

# O MODO DE VIDA CENOBÍTICO E SUAS REGRAS: AS DUAS REGRAS DOS PAIS COMO EXEMPLO DE DESENVOLVIMENTO DO CENOBITISMO OCIDENTAL

Rossana Pinheiro-Jones<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo objetiva apresentar discussões que marcaram a análise de duas *Regras dos Pais* produzidas na região da Provença no século V, consideradas fundamentais para a constituição da vida cenobítica em momento anterior à dispersão da Regra Beneditina (c. 534). Iniciaremos este artigo com a exposição da história e da constituição do modo de vida monástico cenobítico, tanto a Oriente quanto a Ocidente. Em seguida, exporemos o clássico debate entre Adalbert de Vogüé e Jean-Pierre Weiss acerca da datação das *Regras* para, em seguida, destacarmos aspectos estruturais de composição destes escritos, levando em consideração similaridades e discrepâncias em seus temas e abordagens, com o intuito de compreendermos como o cenobitismo tomou forma na Provença na Antiguidade Tardia.

**Palavras-Chave:** Regras Monásticas; cenobitismo; *Regras dos Pais*.

## THE CENOBITIC WAY OF MONASTIC LIFE AND ITS RULES: THE RULES OF THE FATHERS AS AN EXAMPLE OF THE DEVELOPMENT OF THE WESTERN CENOBITISM

**Abstract:** This article aims to discuss the *Rules of the Fathers*, produced in Provence during the fifth and sixth centuries, considered fundamental for the development of the cenobitic way of monastic life, before the spread of the *Benedict Rule* (c. 534). This article starts by pointing out the history and the tradition of the cenobitic way of life. Secondly, it presents a classic dispute conducted by Adalbert de Vogüé and Jean-Pierre Weiss in order to establish the date of the composition of the *Rules of the Fathers*. We will also try to depict the form or the structures of both documents taking into consideration their similarities and possible differences in themes and approaches in order to understand how monastic way of life took place in Provence in Late Antiquity.

**Keywords:** Monastic Writings; cenobitism; *The Rules of the Fathers*.

---

\* Este artigo é resultado da tese de doutorado intitulada *Da institucionalização do monacato à monaquização do episcopado na Provença de João Cassiano e dos lerinianos (séculos IV-V)*, defendida na Unicamp em 2010, que contou com financiamento FAPESP e CAPES para realização de estágio de pesquisa na Universidade de Nice.

<sup>1</sup> Rossana Pinheiro-Jones é Professora do Departamento de História da Unifesp. Doutorou-se em História pela Unicamp e concluiu em 2016 o Pós-Doutorado pela mesma instituição, após período de pesquisa na Universidade de Oxford financiado pela FAPESP. E-mail: rossana.unifesp@gmail.com

### **Introdução:**

No primeiro capítulo de sua *Regra* monástica, escrita, aproximadamente, em 534, Bento de Núrsia apresentou a seguinte classificação para a vida monástica:

É sabido que há quatro gêneros de monges. O primeiro é o dos cenobitas, isto é, monasterial, dos que militam sob uma Regra e um Abade. O segundo gênero é o dos anacoretas, isto é, dos eremitas, daqueles que, não por um fervor inicial da vida monástica, mas através de provação diuturna no mosteiro, instruídos então na companhia de muitos, aprenderam a lutar contra o demônio e, bem adestrados nas fileiras fraternas, já estão seguros para a luta isolada do deserto, sem a consolação de outrem, e aptos para combater com as próprias mãos e braços, ajudando-os Deus, contra os vícios da carne e dos pensamentos. O terceiro gênero de monges, e detestável, é o dos sarabaitas, que não tendo sido provados, como o ouro na fornalha, por nenhuma regra, mestra pela experiência, mas amolecidos como uma natureza de chumbo, conservam-se por suas obras fiéis ao século, e são conhecidos por mentir a Deus pela tonsura. São aqueles que se encerram dois ou três ou mesmo sozinhos, sem pastor, não nos apriscos do Senhor, mas nos seus próprios; a satisfação dos desejos é para eles lei, visto que tudo quanto julgam dever fazer ou preferem, chamam de santo, e o que não desejam reputam ilícito. O quarto gênero de monges é o chamado dos giróvagos, que por toda a sua vida se hospedam nas diferentes províncias, por três ou quatro dias nas celas de outros monges, sempre vagando e nunca estáveis, escravos das próprias vontades e das seduções da gula, e em tudo piores que os sarabaitas. Sobre o misérrimo modo de vida de todos esses é melhor calar que dizer algo. Deixando-os de parte, vamos dispor, com o auxílio do Senhor, sobre o poderosíssimo gênero dos cenobitas (SÃO BENTO, 2003).

Tal passagem tocava em duas importantes questões do monaquismo latino, que fariam fortuna durante a Idade Média em decorrência da grande difusão que conheceu a *Regra de São Bento* com a Reforma Monástica Carolíngia, promovida por Bento de Aniane (PACAUT, 2005). A primeira dizia respeito à própria classificação da vida monástica que, não sendo invenção de Bento, possuía, àquele momento, história e tradição. A segunda, interligada à primeira, apontava para o estabelecimento da relação entre duas formas de vida monástica consideradas sublimes: cenobitismo e anacoretismo. Da mesma forma em que na primeira questão Bento não daria uma resposta original, quando apresentou o vínculo entre cenobitas e anacoretas não inovou. Ao considerar que o bom anacoreta deveria ter vivenciado o cenobitismo, retomava também uma tradição que valorizava a vida

monástica comunitária, baseada na partilha dos bens, na submissão da vontade a um superior e a regras, responsáveis pelo disciplinamento da conduta e do cotidiano.

Desde o fortalecimento do monaquismo no Oriente a partir do século IV, iniciou-se uma tradição que anunciava dois fundadores: Pacômio e Antônio. O primeiro, conhecido por encabeçar casas monásticas sobretudo na região da Tebaida, no Alto Egito, formulou uma regra para o disciplinamento da vida em comum dos monges chamados de cenobitas, a qual, segundo afirmou Nira Gradowicz-Pancer (1992), preconizava como ideia fundamental a separação do mundo a partir do enclausuramento ao invés do afastamento espacial em desertos. Antônio, mais conhecido pelos latinos através de seu hagiógrafo Atanásio de Alexandria, ficou consagrado como modelo de perfeição monástica, em virtude da vida levada na solidão do deserto egípcio, em rompimento com os vínculos sociais e políticos de seu período. Antônio teria vida longa como pai dos anacoretas (DESPREZ, 1998). Fora do Egito, outro nome considerado fundamental para a constituição do cenobitismo seria o de Basílio de Cesareia. Nas duas regras que escreveu em forma de perguntas e respostas, reforçou dois princípios que caracterizariam os cenobitas latinos (PACAUT, 2005). Por um lado, considerou a obediência devida ao abade a principal virtude monástica, apresentando-o como encarregado por fazer com que os monges praticassem os preceitos evangélicos. Em segundo lugar, deu grande importância à comunidade monástica, tida como reunião de homens unidos espiritualmente por laços de caridade<sup>2</sup>. Desta forma, valorizou o amor como vínculo que unia os irmãos de uma comunidade presidida por um pai espiritual, cuja função seria encaminhar os seus à salvação por meio da submissão da vontade (DESPREZ, 1998).

Cenobitas e anacoretas teriam seus reversos, nomeados, na *Regra de São Bento*, como sarabaitas e giróvagos. O termo *sarabaita* e a descrição desse modo de vida haviam sido apresentados em cerca de 426, por João Cassiano. Sua décima oitava conferência, proferida pelo abade Piamum, dedicou-se, justamente, à apresentação dos gêneros da vida monástica e das características próprias a cada um deles (JEAN CASSIEN, Conl 18). João Cassiano teria inovado ao ser um dos primeiros a estabelecer uma linhagem ininterrupta entre cenobitas egípcios e Apóstolos, com o intuito de garantir com que monges, ao invés

---

<sup>2</sup> Para Marcel Pacaut (2005), Basílio procurou organizar um modo de vida monástica que realizasse plenamente o cenobitismo e procedia da constatação da insuficiência do sistema pacomiano, centralizado na autonomia dos grupos internos e na liberdade dada aos religiosos.

## O MODO DE VIDA CENOBÍTICO E SUAS REGRAS: AS DUAS REGRAS DOS PAIS COMO EXEMPLO DE DESENVOLVIMENTO DO CENOBITISMO OCIDENTAL

de bispos, se tornassem sucessores apostólicos legítimos a ponto de atualizarem, no presente, a experiência da primeira comunidade de fiéis, tanto no que dizia respeito ao despojamento e partilha dos bens, quanto ao uso da palavra e difusão de ensinamentos através da exegese.

Baseando-se em *Atos dos Apóstolos*<sup>3</sup>, Cassiano postulou a origem dos *sarabaitas* em Ananias e Sáfira, o casal que decidira vender sua propriedade ao ingressar no monaquismo, mas que, ao invés de depositar todo o dinheiro aos pés do Apóstolo, guardara uma parcela para si. Ainda assim, teriam se apresentado diante de Pedro e confirmado a entrega total do dinheiro, recorrendo a uma mentira para manterem os bens. Pegos na artimanha, tiveram como pena a morte (GOODRICH, 2006). Com tais fundadores, *sarabaitas* não poderiam ser considerados monges autênticos, já que realizavam uma renúncia apenas na aparência e, muitas vezes, movidos pela necessidade. Não renunciavam a seus bens, tampouco se submetiam ao governo de um superior, rivalizando com aqueles que preferiam a nudez à toda riqueza. Seriam, portanto, a pior categoria de monges porque:

Não seguem a disciplina cenobítica, nem se sujeitam à autoridade dos anciãos, ou aprendem com eles a vencer sua vontade; nenhuma formação regular, menos uma regra ditada para uma sábia discricção. Mas é somente para o público que eles renunciam, e na frente dos homens (JEAN CASSIEN, 2001: 18.7).

Valendo-se do privilégio de serem chamados monges, manteriam a mesma vida de antes da renúncia e se entregariam a uma perfeição aparente, não seguindo nada além do interesse pessoal. Ao tratar desse gênero decadente e corrompido, João Cassiano reafirmou, portanto, os elementos centrais do cenobitismo, revestindo-os de autoridade, tradição, história e espaço. Garantiu, portanto, legitimidade ao monacato, fosse ao apresentar suas instituições, fosse ao ligá-lo, desde sua origem, à conduta de vida dada pelos Apóstolos a toda à comunidade, mas que teria sido respeitada, de acordo com o autor, apenas pelos cenobitas<sup>4</sup>.

Na mesma conferência décimo-oitava, João Cassiano tratou do vínculo entre cenobitas e anacoretas e, assim como Bento faria posteriormente, valorizou o cenobitismo

---

<sup>3</sup> At. Ap. 5, 1-11.

<sup>4</sup> “Nessa época na qual a perfeição da Igreja primitiva ficou inviolada entre seus sucessores, a lembrança estando ainda recente, e onde a fé do pequeno grupo não havia ainda se tornado tibia ao se espalhar para a multidão, os Pais Veneráveis velando com preocupação atenta sobre seus sucessores, se reuniram para deliberar a medida a se fixar para o culto cotidiano no corpo da fraternidade. Eles entendiam, assim, transmitir aos seus sucessores esta herança de piedade e paz” (CASSIEN, 2001: 2.5).

ao considerar que este deveria ser a etapa inicial para a formação do anacoreta. Tal assertiva pode ser comprovada, em primeiro lugar, pela afirmação de João Cassiano de que anacoretas estavam em relação a cenobitas tal qual os frutos em relação a suas flores. Somente poderia ser anacoreta, aquele que, primeiramente, tivesse aprendido a disciplina cenobítica e houvesse se desenvolvido na arte ascética, não no isolamento, mas em comunidade. Em segundo lugar, João Cassiano afirmou que os anacoretas retiravam-se para o deserto no intuito de imitarem João Batista, Elias e Eliseu, personagens que haviam sido considerados os primeiros a seguirem a vida monástica<sup>5</sup>, quando Cassiano tratou das instituições dos cenobitas em sua primeira obra, *Instituições cenobíticas*, concebida em cerca de 419. Ademais, os primeiros anacoretas e fundadores do anacoretismo seriam os abades Paulo e Antônio, ambos citados como exemplos de cenobitas na conferência décima oitava<sup>6</sup>. Cenobitismo e anacoretismo seriam os dois modos de vida monástico honrados e aprovados historicamente e, para João Cassiano, a passagem de um modo de vida a outro deveria se dar pela valorização dos elementos fundantes do cenobitismo. Afinal, nenhum monge tornar-se-ia anacoreta se desconhecesse a disciplina que orientava os cenobitas e se não mortificasse sua vontade, através da obediência devotada a um ancião.

Entretanto, ao tratar sobre os cenobitas em suas duas obras, João Cassiano não prescreveu uma regra específica para a condução da vida no cenóbio, concentrando-se em realizar uma síntese das instituições monásticas orientais, sobretudo egípcias. Ainda assim, este teórico do monaquismo pode ser considerado peça chave para a consolidação do cenobitismo latino, tal qual teria existido na Provença, em um período anterior ao da recepção destes ensinamentos por Bento de Núrsia. Neste artigo, gostaríamos de retomar essa tradição, revisitando o debate sobre a constituição da vida cenobítica através da existência de uma regra e do fortalecimento da autoridade do superior. Limitar-nos-emos a analisar duas regras pré-beneditinas que geraram grande debate entre os estudiosos: as

---

<sup>5</sup> “Como um soldado de Cristo, o monge deve caminhar constantemente em trajes de combate, os rins acenturados. A autoridade divina das Escrituras prova com efeito que aqueles que, no Antigo Testamento, possuíram os primeiros fundamentos deste estado de vida, Elias e Eliseu, caminharam com este traje. Depois, os chefes e os autores do Novo Testamento, João, Pedro e Paulo e os outros membros do seu grupo caminharam da mesma maneira, nós o sabemos” (CASSIEN, 2001: 1.1-2).

<sup>6</sup> “Tal foi o único tipo de monges nos tempos mais antigos, o primeiro no tempo, o primeiro pela graça. Ele se conserva desde muito tempo em toda a honra de sua integridade, até a época dos abades Paulo e Antônio. Nós os vemos ainda hoje os restos nos mosteiros ferventes dos cenobitas” (CASSIEN, 1959: 18-5). E mais à frente: “São Paulo e Santo Antônio, que acabo de nomear, são conhecidos por serem os autores desta profissão [anacoretismo]” (CASSIEN, 1959: 18-6).

chamadas *Regra dos Quatro Pais* e *Segunda Regra dos Pais*. Consideramos estas regras das mais controversas e estimulantes para a historiografia, uma vez que, desde a década de sessenta, suscitaram discussões sobre sua origem, datação e sobre o testemunho que forneciam acerca do aparecimento e da organização da comunidade cenobítica que dominaria a história gaulesa do século V: a Abadia de Lérins<sup>7</sup>. Salientamos que, juntamente com as hagiografias, as regras monásticas são fontes privilegiadas para o conhecimento do monaquismo, sobretudo por tratarem da conduta de homens que tinham como prerrogativa, repetimos, a partilha de vida sob o mesmo teto, em obediência a um superior. Diferentemente das hagiografias que apresentavam a vida exemplar de um monge importante para o desenvolvimento da vida monástica, como Antônio ou Martinho de Tours, podemos situar essas regras em uma forma de gênero normativo, uma vez que diziam respeito ao disciplinamento de condutas a serem feitas ou evitadas, tendo em vista o estabelecimento da ordem e do bom funcionamento de um modo de vida experimentado em comunidade<sup>8</sup>. Por outro lado, também encontramos nas regras o incentivo à prática de uma ascese somente conquistada no convívio com o outro<sup>9</sup>. Neste sentido, além de tratarmos do problema da constituição do monaquismo latino, subjacente ao questionamento da relação entre anacoretismo e cenobitismo, procuraremos enfatizar a estrutura da regra monástica e seus elementos, tomando como exemplo as já citadas *Regras dos Pais*.

### **As Regras dos Pais: um problema de origem e de datação**

A discussão sobre a origem e datação da *Regra dos Quatro Pais* teve início em 1959, com a publicação da monografia do estudioso espanhol A. Mundó. Em seu estudo, Mundó teria atribuído uma origem provençal ou narbonense à regra, sem, contudo, mencionar diretamente a Abadia de Lérins. Tal conclusão seria o resultado de uma análise

---

<sup>7</sup> Este debate continua rendendo seus frutos como pode ser demonstrado com sua retomada em artigo recentemente publicado no Brasil, no qual o autor pretendeu dar sua contribuição à determinação da data da *Regra dos Quatro Pais*. Ver (FIGUINHA, 2015: 168-185).

<sup>8</sup> A respeito da importância das regras monásticas para a organização do modo de vida monástico ver (AGAMBEN, 2013).

<sup>9</sup> Neste artigo, enfatizamos um aspecto do cenobitismo não contemplado na apresentação que Nira Gradowicz-Pancer fez deste modo de vida monástica. Ao defender que o cenobitismo pode ser visto como a primeira etapa de um processo de privação da autonomia, por institucionalizar a separação do mundo por meio do enclausuramento e da noção de *stabilitas*, a estudiosa não levou em consideração a importância da partilha da vida e de um só coração como marca do cenobitismo, também prescrita nas regras monásticas.

que considerava o caráter sinodal contido na regra, semelhante aos prescritos nos concílios gauleses e espanhóis do século VI. Todavia, Mundó teria identificado um vocabulário arcaico na regra, que remeteria sua composição a um século anterior. Em conferência realizada em 1960, o estudioso teria sugerido, pela primeira vez, a vinculação leriniana. Ao comparar a regra com outros escritos relacionados à Abadia, teria notado as seguintes semelhanças. Em primeiro lugar, as referências ao monaquismo egípcio. A segunda característica seria o uso de pseudônimos, tal qual havia sido feito por outros homens de Lérins, como o presbítero Vicente e Salviano de Marselha<sup>10</sup>. Mundó teria ainda feito menção a uma tendência reformadora monástica de viés basiliano e pacominiano na Gália em aproximadamente 465, derivado do concílio de Vannes que exigia que os monges vivessem em comunidade e que cada abadia tivesse seu próprio superior<sup>11</sup>. Assim, com esse segundo estudo, Mundó dataria a regra do período desta reforma monástica que defendia a passagem do anacoretismo para o cenobitismo, ou seja, entre 465-470, momento que se seguiu ao abaciado de Fausto, terceiro abade de Lérins e bispo de Riez a partir de 460.

Em 1967, tal discussão foi retomada na edição crítica das regras feita por J. Neufville. Nela, o autor deu continuidade às investigações acerca da *Regra dos Quatro Pais*, mas chegou a conclusões diversas daquelas de Mundó. Partindo de uma análise comparativa, que levava em consideração quatro famílias de manuscritos, Neufville, em primeiro lugar, defendeu que se a *Regra dos Quatro Pais* tivesse sido escrita na Provença, não poderia ser oriunda de Lérins, em razão da existência de quatro anciãos egípcios distintos que ditavam as normas para a comunidade, e Lérins ter conhecido apenas um cenóbio com um superior. Igualmente, pelo fato de mencionar tanto a vida anacorética, quanto cenobítica. Neste sentido, segundo o estudioso, a regra deveria ser proveniente dos irmãos de Hyères, que, conforme testemunhara João Cassiano (1959: 18) no prefácio ao terceiro grupo de conferências que produzira, eram quatro homens dedicados ao monaquismo cenobítico e anacorético: Joviniano, Minervo, Leôncio e Teodoro. Tendo em vista a distinção entre os quatro pais e a existência de quatro superiores, o discurso do segundo Macário, considerado um ancião distinto do primeiro, teria sua razão de ser.

---

<sup>10</sup> Na obra *Commonitorium*, Vicente de Lérins teria adotado o pseudônimo de *Peregrinus*. A mesma prática teria sido usada por Salviano de Marselha na obra *Ad Ecclesiam* para se dirigir ao conjunto da comunidade de cristãos. A este respeito ver (PINHEIRO, 2004: 11-35).

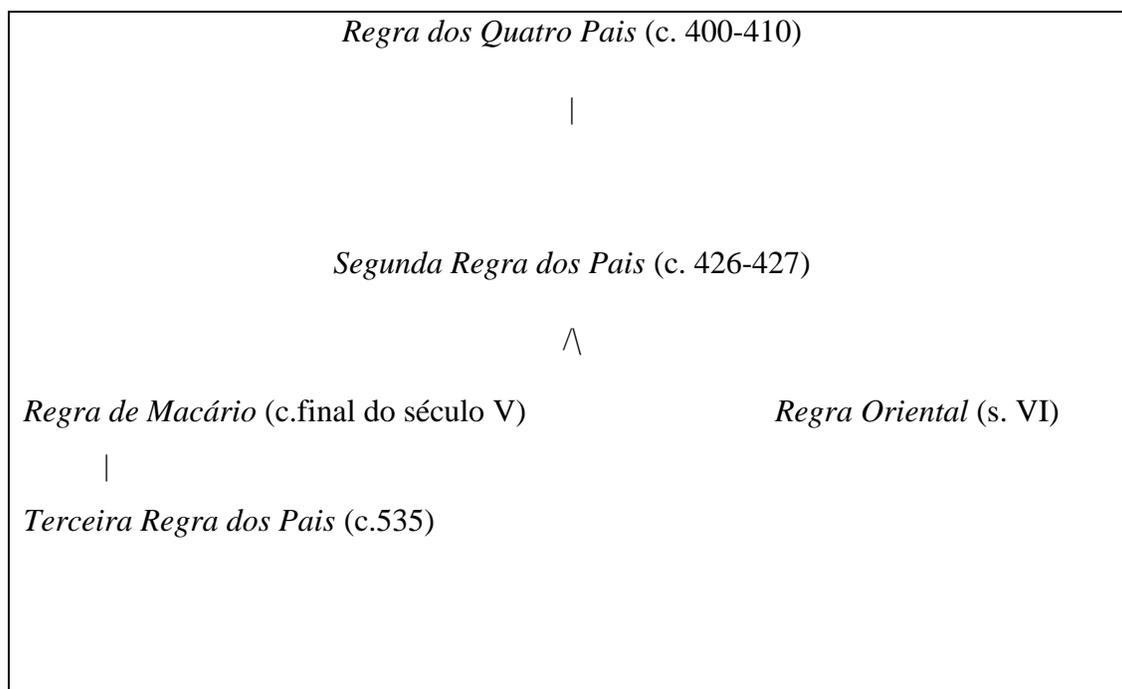
<sup>11</sup> *Apud* (DE VOGÜÉ, 1982). Para a lista completa dos artigos de Adalbert De Vogüé que trataram da datação da *Regra*, ver *Referências bibliográficas* ao final deste artigo.

Todavia, seguindo a disposição dos manuscritos e ao fazer uma análise semântica e de passagens comuns existentes entre eles, Neufville atribuiu uma origem italiana às regras e uma datação que remetia à segunda metade do século V. O autor defendeu esta tese com os seguintes argumentos. Em primeiro lugar, as duas *Regras dos Pais* estariam inseridas em um *corpus* homogêneo, juntamente com a *Terceira Regra dos Pais* e a *Regra de Macário*. Tal homogeneidade seria garantida pelo fato de as três primeiras regras apresentarem-se como sinodais e terem por objetivo a organização dos cenóbios e a quarta regra ter uma relação comprovada com as demais em decorrência da existência de passagens comuns. A primeira reunião desse *corpus* teria sido feita por Bento de Aniane, em aproximadamente 800, no escrito conhecido a partir do século XVII por *Codex regularum*, que contava com aproximadamente vinte e cinco regras antigas. A partir daí, tal junção teria seguido até o século XIX e corresponderia à edição impressa de Migne de 1851.

Em sua pesquisa, J. Neufville identificou quatro famílias de manuscritos ( $\epsilon$ ,  $\mu$ ,  $\alpha$  e  $\lambda$ ) e duas recensões (II e E). Com exceção da família  $\alpha$ , as demais seriam provenientes da Itália ou descenderiam de um sub-arquétipo perdido, mas também italiano. Outro argumento para defender a origem italiana da regra era o fato de as citações dos salmos serem feitas segundo o saltério romano, enquanto Cesário de Arles, monge formado em Lérins, sempre daria uma versão própria. Por fim, Neufville considerou que a fórmula sinodal que inaugurava a regra, bem como a construção *n dixit* que iniciava os discursos, era compatível com as fórmulas conciliares usadas pelos papas Leão, Hilário e Símaco, em vigor entre 444 e 502. Tais fórmulas não seriam usadas na Gália ou na Espanha, onde prevalecia a partícula *cum*, inexistente nas regras. Finalmente, também a Itália teria conhecimento do monaquismo egípcio devido ao exílio de Atanásio em Roma e depois em Trèves por volta de 340 e pela tradução latina de Jerônimo da *Pachomiana*. Portanto, neste período, os nomes dos anciãos egípcios seriam conhecidos na Itália, tanto quanto na Gália. Com estes argumentos, J. Neufville defendeu a vinculação da *Regra dos Quatro Pais* à Igreja Romana do século V.

Entretanto, tal discussão estava longe de ser concluída. Na década de oitenta, Adalbert de Vogüé também realizou uma edição crítica das regras e tratou das famílias de manuscritos, procurando identificar a relação entre as quatro regras reunidas no *corpus* aniano que, segundo o estudioso, estariam vinculadas a diferentes etapas de organização da

abadia de Lérins. Para Adalbert de Vogüé, havia uma descendência entre elas que partia da *Regra dos Quatro Pais* e terminava na *Regra de Macário*, compondo a seguinte genealogia:



O argumento central do estudioso para afirmar tal genealogia sustentava-se na análise interna dos documentos, que tinha como meta ressaltar a proximidade e a leitura que cada uma havia feito da anterior por meio da repetição de passagens e de temáticas. Para de Vogüé, a relação entre a *Segunda Regra dos Pais*, a *Regra de Macário* e a *Terceira Regra dos Pais* seria a mais difícil de ser estabelecida. A *Regra de Macário* seria atribuída ao abade Porcário, superior de Lérins no momento em que Cesário de Arles integrava a comunidade. Ela seria mais longa do que a *Segunda Regra* e reproduziria completamente a segunda parte da *Segunda Regra dos Pais*, bem como determinaria os horários cotidianos e a regra do silêncio a ser respeitada na hora das refeições, tal qual sua antecedente. Da mesma forma, o início da regra seria marcado pelo apelo à caridade que encabeçava o quadro de outras virtudes fundamentais para o desenvolvimento da vida em comum. Seu final seria também marcado pela disposição de faltas e penalidades e disciplinaria a admissão de novos membros na comunidade. A relação da *Regra de Macário* com a

*Terceira Regra dos Pais* poderia ser comprovada pelo fato de existirem passagens comuns entre elas, não encontradas na *Segunda Regra dos Pais*. Isso faria com que não só a *Terceira Regra* derivasse da de Macário, como a esta unisse os dispositivos dos concílios gauleses de Agde de 506, de Orléans I de 511, e o de Orléans II de 533, o que, para Adalbert de Vogüé, comprovaria que esta regra era obra do Concílio de Clermont de 535. Finalmente, a *Regra Oriental*, última regra transmitida por Bento de Aniane compoendo a família das regras provençais, teria sido instituída pelo abade Marin, sucessor de Porcário como superior de Lérins, já adentrando o século VI. Ela seria um composto de trechos pacomínianos traduzidos por Jerônimo, fragmentos próprios e o uso livre da *Segunda Regra dos Pais*. Vinculada, portanto, a Lérins por também derivar da *Segunda Regra dos Pais*, ela possuiria o mesmo tamanho da *Regra dos Quatro Pais* e sua inovação consistiria em apresentar a instrução a diferentes responsáveis pela comunidade, percorrendo uma linha hierárquica, que partia do superior, passaria pelos assistentes, pelo celério e chegaria aos porteiros e semanais.

Assim como J. Neufville, Adalbert de Vogüé persistiu na identificação de quatro famílias de manuscritos, mas considerou que as famílias  $\epsilon$  e  $\mu$  seriam de origem italiana,  $\alpha$  de origem gaulesa e  $\lambda$  germânica. Outro argumento contrário a J. Neufville era a defesa de que o segundo Macário que proferira o último discurso da regra, ainda que nomeado de *alterivs Macharii* no manuscrito, seria o mesmo Macário do segundo discurso, o que resultava em três superiores e não quatro. Tal argumento possibilitou ao estudioso fortalecer a associação da *Regra dos Quatro Pais* a Lérins, sobrepondo tais personagens aos três principais homens que contribuíram para a construção da Abadia: Honorato, fundador e primeiro superior de Lérins, estabelecido na ilha por volta de 400; Leôncio, bispo de Fréjus e responsável por dar autoridade e permissão para Honorato fundar a Abadia na ilha de Lérins; e, por fim, Caprais, o velho companheiro de Honorato, considerado um pai e conselheiro espiritual desde o início da viagem de Honorato ao Oriente<sup>12</sup>. Assim, segundo de Vogüé, a *Primeira Regra dos Pais* seria a carta de fundação da Abadia de Lérins, composta entre 400 e 410. A *Segunda Regra dos Pais*, em contrapartida, dataria do momento de mudança de superior, com a eleição de Honorato para a diocese de Arles e de

---

<sup>12</sup> A história da fundação de Lérins e do papel determinante de Honorato, Caprais e Leôncio pode ser encontrada em (HILAIRE D'ARLES, 2008).

Máximo para sua substituição como superior de Lérins, ocorrida na segunda década do século V.

Após fazer o estudo e afirmar tal origem e datação para as *Regras*, Adalbert de Vogüé escreveu um artigo contra a tese de Kasper (DE VOGÜÉ, 1993), segundo a qual existiria um modo de vida anacórico nos primórdios da Abadia. Contrariamente, de Vogüé assegurou que Lérins seria uma comunidade cenobítica desde sua fundação e tal poderia ser comprovado pelo caráter eminentemente comunitário expresso na referida regra. Segundo o autor, não só a regra mantinha traços cenobíticos derivados das regras agostiniana e basiliana, como apresentava a estrutura vertical característica do monaquismo egípcio, na qual havia a ênfase no vínculo da comunidade com seu superior. Para sustentar sua hipótese, fez uma crítica interna e externa da documentação. A crítica interna era dependente de uma análise do vocabulário e do “espírito” da regra. Além disso, o estudioso comparou a *Regra* com outros documentos, tanto escritos em Lérins quanto em outros lugares, que seriam datados, na maior parte, dos anos 430-450, tais quais *A vida de Santo Honorato* de Hilário de Arles (431), a homilia de Fausto de Riez em honra de Honorato (434-460) e a *Regra dos Pais de Jura* (século VI). O documento mais próximo à data da fundação da Abadia trazido à tona por Adalbert de Vogüé seria o prefácio do segundo volume das *Conferências* de João Cassiano, dedicado a Honorato e Euquério e escrito em aproximadamente 426.

As conclusões do estudioso foram refutadas por Jean-Pierre Weiss em uma série de trabalhos que aqueceu o debate sobre a *Regra dos Quatro Pais*. Ainda que Jean-Pierre Weiss (WEISS, 2000; WEISS, 2009) concordasse com de Vogüé sobre a existência de uma comunidade cenobítica em Lérins desde a fundação em cerca de 400, questionou a datação da primeira *Regra*. Segundo Weiss, o processo de institucionalização do monaquismo em Lérins teria sido mais tardio do que aquele pretendido por de Vogüé, ocorrendo a partir de 426. Se a *Primeira Regra dos Pais* fora produzida na Provença, ela não poderia ter sido escrita antes das obras de Cassiano, responsável pela divulgação e consolidação da tradição egípcia na Provença como um objetivo a ser conquistado na vida monástica (WEISS, 2000). Tanto de Vogüé quanto Weiss, portanto, utilizaram o testemunho de João Cassiano sobre o tema aqui abordado e ambos o fizeram a partir do prefácio dedicado a Honorato e Euquério já que, nele, João Cassiano fez referência a Lérins como *ingens coenobium*

(JEAN CASSIEN, Praef. Conl: 11-17). Segundo de Vogüé, esta referência provaria a existência de uma grande comunidade que se teria desenvolvido graças ao trabalho manual. Para Weiss, Cassiano não teria falado de uma grande comunidade plenamente desenvolvida, mas de uma comunidade situada em um grande espaço geográfico, compreendido pelas ilhas de Lérins.

Conrad Leyser (LEYSER, 1999), em contrapartida, negou qualquer possibilidade de que as regras fossem atribuídas a Lérins e considerou que a tradição panegírica leriniana, composta a partir de 428 pelos textos de Euquério de Lyon<sup>13</sup>, Hilário de Arles<sup>14</sup> e Fausto de Riez<sup>15</sup> não forneciam informações ao historiador acerca do processo de institucionalização do cenobitismo leriniano, mas apenas de uma política de engajamento dos aristocratas galoromanos no ofício episcopal e no contexto de desagregação da política imperial romana. Ainda que o autor tenha atribuído uma importância decisiva aos ensinamentos de João Cassiano na composição, sobretudo, da homília de Fausto em honra de Honorato, colocou em questão o engajamento de Cassiano com a proposta cenobítica e com o fortalecimento de sua estrutura. Se, como afirmou o autor, a história do monaquismo leriniano começou quando os porta-vozes da comunidade se tornaram discípulos de Cassiano, ou seja, com Fausto de Riez; e o cenobitismo marselhês de Cassiano não tenha passado de uma miragem, tais regras de Lérins nunca existiram de fato.

Ainda que o debate sobre a datação, a proveniência leriniana e a existência das regras provençais permaneça inconcluso, e mesmo sem nos aventurarmos a resolver o problema, gostaríamos de avançar no questionamento sobre a constituição do cenobitismo e da vida comunitária no Ocidente, a partir de um olhar aos elementos estruturais e temáticos disponíveis nas duas primeiras regras atribuídas aos Pais e à região da Provença.

---

<sup>13</sup> *Elogio ao deserto.*

<sup>14</sup> *Vida de São Honorato.*

<sup>15</sup> *Homilias.*

## **Princípios, classificação e estrutura das Regras antigas: o exemplo das duas Regras dos Pais**

A despeito da diversidade e da particularidade que caracterizariam a composição das regras antigas<sup>16</sup>, Marcel Pacaut identificou seis elementos ou princípios comuns nelas existentes. Em primeiro lugar, o fato de apresentarem a forma de vida monástica que deveria ser seguida pela comunidade, em referência às relações mantidas entre o cenóbio e o mundo exterior. Nesse sentido, poderiam determinar um monaquismo completamente fechado, fundado sobre a reclusão e o desprezo do mundo. Poderiam, ainda, estabelecer um regime mais aberto, com aceitação de uma relação mantida com a sociedade, a partir do incentivo à prática de atividades como a evangelização, a ação pastoral e, diríamos, à acolhida de hóspedes e da resposta dada à hierarquia eclesiástica como o recebimento de clérigos e o possível envolvimento em questões relativas à comunidade cristã, como a participação em concílios. Em segundo lugar, as regras monásticas proporião um modo de vida ideal para laicos, uma vez que monges não integravam a hierarquia eclesial. Em terceiro, insistiriam sobre instituições e questões precisas da vida monástica. O quarto elemento seria a consideração do mosteiro como uma escola de exegese e de espiritualidade sob direção de um abade a quem se devia obediência. A apresentação de virtudes monásticas, tais quais a humildade, o domínio do corpo, a renúncia a si e a determinação da prece permanente seria o quinto princípio fundamental das regras monásticas. Por fim, encontraríamos nas regras a tentativa de tornar mais doce o rigor da mortificação. Na *Regra dos Quatro Pais* e na *Segunda Regra dos Pais* encontramos várias destas diretrizes. Trataremos do modo de vida monástico determinado pelas regras, das relações mantidas com o exterior, em como questões cotidianas foram tratadas, quais virtudes foram apresentadas e, finalmente, abordaremos a construção de uma rede simultaneamente hierárquica e igualitária, ou seja, que continha relações verticais e horizontais. Mas antes de abordarmos as diretrizes contidas nas regras dos Pais, avançaremos na discussão das possíveis formas de classificação desta documentação.

---

<sup>16</sup> Marcel Pacaut e Vincent Desprez tratam destas primeiras regras e do monaquismo existente antes de São Bento como “primitivo”. De Vogüé, conforme será abordado, nomeia as regras compostas entre os séculos IV e VII de “antigas”, incluindo aí a *Regra de São Bento*. Utilizaremos a nomenclatura “antiga” para nos referirmos às regras do período citado ou então “pré-beneditas”, ao excluirmos a *Regra de São Bento* da abordagem.

## O MODO DE VIDA CENOBÍTICO E SUAS REGRAS: AS DUAS REGRAS DOS PAIS COMO EXEMPLO DE DESENVOLVIMENTO DO CENOBITISMO OCIDENTAL

Segundo Adalbert de Vogüé, as regras monásticas antigas seriam um gênero compacto e homogêneo, mas dificilmente delineado e definido. Uma definição oferecida pelo autor é que seriam uma espécie de “escrito latino destinado a um grupo de monges ou monjas e apresentando um certo caráter legislativo” (DE VOGÜÉ, 1985: 11). Tal definição excluiria outros escritos retirados do ambiente monástico como as cartas de direção e demais textos descritivos. Mesmo com diversidade de conteúdo, o que dificultaria a comparação das regras entre si, elas permitiriam desenhar o progresso institucional do monaquismo no Ocidente entre os séculos IV e VII. Dentro deste arco temporal, seria no século VI que ocorreria a afirmação institucional do monaquismo<sup>17</sup>, uma vez que as regras produzidas neste período demonstrariam um esforço de organização metódica, que teria levado a dois resultados principais. O primeiro seria a consolidação de uma hierarquia claustral apresentada nas regras *Oriental* e *do Mestre*, devido à determinação que faziam das funções de outros membros do mosteiro, para além do abade. Por fim, a tentativa de abarcar todos os aspectos da vida cenobítica com princípios bem definidos, tal qual feita na *Regra de São Bento*.

Outra forma de classificação das regras dependeria da data de sua composição e local de produção. A cronologia das regras antigas abarcaria duas gerações de escritos, situadas entre aproximadamente 400 e 700 d.C. As primeiras regras ocidentais teriam sido escritas por Agostinho no final do século IV, compreendendo o *Ordo Monasterium* e o *Praeceptum*, escritos, respectivamente, em 395 e 397. Espacialmente, estariam distribuídas entre a Gália, a Itália, a Península Ibérica e a Irlanda e seriam decorrentes de quatro regras mães, geradoras das famílias de regras monásticas. Em primeiro lugar, as regras agostinianas seriam retomadas na Itália, na Gália e na Península Ibérica, entre os séculos IV e VII. A segunda regra mãe seria, segundo Adalbert de Vogüé, a *Regra dos Quatro Pais*, a qual daria origem à família de regras monásticas provençais e italianas. A família oriunda da regra basiliana teria se expandido para a Itália no século VI e para a Irlanda no século VIII. Na Provença, a *Regra Oriental* seria vinculada tanto à família proveniente da *Regra dos Pais* quanto à pacominiana, sobretudo em seu dispositivo referente à desapropriação.

---

<sup>17</sup> Nira Gradowicz-Pancer parece também atribuir um papel central ao século VI na consolidação do cenobitismo ao afirmar que seria na Regra determinada por Cesário que se defenderia a *stabilitas* como fundamental ao cenobitismo, o que completaria o processo de enclausuramento e de privação da autonomia dos monges.

Por fim, a última regra mãe seria também provençal, do século V, e corresponderia às *Instituições cenobíticas* de João Cassiano, escritas em aproximadamente 419, a qual, segundo Adalbert de Vogüé teria tido uma influência restrita na Provença, mas determinante nas regras italianas *do Mestre e de São Bento*, bem como na regra de S. Columbano e na de Frutuoso de Braga.

A segunda regra mãe intitulada de *Regra dos Quatro Pais* foi composta de um preâmbulo e quatro discursos iniciados por *n dixit*, pois proferidos por quatro anciãos egípcios, cujos nomes passaram a ser conhecidos no Ocidente, sobretudo, através da tradução latina feita por Rufino da obra *História dos monges do Egito*. O primeiro desses anciãos seria Serapião, responsável pelo primeiro dos quatro discursos, o qual dizia ser o superior aquele a quem todos na comunidade deveriam obedecer. Em seu discurso foram enfatizadas três das características fundamentais do cenobitismo que discutimos até aqui: o superior, a obediência e a vida em comum. O segundo discurso, proferido por Macário, retomou a discussão sobre a forma como o superior deveria guiar os seus. Sendo um exemplo, ele deveria ser uma mescla de bondade e severidade. Portanto, deveria ser amado e temido. Além de falar do superior, Macário forneceu diretivas para a recepção dos postulantes e acolhida dos irmãos estrangeiros. Ao tratar dos postulantes, dividiu-os entre ricos e pobres. Para serem admitidos no mosteiro, tanto uns quanto outros deveriam ficar sete dias diante da porta, dando prova de paciência e humildade. Havia, entretanto, uma diferença entre eles no que dizia respeito ao despojamento. Enquanto esperava-se que os ricos se despissem de todos os bens, os pobres, na ausência de bens materiais dos quais dispor, deveriam renunciar ao orgulho com a prática da humildade e do reconhecimento de que deveriam realizar a vontade de Deus e não a própria. Quanto aos estrangeiros, dispôs Macário que ninguém poderia falar com eles ou dar-lhes o beijo da paz antes que o superior os visse e seriam recebidos no mosteiro unicamente pelo irmão encarregado por essa função.

O terceiro discurso seria proferido por Pafnúcio e tratou de questões cotidianas, como a divisão da hora do dia entre jejuns, refeições, trabalho manual e estudos das Escrituras. O trabalho seria ordenado pelo superior, levando em consideração as fraquezas e fragilidades, inclusive físicas, de seus monges. A estes, em contrapartida, caberia obedecer e trabalhar sem murmurar. O quarto e último discurso seria proferido por outro Macário,

que retomou a questão sobre a abertura do mosteiro para o exterior, fosse ao disciplinar a relação entre mosteiros e a possibilidade de intercâmbio entre irmãos, fosse ao tratar da hospitalidade para com os clérigos. Assim, somente poder-se-ia acolher um monge de outro mosteiro se ele tivesse recebido a autorização do superior de seu antigo mosteiro e depois de ter sido aceito pelo superior do mosteiro que gostaria de passar a integrar. Segundo este outro Macário, os clérigos deveriam ser recebidos com todo respeito, uma vez que eram os ministros do altar e responsáveis pela condução das orações, a menos que fossem considerados culpados de faltas ou crimes. Nesse caso, não poderiam concluir suas orações diante do superior e somente poderiam permanecer no mosteiro aqueles clérigos que, caindo em pecado, precisassem ser curados por meio da humildade. Por fim, a regra foi concluída com dispositivos penais, que condenavam os monges que deixavam escapar palavras ociosas ou engraçadas.

Com seus discursos, a *Regra* postulava a importância do superior como núcleo central do funcionamento do cenóbio, garantidor da unanimidade que deveria existir entre os irmãos e responsável pela manutenção da paz e da ordem, tanto no interior da comunidade, quanto nas relações mantidas com o exterior. O superior deveria presidir com diligência, orientar e corrigir os monges. Voltemos ao preâmbulo da *Regra dos Quatro Pais* para, na sequência, comparar as prescrições desta regra com a *Segunda Regra dos Pais*. Nele, houve a integração dos quatro discursos em torno da ideia de assembleia e reunião, contida na fórmula sinodal que inaugurou as falas:

Como estávamos sediados juntos, tendo tomado consciência de um projeto muito salutar, pedimos ao nosso Senhor para nos dar o Espírito Santo a fim de nos instruir de maneira a que pudéssemos ordenar o comportamento religioso e a regra de vida dos irmãos (RIPV, Praef. 1-3)

Tanto no Preâmbulo, quando no primeiro discurso, proferido por Serapião, traços da institucionalização do cenobitismo já podem ser encontrados, relacionados à defesa da vida em comunidade<sup>18</sup>. Assim como no Preâmbulo, em seu discurso, o ancião explicitou as

---

<sup>18</sup> Por institucionalização do cenobitismo entendemos a determinação de regras, diretrizes, normativas, preceitos e valores que regulavam uma forma de ascetismo vivido em comunidade, sob a regência de um superior a quem se devia obediência, por ser capaz de prover a comunidade com regras de convivência cotidiana. A este respeito ver (AGAMBEN, 2013).

características do modo de vida cenobítico e explicou o motivo que levaria os irmãos a se unirem sob o mesmo teto:

[...] a desolação do deserto e o terror que inspiravam certos monstros<sup>19</sup> não permitiam aos irmãos morar cada um por si. E o melhor parece ser obedecer aos preceitos do Espírito Santo, pois nossas próprias palavras não têm valor firme e durável senão se nossas ordenações se apoiam firmemente sobre a firmeza das Escrituras. Ora, a Escritura diz: “Vejaís que felicidade e que alegria é morar em conjunto com os irmãos”, e ainda: “deve-se morar em uma casa aqueles que não têm que uma só alma”. A regra da piedade é então firmemente fundada, doravante, por essas indicações muito claras do Espírito Santo. Continuemos a ordenar a regra dos irmãos (RIVP, I. 2-7).

A *Segunda Regra dos Pais*, pertencente à família da anterior, traria uma estrutura similar, uma vez que seria inaugurada com a alusão à reunião realizada por um “nós” anônimo, com a finalidade de colocar por escrito e ordenar a regra que deveria ser observada no mosteiro para o progresso dos irmãos, em conformidade com o que havia sido estabelecido pelos santos pais. Sendo assim, ela também faria menção à vida monástica comunitária, antes de determinar qualquer outra disposição:

Como nos encontrávamos sediados juntos em nome do Senhor Jesus Cristo segundo a tradição dos Santos Pais, decidimos colocar por escrito e em ordem a regra que observaremos no mosteiro para o progresso dos irmãos. Assim, não encontraremos dificuldades, e o santo preposto que foi instalado nesse lugar não terá nenhuma hesitação. De toda sorte, nós seremos, como está escrito: ‘unânicos e de mesma opinião, honrando-nos um ao outro’, e guardaremos com uma fidelidade constante aquilo que foi estabelecido pelo Senhor (2 RP, 1-4).

A despeito de tratar também de uma comunidade cenobítica e sugerir a realização de uma reunião para colocar por escrito as determinações, a *Segunda Regra dos Pais* apresentou importantes diferenças em relação à primeira. Quanto à forma de composição, a segunda não comportou sub-seções divididas pelos discursos de diferentes anciãos. Ao contrário, foi marcada pelo anonimato, e ainda que não tenha detalhado as atribuições do superior para com a comunidade ou o tenha considerado o responsável pela coesão do grupo, tratou o *praepositus* como alguém que deveria ser respeitado, amado e obedecido

---

<sup>19</sup> Esta passagem foi considerada peça fundamental para comprovar a vinculação da regra com o mosteiro de Lérins, sobretudo quando comparada à descrição que Hilário de Arles da ilha antes da chegada de Honorato, como habitada por serpentes e animais terríveis. Ver: (HILAIRE D'ARLES, 2008).

## O MODO DE VIDA CENOBÍTICO E SUAS REGRAS: AS DUAS REGRAS DOS PAIS COMO EXEMPLO DE DESENVOLVIMENTO DO CENOBITISMO OCIDENTAL

por ter sido escolhido por Deus e ordenado pelo bispo. Desta forma, quem desprezasse o superior, desprezaria o próprio Deus. A *Primeira Regra dos Pais*, em contrapartida, foi explícita em considerá-lo aquele que garantiria a unidade de propósito e a unanimidade entre os irmãos, como pontuado no discurso de Serapião:

Nós queremos, então, que os irmãos morem em uma casa em alegre unanimidade. Mas como guardar esta unanimidade e esta alegria sem desvios? Com a ajuda de Deus, nós o faremos conhecer. Nós queremos, então, que um só esteja à cabeça de todos, e que não se distanciem em nada de seus conselhos e de suas ordens para seguir uma vontade perversa, mas que o obedeçamos com uma alegria sem reserva como às ordens do Senhor (RIVP, I.8-12).

Tendo em vista a valorização da hierarquia, a obediência foi tida como a principal virtude monástica e, na primeira regra, os exemplos de homens obedientes citados por Serapião foram Abraão, os Apóstolos e o próprio Cristo que teria descido dos céus não para fazer a própria vontade, mas aquela de quem o enviara<sup>20</sup>.

A distinção na apresentação do superior foi evidenciada na abordagem que a *Segunda Regra dos Pais* fez de relações horizontais, ausentes na primeira. Tais relações apareceram quando se falou da caridade, vínculo que solidificaria os laços construídos entre aqueles que se encontravam em um patamar de igualdade dentro da comunidade. Por outro lado, a caridade encabeçaria o quadro das virtudes que deveriam ser cultivadas pelos membros do cenóbio. Neste sentido, a segunda regra seria mais complexa ao levar em consideração tanto o nível vertical, quanto horizontal das relações, abordando a caridade, antes mesmo de falar da obediência e do superior:

Antes de tudo, eles ‘terão a caridade, a humildade, a paciência, a doçura’ e as outras qualidades que ensina o Apóstolo, sendo bem entendido que ninguém se arrogue a propriedade do que quer que seja, mas que, como está escrito no Ato dos Apóstolos, ‘eles têm todas as coisas em comum’. (2RP I. 5-6)

A despeito de se considerar que o monaquismo mais sublime seria aquele levado a cabo no isolamento dos desertos, onde o monge, ao dar suas costas à comunidade, poderia lutar contra os demônios para se constituir como modelo de perfeição cristã (BROWN,

---

<sup>20</sup> Segundo Jo 6,38.

1998), na Provença, parece ter sido valorizada uma forma de vida monástica pautada na vivência em um cenóbio, gerido por um superior, e na qual se valorizavam virtudes aparentemente contrapostas como a obediência e a caridade.

A partir do que foi exposto, é possível retomar a afirmação de Pacaut de que as regras traziam uma proposta de vida aos laicos, uma vez que os monges não integravam a hierarquia eclesiástica. Entretanto, ainda que estivessem fora do quadro eclesiástico, a hierarquia também foi tida como estruturante da vida destes laicos. Ela apareceu, sobretudo, quando as regras abordaram as características do superior e o consideraram um pai e mestre espiritual que deveria zelar pelos seus, bem como ser a cabeça de uma instituição e princípio de coesão da comunidade, conforme apresentamos. Mas não somente estruturas hierárquicas, pautadas no temor e na obediência, garantiriam a vida comunitária, já que a *Segunda Regra dos Pais* também valorizou o amor e a caridade como amálgama de relações verticais e horizontais. Neste sentido, da primeira para a segunda regra, acompanhamos a passagem da ênfase no temor para relações sedimentadas na caridade, movimento este que, segundo afirmou Adalbert de Vogüé, seria decorrente da influência das regras agostinianas sobre a *Segunda Regra dos Pais*.

Todavia, não poderíamos deixar de ressaltar que, em suas obras *Instituições cenobíticas* e *Conferências*, João Cassiano também lançou reflexões sobre o superior do cenóbio, situando-o como a autoridade de uma forma de vida que pressupunha a vida em comum, o que pode ser depreendido da forma como distinguiu o *monasterium* do *coenobium*<sup>21</sup>. Ao determinar o papel do superior, o caminho escolhido por Cassiano parece ter sido, justamente, aquele que partia da obediência como virtude que possibilitava a conquista da humildade e da contenção da vontade, tal qual expresso em seu segundo livro das *Instituições cenobíticas*, até culminar na importância da caridade tida como vínculo que forjava relações sociais, como defendeu no segundo volume de suas *Conferências* e, em especial, na décima-sexta conferência, dedicada ao tema da amizade. Da mesma forma, as obras de Cassiano demonstram uma preocupação em partir do disciplinamento do homem exterior, desde considerações sobre as vestimentas que deveria portar e os horários de

---

<sup>21</sup> Em artigo publicado recentemente na *Revista Signum*, Rossana Alves Baptista Pinheiro defendeu que João Cassiano distinguiu claramente *monastério* e *cenóbio*. Enquanto o primeiro termo diria respeito ao espaço físico no qual se encontravam os monges, o segundo remeteria a um modo de vida, fundado nas antigas regras dos egípcios e que pressunha como fundamentos o superior, a obediência e a partilha da vida em comum. Ver: (PINHEIRO, 2016: 05-35).

divisão do dia que deveriam ser resguardados como momentos de meditação e de trabalho, até tocar o interior deste homem ao estabelecer a importância do engajamento na luta constante para eliminar os vícios e adquirir as virtudes, sem as quais não poderia levar a cabo o ofício monástico.

Cassiano ainda defendeu que em seu percurso de aderência a Deus, o homem deveria passar por quatro etapas (CASSIEN. Conl 11.12). No primeiro momento, seria guiado em direção ao Bem, tal qual o escravo que temia quer as leis terrenas, quer a condenação no inferno. A segunda etapa seria caracterizada pela boa conduta, com vistas à obtenção de uma recompensa futura, e nela o homem poderia ser equiparado ao mercenário. Todavia, ao demonstrar ser um “servidor fiel e prudente” ouviria novamente o apelo divino e passaria à caridade, a perfeição em seu mais alto grau, tendo em vista que ali desfrutaria do amor pelo Bem em si mesmo e poderia ser considerado amigo e filho de Deus. Esta caridade conduziria a um estado ainda mais elevado, que seria o temor pelo amor, onde não haveria medo do castigo ou desejo de recompensa, mas apenas a percepção da grandeza do amor. Nesta conferência produzida em cerca de 426 e dedicada a Honorato e Euquério, Cassiano fez menção à caridade, virtude que Hilário de Arles em 431 defenderia como uma das mais marcantes da personalidade de Honorato e as *Regras dos Pais* enfatizaram como uma das marcas do superior. Segundo Cassiano, o temor no amor seria “uma mescla de respeito e de afeição atenta que um filho tem por um pai pleno de indulgência, o irmão pelo irmão, o amigo por seu amigo, a esposa por seu esposo” (JEAN CASSIEN, Conl 11.13).

É possível defender ainda que, assim como feito na *Segunda Regra*, João Cassiano tenha aproximado o abade de Deus ao retomar a passagem de *Romanos 8,15*, na qual o Apóstolo Paulo apresentou os nomes recebidos por Deus quando o homem, em seu interior, contemplava a Deus movido por um espírito de adoção e filiação. Os termos *Abba* e pai, mencionados pelo Apóstolo, seriam aqueles que, segundo Cassiano, também nomeariam o superior do cenóbio e garantiriam aquilo que chamou de temor no amor. Desta forma, segundo Cassiano:

‘Não é um espírito de temor que Deus nos deu, mas um espírito de força, de amor e de moderação’. Pois, ele exorta aqueles que queimam pelo Pai celeste da dileção perfeita, e que a adoção divina de escravos tornou filhos: ‘Vocês não receberam um Espírito de servidão, para estar ainda no

temor, mas receberam um Espírito de adoção, o qual grita: *Abba! Pai!*  
(JEAN CASSIEN, Conl 11.13)

Assim, se as *Regras dos Pais* foram mesmo obra de superiores da Abadia de Lérins, tal qual Adalbert de Vogüé e Jean-Pierre Weiss defenderam, uma análise de como abordaram o papel do superior; a defesa que fizeram da obediência e da caridade como fundamento de relações horizontais e verticais; e a ênfase na partilha de um mesmo teto e deum só coração parece revelar a importância que João Cassiano desempenhou para a emergência do cenobitismo no Ocidente, um século antes da escrita da consagrada *Regra de São Bento*. Também sugere a contribuição efetiva que forneceu para a elaboração destas regras ao divulgar noções e ideias-chaves que seriam postas por escritos e retomadas nos séculos seguintes. Durante o período em que esteve na Provença (c. 415-431), João Cassiano dedicou suas obras a homens vinculados a Lérins e se esforçou por ser incluído na rede dos aristocratas ascéticos residentes na Abadia, tal qual demonstram os prefácios de suas obras. Embora, conforme já mencionamos, os debates sobre a existência ou não de uma regra nos primórdios de Lérins permaneçam abertos a novas hipóteses e investigações; e ainda que seja possível defender que as ideias ascéticas de Cassiano só tenham adentrado de fato os escritos vinculados a Lérins após a saída de Honorato para assumir o episcopado de Arles e tenham sido mais explorados por Fausto de Riez nas décadas de 50 e 60 do século V, os pontos em comum encontrados entre as *Instituições cenobíticas*, as *Conferências* e as *Regras dos Pais*, permitem vislumbrar o comprometimento de Cassiano com uma proposta monástica cenobítica. Mesmo que em sua obra Cassiano tenha valorizado a perícia ascética e o progresso moral, acreditamos que nenhum dos dois poderia ser conquistado, conforme já mencionamos, de maneira isolada, mas somente em uma comunidade que tinha como pressuposto a obediência a um superior e a prática constante da humildade e da submissão da vontade. Neste sentido, João Cassiano teria, de fato, escrito uma página importante desta história da institucionalização do monaquismo cenobítico latino que desembocaria em São Bento, após passar pelo esplendor da Abadia de Lérins.

## Referências

### Fontes:

HILAIRE D'ARLES. *Vie de Saint Honorat*. Paris: Cerf, 2008.

JEAN CASSIEN. *Institutions cénobitiques*. Paris: Cerf, 2001.

\_\_\_\_\_. *Conférences*. Paris: Cerf, 1959. (3 vol).

SÃO BENTO. *A Regra de São Bento*. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 2003.

### Estudos :

AGAMBEN, Giorgio. *De la très haute pauvreté. Règles et forme de vie*. Paris: Payot & Rivages, 2013.

BROWN, Peter. “A Antigüidade Tardia”. In: DUBY, Georges; ARIES, Philippe. *História da vida privada*. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

DE VOGÜÉ, Adalbert. *Les règles des saints peres: trois règles de Lérins au V siècle*. Paris: Cerf, 1982, v. I

\_\_\_\_\_. *Le monachisme en Occident avant Saint Benoît*. Abbaye de Bellefontaine, 1998.

\_\_\_\_\_. *Les règles monastiques anciennes (400-700)*. Turnhout: Brepols, 1985.

\_\_\_\_\_. *Histoire littéraire du mouvement monastique: l'essor de la littérature lerinienne et les écrits contemporains (420-500)*. Paris: Cerf, 2003, v. VII.

\_\_\_\_\_. “Les débuts de la vie monastique à Lérins. Remarques sur un ouvrage récent”. *Revue d'histoire ecclésiastique*, 88, 1, p. 5-53, 1993.

\_\_\_\_\_. “Un problème de datation: la règle des quatre Pères”. *Studia Monastica*, 44, p. 7-11, 2002.

DESPREZ, Vincent. *Le monachisme primitif: des origines jusqu'au concile d'Éphèse*. Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine, 1998.

FIGUINHA, Matheus Coutinho. “A data da *Regra dos Quatro Padres e o início do monasterio de Lérins*”. In: *Romanitas*, Espírito Santo, 5, p. 168-185, 2015.

GOODRICH, Richard. “John Cassian on monastic poverty: the lesson of Ananias and

Saphira”. *The downside review*, 124, 437, p. 297-308, 2006.

GRADOWICZ-PANCER, Nira. “Enfermement monastique et privation d’autonomie dans les règles monastiques (Ve.-VIe. siècles). *Revue Historiques*, Paris, 288, 1, p. 3-18, 1992.

LEYSER, Conrad. “‘This sainted isle’: panegyric, nostalgia and the invention of lerinian monasticism”. In: KLINGSHIRN, William; VESSEY, Mark. *The limits of Ancient Christianity: essays in honor of R. A. Markus*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1999, p. 188-206.

PACAUT, Marcel. *Les ordres monastiques et religieux au Moyen Âge*. Paris: Armand Colin, 2005.

NEUFVILLE, J. “Règle des IV Pères et Seconde Règle des Pères : texte critique”. In: *Revue Bénédictine*, Turnhout, 77, p. 47-106, 1967.

PINHEIRO, Rossana Alves Baptista. “Hierarquia eclesiástica e pregação na Provença do século V”. In: *História Revista*, Goiânia, 19, 1, p. 11-35, 2004.

\_\_\_\_\_. “Reflexões sobre a institucionalização do monacato na Provença no século V a partir de alguns escritos de João Cassiano e de monges de Lérins”. In: *Signum*, 17, 2, p. 05-35, 2016.

WEISS, Jean-Pierre. “Une communauté religieuse aux îles de Lérins”. *Connaissance des Pères de l’église*, 79, p. 21-32, 2000.

\_\_\_\_\_. “Lérins et la Règle des Quatre Pères”. In: CODOU, Yan; LAUWERS, Michel (éds). *Lérins, une île sainte de l’antiquité tardive au moyen âge*. Turnhout: Brépols, 2009, p. 120-140.

**Recebido em:** 30 de agosto de 2017

**Aceito em:** 14 de outubro de 2017