio de remeter este salmo para o termo da celebração da primeira hora nocturna, ou seja, para o final de vésperas, e ainda para o termo da celebração do galicínio. Segue, portanto, de muito perto o que Cassiano relatou como próprio dos mosteiros egípcios. Quanto ao salmo 50, que Cassiano apresenta como uma novidade para o termo das matinas, no Ocidente, Frutuoso mantém-no com um salmo nocturno, tal como surge no meio oriental.

<sup>21</sup> Cassiano foi lido integralmente no frutuosianismo, como o prova a presença das Inst. V-XII na RMC.



No nº 3 temos um bom exemplo da independência frutuosiense face aos modelos literários disponíveis: educando os movimentos do homem exterior e o seu modo de estar durante as preces canónicas “*formantes interim exterioris hominis motus et uelut quaedam nunc horationis fundamenta iacentes minore post haec labore, cum coeperimus de statu interioris hominis disputare, orationum quoque eius fastigias construamus*”, Cassiano propõe que não se tussa nem se escarre, nem se faça qualquer ruído inconveniente, no que é copiado pela RCas. Mas Frutuoso evoca esses mesmos interditos apenas para a hora do recolhimento que é exigido no termo da vigília, quando todos estão já deitados.

Já o nº 4 e o nº 5 são bons exemplos da fidelidade ao conteúdo informativo das Inst. e normativo da RCas: os salmos devem ser entoados *per choros* (RF) (cf. Inst. II 11, 3 *duodenarium psalmodiarum numerum ita diuidunt...*; RCas II, 8 *singulos psalmos orationum interiectione diuisit...*). Quanto ao modo de prece descrito no nº 5, são as Inst. e também a RCas que esclarecem um aspecto que a RF, no seu laconismo, deixou apenas como preceito, sem o esclarecer: a prostração para a prece deve ser feita em ordem uníssona, respeitando a primazia do *senior* (RF) ou do que preside à oração (RCas *is qui praecedat oratione*), e os monges devem erguer-se imediatamente de mãos estendidas ao alto. A prostração deve, assim, ser breve, para não conceder ao corpo o repouso que este pede depois de vigílias prolongadas. Assim, uma prostração demasiado longa não é virtude, e pode ser confundida com lassidão. Esta explicação não a fornece Frutuoso, mas ele e os seus inspiradores coincidem no remédio para este perigo: Inst. *Omnes pariter eriguntur* (registo descritivo no indicativo); RCas *omnes pariter erigantur*; RF *summa aequitate erigantur* (registo perceptivo no conjuntivo).

No nº 6, em que apresentamos a sinopse dos três textos relativos ao modo de vestir, temos um bom exemplo de aproximação entre a RF e a RCas, as duas afastando-se da informação veiculada pelas Inst. Para tal foram autorizadas pelo próprio Cassiano, quando reconheceu que, quando descrevia as vestes egípcias, estava consciente de que estas não se adaptavam ao clima europeu (Inst. I 10 *ceterum a nobis tenenda sunt illa tantummodo quae uel locorum situs uel prouinciae usus admittit. Nam neque gallicis nos neque colubiis seu una tunica esse contentos hiemis permittit asperitas*).

Os dois textos retêm a noção da simplicidade, despojamento e *nuditatis* impostas ao vestuário monástico. Mas as peças de vestuário

mencionadas pela RCas, rejeitando os termos especificamente egípcios, são as que estão presentes na RF - *tunica, pallium, calciarium, mattula* - o que nos leva a pensar que quem compôs a RCas tinha já amadurecida uma noção de vestuário conveniente para o monge num determinado espaço geográfico. A única regra que se mantém entre as Inst. e a RCas é a da obrigação de cintar os rins: *oportet quoque monachum quasi militem Christi in apparitione pugnae semper positum, cingulum habentem accinctis lumbis die noctuque permanere...* (Inst. I, 11). A RF preserva também o *cingulum*, não porque o mencione no cap. III, mas porque, em contexto penitencial, se refere o costume de o desatar como sinal de punição (RF 13 l. 294 *cingulo simul oportorioque abiecto*), elemento que também está presente na RMC e no PF.

No nº 7, manifesta-se novamente a autonomia com que a RF utiliza os mesmos materiais, dispostos pelas Inst e pela RCas: o vestuário é um assunto que estes dois textos apresentam no seu primeiro capítulo. No capítulo relativo ao vestuário, a RF apresenta a interdição da *peculiaritas* para o monge, usando para tal a linguagem de Cassiano presente nas Inst. IV e RCas 32, 1, que são capítulos mais dedicados ao comportamento, postura do monge, e às punições associadas às faltas. Pensamos que teria sido a RCas, ao referir como exemplo para os limites ao interdito da *peculiaritas* as peças de vestuário pessoais do monge (*tunicam, pallium, calciarium uel mattulam*), a influenciar a colocação deste excerto no capítulo da RF relativo às vestes.

De todo o modo, a mensagem da RF, tal como a das Inst., é mais rigorosa do que da RCas, pois todo o tipo de posse privada é condenada, fornecendo a RF instruções claras para uma gestão colectiva das vestes, tidas como património comum. Verificamos também que os termos aproximam mais a RF das Inst. do que da RCas: *Quod uerbum si de ore eius effugerit, paenitentiae subiacebit* (RF) está mais próximo de *...proque digna paenitentia satisfactorius sit (...) huiusmodi uerbum de ore eius effugerit* (Inst.) do que *si huiusmodi uerbum (...) de ore eius effuderit, digna pro hoc paenitentia satisfaciens* (RCas).

Temos também, neste passo, um bom exemplo de como a RF lida com um património literário conhecido, mas o usa selectivamente. A expressão *uel reliqua* da RF resume, numa contenção a que o estilo frutuosiense já nos habituou, as enumerações da RCas *tunicam meam, codicem meum, tabulas meas, grafium meum et cetera his similia*; ou das Inst. *codicem meum, tabulas meas, grafium meum, tunicam meam, gallicas*



*meas*. O motivo podia ser o da abreviação estilística, mas também permitiu ao autor da RF fugir à menção redundante da *tunica*, que a RF, no passo anterior, havia já arredado da posse privada.

No passo destacado no nº 8 acontece o mesmo fenómeno: a RF integra num capítulo relativo às vestes um assunto que, nos outros textos, dizia respeito a um aspecto do ritual de entrada no mosteiro. Há também uma diferença ideológica que, não obstante a proximidade da linguagem, isola a RF: para esta, a *erogatio pauperibus* das vestes monásticas gastas era uma medida para gerir o desperdício do mosteiro. Para a RCas e as Inst., a *erogatio pauperibus* insere-se dentro das medidas de aceitação de um membro definitivo que, deixando de precisar das vestes seculares, estas eram entregues aos pobres. Frutuoso rejeitou deliberadamente esta sujeição das Inst. e da RCas, porque tinha uma proposta amadurecida quanto à visão da presença do monje no mosteiro. Na prática, a RF não prevê o abandono do mosteiro, nem por motivos de punição ou de inadequação do postulante ou do monge à sua vocação.

A RMC e o PF fazem-no, em casos extremos de desajustamento ao comportamento monástico. Quando tal acontece, os termos em que o acto de expulsão decorre exigem a presença no mosteiro das vestes seculares com que entraram<sup>22</sup>. Estes dois factores, a reserva em facilitar o abandono voluntário do mosteiro (e mesmo o coercivo era uma medida rara, só prevista numa segunda fase do monacato frutuosiense); e o facto de o postulante envergar as vestes seculares durante o período probatório, teriam levado Frutuoso a dirigir para a *erogatio pauperibus* as vestes monásticas gastas no uso quotidiano geral. Relevemos, no entanto, a linguagem idêntica entre a RF e a RCas, e o facto de a RCas entregar o cuidado das vestes ao *praepositus*, tal como Cassiano o faz, surgindo como equivalente, em variação, um *oeconomus*, a desempenhar esta tarefa. *Praepositus* é um termo caro ao monacato frutuosiense, cabendo-lhe

<sup>22</sup> RMC 14; Curiosamente, a RMC 19 menciona que o postulante deve, durante um ano, usar as vestes seculares, e só depois de confirmado deve receber as vestes monásticas: "*anno integro...postmodum exuatur saecularibus uestibus, et induatur monasterii religiosis simplicibus*". Se pensarmos que a RMC confirma, aqui, um costume antigo e sólido do monacato frutuosiense, podemos entender a reserva deste em aceitar a sugestão (vinda das Inst. e da RCas) de que as vestes seculares dos postulantes eram despidas e guardadas no acto de entrada no mosteiro, sendo, no caso de confirmação como monge, deixadas aos pobres.

responsabilidades praticamente idênticas às do abade. No entanto, na RF, é ao abade que, como elemento de ligação com o mundo exterior, cabe entregar as vestes aos pobres.

O nº 9 refere, nos três textos, o comportamento requerido na refeição comum. O costume de acompanhar a refeição com a leitura pertence aos três textos, com as Inst. a apresentarem o costume como pertencendo ao monacato capadócio. O silêncio é a regra, e o decano deve prover o que falta, mediante a indicação por um sinal sonoro ou um gesto. Destacamos o verbo *uescor*, termo culto, que tanto Frutuoso como as Inst. usam, mas que está ausente da RCas. Pode isto ser um indício de que Frutuoso cotejou também as Inst., e não se limitou ao abreviado da RCas.

O nº 10 regressa ao assunto da *furtiva comestio*, repetindo-se o que aconteceu nos números anteriores. Para as Inst. e a RCas, esta é uma matéria do comportamento do monge, o que na RF surge restringido ao capítulo sobre a questão alimentar (RF 4). As Inst. e a RCas mencionam o pormenor da recolha ilícita dos frutos que tombam das árvores como uma falta. À RF, falta este nível de pormenor, talvez sintetizado na expressão *uel occulte quodlibet peculiariter recondere uel habere*. Mas estamos em crer que o contexto real não ocorreria no monacato frutuosiense, como já tivemos oportunidade de explorar<sup>23</sup>.

O nº 11 consagra o princípio da obediência, mesmo em circunstâncias extremas. Os três textos apresentam como exemplo da obediência máxima a que se deve a Deus, com a RF a apresentar como variação a comparação explícita com a obediência de Cristo a seu pai, obediência até à morte. Chamamos mais uma vez a atenção para o facto de na RF estar presente o indício claro de consciência de se lidar com uma tradição monástica inspiradora da RF: *oboedientia praeceptum est regulae* "a obediência é preceito da regra". Que regra é esta que explicitamente se menciona, acto que se repete com uma frequência que não pode ser ignorada?

<sup>23</sup> O monacato de Frutuoso é um monacato de "interior", em que o monge está limitado, e com autorização do superior, ao movimento entre o *hortus* e o *pomoerium* (RF 22 l. 476). Ver também PAULA BARATA DIAS, "*De lucifugis Daemonibus, de spinibus euellentibus, De abstractis unguillis* – Alguns detalhes da recepção da Regra de Pacómio nos textos frutuosienses", *Boletim de Estudos Clássicos*, 42, Coimbra, 2004, pp. 147-159, em que analisamos a recepção frutuosiense deste passo cuja origem, mesmo em Cassiano, está na obra de Pacómio.

O n.º 12 e 13 abordam, mais uma vez, a objecção da posse particular, de alimentos ou mesmo de bens supérfluos. Sofre também severa condenação, nos três textos, o trabalho para proveito próprio (*opus peculiaris*) elogiando-se o despojamento (*a nuditatis uirtus*). No n.º 13, merece condenação a recepção e envio de cartas e a recepção de presentes, a refeição às ocultas, as conversas não autorizadas. Cassiano apresenta algumas destas faltas como merecendo um tratamento mais indulgente no Ocidente, mas tanto as Inst. como a RCas propõem, para estas faltas, um correctivo verbal (*animaduersio spiritalis*). Para as faltas mais graves, como as deambulações não autorizadas, a ganância, a ingestão às ocultas, o trabalho peculiar, o monacato oriental admite a expulsão, facto que Cassiano considera como merecendo maior tolerância no Ocidente.

Não é de estranhar, na concepção de Cassiano, que estes vícios, não combatidos, sejam a negação da própria essência monástica, e, por isso, se justifique a expulsão, modelar no Oriente, não obstante ser um comportamento mais indultado no Ocidente.

Em Frutuoso, autor do Ocidente, estão presentes os castigos físicos e reclusão, sem que se mencione a expulsão. Talvez aqui esteja presente o sentido de adaptação de Frutuoso, bem como a originalidade do seu monaquismo, que o leva a ultrapassar o recebido das fontes inspiradoras: a matéria humana com que o frutuosianismo lida mostra-se menos promissora em qualidades de resistência e em virtudes, quando comparada com os heróicos tempos orientais. Desta forma, o penitencial do frutuosianismo responde com igual dureza, num casuismo que é realista quanto às possibilidades de recuperação absoluta de certos vícios. Para estes homens imperfeitos, o mosteiro, conjugado com a interdição de o abandonar, actuava como uma instituição penitencial, em nada logrando a sociedade com a sua libertação no século.

Já a RMC 14 admite a expulsão em casos extremíssimos:

“Quod si in malo perseuerans perdurauerit, et prona uoluntate paenitentiam agere noluerit, et saepe contumax et murmurator patule contra seniore[m] uel fratres in facie perstiterit, et cum propinquis se uindicare maluerit; in conlacione deductus exuatur monasterii uestibus et induatur quibus olim adduxerat saecularibus; **et eum cum confusionis nota a monasterio expellatur**”

A RCas, numa situação de meio-termo entre os dois textos, não menciona a divergência de procedimentos entre o Oriente e o Ocidente, e limita-se a dizer que os *grauiora delicta* já não se corrigem com *spiritalis increpationes* (*animaduersiones spiritalis*) mas com *plagis emendantur aut expulsiōne purgantur*. Todos estes termos fazem parte do vocabulário do frutuosianismo, com a excepção da a RF não prever, de facto, a expulsão (com a tolerância própria do Ocidente, e aqui servimo-nos do testemunho de Cassiano, que a considera típica dos mosteiros latinos).

Neste ponto, na admissão da expulsão, é evidente a intertextualidade entre os textos de Cassiano e a RMC. Constitui este facto mais um indício da permanência de um espírito de renovação, com base no revisitar de fontes literárias e espirituais que acompanharam as décadas de vida do frutuosianismo: uma circunstância, a expulsão, que foi recusada numa fase de maior idealismo (a RF), surge já admitida num período mais tardio do movimento frutuosiano representado pela RMC.

Quanto ao ritual de rendição dos semanários, presente no n.º 15, atestamos novamente a identificação da linguagem entre os três textos, pontilhada com diferenças subtis ao nível de conteúdo que isolam a RF. A mais evidente é a do calendário: as Inst. e a RCas propõem a rendição para o Domingo, havendo lugar, na Segunda-feira, para a passagem dos utensílios e vasos sagrados necessários ao culto. Frutuoso apresenta o mesmo procedimento, mas para o final de vésperas de Sábado. O restante é muito similar: a cerimónia decorre na Igreja, há lugar para o lavar dos pés feita pelos novos nomeados (com o pormenor interessante de a RF usar o verbo *ablui*, presente nas Inst., em vez da forma mais comum *lauare*, presente na RCas). As Inst. e a RCas preferem o termo latino *semanarius*, ao passo que a RF prefere o termo grego *hebdomadarius*, o que pressupõe outra fonte para S. Frutuoso. Clément LM só o atesta nas obras de Frutuoso e de Isidoro, e pode ser este, de facto, a fonte para o termo, já cristalizado num monacato de sólidas tradições. Ele é também corrente na RPac na RB e na RM, pelo que a sua escolha assenta numa larga tradição de fidelidade ao espírito oriental.

O n.º 17 versa a exortação a que o jovem nada esconda ao seu superior espiritual, particularmente os pensamentos (*cogitationes*); os sonhos (*reuelationes*); as visões ou miragens (*inclusiones*) e as negligências. Nem por vergonha nem por descuido o deve ocultar, com riscos para a integridade da sua alma. Frutuoso é mais detalhado na descrição do que deve ser contado, e mais pragmático no modo de tratar este problema.

Dos três textos, a RF é a que aborda o assunto com o espírito de maior eficácia, clareza, e espírito pragmático. É, dos três textos, o que se apresenta mais conforme com o género regular como um tipo literário implicado com uma pragmática do quotidiano.

Chamamos a atenção para a referência aos assistentes espirituais: as Inst. e a RCas falam do *senior*, aquela figura dotada de experiência e descrição que alumia o percurso do jovem monge. Para Frutuoso, esta assistência espiritual complexifica-se: *abbati, praeposito, siue probatis senioribus* podem escutar o jovem e propor um plano de recuperação. Será que todos, no mesmo mosteiro, exerceriam esta tarefa delicada? Esta expressão frutuosiana pretende integrar, por um lado, uma diversidade de experiências monásticas já em curso e não que se quer fazer nascer e, por outro lado, lidar com a riqueza das influências literárias recebidas.

Na sinopse nº 18, fala-se do ritual de excomunhão, que é coincidente nos três textos: a prostração por terra dos culpados, a privação da comunhão de mesa e de oração, o pedir perdão (RF *ueniam poscere*; Inst. *ueniam postulare*; RCas *uenia ab abbate tribuatur*); a recusa de todo o conforto ou conversa com o excomungado para não o fortalecer na sua contumácia (Inst. e RCas, *insolentiam fomitem et contumaciam in peius enutrire*), conteúdo que a RF descreve com a independência de outras palavras: *neque qualibet eum compassione uel miseratione refoueat, neque ad contradictionem uel ad superbiam confortare praesumat*. Ou seja, atestamos a influência nas ideias, mas numa formulação original da RF.

O nº 20 refere a punição merecida pelos que chegam tarde à oração. Aqui verificamos uma perfeita consonância de disciplina: para as orações diurnas, que o monge chegue durante o primeiro salmo. Nas nocturnas, Frutuoso condescende até ao terceiro salmo, ao passo que as Inst. e a RCas o admitem apenas até ao segundo salmo. Os três voltam a encontrar-se no entanto, na determinação de que merecem penitência aqueles que, após os períodos de tolerância, tentarem entrar sorrateiramente no coro sem serem percebidos.

Segue-se, depois, o caso excepcional, mas que é, no nosso entender, determinante para afirmar o acesso directo de Frutuoso às Inst. A RF cita o livro V das Inst., sobre a subjectividade da medida do jejum, dependente do estado do monge. Cabe ao abade definir, com o consenso da comunidade, qual a medida do jejum, diz Frutuoso, inspirado nas sensatas palavras de Cassiano sobre o perigo de doença pelo excesso de

trabalho e pela fraqueza (*aegritudinis labore ac defectione consumitur*, cf. RF *aut aegritudo aut defectionis instantia defatiget*).

Quanto à sinopse nº 22, só nos resta confirmar a adesão às ideias e à linguagem do ritual de acolhimento dos postulantes entre a RF e as Inst. e a RCas: dez dias à porta do mosteiro, sujeição a provocações verbais (RF *in opprobriis dederit et conuiciis*; Inst. *iniuriis quoque et exprobrationibus*; RCas *etiam iniuriis et exprobrationibus*); um ano de período experimental ao cuidado de um *senior* (*anno integro* RF, Inst.; RCas); serviço aos hóspedes e peregrinos (RF, Inst., RCas); por fim admissão numa decania. Quanto ao teor dos trabalhos probatórios que cabem ao postulante, apenas a RF dá pormenores: carregar água, lenha para as cozinhas, lavar os pés ou carregar as enxergas dos que procuram o acolhimento do mosteiro...mais uma vez, confirma-se a vertente pragmática e realista da RF, e um nível mais abstracto nos outros dois textos, natural pela contingência do género cronístico das Inst., mas que merece um esclarecimento suplementar no caso da RCas: este texto vai-se definindo com uma outra funcionalidade que não a de servir de disciplina interna de um mosteiro, pois com frequência foge à menção de aspectos concretos do quotidiano.

Reservámos para o fim um indício claro de que Frutuoso se serviu directamente de Cassiano. O termo *sciscitare* não surge em nenhuma regra monástica, segundo a informação de Clément LM, nem sequer na RB. No entanto, Cassiano usa o termo, nos passos que indicamos na sinopse. É um dado ténue, decerto. Mas também *ablui* (RF, Inst.), em vez de *lauare* (RCas); ou *effugerit* (RF, Inst.), em vez de *effuderit* (RCas) o são.

Somados à utilização das Inst. V na RF 17 *De ieiuniis*; e à presença dos livros V-XII das Inst. na RMC, podemos afirmar que Frutuoso não dependeu da RCas para aceder à obra de Cassiano, e que esta acompanhou de perto o crescimento do frutuosianismo.

Fomos sublinhando, ao longo da sinopse apresentada, expressões, típicas e frequentes no texto frutuosiano, que constituem remissões a uma autoridade literária previamente reconhecida, e que servem, simultaneamente, para credibilizar a proposta monástica da RF e também para instruir um clima de participação num espírito monástico universal. Neste contexto, atendendo à precedência da composição da RCas sobre a RF e ao facto de este texto cumprir uma formulação resumida de espírito normativo, uma espécie de "síntese da prática monástica" descrita por Cassiano nas Inst., pensamos que estas expressões (que fomos sublinhando na coluna A) visam claramente a RCas como texto primitivo

de regulação do monacato frutuosiense. Estão em causa, ao todo, doze expressões:

- Prol., l. 29 hoc de reliquo **ex regulari traditione** conseruari in monasteriis deffinitum est...
- I, l. 38 **constitutum est** ut trinum psalmodum....
- I, l. 40 Ita quoque in reliquis **institutum est** hunc seruandum esse ordinem
- I, l. 52 **iuxta morem**, cum laude et benedictione
- II, l. 70 Quia **institutum est regulariter** nullum omnino monachum in secessu loqui habere
- II, 73 per choros recitent psalmos **secundum consuetudinem**
- IV, l. 196 peculiare opus **institutum est** nullus exerceat monachus
- VII, l. 224 **Oboedientia preceptum est regulae** ut impossibilitibus
- VII, 238 nec cum monacho non iussus fabulet (...) **regulari sententia praefixum est**
- VII, l. 241 nec ieiunium soluat (...) consuetudine enim **sanctae regulae institutum est diutina**
- XX l. 431 conuersus de saeculo, **ut patrum decreta docent**
- XXI l. 456 Omnia se **instituta coenobii** mente deuota profiteatur implere.

Destas expressões, apenas a primeira e a última, por pertencerem a uma formulação geral de prólogo e de conclusão de um discurso, não remetem especificamente para uma intertextualidade declarada com um passo da RCas. São, assim, as únicas que não surgem representadas no quadro sinóptico anterior, isto é, que não ligam, como uma âncora, a RCas a um passo específico da RF. A última destas referências, a que cabe aos *instituta coenobii*, leva-nos a pensar que a inspiração de Cassiano sobre o movimento frutuosiense foi profunda, e mesmo tida como a primeira disciplina a ser aplicada. Pode mesmo constituir uma remissão directa à RCas, obra que sintetiza o espírito normativo dos quatro primeiros livros das Inst., precisamente os mesmos para quem Cassiano, no prefácio da Coll., reservou o nome de *De Institutis coenobiorum*.

### 3. A REDACÇÃO DA RCAS: A SIMPLIFICAÇÃO DA LINGUAGEM E A PREFERÊNCIA POR UM LÉXICO LOCAL

A RCas não constitui uma colecção de excertos arbitrários das Inst. Na verdade, produzem-se pontualmente, nas partes retiradas à obra-mãe, modificações de linguagem que levaram Adalbert de Vogüé a falar

de “un propos de vulgarisation” a orientar a composição da obra<sup>24</sup>. O vocabulário é modificado no sentido de se tornar mais familiar a um auditório. Para tal concorre, por exemplo, a eliminação dos termos latinos que transliteram ou traduzem objectos ou realidades egípcias: *colobium*, *maforte*, *gallicas*, *meloten ac psiathium* dão lugar à *tunica*, *pallium*, *calciarium*, *mattula*. Outros exemplos, recolhidos do estudo que temos vindo a citar, apontam para a intenção de adaptar o nível de linguagem a um público menos culto, segundo a apreciação de A. de Vogüé: a enclítica – *que*, é frequentemente eliminada; *absque* é substituído por *sine*; *statim* por *continuo*; *quapropter* torna-se *pro hoc ergo*; *enim* é substituído por *nam*. Este propósito de simplificação adquire, pensamos, uma coloração local, quando *uel* ou *siue* são substituídos por *aut*; ou quando *humi* é substituído por *in terra*; *pro foribus* por *foris ad ianuam*, ou por *ante ianuas*; *ullus* e *quispiam* substituídos por *aliquis*; *abluor* por *lauare*; *amplius* por *magis*; *inimicus* por *diabolus*<sup>25</sup>. São escolhas, ou tendências de idiolecto, próximas de um latim hispânico.

A questão do idiolecto é fundamental na pesquisa da autoria da RCas. Adalbert de Vogüé usou mesmo esse critério para arrear a autoria frutuosiense do texto. Assim, considerou-a um texto escrito por um autor hispânico, ideologicamente próximo da proposta monástica de S. Frutuoso, possivelmente um discípulo mandatado para transformar uma obra vasta e de leitura individual numa versão, diríamos, “de bolso” que condensaria o teor preceptivo das Inst. para ser ouvida nas assembleias:

“Fervent lecteur de Cassien, au point de transcrire une bonne douzaine de passages des Inst, dans sa propre règle, le grand moine visigoth aura commandé ou suggéré à un de ses disciples de résumer son auteur favori en vue d’en faire une lecture plus profitable dans les réunions conventuelles où se lisent les règles de pères”

Julgamos, no entanto, que o “abaixamento de tom” da RCas em relação ao seu modelo pode não derivar necessariamente do nível de cultura modesto do adaptador, ou sequer do público a que se dirigia, mas

<sup>24</sup> Op. cit., p. 195-201, uma lista exaustiva de exemplos desta modificação do vocabulário das Inst.

<sup>25</sup> A RF não subscreve totalmente esta selecção vocabular: por exemplo, usa correntemente *coenobium* e *monasterium*, ao passo que a RCas privilegia *congregatio* e *monasterium*.



tão-só da pragmática destinada ao texto: frases curtas, preferência pela parataxe, redução da diversidade vocabular, divisão do discurso das Inst. por secções mais breves, de leitura rápida, constituem marcas de oralidade que nos sugerem um texto preparado especificamente *ad audiendum*, para a edificação sistemática de uma comunidade nascente na disciplina fundamental dos padres.

Continuando a recuperar o estado da investigação sobre a RCas, foi Adalbert de Vogüé que alertou para o facto de os quatro primeiros livros das Inst. se encontrarem representados de forma desigual na RCas. De facto, é o livro II, sobre os ofícios nocturnos, e sobretudo o livro IV, dedicado à formação e ao comportamento dos monges, que estão bem representados na RCas. Os restantes dois livros aparecem apenas em quatro capítulos dos quarenta e três disponíveis na RCas<sup>26</sup>:

O livro I, sobre as vestes monásticas (Inst. I, 1-2, 11), surge representado na RCas 1; o livro III (respectivamente Inst. III, 3, 1-4; 3, 6-10; 7, 1-2) surge representado na RCas 15, sobre o número e o significado das horas do ofício divino diurno; na RCas 17 sobre o modo de agir quanto aos que se atrasam para os ofícios; e na RCas 18, sobre a refeição extraordinária do Sábado e do Domingo.

Algumas das omissões praticadas pela RCas explicam-se pelo próprio condicionamento do novo género, no que constituem sobretudo razões formais: as Inst. pretendem ser uma crónica descritiva, ao passo que a RCas resume o que delas pode ser considerado normativo. Estão, por isso, ausentes as descrições e elogios alongados aos costumes egípcios, os exemplos dos padres veneráveis presentes no final do livro IV, assim como todas as notas pessoais que Cassiano apresenta na primeira pessoa, relativas aos seus projectos literários ou como ordenação interna do discurso, estilo que Cassiano cultivava em estreita proximidade com o destinatário.

Mas algumas práticas de Cassiano são omitidas, e substituídas por outras por uma razão mais substancial, que apresentamos nas palavras do autor desta descoberta:

“cette discrimination marque le souci d’adapter les Institutions à une observance monastique qui existe déjà et qu’on n’entend pas modifier (...)

<sup>26</sup> Informação seleccionada a partir do quadro de H. PLENKERS (*Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der ältesten lateinischen Monchsregeln*, 1, 3, Munich, 1906, Anhang II, p. 70-84), reproduzido em H. LEDOYEN, op. cit., p.169-161.

Dès à présent, retenons un fait important: la *Regula Cassiani* n’est pas un simple résumé des *Institutions*, recueillant indistinctement tout ce que y est proné. La sélection qu’elle opère dans les matériaux livrés par Cassien indique une certaine référence au vécu...”<sup>27</sup>

Assim, a RCas adoptou determinações alheias às Inst. por contaminação com o ambiente monástico em que o texto foi composto. Um dos aspectos em que a RCas apresenta uma leitura peculiar e suficientemente selectiva das Inst. é, precisamente, a que diz respeito ao ofício divino<sup>28</sup>. O assunto é assaz complexo para o esmiuçarmos neste artigo, mas podemos tentar resumir as informações que pudemos apurar: o ofício diurno e nocturno descrito na RCas coincide com o conjunto da proposta de frutuoso para os momentos de prece, que surge descrita na RF 2, 3. Este texto permite mesmo esclarecer aspectos de mais difícil compreensão, como é o caso do cap. 24 da RF, que refere a longa vigília de prece que antecede o raiar da madrugada do Domingo, hábito egípcio preservado pelos dois textos.

Os dois apresentam uma hora, a *duodecima* distinta da hora de vésperas, que é a que, no monacato frutuosiano, encerra o ofício do dia. As

<sup>27</sup> ADALBERT DE VOGÜE, “La regula Cassiani. Sa destination...”, p. 192. Já no *DIP*, 7, 1985, col. 1565-1566, Adalbert de Vogüé salientava o critério ocidentalizante como forma de a RCas seleccionar as prescrições das Inst.: “Nell’insieme dell’opera, parecchie omissioni si riferiscono ugualmente a brani puramente narrativi, descrittivi o elogiativi, da cui stesso Cassiano si asteneva dal trarre applicazioni directe per l’Occidente (Inst. I, 3-11: abito; III, 1-2: assenza di uffici diurni; IV, 11: sublime continenza (...)) Però alcune possono indicare il rifiuto di questa o quella pratica, come di non recitare il gloria patri dopo tutti i salmi (Inst. II, 8) di lavorare meditando al termine della notte (II, 4) senza rimettersi a letto dopo le lodi (III, 4-6), di celebrare una grande vigilia nella notte tra il venerdì e il sabato (III, 8,9) di non digiunare il sabato e di omettere due ore minori, la domenica mattina, in considerazione della Messa (III 9-11) (...) tenuto conto dell’origine ispano-narbonese dei testimoni (...) e di alcuni punti di contatto con la Regola de Frutuoso di Braga, che modifica piú volte gli Instituta alla stessa maniera, sembra verosimile che la RCas sia stata redatta in Spagna e forse nell’ambiente di Frutuoso, cioè verso il 650”. Neste artigo, o autor mencionava já o estilo simplificado e a adopção de um vocabulário mais restrito, tornando a linguagem acessível a todos.

<sup>28</sup> ADALBERT DE VOGÜE. “La Regula Cassiani...”, pp. 213-216.

duas ignoram, para esta hora que antecede o deitar, o termo *completoria*, ou *completae*, que vemos noutros textos regulares do séc. VI e VII, como na Regra do Mestre, na Regra de S. Bento, na Regra de Aureliano e até na RI. Por outras palavras, a *duodecima* frutuosiã e da RCas corresponde, na maioria das regras, à hora de vésperas, assim como a RF e a RCas reservam, para as *completae*, termo das suas congéneres, a designação de *vesperae*.

Foi também A. de Vogüé que nos indicou, no artigo citado, mais algumas originalidades que a RCas veicula quando comparada com as Inst. São, para o autor, um argumento de que a RCas é uma obra que “lê” as Inst. segundo um modelo próprio de vida monástica já desenvolvido:

São eles a autorização de falar por razões de trabalho (RCas 12, 1)<sup>29</sup>; o castigo para o que não confessa uma falta (13, 2)<sup>30</sup>; o hábito recebido depois do ano de provação (27,2)<sup>31</sup>; a interdição de trabalhar sem permissão do superior (30, 2)<sup>32</sup>. A RF é omissa quanto ao primeiro e ao terceiro aspecto. Mas é peremptória na interdição de qualquer iniciativa que não

<sup>29</sup> RCas 12, 1 “*Completis autem uigiliis, et absoluta congregatione, nullus, uel ad modicum, stare cum altero aut sermocinare praesumat, nisi forte necessitas alicuius operis oportuni aliquid ante deliberare compellit*”. A RF proíbe em absoluto as conversas após o deitar (RF 16, l. 364 ss.) e no trabalho (RF 5, 194 ss.).

<sup>30</sup> RCas 13, 2 “*Qui nullatenus cum fratribus orare permittatur, nisi prius pro culpa sua congregatis in unum omnibus fratribus publica satisfecerit paenitentia, aut certe, si publicare contempserit, dignam suae praeuaricationis uindictam suscipiat*”. As faltas devem, na RF, ser comunicadas ao superior, que ajustará o correctivo (RF 12 l. 281 ss.). A penitência é sempre um acto público (RF 13 l. 291 ss.).

<sup>31</sup> RCas 27, 2 “*Cumque ibi integro anno sine aliqua querela obsequium circa hospites exhibuerit, tali humilitatis exercitatione probatus, fratrum post hoc congregationi accepto scemate permisceatur*”. A RF não informa quando se entregam as vestes monásticas ao monge. Mas esta determinação da RCas entra em contradição com o afirmado em 25, 1, em que se ordena que as vestes seculares fiquem guardadas durante o ano probatório, e se o monge professar os votos definitivamente, estas devem ser entregues aos pobres. Isto significa que o monge não conservaria durante esse ano as suas vestes seculares. Porventura receberia um hábito ajustado à sua condição de postulante.

<sup>32</sup> RCas 30, 2 “*Nec illa etiam quae utilia sunt, id est aut cellam mundare aut aquam deferre aut si quid aliud oportunitum est, sine conscientia et ordinatione sui senioris usurpet*”. A RF é recorrente na interdição de todo o movimento sem conhecimento do *senior* (RF 7, l. 210 ss.; RF 22 l. 474 ss.; e mesmo do trabalho (RF 5 l. 197).

receba a benção e a autorização do superior, com particular incidência para a iniciativa do movimento e da realização de trabalho particular. Também é clara na insistência da confissão das faltas ao superior, assim como na condenação do irmão de espírito contumaz e teimoso, que se recusa a admitir o erro. Para estes, a própria RMC chega a propor a expulsão<sup>33</sup>. Portanto, não podemos dizer claramente que, nestes aspectos, em que a RCas se afasta das Inst., ela adopta propostas ideológicas incisivas para o frutuosiã. Na verdade, há dois casos de adesão clara, a que juntaríamos, com carácter probatório, o officio, e dois em que, não sendo clara a adesão, também não se gera uma contradição entre o discurso da RCas e da RF.

O caso para nós mais relevante, contudo, que permite corroborar a tese de que a composição da RCas está directamente implicada no frutuosiã, é o que diz respeito à entrada dos bens dos postulantes no mosteiro, que a RCas 21, 22 admite com moderação, talvez consciente de que a disciplina das Inst., tal como a generalidade das regras monásticas, favorecia a *tota abrenuntiatio*:

(21) 1. Si quid uero ab eodem paecuniae uel quarumque rerum offertur, nullo modo qui praesunt suscipere ea in monasterii usibus adquiescant, ne confidentia huius oblationis inflatus dedignentur pauperibus se fratribus coequare. (2) Aut certe si susceperint cautius per multum tempus prudenti debent sequere consilio. (3) Nam multis experimentis frequenter prohibitum quosdam per monasteria minus caute suspectos ea quae secum detulerant et quae iam in dei opere fuerant dispensata, tepefactos postea non sine iniuria monasteria sacrilego spiritu cum ingenti post blasphemia reppetisse<sup>34</sup>.

<sup>33</sup> RF 14 l. 316 “*...petulans et superbus suspendatur a cibo et biduanis siue triduanis maceretur inediis, operis adiectione conficiatur (...). Si ista perpessus saepe, minime fuerit correctus, plagis emendetur instantius, reclusionisque diutinae coarctetur angustiis, breuissimo pane et aqua sustentandus donec se ipse spondeat a uitio recessurum. Inoboedientem, murmuratorem, contradictorem (...) suprascripta coercebit sententia*”. A RMC 14 já admite a expulsão RMC 14 “*Quae si in malo perseuerans perdurauerit, et prona uoluntate paenitentiam agere noluerit. Et saepe ac saepe contumax et murmurator patule contra seniore[m] uel fratres in facie perspiterit, et cum propinquis se uindicare maluerit (...) a monasterio expellatur*”.

<sup>34</sup> Cf. por exemplo, a RMC que regista o quadro *de facto* que a RCas aqui aponta como uma possibilidade (repare-se na proximidade da linguagem que,

(22) 1 Si quis autem ex diuitibus huic mundo et facultatibus eius renuntiat, ita necesse est eum congregationis disciplinam expetere, ut in nullo sibi ex his quae reliquit aut intulit monasterio blandiatur...

Resumimos este original conteúdo: se alguém oferecer dinheiro, ou qualquer outro bem ao mosteiro, os responsáveis que recebem a dádiva não devem permitir logo o seu uso, para que o dador não caia no orgulho e assim se possa igualar na pobreza aos outros irmãos. Os superiores devem ser cautelosos, e devem evitar a exposição da dádiva, pois em mosteiros menos cautelosos, alguns bens que foram dispensados para a obra de Deus, são depois reclamados com injúrias e espírito sacrílego pelos antigos dadores. É necessário garantir que os ricos que renunciam ao mundo e abandonam as suas riquezas se submetam à disciplina do mosteiro que querem integrar, e não se afeiçoem aos bens abandonados ou aos que trouxeram para o mosteiro.

Neste passo a RCas apresenta, de forma potencial, um aspecto que considerámos profundamente original do frutuosiânismo, e que seria fundamental na sua evolução interna: o facto de, numa determinada fase da sua história interna, ter aceiteado que os postulantes entrassem no mosteiro com os seus bens.

A RF insiste que a *peculiaritas* deve ser afastada do monge, isto é, dentro do mosteiro, tudo deve ser posto em comum. As vestes, os livros, as ferramentas de trabalho, os alimentos pertencem a todos enquanto comunidade<sup>35</sup>. Mas não encontramos, particularmente nos caps 20 e 21, dedicados à recepção dos postulantes, nenhuma alusão que diga claramente que o monge deveria abandonar os bens no século, para a família

confirma a familiaridade de ambiente e óbvios contactos de leitura): RMC 18 "*Conperimus per minus cauta monasteria qui cum facultaticulis suis ingressi sunt. Postea tepefactos cum grande exprobratione reppetere, et saeculum quod reliquerant ut canes ad uomitum reuocare...*". Para combater este mal, a RMC fixa uma nova regra: "*nihil enim de pristinis facultatibus suis in eundem locum ubi ingredi se petit monasterium, uel unum nummum recipiatur...*". A RCM regista a mesma perturbação institucional decorrente das disputas de propriedade RCM 4, (PL 66, cols. 993-996) "*Sed si contigerit ut aliquis ex qualibet causa necessitatis a monasterio fuerit abstractus, ne uel mente concipiat secum aliquid ferre de his omnibus quae in monasterio fuerint, siue et quae secum aliquando attulerat, siue ea quae cum fratribus acquisierit.*"

<sup>35</sup> RF 3; RF 7; RF 18.

ou para os pobres. Julgamos que não se trata de uma omissão inocente. Na verdade, o texto fundamental do monacato frutuosiânico, a RF, previa como forma de sustento da comunidade o usufruto dos bens, móveis e imóveis, integrados no mosteiro por cada um no acto de ingresso e dispostos em comum<sup>36</sup>.

<sup>36</sup> RF 5 *De operatione*; 6 *De fermentis*. No cap. V há uma passagem que nos parece decisiva: l. 97 "*Peculiare opus institutum est ut nullus exerceat monachus, quasi sibi proprium uindicandum...*". Que ocasiões se prestariam para o monge desenvolver um trabalho *peculiaris*, isto é, em favor do seu pecúlio, se à sua entrada não estivessem associadas o colocar em comum da sua parcela de terra, ou dos seus instrumentos de trabalho como artífice, por exemplo? O horário de trabalho é breve e ocupa o espaço entre os momentos da prece, que constitui a principal obrigação do monge. Vários sinais no-lo apontam: a RF nunca dá pormenores sobre o tipo de trabalho feito pelos monges. O programa de experimentação dos conversos implica a realização de tarefas em favor dos hóspedes e dos peregrinos. O converso auferia, na qualidade de postulante, de um estatuto inferior. Entre as formas de "maceração pelo trabalho", este devia aquecer água para a lavagem dos pés, transportar enxergas, levar lenha aos hebomadários da cozinha. Se estes eram os trabalhos servis destinados aos postulantes, sujeitos a um regime de experimentação pelo trabalho severo, o que cabia aos monges de título pleno? O confronto entre a RF e as suas fontes literárias também é significativo para a avaliação do peso real do trabalho no quotidiano monástico. A RPac é uma das fontes mais recorrentes da RF. (em P. BARATA DIAS, "*De lucifugis daemonibus, de spinis euellentibus, de abstractis unguis*". Alguns detalhes da recepção da Regra de pacómio nos textos frutuosiânicos", *BEC* 42 147-159, analisamos com mais detalhe o modo como a recepção frutuosiânica de Pacómio é feita à luz de uma experiência do quotidiano que não valoriza excessivamente o trabalho manual). Esta, adoptando muitas das suas sugestões, omite outras bem pitorescas, que servem para condenar a *peculiaritas monachi*, por exemplo, o caso do monge que, passando no campo, vê um fruto caído no chão e o guarda para si (RPac. *Leges* 102). Os monges frutuosiânicos teriam poucas ocasiões para se confrontarem com esta circunstância. A previsão dos movimentos autorizados ao monge não favorece a ideia de uma comunidade cuja principal ocupação fosse o trabalho. A RF 22 proíbe o monge de se deslocar para lá do claustro, e as idas ao *hortulum* e ao *pomoerium* (cerca) do mosteiro devem colher a benção do superior. Não queremos dizer que os monges não trabalhassem, tanto que o trabalho manual era reconhecido como via de santificação. Mas este assumia um peso modesto no quotidiano monástico, e não podia garantir a sustentação económica da comunidade. O ofício frutuosiânico é,



De momento, queríamos deixar claro que vemos nesta anuência à entrada de bens privados no mosteiro presente na RCas um elemento muito importante de ligação ao monacato frutuosiense, e em particular com a RF, com a qual se identifica ideologicamente.

#### 4. FUNCIONALIDADE E DATA PROVÁVEL DA RCAS

Com muita propriedade Adalbert De Vogüé reconheceu que o título que a tradição legou à *Regula Cassiani* não é indicativo da sua verdadeira natureza. Não é, decerto um fenómeno inabitual, pois também a *Regula Monastica Communis* e a *Regula Consensoria Monachorum* foram generalizadas pela designação “regula” quando, efectivamente, correspondem a outro tipo de texto.

Em primeiro lugar, a RCas não abranje todos os aspectos da vida monástica, faltando-lhe, por exemplo, toda a informação que diz respeito à escolha do abade e dos ministérios que com ele colaboram na gestão do mosteiro. Por outro lado, ao cingir-se aos quatro primeiros livros das Inst., a edificação proposta pela RCas restringe-se ao “homem exterior”, uma espécie de versão para principiantes da causa monástica, para assim se disciplinarem segundo um modelo de “recruta”: vestuário, horas do ofício e da alimentação, comportamento exterior, obediência absoluta. São elementos que, sendo fundamentais para a formação do monge numa primeira fase, não o completam, nem lhe permitem desbravar caminhos mais exigentes<sup>37</sup>.

também, um dos mais longos do monaquismo ocidental, o que nos autoriza a afirmação de que a oração contínua era a principal ocupação do monge (A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire du mouvement monastique*, t. XI, pp. 141-144 (volume ainda não publicado, que gentilmente nos foi cedido pelo autor, com paginação provisória). Seria, pois, outra a fonte de sustentação. A VF sugere-nos uma pista, da própria experiência de Frutuoso. A sua primeira fundação foi feita em terrenos da família, já depois de falecidos os pais, e à custa do património pessoal. Assim, a oportunidade de fundar mosteiros coincidiu com o acesso ao património da família por herança, e não ocorreu antes, o que nos sugere que o acto fundacional estava condicionado pela liberdade de dispor da herança. Sabemos também, pela VF 2-3, que esta anexação do património familiar a um mosteiro lesou a restante família de Frutuoso, o que originou conflitos.

<sup>37</sup> ADALBERT DE VOGÜÉ, “La *Regula Cassiani*...”, op. cit., pp. 204. “A une toilette littéraire qui facilite l’audition, elle joint une sélection et une légèreté

Em segundo lugar, a RCas corresponde a uma selecção motivada dos quatro primeiros livros das Inst., o que pressupõe um ambiente monástico em que a obra magistral de Cassiano estivesse presente, e fosse alvo de leitura suficientemente atenta para suportar uma selecção de espírito normativo, de acordo com uma tendência de ideologia monástica que veríamos ser consagrada, e registada por escrito, na RF.

O estilo em que foi redigida consagra-a como um texto de edificação, para acompanhar as *collectae fratrum*, os três momentos de leitura identificados no frutuosiense: uma que acompanharia a refeição comum; a leitura feita na hora vigilar; e a leitura semanal proposta já pela RMC, feita antes da missa dominical, que, pelo conteúdo evocado poderia bem ser feita sobre um modelo resumido dos livros V-XII das Inst., dado que versam os principais vícios que podem contaminar o monge<sup>38</sup>. Está, assim, identificado um motivo e um propósito deste texto no seio de um movimento monástico: constituir uma versão adaptada para leitura de edificação no momento de reunião da comunidade.

Falta-nos propor uma datação, o que já fomos, de algum modo, posição que fomos, de algum modo, anunciando. Em vez de uma data

adaptation des normes, en vue de mieux faire passer le message. Le style législatif lui-même peut n’être qu’un habillage visant à rendre les *Institutions* semblables aux règles monastiques connues. La transformation se comprendrait bien dans le cadre d’une lecture communautaire des *Regulae Patrum*, pour laquelle on désirerait que l’oeuvre de Cassien devienne conforme au genre littéraire des règles...”

<sup>38</sup> RF 2 l. 82 “*Sic, post mediam noctem, si hiemis tempus est, sedentibus cunctis, unus in medio residens releget librum et ab abbate uel a praeposito disserente, ceteris simplicioribus patefiat*”; RF 4 l. 133 ss. “*Cum hora nona ad uescendum conuenitur, dicto psalmo, residentibus aliis, unus legat in medio...*”; RMC 13 “*Omnes decani a suis praepositis admoneantur ut cuncti fratres, a minimo usque ad maximum, diebus dominicis in monasterio uno loco congregentur. Ita ante mossarum solemnias (...) 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...*”. A RMC parece propor um modelo de reflexão mais dialogado. Mas os pontos propostos a reflexão neste capítulo coincidem com o catálogo dos *octo uitia* de Cassiano, presentes nas Inst. V-XII: *gastrymargia* (pro alimento sunt solliciti) *tristitia*, *fornicatio*, *acedia*, *uanagloria*, *superbia*, *ira* (*rancoris languore*). A *auaritia* não aparece mencionada neste catálogo, mas é assunto desenvolvido na RMC 1 e 2.

precisa, fiquemo-nos pela cronologia relativa aos outros textos que implicamos no movimento monástico frutuosiano<sup>39</sup>. Nos seus textos publicados até agora, Adalbert de Vogüé tem proposto uma datação alta, apoiado no facto de que a RCas deriva de um “olhar frutuosiano” sobre as Inst. e que este, necessariamente resultaria já definido e formado após o registo escrito da sua RF. Recentemente reviu a sua posição, apoiado num argumento externo, que é o facto de a RCas aparecer citada num florilégio bastante antigo, remetendo-a para uma data provável que legitimaria a sua precedência em relação à RF.

No nosso entender, a composição da RCas antecedeu a criação da RF e podemos sintetizar os argumentos que nos levam a esta avaliação:

Como já manifestámos, a RF não foi composta como um texto para fundar um mosteiro, antes fornece um corpo legislativo a um movimento monástico que tem já uma dinâmica própria, que pré-existe, mas que também legitima, num futuro previsível, o aparecimento da sua versão legal escrita. Também não se destina a um só mosteiro, pois admite uma diversidade de práticas e de usos com o argumento de que, “há regiões que têm outros costumes”. Não julgamos que Frutuoso, em vésperas de encetar a sua vida de líder monástico, se sentou no seu sossego, e compôs a RF. Pelo contrário, *A Vida de Frutuoso*, ainda que num registo hagiográfico, descreve um processo de agregação bastante espontâneo, em que ao redor do fundador e por ele inspirados, se reúnem pessoas sequiosas da vida monástica.

<sup>39</sup> A. DE VOGÜE, *Histoire littéraire du mouvement monastique*, t. XI, 12, pp. 212 (provisória). “D’après la chronologie de Fructueux de Braga, aux fondations duquel elle semble destinée, nous l’avions datée des années 640-660 environ. (recordamos que, no DIP, o mesmo autor, em 1985, havia apontado como data provável o ano de 650). Cependant, l’édition récente des *Testimonia Divinae Scripturae*, où elle est citée, donne à penser qu’elle a pu être rédigée un peu plus tôt...” (A. LEHNER, *Florilegia, Testimonia Patrum*, Turnhout, Brepols, 1987 CC SL 108d, pp. 126-127). A RCas integra o cap. 12 dos *Testimonia Patrum*, com um excerto retirado da RCas 15, 1-12 e 16, 1, relativo às horas diurnas e ao seu significado teológico. Curiosamente, o excerto é atribuído, no título, às *Collationes*. (*Item De libro Conlationum*). A. de Vogüé, gentilmente, confiou-nos a informação de que o manuscrito dos *Testimonia*, em que se inserem os *Testimonia Patrum* (*Codex Latinus Monachensis* 14096, datado do fim do séc. VIII contém, no fol. 65, uma nota datada do ano 633-634, o que permitiria descer bem a data da composição da RF).

Enquanto o movimento permanece embrionário e concentrado na presença do fundador, a regra de conduta da comunidade deriva do próprio fundador, dos seus ensinamentos, ponderados entre uma formação literária, absorvida até à exaustão pelo esquadriñar dos padres da Igreja, suas homilias e seu comentários bíblicos e, sobretudo, das fontes monásticas disponíveis; e uma experiência do dia a dia, que confirma certas escolhas como sensatas para o ambiente monástico vivido, e outras menos recomendadas, ou desajustadas. Deste processo de confronto entre diversos ensinamentos dos padres tidos à disposição e a experiência da vida monástica, teria amadurecido Frutuoso uma proposta legislativa autónoma que, acusando a presença da cultura monástica do legislador, pelas seleções operadas feita sobre o património literário disponível, legitima um caminho próprio e original.

Não nos choca, por isso, pensar que, numa fase precoce do monacato frutuosiano, a RCas tivesse sido composta como uma espécie de súpula de leitura de um autor muito apreciado, (possivelmente o mais importante entre os que inspiraram Frutuoso) ou como uma espécie de ensaio para uma obra maior, a que seria a expressão original do movimento, que constitui a RF. Primeiro a imitação, a cópia, pontilhada já, aqui e ali, a RCas, com as modificações que resultam de uma visão própria de uma prática monástica. Depois, aberto espaço para a criação individual, surge a RF.

Desta forma, a preferência pelo termo *congregatio* da parte da RCas, em vez de *monasterium* ou de *coenobium*, como ocorre na RF, pode resultar de uma certa “incipiência institucional”. Um grupo mais pequeno, em redor do fundador, fortalece-se nas leituras religiosas e procura uma identidade para a sua vocação colectiva, começando pela audição de um texto que resume a parte nuclear do treino monástico.

Temos consciência de que o que apresentámos terá muito de especulação dentro do que é razoável, entre probabilidades, todas elas defensáveis. Mas pensamos que a sinopse que apresentámos mostra que não foi a RCas que foi influenciada pela RF, e sim a RF que, aceitando a inspiração das Inst. de Cassiano, o fez maioritariamente a partir das escolhas, formais e ideológicas, já previamente fixadas num texto, que a comunidade teria disponível, que era a *Regula e Cassiano*.

Sem dúvida o espírito frutuosiano, não escrito, influenciou a composição da RCas, na medida em que o compositor foi, não só mais sensível ao que, das Inst., legitimava uma prática monástica seguida, como

tenderia a inserir na RCas elementos exclusivos, mas fundamentais, desta forma de monacato (o ofício, o acolhimento dos bens).

Posteriormente, no momento de fixar por escrito a Regra de S. Frutuoso, acto que marcaria a propagação de um modelo de organização monástica para além de um mosteiro específico, para lá da presença física reguladora do fundador, a RCas estava disponível como suporte de regras objectivas, pacificamente aceites e integradas no movimento de Frutuoso.

## "DONATIONES CVSTODIANTVR: DONATIONES SERVENTVR"

### Da memória e *praxis* arquivística do Mosteiro de Santa Maria de Alcobaça em tempos medievais

SAUL ANTÓNIO GOMES<sup>1</sup>

Universidade de Coimbra

**Abstract:** In this study, the Author focuses the problem of the archivist *praxis* among the Cistercian monks of Alcobaça Abbey (Portugal) during the middle ages. Following an introductory discussion of the role of the local ideas about the production of documental *acta*, this study also focuses on the importance of the archive's experience of medieval Alcobaça as a context for our understanding of the practices and theories around the preservation of charters and other primary and administrative sources of monastic Portuguese life.

1 — Serve de mote a este texto, a divisa de um diploma quirográfico, datado de 31 de Janeiro do ano da Encarnação do Senhor de 1231, do fundo documental do Mosteiro de Santa Maria de Alcobaça<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Do Instituto de Paleografia e Diplomática da Faculdade de Letras de Coimbra. Membro do Centro de História da Sociedade e da Cultura da Universidade de Coimbra. Colaborador do Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa.

<sup>2</sup> Instituto dos Arquivos Nacionais — Torre do Tombo [doravante citado por TT] — Mosteiro de Alcobaça, 1ª incorporação, M<sup>o</sup> 5, Doc. 29. (A datação do acto é a de "*pridie Februarii*", ou seja, de vésperas das calendas de Fevereiro. Atente-se, no entanto, que, em princípio, a Era da Encarnação registada no documento deverá ser, porque mais habitual nas chancelarias portuguesas medievais, a de Pisa, pelo que, em actos celebrados de 25 de Dezembro a 24 de Março, há sempre coincidência com o ano do Nascimento de Cristo, não havendo lugar a correcção do milésimo apresentado. É, contudo, possível aceitar que