

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE DOUTORADO EM HISTÓRIA

**Da institucionalização do monacato à monaquização do episcopado na Provença de
João Cassiano e dos lerinianos (séculos IV e V)**

Rossana Alves Baptista Pinheiro

CAMPINAS

2010

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

Bibliotecária: Cecília Maria Jorge Nicolau CRB nº 3387

Pinheiro, Rossana Alves Baptista

**P655d Da institucionalização do monacato à monaquização do
episcopado na Provença de João Cassiano e dos lerinianos (séculos
IV e V) / Rossana Alves Baptista Pinheiro. - - Campinas, SP :
[s. n.], 2010.**

Orientador: Néri de Barros Almeida.

Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,

**1. Cassiano, João, c.370-435. 2. Lérins. 3. Monges. 4. Bispos.
5. Poder (Filosofia). 6. Autoridade. 7. Heresia. I. Almeida, Néri
de Barros. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.**

**Título em inglês: From the institutionalization of the monasticism to the
monasticism to the making of the “monachization” of the
bishopric in John Cassian and the lerinian’s Provence (fourth
and fifth centuries)**

Palavras chaves em inglês (keywords) : Monks

Bishops

Power (Philosophy)

Authority

Heresy

Área de Concentração: História Cultural

Titulação: Doutor em Historia

**Banca examinadora: Néri de Barros Almeida, Carlos Roberto Figueiredo
Nogueira, Fabiano Fernandes, Marcelo Cândido da Silva,
Pedro Paulo Funari**

Data da defesa: 15-04-2010

Programa de Pós-Graduação: História

3
C
P 320

ROSSANA ALVES BAPTISTA PINHEIRO

Da institucionalização do monacato à monaquização do episcopado na Provença de João Cassiano e dos lerinianos (séculos IV e V)

Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas para obtenção do título de Doutor em História, sob orientação da Profª. Dra. Néri de Barros Almeida.

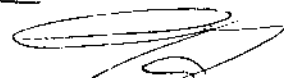
Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 15/04/2010.

Banca Examinadora:

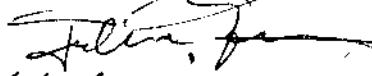
Profª. Dra. Néri de Barros Almeida (orientadora)



Prof. Dr. Carlos Roberto Figueiredo Nogueira (USP-SP)



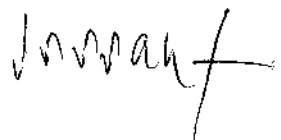
Prof. Dr. Fabiano Fernandes (UNIFESP-SP)



Prof. Dr. Marcelo Cândido da Silva (USP-SP)



Prof. Dr. Pedro Paulo Funari (UNICAMP-Campinas)



Suplentes:

Prof. Dr. Glaydson José da Silva (UNIFESP-SP)

Prof. Dr. José Alves (UNICAMP-SP)

Prof. Dr. Leandro Karnal (UNICAMP-SP)

CAMPINAS

2010

2008 730

Eu próprio tentei descobrir, desde o começo, ainda criança, o que é certo e o que é errado – uma vez que ninguém à minha volta podia me dizer. E além disso vejo agora que tudo me abandona, que preciso de alguém que me mostre o caminho e me dê censura e elogio, não pelo poder mas pela autoridade, preciso de meu pai.

(Albert Camus)

*À Maria de Fátima Alves Baptista e Inocência Agostinho
Teixeira Baptista Pinheiro*

Agradecimentos

Por mais solitário que seja o trabalho do pesquisador, ele não se faz sem colaboração. Em primeiro lugar, gostaria de agradecer às instituições de fomento que viabilizaram a pesquisa. Ao CNPQ, cujo financiamento entre julho e dezembro de 2006 tornou possível os primeiros passos do trabalho. À FAPESP pelo provimento de janeiro de 2007 até julho de 2009. À CAPES pela bolsa de estágio de seis meses na região em que nossa história se desenvolveu: a Provença. Oportunidade esta sem a qual não teria sido possível desenvolver, alargar e aprofundar o trabalho.

Agradeço à Profa. Dra. Néri de Barros Almeida pelo espaço aberto para desenvolver tal pesquisa na Universidade Estadual de Campinas e pelas diversas oportunidades de formação e aperfeiçoamento acadêmicos fornecidas desde a iniciação científica ainda na Universidade Estadual Paulista até o presente momento. Aos Profs. Drs. Marcelo Cândido da Silva e Carlos Roberto Figueiredo Nogueira agradeço as críticas e sugestões na banca de qualificação.

Do meu período na cidade de Nice, guardo um carinho especial e faço minhas as palavras de Marguerite Yourcemar que, em alguma ocasião, disse que “o nosso verdadeiro lugar de nascimento é aquele em que lançamos, pela primeira vez, um olhar inteligente sobre nós próprios”. Às pessoas que compartilharam desse momento e me fizeram ver que a França é muito mais bela do que eu poderia imaginar, envio um agradecimento especial: à Anabel Miriam Vivanco Hernandez por ter me ensinado muito mais do que a língua francesa e por ter estado sempre ao meu lado durante os seis meses em que estive em Nice. À Marjolaine Carles e seus pais pela amizade e pela acolhida em sua casa. Com o amor dessas pessoas pelo Brasil, aprendi um pouco melhor o que é ser brasileira e tive a oportunidade de vivenciar a cultura e os costumes franceses. A Fabien Cavalini, a Thomas Barbier, a Lionel Nicolas, a Julien de Lopez, à Sandra Ramos, a Fito, à Hanane, à Faustine e à Essy agradeço a amizade e doação.

Agradeço imensamente ao Prof. Dr. Michel Lauwers pela generosidade com a qual me recebeu na Universidade de Nice e com a qual compartilhou comigo de seus incomensuráveis conhecimentos sobre História Medieval e História da Igreja. Sua orientação foi determinante naquilo que este trabalho tem de melhor. Agradeço também aos

Profs Drs. do Centro de Estudos da Pré-História, Antiguidade e Idade Média (CÉPAM-Nice), Rosa María Dessi, Cécile Caby, Yann Codou, Isabelle Vedrenne, Germain Butaud e Philippe Jansen por terem disponibilizado todos os recursos tecnológicos, financeiros e intelectuais de que necessitei enquanto estava em Nice. Ao Prof. Dr. Stephanni Gioanni agradeço a gentileza e a boa vontade com a qual me recebeu em Paris e também as questões que me postulou acerca de um tema que nos é mutuamente caro: a abadia de Lérins e seus monges-bispos. Muitas das respostas as quais cheguei com o trabalho foram provenientes de suas indagações. À Profa. Dra. Eliane Magnani agradeço o alerta para a existência do grupo de estudos sobre história de Lérins orientado pelo Prof. Dr. Michel Lauwers, quando de uma de suas visitas ao Brasil e à Universidade Estadual de Campinas. Agradeço ao Prof. Dr. Jean-Pierre Weiss pelos trabalhos que realizou na área da patrística e da história de Lérins. Ainda que me tenha faltado a oportunidade de com ele discutir pessoalmente este trabalho, em decorrência de seu falecimento em julho de 2008, seus estudos foram e ainda são fundamentais para esta pesquisa.

Todavia, meu período de doutoramento não se limitou aos seis meses passados na França. Agradeço, então, àqueles que têm me acompanhado desde o início, quer da minha trajetória acadêmica, quer da minha existência. Aos queridos francanos por adoção, Marlene Alvez Piza, Márcia Liporoni, Maria Izabel Piza e Daniel Figueiredo pela amizade desde que retornei a França. À Ana Livia de Matos e Lorena Muñoz agradeço também a amizade, bem como os excelentes e saudosos momentos que passaram ao meu lado quando tudo parecia desabar. Ao amigo estrangeiro Andrés Alarcón agradeço todas as vezes em que me socorreu com questões acadêmico-burocráticas junto à Universidade Estadual de Campinas e pelos momentos nos quais ouviu pacientemente minhas lamentações. À Aline Mara Garcia Lemos agradeço por todas as músicas, todo o carinho, toda a subversão e companheirismo que trouxe para a minha vida há dezoito anos. Agradeço à Cláudia Regina Bovo pelos incontáveis momentos de ajuda, apoio, incentivo e carinho e pelos onze anos de amizade sincera e dedicada. Agradeço à Sônia Maria de Godoy pelas conversas intensas e essenciais que forneceram os recursos necessários ao desenvolvimento da pessoa e da pesquisadora que sou hoje.

A Juvenal Savian Filho não tenho palavras suficientes para agradecer a confiança em minhas potencialidades. Sua retidão de caráter, seu senso de justiça e sua

postura ética, bem como sua paciência e inteligência na exposição de questões filosoficamente espinhosas, continuam sendo inspiradores e não serão jamais esquecidos. Ao pensar em agradecê-lo, só posso deixar que um homem sábio, tardo-antigo e de inegável autoridade fale por mim: “não há nada no mundo mais bonito do que a amizade. É realmente um conforto nesta vida ter alguém com quem se pode abrir o coração, com quem se pode partilhar confidências e com quem se pode confiar os segredos do coração. É um conforto ter alguém confiável ao seu lado que irá dividir sua alegria, simpatizar com seus problemas e lhe encorajar na perseguição”. Obrigada, então, por ter-me escolhido para compartilhar de algo bem mais profundo do que um interesse comum pelo período medieval.

Agradeço ao Túlio de Andrade pela alegria e esperança que trouxe à minha vida ao me dar a chance de apostar na construção de laços sólidos e por ter-me feito, finalmente, acreditar e entender que Gilles Deleuze estava certo ao alertar para a importância de se ter fé naquilo que se vive, sente-se e se experimenta. Obrigada por ser o homem e a pessoa que é e por me dar, cotidianamente, a honra e o privilégio de partilhar minha vida ao seu lado. Sem dúvida, “hoje você está entre as coisas tão mais lindas”.

Finalmente, agradeço aos meus pais Maria de Fátima Alves Baptista e Inocência Agostinho Teixeira Baptista Pinheiro pelo apoio incondicional, mesmo diante de situações absurdas, difíceis e delicadas. Foram essas duas pessoas formidáveis que, além de tudo o que fizeram e fazem diariamente, despertaram em mim o amor pelos livros, pela história e pelo passado. A eles, meu amor e agradecimento.

Resumo:

O trabalho intitulado “Da institucionalização do monacato à ‘monaquização’ do episcopado na Provença de João Cassiano e dos lerinianos (séculos IV e V)” trata de uma das características do cristianismo da Gália: a emergência dos monges-bispos. Esta pesquisa foi norteadada pela reflexão sobre os motivos que fizeram dos mosteiros os “viveiros de bispos” por excelência ao longo do conturbado século V. Com isso, procurou-se determinar o lugar ocupado pelos monges na estrutura eclesiástica provençal e o papel que desempenharam para a articulação dos vínculos político-sociais gauleses, bem como para a construção de uma noção de autoridade fundamental para o exercício do poder sobre bens e sobre homens por parte dos bispos, consolidado no século VI. Para desenvolver a pesquisa, contamos com uma documentação de natureza diversa, oriunda, em sua maioria, da região da Provença, no Sudeste da Gália. Os documentos aqui apresentados foram produzidos, fundamentalmente, entre 390 e 470 d.C, período este considerado a “era de ouro” da abadia de Lérins, de onde saíram os bispos mais importantes da Gália. Também nos concentramos na perspectiva de monaquismo apresentada e divulgada por um dos principais teóricos do monaquismo gaulês, João Cassiano. Assim, o trabalho diz respeito ao processo de institucionalização do monacato provençal, tal qual formulado por João Cassiano e realizado na abadia de Lérins. Tal processo é visto como a etapa fundamental e determinante para a consolidação da função episcopal.

Palavras-chave:

João Cassiano – Lerins - Monges - Bispos – Autoridade – Poder – Heresia

Abstract:

The work entitled “From the institutionalization of the monasticism to the making of the “monachization” of the bishopric in John Cassian and the lerinians’s Provence (fourth and fifth centuries)” portrays one of the features of Gaul’s Christianity: the emerging of the monk-bishops. This research was directed by reflecting over the causes which turned the monasteries to “bishops’ yards” of its highest degree during the unsettled fifth century.

Hereupon it was sought to determine the position held by the monks in the Provencal clericalist structure and the role interpreted by them in the enunciating of the social-political ties of the Gauls, as well as the formation of a notion concerning the fundamental authority to exercise power over lands and men from the bishop's part, which was consolidated in the sixth century. In order to develop this research, we relied on a varied source of documents, arising from, in its majority, from the Provence area, in the south of Gaul. The documents used here were ultimately produced in the period between 390 and 470 A.D., which was considered the "golden era" of the Lerins abbey, which was also the origin of the most important bishops of Gaul. In this research attention is also paid to the monkhood perspective presented and uncovered by one of the main theorists of the Gaulish monkhood, John Cassian. Therefore, this work concerns the process of institutionalization of the Provence monastic life, which was laid down by John Cassian and accomplished at Lerins abbey. Such process is seen as a fundamental and determining stage for the strengthening of the Episcopal role.

Key words: John Cassian – Lérins – Monks - Bishops – Authority - Power - Heresy

Résumé:

Le travail intitulé "De l'institutionnalisation du monachisme à la "monachisation" de l'épiscopat en Provence de Jean Cassien et des lériniens (IVe-Ve siècle)" traite d'une des caractéristiques du christianisme de Gaule: l'émergence des moines-évêques. Cette recherche est une réflexion au sujet des motifs pouvant être à l'origine du rôle de premier plan qu'eurent les monastères au Ve siècle. Ces derniers deviennent de véritables "pipinières" d'évêques par excellence, et cela tout au long de cette période de trouble. Dès lors, nous avons tenté de déterminer quelle place occupaient les moines dans la structure ecclésiastique provençale, quel rôle jouaient-ils dans l'articulation des liens politico-sociaux gaulois de même que pour la construction d'une autorité. C'est-à-dire, une notion fondamentale pour l'exercice du pouvoir sur les biens et sur les hommes par les évêques, consolidée au VIe siècle. De manière à développer cette recherche, nous sommes-nous

appuyée sur une documentation de nature diverse, majoritairement originaire de la région de Provence, dans le Sud-Est de la Gaule. Les documents présentés ici furent originellement produits entre 390 et 470 ap. J.-C., période considérée comme l’ “âge d’or” de l’Abbaye de Lérins et durant laquelle sont issus les plus grands évêques de toute la Gaule. Aussi, nous sommes-nous davantage concentrée sur la perspective du monachisme présentée et divulguée par l’un des principaux théoriciens du monachisme gaulois: Jean Cassien. Ainsi, ce travail peut-il prétendre avoir respecté le processus d’institutionnalisation du monachisme provençal, tel que Jean Cassien l’entendrait et tel qu’il fut développé au sein de l’abbatiale de Lérins. Un tel processus ne pourrait-être autrement vu comme une étape fondamentale et déterminante dans la consolidation de la fonction épiscopale.

Mots-clés: Jean Cassien – Lérins - Moines - Évêques - Autorité - Pouvoir

Sumário

Introdução	19
Indícios da institucionalização do monaquismo provençal: <i>coenobium</i> , <i>monasterium</i> e <i>congregatio</i>	33
O mito apostólico do nascimento monástico: pastoral e despojamento material	49
Entre <i>auctoritas</i> e <i>potestas</i> : o superior, o dever de obediência e o despojamento espiritual	75
Consolidando os laços comunitários: a realização da caridade na amizade	99
Heresia, teologia monástica e argumento de autoridade e universalidade: a controvérsia semi pelagianista	127
Considerações Finais	163
Referências Bibliográficas	171

Introdução

O presente trabalho intitulado “Da institucionalização do monacato à monaquização do episcopado na Provença de João Cassiano e dos Ierínianos (séculos IV e V)” é uma pesquisa que se insere na temática mais ampla sobre poder(es), Igreja e sociedade na Antiguidade Tardia. Com ela, intentamos discorrer sobre a expansão do cristianismo na Gália dos séculos IV e V, associando-a à necessidade de construção e afirmação das estruturas da Igreja gaulesa e de reconstruir alianças políticas na região.

Esse período foi marcado pela breve retomada da presença política romana após as investidas de generais do Exército Romano, como Constantino III e Jovinus, considerados usurpadores que intentaram controlar administrativamente a região Sudoeste, durante o século IV. Dizemos breve retomada da presença romana, tendo em vista sua posterior dissolução durante o século V, face ao aumento da rearticulação dos poderes e das alianças locais em decorrência das invasões que tomavam tanto a região a Norte quanto a Sudoeste¹. Tais fatores históricos elevaram os bispos ao primeiro plano do cenário político. Esses bispos eram provenientes de famílias aristocráticas, sobretudo do Norte da Gália, e passaram, obrigatoriamente, pelos mosteiros que começavam a serem fundados. Ali, eram instruídos na doutrina cristã, continuavam divulgando a formação clássica recebida e puderam, finalmente, consolidar laços de solidariedade e alianças, responsáveis por fazer com que esses homens voltassem ao cenário político, ocupando um lugar importante de comando das dioceses para além da Provença.

Diante dessa perspectiva, estudar o monaquismo nas estruturas sociais e políticas gaulesas pareceu-nos fundamental, visto que uma das características fundamentais da organização eclesiástica gaulesa foi a existência de uma complementaridade entre as funções monástica e episcopal². O monacato constituiu-se como um cursus obrigatório dessa estrutura eclesiástica, a ponto de vários bispos serem ordenados sem antes terem sido diáconos ou presbíteros, à medida que eram escolhidos diretamente do ambiente monástico e, com isso, serem ainda laicos. Tal fator, que estamos chamando de “monaquização do

¹ VAN DAM, Raymond. *Leadership and community in Late Antique Gaul*. Berkeley: University of California Press, 1992.

² MARKUS, Robert. *O fim do cristianismo antigo*. São Paulo: Paulus, 1997.

episcopado”, existiu na Gália desde o final do século IV, com Martinho de Tours, e foi a marca da Provença no século V a partir de seus dois mosteiros mais eminentes, a saber: o de Marselha e, sobretudo, o de Lerins. Tal prática foi criticada pelos bispos romanos, como Celestino, que enviou uma carta à região em aproximadamente 431, condenando a elevação de monges para o episcopado³. Mas foi, através dela, que homens como Honorato, Euquério, Salônio, Verano, Valeriano, Hilário, Máximo, Fausto, Salviano e Vicente ascenderam ao presbiterato e ao episcopado gaulês.

Um estudo sobre o lugar do monaquismo provençal nos séculos IV e V justifica-se, em primeiro lugar, pela existência de uma documentação privilegiada, de natureza diversa, e que trata tanto do processo de institucionalização do monacato quanto da monaquização do episcopado. Ademais, esse período foi considerado pelos estudiosos como a era de ouro de Lerins. Tal abadia, fundada entre 400 e 410 por Honorato, tornou-se um lugar de convergência de aristocratas provenientes das mais diversas províncias gaulesas e até de outras regiões, como no caso do bretão Fausto, terceiro superior do mosteiro⁴. Ali, esses homens instalavam-se com suas famílias e formavam a si e a seus filhos no estudo das Escrituras e na oração⁵. Para além do cultivo dos laços parentais, fundavam vínculos de irmandade espiritual e de aliança, que foram fundamentais para a reestruturação da política gaulesa naquele momento de fragilidade política imperial romana e de tentativa de consolidação da autoridade local frente às invasões de vândalos, suevos, burgúndios, visigodos, francos e hunos.

Assim, a questão dos poderes e da autoridade estava na ordem do dia e é um tema fundamental de análise para a compreensão daquele período e processo históricos peculiares. Peculiar, à medida que a região foi uma das poucas dentro do Império Romano a experimentar uma identificação e não um confronto entre monges e bispos⁶. Temos que, historiograficamente, o movimento monástico foi tido como subversivo e mesmo uma contra-cultura dentro de Império, já que seus fundadores e participantes visavam à quebra

³ Conforme será apresentado mais detalhadamente no segundo capítulo do trabalho.

⁴ Em seu sermão laudatório a Honorato, Hilário de Arles faz menção a esta multiplicidade de cultura e de pessoas no mosteiro de Lérins: “Todos, de todas as partes, corriam em direção a ele. E, com efeito, qual terra, qual povo não contava hoje de seus habitantes no mosteiro? A qual raça de bárbaro ele não ensinou a doçura!”. HILAIRE D’ARLES. 17. 3-4. *Vie de Saint Honorat*. Paris: Cerf, 2008.

⁵ Como foi o caso de Euquério, que se instalou no mosteiro com seus filhos Salônio e Verano e sua mulher. Aos filhos dedicou dois de seus escritos de instrução à leitura das Escrituras.

⁶ MATHISEN, Ralph W. *Ecclesiastical factionalism and religious controversy in fifth-century Gaul*. Washington: The Catholic University of America Press, 1989.

dos vínculos sociais e políticos com o Império. Ao dar-lhe as costas, os monges se estabeleciam em regiões apartadas, com a finalidade de se aperfeiçoarem espiritualmente e de comporem uma sociedade auto-suficiente⁷. O que vemos na Gália é o oposto dessa tese. Ali, os monges estiveram a serviço de uma ordem e de uma organização político-administrativa e se inseriam na própria estrutura de poder à medida que eram provenientes de famílias consulares e senatoriais e que, ao serem ordenados bispos, lutavam por fazer de seus aliados também bispos das mais diversas dioceses da Gália. Tal foi o caso, por exemplo, de Hilário, que não só sucedeu seu parente Honorato na condução do episcopado de Arles, como promoveu outros lerinianos aos postos episcopais para além da Provença. Ainda que o monaquismo provençal tenha mantido o *topos* literário da fuga ou rejeição ao mundo, tal qual nos apontam a obra de Euquério de Lérins e mesmo a de João Cassiano, como veremos, sua grande ambiguidade estava no fato de que esses homens não deixaram sua preocupação com as questões seculares e não se mantiveram distantes ou apáticos diante dos acontecimentos de sua época. Ao contrário, eles foram fundamentais no desenrolar dos acontecimentos políticos da época e tal intervenção passou, necessariamente, pela concepção de retiro e de aprendizagem na escola cenobítica, que estabeleceu uma etapa para a construção da autoridade sob novos parâmetros⁸.

Diante disso, abordamos a estruturação da autoridade e dos poderes eclesiásticos na Provença a partir da categoria monge-bispo. Para tanto, procuramos delinear a importância da institucionalização do monacato na região, já que partimos da constatação de que a interação entre monges e bispos tanto promoveu a institucionalização quanto dela resultou, fazendo com que se tornasse uma etapa fundante e fundamental para a articulação da autoridade episcopal gaulesa. Isso porque não só os mosteiros tornaram-se viveiros episcopais, como também os bispos, depois de ordenados, tinham por meta a fundação de novos mosteiros em suas regiões de atuação. Nesse sentido, nossa primeira

⁷ Tais teses podem ser encontradas nas obras de Peter Brown e de Arnaldo Momigliano, por exemplo. BROWN, Peter. "Antiguidade Tardia". In: DUBY, Georges; ARIES, Philippe. *História da vida privada*. São Paulo: Cia das Letras, 1998, vol. I; Id. "Chrétienté orientale et chrétienté occidentale dans l'Antiquité Tardive: la divergence. *La société et le sacré dans l'Antiquité Tardive*. Paris: Éditions Senil, 1995; Id. "The rise of the holy man in Late Antiquity". *The journal of Roman Studies*, vol. 61, 1971, p. 80-101; MOMIGLIANO, Arnaldo. "Introducción". *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

⁸ NOUAILHAT, René. *Saints et patrons*. Paris: Belles Lettres, 1988.

intenção foi compreender o que fez do mosteiro um lugar de fortalecimento episcopal por excelência na Gália e, em especial, na Provença.

Essa questão nos leva diretamente a um dos principais arquitetos da institucionalização do monacato: João Cassiano. Ele teria nascido em cerca de 360, em uma família importante o bastante para fornecer-lhe as condições de ter acesso a uma educação nas letras clássicas. O lugar de seu nascimento ainda permanece indeterminado, como é o caso para a grande parte dos homens da Antiguidade Tardia. Aos dezoito anos, partira para o Oriente a fim de ser formado no monacato palestino e, depois egípcio. Veremos que João Cassiano lutou para fazer do monaquismo egípcio o mais ilustre de seu momento. Ainda que esse monaquismo tenha passado por diferentes fases de estruturação⁹ e tenha sofrido conflitos internos, tal qual o demonstra a querela antropomorfista¹⁰, ao retratá-lo, João Cassiano fez dele um núcleo legítimo de autoridade, com princípios únicos e instituições homogêneas.

Em decorrência da perseguição imposta aos formadores de João Cassiano – os monges origenistas – pelo bispo de Alexandria, Teófilo, Cassiano e seu amigo Germano partiram para a capital do Império do Oriente, Constantinopla, e se colocaram sob os cuidados de João Crisóstomo, patriarca daquela diocese. Ali, João Cassiano foi ordenado diácono em cerca de 405, quando, com Germano, partira para Roma para pedir o auxílio do bispo para a causa de João Crisóstomo. Todavia, o protetor dos monges origenistas, acabaria perdendo seu ofício episcopal em decorrência de desentendimentos com Teófilo, e fora exilado de Constantinopla. Tal evento marcou, de forma contundente, a trajetória de João Cassiano a ponto de ele se apresentar como um discípulo de Crisóstomo na disputa que travou com Nestório¹¹, o novo patriarca de Constantinopla em cerca de 430, que também foi destituído do episcopado, acusado e condenado por heresia no Concílio de Éfeso, de 449, presidido por Cirilo, bispo de Alexandria.

Após a destituição de Crisóstomo e a ida de Cassiano e Germano para Roma, novas notícias sobre João Cassiano são conhecidas quando da escrita de sua primeira obra normativa, as Instituições cenobíticas em 419. Há dúvidas sobre o exato local de

⁹ CANER, Daniel. *Wandering, begging monks: spiritual authority and the promotion of monasticism in Late Antiquity*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 2002.

¹⁰ CLARK, Elizabeth. "New perspectives on the Origenist controversy: human embodiment and ascetic strategies". *Church History*, vol. 59, n. 2, 1990, pp 145-162.

¹¹ JEAN CASSIEN. *Traité de l'incarnation contre Nestorius*. Paris: Cerf, 1999.

estabelecimento de João Cassiano na Provença quando chegou à Gália. Segundo a grande maioria daqueles que realizaram um estudo sobre o monge, ele ter-se-ia tornado abade em Marselha, onde fundara o célebre Mosteiro de São Vítor. João Cassiano teria ido à Marselha a convite do bispo Prócolo, que desejava fazer da cidade um lugar de destaque cultural e administrativo, tendo em vista sua disputa com o bispo de Arles, Pátroclo, pelos direitos de metropolita da província da Narbonense II. Pátroclo, por outro lado, também disputava com o bispo de Vienne os direitos metropolitanos sobre a província Vienense. Tais disputas teriam começado no final do século IV ou início do século V, quando houve a transferência da capital administrativa de Trêves para Arles¹². Segundo o concílio de Nicéia de 325, os bispos de cada província deveriam ser colocados sob a autoridade daquele cuja sede era o local de administração da província. No caso de Vienense, isso resultava em problemas porque, enquanto Arles se tornou a capital administrativa do Império, Vienne ainda abrigava a residência do governador. Tal questão teria sido levada à discussão no concílio de Turim, que estabeleceria a seguinte configuração: na Narbonense II, os bispos estariam sujeitos à Marselha até a morte de seu bispo, Prócolo. Na Vienense, ficaria estabelecido que a cidade que conseguisse provar que era metrópole teria a primazia sobre a província¹³. A definição dessa questão era fundamental, tendo em vista que o bispo metropolita tinha o direito de ordenar os bispos das dioceses submetidas a ele, assim como podia convocar concílios e possuía a dignidade da preeminência.

A questão foi resolvida a favor de Pátroclo quando Zósimo foi eleito para o episcopado romano e, após quatro dias de sua eleição, enviou uma decretal aos provençais, determinando que o bispo de Arles teria a primazia sobre as três províncias do sul da Gália – Narbonense I e II e Vienense –, além de ser o responsável pela intermediação entre os padres e bispos da Gália e o Papa. Dessa resolução, surgiu um dos conflitos que marcaria o cenário de fundo de nosso trabalho, a saber, aquele levado a cabo entre Marselha, Vienne, Narbonne e Arles pelos exercícios de fato dos direitos de metropolita. Se tais direitos foram

¹² Provavelmente entre 395 e 407. VAN DAM, Raymond. *Leadership and community in Late Antique Gaul*. Berkeley: University of California Press, 1992.

¹³ A este respeito: NOUAILHAT, René. *Saints et patrons*. Paris: Belles Lettres, 1988; GOODRICH, Richard. *Contextualizing Cassian aristocrats, asceticism, and reformation in fifth-century gaul*. Oxford: Oxford University Press, 2007; MATHISEN, Ralph. *Ecclesiastical factionalism and religious controversy in fifth-century Gaul*. Washington: The Catholic University of America Press, 1989; GYON, Jean. 'L'évangélisation de la Provence'. In: BERTRAND, Dominique et ill. *Césaire d'Arles et la christianisation de la Provence*. Paris: Cerf, 1994. CÉSAIRE D'ARLES. *Introduction. Sermons au people*. Paris: Cerf, 1971.

atribuídos a Pátroclo por Zósimo, eles acabaram sendo limitados durante o episcopado de Hilário de Arles, sobretudo por Leão Magno. Todavia, esse fato não impediu que Hilário de Arles ordenasse e destituisse bispos nas províncias da Viennense, Narbonense I e II e mesmo nos Alpes Marítimos, como no caso da diocese de Ebrum¹⁴. A autoridade do bispo de Arles, que passou a se estender por toda a Gália, dadas as alianças de Hilário também com bispos do Norte da França como, por exemplo Euquério de Lyon e Germano de Auxerre, foi passível de contestação, não só pelos bispos de Roma como também por bispos da Gália que reclamavam seus direitos de metropolita e intentavam ordenar seus próprios pupilos ao episcopado. Dentre os bispos que fizeram frente à autoridade arlesiana estava, então, em primeiro lugar, Prócolo. Em sua disputa com Pátroclo, ele tinha como partidários o bispo de Valence, Máximo; o bispo de Vienne, Simplicio, e Hilário de Narbonne, que seria o responsável pela província da Narbonense I e acabou se submetendo às ordenações de Zósimo. Outros dois discípulos de Prócolo, saídos do mosteiro de Marselha, Venério – sucessor de Prócolo no episcopado de Marselha – e Rústico, ordenado bispo de Narbonne posteriormente a Hilário, continuaram fazendo frente a Hilário de Arles e ao seu exercício de fato dos direitos que haviam sido promulgados por Zósimo a Pátroclo em 417.

Vemos que Marselha se constituiu historicamente como o lugar de resistência ao esplendor de Arles e seus bispos. Ao chegar a Provença e em Marselha, João Cassiano ter-se-ia colocado sob os cuidados de Prócolo e, poderíamos supor que teria-se engajado nessa disputa pela conquista do reconhecimento da importância de Marselha e de seu bispo. Curiosamente, nas obras de João Cassiano, não há menção a Prócolo e, no momento em que poderia citar seu patrono, ele o omite, como é o caso na narração que fez do monge gaulês Lepório, que havia sido expulso da região por Prócolo, por ser considerado um pelagiano¹⁵. Ao contrário, o que temos é a tentativa de inserção de João Cassiano na rede leriniana, uma vez que saúda em suas obras e dedicatórias os oponentes do bispo de Marselha. Sua primeira obra, *Instituições cenobíticas*, escrita em torno de 419, é dedicada a Castor, bispo de Apt. Segundo Cassiano, Castor desejava fundar um mosteiro em Vienense que estivesse de acordo com as instituições ilustres dos mosteiros orientais e, sobretudo,

¹⁴ MATHISEN, Ralph. *Ecclesiastical factionalism and religious controversy in fifth-century Gaul*. Washington: The Catholic University of America Press, 1989.

¹⁵ JEAN CASSIEN. *Traité de l'incarnation contre Nestorius*. Paris: Cerf, 1999.

egípcios. Na carta de 419, enviada pelo bispo de Roma Bonifácio, denominada Valentinae nos e dirigida contra Máximo de Valence, partidário de Prócolo, a lista de bispos gauleses referidos é encabeçada por Pátroclo de Arles e abarca os bispos de Apt e Fréjus, Castor e Leôncio. Tal fato pode sugerir que ambos participavam da rede de relações de Pátroclo e, portanto, opunham-se a Prócolo¹⁶.

A ligação de João Cassiano com Lerins fica um pouco mais evidente nas dedicatórias de sua segunda obra. As Conferências, escritas entre 420 e 428, foram compostas em três volumes e cada um deles foi dedicado a um grupo de pessoas. O primeiro traz o referido bispo de Fréjus, Leôncio. Ele aparece como receptor das primeiras conferências em substituição a Castor que havia encomendado a obra, mas que falecera antes de sua conclusão. Leôncio a receberia como direito de herança porque era irmão de Castor, pelo sangue e pela “dignidade” do sacerdócio¹⁷. É importante ressaltar que a diocese de Fréjus era aquela que, além de situada na Narbonense II, detinha a jurisdição sobre a ilha e o mosteiro de Lérins. Outra pessoa que aparece nessa dedicatória é o irmão Heládio, possível monge de Lérins e considerado por Owen Chadwick o bispo de Arles intermediário entre Pátroclo e Honorato¹⁸. Isso porque, no terceiro volume de suas Conferências, Cassiano recapitula suas obras anteriores e aponta ali Heládio não mais como frates, mas como *episcopos*.

O segundo volume das Conferências torna essa inserção de João Cassiano na rede leriniana ainda mais explícita. Nele, aparecem os irmãos Honorato e Euquério, ambos figuras de destaque da abadia de Lerins. Honorato, seu fundador, ali permaneceu até cerca de 427, quando foi ordenado bispo de Arles, em substituição quer a Pátroclo, quer a Heládio. Sua trajetória foi retratada por Hilário de Arles, também monge de Lerins, parente de Honorato e seu sucessor no episcopado. Na Vida de São Honorato¹⁹, o autor aponta para uma possível resistência de Honorato a Marselha. Ao resolver quebrar os vínculos com sua terra, seus familiares e seus compatriotas e partir para o Oriente, Honorato teria sido convidado por Prócolo a permanecer em Marselha. Segundo Hilário, Honorato, “com

¹⁶ GOODRICH, Richard. *Contextualizing Cassian: aristocrats, ascetism, and reformation in fifth-century Gaul*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

¹⁷ JEAN CASSIEN. Praef. Conl 1. *Conférences*. Paris: Cerf, 1959, vol. I.

¹⁸ CHADWICK, Owen. Euladius of Arles. *Journal of theological studies*, 46, 1945.

¹⁹ HILAIRE D'ARLES. *Vie de Saint Honorat*. Paris: Cerf, 2008.

energias renovadas, como advertido de um novo perigo, atravessa o mar”²⁰. Ao retornar de sua viagem, Honorato ligou-se em caridade e afeição a Leôncio, partidário de Arles, ainda que habitantes “das redondezas” tivessem pretensões para com Honorato²¹. Estaria aqui Hilário novamente fazendo menção ao bispo de Marselha? Leôncio, além de outorgar a autoridade sobre os monges a Honorato, estabeleceu que nenhum outro bispo poderia reivindicar a autoridade sobre Lerins visto que a ilha se situava na província da Narbonense II²². Nem mesmo Prócolo que, desde o final do século IV e primeira metade do século V, havia exercido a autoridade sobre as terras situadas na referida província. Outro dado que levaria a delinear a resistência de Honorato a Marselha é que, embora tenha recusado, possivelmente por duas vezes, a permanência e o estabelecimento de vínculos com Marselha, não se teria oposto à ordenação ao episcopado da diocese de Arles. Ali, ele permaneceria até sua morte em 431, quando fora saudado e chorado pelos grandes daquela cidade.

Euquério, por outro lado, ter-se-ia instalado em Lerins com toda sua família. Seus dois filhos, Verano e Salônio, haviam sido educados no mosteiro e tiveram como formadores Hilário, Vicente, e Salviano. Este último dedicou a obra *Do governo de Deus* a Salônio, demonstrando que os vínculos foram mantidos mesmo após a saída de ambos de Lerins. Salviano ocupou o presbiterato em Marselha e Salônio tornou-se bispo de Gênova. Verano foi ordenado bispo de Vence e o próprio Euquério foi bispo da diocese mais antiga da Gália, Lyon, a partir de 432. Os vínculos com Hilário de Arles continuaram sendo mantidos como demonstra a participação de Euquério e seus filhos nos concílios convocados por Hilário de Arles ao longo de seu episcopado²³.

O terceiro volume é dedicado aos irmãos de Stochades (ou da ilha de Hyères), Joviniano, Minervo, Leôncio e Teodoro. Este último é saudado como construtor de cenóbios na região e foi o substituto de Leôncio no episcopado de Fréjus. Ainda mantendo

²⁰ Ibid. 13.1

²¹ “Sua [a da ilha de Lérins] situação isolada o convinha; ainda mais, ele estava encantado pela vizinhança de um homem santo e bem-aventurado em Cristo, o bispo Leôncio, e ligado a ele por uma profunda afeição [*caritate constrictus*]; portanto muitas pessoas se esforçassem para o dissuadir de um golpe de audácia tão novo. Com efeito, os habitantes das redondezas pretendiam este deserto formidável e se esforçavam, no interesse de sua fé, em fixar Honorato sobre seu território”. HILAIRE D’ARLES. 15.2-3. *Vie de Saint Honorat*. Paris: Cerf, 2008.

²² Ibid. 15.2.

²³ MATHISEN, Ralph W. *Ecclesiastical factionalism and religious controversy in fifth-century Gaul*. Washington: The Catholic University of America Press, 1989.

relações com Hilário de Arles, esse vínculo foi quebrado com o sucessor no episcopado arlesiano, Ravênio, em 450, em decorrência de uma disputa travada entre Teodoro e o terceiro abade de Lerins, Fausto, pela autoridade sobre o mosteiro e os monges de Lérins. O concílio convocado por Ravênio em Arles em 441 determinaria que o mosteiro continuava independente da jurisdição episcopal de Fréjus naquilo que dizia respeito aos seus laicos, tal qual determinara o antecessor de Teodoro, Leôncio. O bispo de Fréjus teria autoridade sob os clérigos do mosteiro e, mesmo assim, não na escolha de qual deles deveria ser ordenado, pois tal caberia também ao abade resolver. Essa questão da autonomia do mosteiro face ao episcopado também teria seus desdobramentos para além do século V.

Essas dedicatórias e a ausência completa do bispo Prócolo na obra de João Cassiano nos apresentam um cenário distinto daquele que, até agora, fora traçado sobre a trajetória e biografia de João Cassiano. Elas constituíram o argumento central de Richard J. Goodrich²⁴ que, em 2007, propôs-se a repensar o local de fixação de João Cassiano quando de sua chegada a Provença. Embora Genádio de Marselha e Próspero atestem a passagem de João Cassiano por Marselha, segundo o autor, tal fato poderia ter ocorrido após a escrita de suas obras e nos anos finais de sua vida, ou seja, entre 429 e 435. Isso porque, segundo o autor, as dedicatórias das obras eram o lugar de honrar o apoio de um patrono ou de lhe lembrar a memória e, na sociedade na qual vivia Cassiano, tal dever para com os antecessores e patronos era fundamental. Eximir-se dessa obrigação, tal qual o caso de Cassiano em relação a Prócolo, contrariava as normas da sociedade de Cassiano. Essa omissão podia render-lhe dissabores, já que Prócolo não hesitou em eliminar seus concorrentes. No final do século IV e início do século V, quando gozava do apoio do usurpador Constantino III e dominava a ordenação de bispos nas províncias do Sul da Gália, Prócolo teria colocado Lázaro no lugar de Remígio de Aix, sob a acusação de adultério deste bispo, e com isto demonstrara sua autoridade sobre a província da Narbonense II. Prócolo teria ainda recebido uma crítica papal por ter-se regozijado com o assassinato de seu oponente Pátroclo em 426. Assim, Richard Goodrich lançou a hipótese de que Cassiano teria ido para a Marselha após 429, ou seja, quando da morte de Prócolo e ordenação de seu sucessor Venério, monge do mosteiro de Marselha, possivelmente o de

²⁴ GOODRICH, Richard. *Contextualizing Cassian: aristocrats, ascetism, and reformation in fifth-century Gaul*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

São Vítor. E, nesse caso, Cassiano não seria o único partidário de Lerins em Marselha nessa década de conquista do episcopado de Arles pelos lerinianos. Em 434, Salviano também iria para Marselha, ocupando a posição de presbítero. Estaríamos diante de uma tentativa de conquista da região por parte dos lerinianos após a morte de seu maior oponente e de maior autoridade de seus partidários?

Por meio de seus escritos, João Cassiano tentou se inserir em uma rede de relações de homens dedicados ao monaquismo e ao episcopado da Provença. Entre eles, buscou se afirmar enquanto autoridade monástica e como escritor ascético, a despeito da tradição provençal em escritos ascéticos, voltados ao monacato e ao exercício da função episcopal, ali existente, como era o caso dos trabalhos de Sulpício Severo. A Provença também tinha à disposição outros autores consagrados no período como era o caso de Jerônimo, Basílio, Rufino e mesmo Agostinho. João Cassiano inseriu-se nessa rede de alianças com os lerinianos ao demonstrar que tinha contribuições a dar à institucionalização de um monacato engajado nas questões seculares, ainda que pudesse ter criticado a forma como os lerinianos sustentavam suas relações em vínculos consanguíneos e não somente em uma irmandade espiritual, como foi o caso de Honorato e Hilário, Euquério e seus filhos Verano e Salônio e seu parente Valeriano, bispo de Cimiez e de Castor e Leôncio. Embora os ensinamentos de Cassiano não apareçam explicitamente nos escritos de Euquério, encontramos-os nos de Vicente, Salviano, Fausto e nas regras atribuídas a Lerins. Se, de fato, Cassiano procurou defender um monacato apartado do mundo, como alegam alguns de seus estudiosos, a história lhe pregou uma peça ao fazer com que suas obras compusessem o arcabouço teórico e estruturasse a instituição monástica não só de Lerins e de outros mosteiros na Provença, como também aquele que seria o monaquismo defendido por Bento, cuja Regra, seria, sabidamente, aquela que prevaleceu ao longo da Idade Média.

João Cassiano refletiu sobre a questão do poder e da autoridade. Apesar de sua vinculação ao monacato fazer com que tenha sido considerado um autor apolítico, que defendia a apatia dos monges frente às questões seculares, temos que não só ele se engajou nos problemas mais importantes de seu tempo, tais como a disputa com o patriarca de Alexandria, a defesa de Crisóstomo e a condenação de Nestório, como seus escritos atestam tal engajamento. Diferentemente do que iria prevalecer no século VI com Gelásio, Cassiano sustentou em suas obras um posicionamento original sobre a teoria dos poderes. Ele

defendeu, incontestavelmente, o exercício da autoridade em contraposição à possibilidade de o homem ter poder. Portanto, a ausência de um poder terrestre face à positividade da autoridade foi uma das novidades deixadas por João Cassiano. Nesse sentido, este trabalho procura demonstrar de que forma Cassiano se inseriu na construção da autoridade a ponto de dar brechas para que ela se convertesse em poder vivenciado pelos monges-bispos de Lerins. Ainda que não tenha sido bispo, podemos afirmar que João Cassiano contribuiu para o processo de monaquização do episcopado gaulês, em decorrência das relações mantidas que manteve com os lerinianos.

Com o intuito de apresentar o movimento que partiu da proposta de fuga do mundo para a conquista das estruturas de poder e que atingiu a encarnação da autoridade monástica em poder episcopal, dividimos o trabalho em cinco capítulos. No primeiro, discorremos sobre a institucionalização do monacato provençal a partir das obras de João Cassiano e das consideradas regras de Lérins, as chamadas Regras dos Quatro Pais. A abordagem foi feita por meio da análise semântica dos termos relacionados à comunidade monástica e também pela apresentação dos elementos que foram considerados característicos dessa institucionalização. Discutiremos, então, o mito apostólico do nascimento do monacato, a importância do despojamento espiritual e material e o papel do superior nesse processo nos segundo e terceiro capítulos. Os demais capítulos insinuam a monaquização do episcopado a partir da análise dos vínculos de amizade e caridade, bem como do argumento de autoridade e de universalidade que foi desenvolvido ao longo das controvérsias doutrinárias. Tais querelas derivavam e consolidavam uma teologia monástica que foi repetidamente considerada herética e oposta aos ensinamentos de Agostinho. Apresentaremos que a questão da imputação de heresia estava estreitamente vinculada às disputas pela afirmação da autoridade e do exercício da função episcopal.

.

O período da primeira geração de Lérins caracterizou-se pela expansão, organização e regulamentação do cristianismo, visíveis tanto na construção de dioceses e nas eleições de seus respectivos bispos, quanto na fundação de mosteiros por parte de bispos e na tomada de decisões sobre a ortodoxia e o funcionamento eclesiásticos em reuniões conciliares regionais e inter-regionais²⁵. Procuramos identificar, nesse contexto, o processo de institucionalização do monacato que, conforme já apontado, tem sido considerado a etapa inicial para o fortalecimento da autoridade episcopal na Gália. Tal problemática foi desenvolvida aqui, tomando como documentação privilegiada os escritos de João Cassiano, as regras atribuídas a Lérins e outros escritos produzidos por homens da ilha de Honorato, como a Vida de Santo Honorato de Hilário de Arles, O Elogio da solidão de Euquério de Lyon e À Igreja de Salviano de Marselha. Pensamos tal problemática no período compreendido por esses escritos, que correspondem aos anos de 415, data provável da chegada de João Cassiano na Provença e à década de 430, na qual verificamos a emergência de uma grande produção literária proveniente da abadia de Lerins. Assim, mesmo se o monaquismo gaulês tenha começado a existir no Norte, em cerca de 361, como nos atestam os escritos de Sulpício Severo acerca de Martinho de Tours²⁶, nosso foco primordial foi seu desenvolvimento no Sul da Gália, na região da Provença.

Chamamos de institucionalização do monacato a estruturação do modo de vida cenobítico e o desenvolvimento do ascetismo vivido em comunidade²⁷, do qual resultaram a obediência a um superior e a construção de regras de comportamento que disciplinassem as questões cotidianas vivenciadas na comunidade. Seleccionamos alguns elementos que nos pareceram centrais para a formulação da concepção monástica cenobítica nos escritos apontados e, com isso, procuramos estabelecer uma possível influência de João Cassiano para a institucionalização do cenóbio provençal, sobretudo aquele de Lerins. Dentre eles, o despojamento material foi tido como condição inicial de existência da vida monástica devido ao exemplo da primeira comunidade cristã, que partilhava os bens e tinha um só

²⁵ NOUAILHAT, René. *Saints et patrons*. Paris: Belles Lettres, 1988

²⁶ SULPICE SÉVÈRE. *Vie de Saint Martin*. Paris: Cerf, 1967

²⁷ “Pois a barca frágil dos meus recursos se encontra atirada nos perigos de uma navegação em pleno alto mar, como que a solidão a leva, para a grandeza e sublimidade da ascese, sobre os cenóbios [*coenobium*], e que a contemplação de Deus, a qual estes homens inestimáveis estão aplicados sem cessar, a traz sobre a vida ascética levada nas comunidades [*congregatio*]”. JEAN CASSIEN. Praef 1-7. *Conférences*. Paris: Cerf, 1959, vol I; ROUSSEAU, Philip. *Ascetics, authority and the church in the age of Jerome and Cassian*. Oxford: Oxford University Press, 1978.

coração. Ademais, a origem apostólica do monacato fornecia-lhe uma localização, uma história, uma tradição, uma autoridade e uma função. Por outro lado, o despojamento espiritual enunciado por Cassiano mantinha relações com a submissão da vontade e com o dever de obediência a um superior, que possuía não poder, mas autoridade. Essa situação traduzia a defesa de uma hierarquia vertical “quase eclesiástica”²⁸ para o monacato, sustentada por instituições e doutrinas aprovadas e vivenciadas no interior do grupo, ao mesmo tempo em que a caridade regia as relações horizontais entre os irmãos que se assemelhavam em virtude. Esses são os elementos centrais da institucionalização do monacato sobre os quais discorreremos, mas não sem antes abordarmos o problema da institucionalização do monacato em si. Faremos isso a partir da apresentação da discussão sobre as Regras dos Pais, consideradas cartas de fundação e de consolidação da comunidade cenobítica leriniana, comparando-as a algumas passagens da obra de Cassiano.

²⁸ DE VOGÜÉ, Adalbert. “Monachisme et Église dans La pensée de Jean Cassien”. *Théologie de la vie monastique: études sur la tradition patristiques*, 49, p. 213-240.

Indícios de institucionalização do monacato provençal: *coenobium*, *monasterium* e *congregatio*

A discussão sobre a fundação do cenóbio leriniano foi levada a cabo, sobretudo, nas décadas de 80 e 90 do século XX, e partiu dos estudos e conclusões estabelecidas por Adalbert de Vogüé²⁹ acerca da *Primeira Regra dos Quatro Pais*. Tal controvérsia visava, em primeiro lugar, estabelecer se Lerins teria sido uma fundação anacorética da qual decorreria o cenóbio, ou se, desde o princípio, a abadia fora uma comunidade cenobítica. Em segundo lugar, a confrontação de Jean-Pierre Weiss³⁰ às conclusões estabelecidas por De Vogüé levou ao questionamento da datação e da localização da primeira regra.

Editada e estudada por De Vogüé na década de oitenta, tal regra foi considerada por ele a carta de fundação do mosteiro de Lérins, escrita, portanto, entre 400 e 410. Ela foi redigida em forma sinodal e é composta por quatro discursos que sempre são inaugurados pela expressão *n dixit* e, a cada nova seção, um ancião egípcio toma a palavra para determinar as normas que devem ser obedecidas. O primeiro é o de Serapião, que enfatizou ser o superior aquele a quem todos na comunidade deveriam obedecer. Em segundo lugar, aparece o discurso de Macário com a determinação da função do superior, bem como as pessoas sob sua autoridade, tais quais os postulantes, os irmãos e os hóspedes. O terceiro discurso foi proferido por Panúfio, o qual disciplinou os jejuns e os horários das refeições, assim como determinou o cumprimento do trabalho dentro do mosteiro. Por fim, temos outro Macário, considerado por De Vogüé o mesmo do segundo discurso e que tratou das relações entre os mosteiros e da mudança de um irmão de um mosteiro para outro. De Vogüé reduziu, assim, os quatro pais egípcios a três e os identificou com Honorato, Leôncio e o velho Caprais, as três figuras envolvidas com a fundação de Lerins³¹.

²⁹ DE VOGÜÉ, Adalbert. *Histoire littéraire du mouvement monastique: l'essor de la littérature lerinienne et les écrits contemporains (420-500)*. Paris: Cerf, 2003, t. 7; Id. "Les débuts de la vie monastique à Lérins. Remarques sur un ouvrage récent". *Revue d'histoire ecclésiastique*, 88, 1, 1993, p. 5-53; Id. "Un problème de datation: la règle des quatre Pères". *Studia Monastica*, 44, 2002, p. 7-11.

³⁰ WEISS, Jean-Pierre. "Une communauté religieuse aux îles de Lérins". *Connaissance des Pères de l'Église*, 79, 2000, p. 21-32; Id. "Lérins et la Règle des Quatre Pères". *Lérins, une île sainte de l'Antiquité Tardive au Moyen Âge*. Nice: Actes du Colloque, 2006.

³¹ DE VOGÜÉ, Adalbert. *Règles des Pères*. Paris: Cerf, 1982.

Após fazer o estudo e afirmar a vinculação da *Primeira Regra dos Pais* ao cenóbio leriniano, De Vogüé escreveu um artigo contra a tese de Kasper³², segundo a qual existiria um modo de vida anacorético nos primórdios da abadia. Contrariamente, De Vogüé assegurou que Lérins era uma comunidade cenobítica desde sua fundação e tal poderia ser provado pelo caráter eminentemente comunitário expresso na referida regra. Segundo o autor, não só a regra mantinha traços cenobíticos derivados das regras agostinianas 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, De Vogüé fez uma crítica interna e externa da documentação. A crítica interna foi dependente de uma análise do vocabulário e do “espírito” da regra. Além disso, o autor a comparou com outros documentos, tanto escritos em Lerins quanto em outros lugares, mas que são datados, na maior parte, dos anos 430-450, tais quais *A vida de Santo Honorato* de Hilário de Arles (431), as homilias de Fausto de Riez em honra de Honorato (434-460) e a *Regra dos Pais de Jura* (século VI). Nenhum documento do sul da Gália contemporâneo à fundação de Lerins foi apresentado por De Vogüé. O mais contemporâneo desde período é o Prefácio das *Conferências* de João Cassiano, dedicado a Honorato e Euquério, escrito em aproximadamente 426.

De Vogüé discordou também da tese de Neufville de 1967³³, segundo a qual se a *Primeira Regra dos Quatro Pais* tivesse sido produzida na Provença, seria proveniente das ilhas de Hyères, e não de Lerins. Esse fato seria comprovado por existirem quatro discursos atribuídos a quatro pais diferentes. Em seu estudo, o próprio De Vogüé assinalara o fato de o segundo Macário ser chamado de *alterivs Macharii* no manuscrito, ainda que ao longo de seu estudo identificasse este último e “outro” ao primeiro para comprovar a vinculação com os três personagens eminentes de Lerins. Foi ainda De Vogüé quem apresentou o argumento de que, em vários documentos conhecidos sobre o monaquismo egípcio, apareciam quatro anciãos e dois Macários distintos, o Alexandrino e o Egípcio. Neufville apenas apontou que a evolução apresentada nas duas regras, a saber, da vida monástica anacorética para a cenobítica e da regulamentação do superior como aquele que estava à cabeça dos diversos mosteiros só poderia ser referente às ilhas de Hyères que,

³² DE VOGÜE, Adalbert. “Les débuts de la vie monastique à Lérins. Remarques sur um ouvrage récent”. *Revue d'histoire ecclésiastique*, 88, 1, 1993.

³³ NEUFVILLE, J. “Règle des IV Pères et Seconde Règle des Pères”. *Revue bénédictine*, 77, 1967, p. 47-106.

segundo testemunho de João Cassiano, não só possuía o modo de vida anacorético e cenobítico, como também quatro superiores distintos³⁴. Curiosamente, De Vogüé não só não contestou os argumentos de Neufville sobre a identidade única dos quatro anciãos, como os apresentou e desenvolveu. Dentre tais argumentos, temos um primeiro que ressaltava que a *Primeira Regra dos Pais* tratava explicitamente da relação entre os mosteiros e regulava o exercício da autoridade de mais de um ancião, conforme visto a propósito do quarto discurso. Um segundo argumento interessante de Neufville apontava que as fórmulas sinodais do início das duas *Regras* eram inexistentes nos concílios gauleses, mas próprios da igreja romana do século V. Essa constatação, aliada ao fato de que a partícula usada na Gália era *cum* e inexistia na regra, fazia com que ela se assemelhasse mais às disposições do papado. Neufville sugeriu, então, uma origem italiana à regra e não provençal.

Ainda que Jean-Pierre Weiss concordasse com De Vogüé sobre a existência de uma comunidade cenobítica em Lerins desde a fundação, ele também questionou a datação e a localização da primeira *Regra*. Segundo Weiss, o processo de institucionalização do monacato em Lerins teria sido mais tardio do que aquele pretendido por De Vogüé, ocorrendo em torno de 426. Se a *Primeira Regra dos Pais* fora produzida na Provença, ela não poderia ter sido escrita antes das obras de Cassiano, que fora o responsável pela divulgação e consolidação da tradição egípcia na Provença como um objetivo a ser conquistado na vida monástica³⁵. Tanto De Vogüé quanto Weiss utilizaram o testemunho de João Cassiano sobre o tema aqui abordado e ambos o fizeram a partir do prefácio dedicado a Honorato e Euquério. Nele, João Cassiano fez referência a Lerins como *ingens coenobium*³⁶. 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 Lerins.

³⁴ JEAN CASSIEN. Praef. Conl. 18. *Conférences*. Paris: Cerf, 1959, vol III.

³⁵ WEISS, Jean-Pierre. “Une communauté religieuse aux îles de Lérins”. *Connaissance des Pères de l’Église*, 79, 2000, 0. 21-32.

³⁶ JEAN CASSIEN. Praef. Conl. 10. *Conférences*. Paris: Cerf, 1959, vol II.

A partir de tal discussão, da inclusão do testemunho de João Cassiano pelos autores e pelo fato de não termos encontrado em Lerins indícios arqueológicos³⁷ que atestassem quer a formação de uma comunidade cenobítica a partir do anacoretismo, quer a existência do modo de vida cenobítico desde sua fundação, partimos para a investigação da documentação textual para buscarmos elementos que pudessem ser incorporados à discussão. Tal estudo se concentrou no mapeamento dos termos *coenobium*, *congregatio* e *monasterium* nos prefácios das obras *Instituições cenobíticas* e *Conferências* de João Cassiano, nos quais ele apresentou um panorama sobre o monaquismo provençal.

Nas *Instituições cenobíticas*, escritas por volta de 420, Cassiano diz que, na província de Castor, não existiam casas cenobíticas [*coenobium*] regradas pelos preceitos antigos³⁸. Isso porque os superiores acrescentavam ou reduziam elementos das constituições de seus mosteiros [*monasterium*] em conformidade com o próprio julgamento e não seguindo uma disciplina atestada pela antiguidade. A ausência de disciplinamento pautado nas regras sublimes, antigas e de autoridade era a justificativa para a escrita da obra em questão que daria à Provença os preceitos fundados pelas pessoas eminentes da vida monástica cenobítica egípcia³⁹. Segundo Cassiano, a antiguidade estava ligada à perfeição apostólica, e as casas de fundação mais recente não poderiam encontrar nada de melhor do que aquelas instituições oferecidas pelos homens que derivavam suas regras dos próprios apóstolos⁴⁰. Assim, a antiguidade deveria prevalecer sobre a novidade e a tradição respeitada como norma de legitimidade.

No prefácio do primeiro grupo de conferências, essa contraposição cara a João Cassiano é explicitada. Cassiano dedicou-o, conforme já apresentado na Introdução, ao bispo Leôncio e ao irmão Heládio. Sobre o bispo Leôncio, Cassiano só mencionou sua relação com Castor, o que demandaria que aquele recebesse por direito de herança uma obra que fora encomendada pelo bispo de Apt, naquele momento, falecido. Diz Cassiano

³⁷ A pesquisa de campo em Lérins foi realizada em março de 2009. Neste momento, as pesquisas arqueológicas estavam sendo levadas a cabo pelo Prof. Dr. Yann Codou e ainda não conseguiam esclarecer a questão aqui postulada.

³⁸ “Em uma província que não tem cenóbio [*coenobium*], você deseja que seja organizada à maneira de viver dos Orientais, sobretudo Egípcios”. JEAN CASSIEN. Praef. 3. *Institutions cénobitiques*. Paris: Cerf, 2001.

³⁹ JEAN CASSIEN. Praef. 8. *Institutions cénobitiques*. Paris: Cerf, 2001.

⁴⁰ “Pois eu não acredito absolutamente que uma fundação recente pode encontrar nas regiões ocidentais da Gália alguma coisa de mais razoável e de mais perfeito do que estas instituições segundo as quais permaneceram até nossos dias desde a fundação apostólica os mosteiros fundados pelos Pais santos e espirituais”. JEAN CASSIEN. Praef. 8. *Institutions cénobitiques*. Paris: Cerf, 2001.

que ambos estavam unidos pelo sangue e pela dignidade do sacerdócio, bem como pelo fervor em um santo propósito. Sobre tal propósito, nada é dito. Poderíamos supor que João Cassiano se referia à fundação de Lerins, da mesma forma que Castor havia fundado seu cenóbio em Vienense? Cassiano nada nos informa sobre Lerins nesse prefácio escrito antes de 426.

Ao dedicar a conferência ao irmão Heládio, sobre o qual não apresenta a procedência, Cassiano o saúda pelo fato de ter-se posto a imitar a vida dos anacoretas, não se guiando pelo próprio senso, como alguns faziam, mas interiormente aconselhado pelo Espírito Santo⁴¹. Heládio teria preferido fiar-se nos ensinamentos dos solitários mais do que na inspiração pessoal⁴². Temos aqui, da mesma forma que no primeiro prefácio, a apresentação das regras dos egípcios em contraposição ao julgamento pessoal, tal qual realizado pelos provençais, salvo raras exceções. E ainda aqui, Cassiano não fez menção à existência de cenóbios na Narbonense II, assim como não o fizera a propósito da província Vienense para além do mosteiro que Castor desejava fundar.

No prefácio das conferências dedicadas a Honorato e Euquério, Cassiano retomou tal situação e, pela primeira vez, utilizou o termo *coenobium* para uma casa monástica provençal. A escrita da obra sobre a perfeição visava contribuir para o alargamento da autoridade de Honorato na sua comunidade, pois Honorato desejava “formar sua comunidade a partir de suas [dos anacoretas egípcios] lições” depois de tê-la presidido com os exemplos de sua vida santa. Cassiano salientou também que Honorato e Euquério receberam suas obras anteriores – *Instituições cenobíticas* e as dez primeiras conferências – fato esse que pode ser decorrente das relações mantidas entre João Cassiano, Castor, Leôncio e Honorato. João Cassiano atestaria aqui a passagem de um governo carismático para um mais institucional? A leitura de *A Vida de Santo Honorato* de Hilário de Arles parece corroborar essa tese. Segundo ela, após ter realizado três etapas de renúncia – à pátria, aos parentes e aos bens – e ters-e destacado na aquisição das virtudes⁴³, Honorato teria espalhado no mosteiro [*monasterium*] de Lerins a graça do Espírito Santo “solidamente fundada sobre os exemplos e as lições de um tão grande doutor, manifestada

⁴¹ JEAN CASSIEN. Praef. 2. Conl. 1. *Conférences*. Paris: Cerf, 1959, vol. I.

⁴² Ibid. Praef. 2. Conl. 1.

⁴³ Ressaltamos que este percurso é o mesmo descrito por João Cassiano para o ingresso na vida monástica, tanto na obra *Instituições* como, sobretudo, na terceira conferência.

na variedade dos dons carismáticos, ‘na humildade e na mansidão, na caridade autêntica’ e a glória da cabeça única, que manifesta a diversidade dos membros”⁴⁴. Hilário não falou em regra ao longo de seu sermão laudatório, para o período no qual Honorato encabeçou o governo da abadia. Ainda que pudesse ter existido uma primeira regra em Lérins, podemos inferir que dela Cassiano não teve conhecimento ao escrever suas *Instituições cenobíticas* e mesmo as *Conferências*. Senão, qual razão teria para afirmar que, em cerca de 426, Honorato desejava reger sua comunidade com as lições dos egípcios?

No Prefácio do terceiro grupo de conferências, escrito em torno de 428 e dedicado aos irmãos de Hyères, a situação descrita a propósito dos outros prefácios foi novamente apresentada. Cassiano utilizou a mesma oposição entre casas regradas pelos preceitos egípcios e casas regradas com o exemplo de vida do superior. Segundo ele, Teodoro havia fundado um *coenobium* na Provença, com base no rigor das antigas virtudes. Os outros santos irmãos, em contrapartida, provocavam os monges a perseverarem na vida monástica através de suas próprias lições⁴⁵. Mais uma vez, Cassiano felicitou aquele que procurou reger seu *coenobium* através das antigas virtudes e apontou a existência de um grupo que conduzia à profissão cenobítica e anacorética, tomando como base não um preceito atestado e legitimado pela antiguidade, mas sim o julgamento pessoal e o exemplo de vida. Seria Cassiano, novamente, quem iria fornecer as instituições e os preceitos antigos aos santos irmãos de Hyères, para lhes dar a possibilidade de progredir em um ofício não muito conhecido na região. Mas não o faria em nome próprio, como o fizera nas *Instituições cenobíticas*, e sim apresentando o que disseram os fundadores e autores da vida monástica:

Mas o que eu digo? São os autores mesmo das conferências que eles receberão em suas celas com estes volumes, para apreciar em qualquer tipo de entretenimento cada dia, lhes fazer questões e escutar suas respostas. Dessa maneira, eles não marcharão à luz de seus próprios pensamentos nessa profissão difícil e quase

⁴⁴ HILAIRE D'ARLES. 19.3. *Vie de Saint Honorat*. Paris: Cerf, 2008.

⁴⁵ “Agora ainda, eu acredito dever vos consagrar um número igual, a vós Joviniano, Minervo, Leônico e Teodoro, santos irmãos. É que este último de vocês fundou, nas províncias gaulesas esta tão santa e excelente disciplina cenobítica, com todo o rigor das antigas virtudes. Quanto aos outros, vocês provocaram os monges, através de suas lições, não somente a procurar de preferência a profissão cenobítica, mas também a desejar ardentemente as sublimidades da solidão”. JEAN CASSIEN. Praef. Conl. 18. *Conférences*. Paris: Cerf, 1959, vol. 3.

*desconhecida neste país, repleto de perigos, também nos lugares mesmos onde não faltam nem os caminhos batidos nem os exemplos sem número*⁴⁶.

Poderíamos supor que, em seus prefácios, João Cassiano teria usado os termos *coenobium* e *monasterium* como sinônimos. Todavia, não é isso o que é apresentado em sua décima oitava conferência, que faz parte do grupo de conferências aos irmãos de Hyères. Nela, João Cassiano explicitou sua concepção de *coenobium* através da distinção entre esse termo e *monasterium*. Na passagem, Germano indagava ao abade Piamum a diferença entre os termos e recebeu como resposta que:

*Muitos empregam indiferentemente essas duas apelações, de mosteiro e de cenóbio. Mas há, portanto, certa diferença: o mosteiro designa somente o local [locus], o lugar mesmo onde habitam os monges; o cenóbio significa, ao mesmo tempo, a característica da profissão e o gênero de vida. Ademais, podemos chamar de mosteiro o lugar onde fica um único monge; a outra denominação, ao contrário, só convém aos cenóbios onde um número de pessoas vive em comum sob o mesmo teto*⁴⁷.

Temos que em João Cassiano, o cenóbio vinculava-se a outra terminologia empregada também nessa conferência. A existência do cenóbio pressupunha aquela da *congregatio*, ou seja, de uma comunidade de irmãos que, além de viverem sob o mesmo teto, deviam obediência a um superior e seguiam suas diretrizes e discrição. O termo apareceu uma vez no prefácio do segundo grupo, uma vez no prefácio do terceiro grupo de conferências e duas vezes ao longo da décima oitava conferência e, dentre elas, duas vezes explicitamente relacionadas à obediência e à submissão necessárias ao superior.

Segundo o testemunho de Cassiano, então, não existiam cenóbios nas províncias da Vienense e da Narbonense II até 426, ainda que pudessem ser encontrados mosteiros dirigidos por homens inexperientes e não devidamente formados na arte monástica. Nas *Regras dos Pais* e no sermão laudatório de Hilário de Arles, também não encontramos referência ao termo cenóbio para designar as casas monásticas. O uso de *monasterium*, em contrapartida, apareceu e tal qual em João Cassiano foi empregado para

⁴⁶ Ibid. Praef. Conl. 18.

⁴⁷ JEAN CASSIEN. Conl. 18.10. *Conférences*. Paris: Cerf, 1959, vol. III.

designar o *locus* dos monges. Na *Primeira Regra dos Pais*, das nove vezes em que o termo foi usado, cinco foram acompanhados de *in*, ou seja, na expressão *in monasterio*. Nessas passagens, houve a determinação de uma normatização vinculada a algo que deveria ser realizado no espaço físico ocupado pelos monges. Em duas vezes temos *alio monasterio*, ambos usados no quarto discurso, o segundo de Macário sobre o disciplinamento da movimentação dos irmãos entre os mosteiros⁴⁸. Não houve, na primeira regra, o uso de *coenobium*, ainda que a definição dada por João Cassiano apareça logo na abertura da regra, quando Serapião dispõe sobre a necessidade de habitarem juntos aqueles que partilham de um só coração, tal qual determinado pelo preceito do Espírito Santo:

*E depois, o melhor parece ser obedecer aos preceitos do Espírito Santo, pois nossas próprias palavras não possuem valor firme e durável, mas nossas ordens se apóiam firmemente sobre a firmeza das Escrituras. Ora, a Escritura diz: ‘Vejam que felicidade e que alegria é habitar em conjunto entre irmãos’; e ainda ‘deve-se morar em uma casa aqueles que não têm senão uma alma’ [...]. Nós queremos então que os irmãos morem em uma casa na alegre unanimidade. Mas como guardar essa unanimidade e essa alegria sem desvio? 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 seja obedecido com uma alegria sem reserva como às ordens do Senhor*⁴⁹.

Congregatio, por sua vez, apareceu três vezes, e em todas fazendo referência à comunidade dos irmãos submetida ao superior. Na *Segunda Regra dos Pais* usou-se *in monasterio* em três ocasiões, e uma vez *in congregatione*. O termo *coenobium* esteve ausente da regra, cujo início apresentou uma fórmula similar àquela empregada no início da

⁴⁸ “Não se deve também passar em silêncio como os mosteiros [*monasterium*] guardarão entre eles uma paz que seja firme. Não poderemos receber um irmão de um outro mosteiro [*alio monastério*] sem o consentimento de seu superior. Não somente não o deve receber, mas não se deve mesmo lhe ver, pois o Apóstolo diz que ‘aquele que viola seu engajamento inicial é pior do que um infiel’. Se ele demanda a seu superior de entrar em outro mosteiro [*alio monastério*], ele será recomendado por ele ao superior do lugar onde ele deseja estar, e ali será recebido sob a condição de olhar todos os irmãos que ele encontre no mosteiro [*in monasterio*] como seus anciãos”. *Les règles des saints pères*. 4.3-9. Paris: Cerf, 1982.

⁴⁹ *Régles des Saints Pères*. I2.8. Paris: Cerf, 1982. Esta abertura é importante porque foi tomada por Adalbert de Vogüé como um elemento a mais de comprovação de que esta regra foi escrita em Lérins, na medida em que antecede essa explicação para a vida em comum o fato de os homens não poderem habitar sozinhos diante de tantos animais perigosos. A mesma referência a animais perigosos está em Hilário de Arles, como descrição de Lérins antes de ser povoada por Honorato.

*Primeira Regra dos Pais*⁵⁰. Em Hilário de Arles também não encontramos o emprego de *coenobium* para se referir a Lérins, mas o uso de *in monasterio* surgiu quando o autor fez referência ao governo de Honorato, conforme a citação apresentada acima.

Para João Cassiano, a profissão e o modo de vida cenobíticos fundamentavam o *coenobium* e dirigiam sua *congregatio. Monasterium*, conforme exposto, era o lugar, o edifício, a estrutura que abrigava a comunidade de irmãos que partilhavam seus bens e seus corações e mortificavam sua vontade a partir da obediência devotada ao superior. Mesmo os *sarabaïtas* que, segundo Cassiano, eram uma espécie corrompida de monges, possuíam um *monasterium*, ainda que não constituíssem um *coenobium*, em virtude da ausência dos elementos que indicavam a profissão cenobítica. Os *sarabaïtas* tinham uma origem em Ananias e Sáfira⁵¹, o casal que decidiu vender sua propriedade ao adentrar para a vida ascética, mas que, ao invés de dar todo o dinheiro à Igreja, guardou uma parte para si e levou o restante para o apóstolo. Apresentaram-se, então, diante de Pedro e confirmaram a entrega total do dinheiro, recorrendo a uma mentira para manterem os bens. Pegos em sua artimanha, tiveram como pena a morte⁵². Tendo tais fundadores, os *sarabaïtas* não poderiam ser considerados uma espécie de monges autêntica, à medida que realizavam uma renúncia apenas na aparência e, muitas vezes, movidos pela necessidade. Eles não renunciavam a seus bens e, tampouco se submetiam ao governo de um superior⁵³. Assim, rompiam com as mais importantes prerrogativas monásticas: a renúncia aos bens pessoais, a mortificação da vontade, a obediência, a humildade e descumpriam os preceitos que determinavam que era “melhor não fazer os votos do que os fazer e não cumprir” ou ainda “maldito seja aquele que faz a obra do Senhor com negligência” tal qual constantemente enfatizado ao longo das *Instituições cenobíticas*⁵⁴. Ao tratar desse gênero decadente e corrompido de monges, João Cassiano reafirmou os elementos da institucionalização do

⁵⁰ “Seconde Règle des Pères”. *Règles des Saints Pères*. Paris: Cerf, 1982.

⁵¹ At. Ap. 5, 1-11.

⁵² GOODRICH, Richard. “John Cassian on the monastic poverty: the lesson of Ananias and Saphira”. *The downside review*, 124, 437, 2006, p. 297-308.

⁵³ “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 discrição. Mas é somente para o público que eles renunciam, e na frente dos homens”. JEAN CASSIEN. *Conl* 18.7. Paris: Cerf, 1959, vol. 3.

⁵⁴ Eccl. 5,4; Jer. 48, 10. Notamos que na primeira regra dos pais há a citação de preceito que também reforça o cumprimento do engajamento feito no momento de entrada no mosteiro: “Não somente não o deve receber, mas não se deve mesmo lhe ver, pois o Apóstolo diz que ‘aquele que viola seu engajamento inicial é pior do que um infiel’”. *Les Règle des Saints Pères*. 4.3-9. Paris: Cerf, 1982.

monacato e alertou para o fato de que ainda eram pouco praticados na vida monástica provençal, pois eram raros os cenóbios fundamentados nas *Instituta Aegyptorum*⁵⁵ encontrados na região.

Também na conferência décima oitava, João Cassiano tratou da problemática apontada por De Vogüé e Jean-Pierre Weiss, ou seja, a passagem do anacoretismo para o modo de vida cenobítico ou do cenobitismo como etapa inicial para a vivência do anacoretismo. Ali, apresentou os dois modos de vida monástica, bem como suas deformações. Segundo o abade Piamum, os cenobitas foram os primeiros monges existentes, que viveram durante a pregação apostólica e que dela adquiriam as regras de vida que, embora dadas a todos os cristãos, só foram devidamente seguidas por eles. Eles “viviam juntos em uma comunidade, sob o governo e a discrição de um ancião”⁵⁶ e foram então “o único tipo de monges nos tempos mais antigos, o primeiro pelo tempo e pela graça”⁵⁷. Dos cenobitas decorreram os anacoretas, cujo desejo era a contemplação e o aperfeiçoamento da pureza de coração. Por anacoretas eram chamados os homens de retiro, que se afastavam do convívio da comunidade humana para travarem uma luta contra os demônios olhos nos olhos.

O vínculo entre cenobitas e anacoretas é tanto explícito, quanto implícito. Em primeiro lugar, João Cassiano afirmou que os anacoretas estavam em relação aos cenobitas tal qual os frutos em relação a suas flores. Somente poderia ser anacoreta, aquele que,

⁵⁵ As três categorias de monges apresentadas por João Cassiano na décima oitava conferência já haviam sido descritas por Jerônimo em sua epístola 22.34. É importante notar que nesta conferência, três menções de Cassiano podem sugerir uma tentativa de criticar e corrigir os ensinamentos de Jerônimo. Em primeiro lugar, João Cassiano sutilmente questiona o conhecimento – ou a perícia – de Jerônimo na apresentação dos tipos de monge, na medida em que o corrige e modifica a terminologia empregada para definir a terceira espécie de monge: sarabaítas é o termo copta para aqueles que adentram a vida monástica apenas na aparência. Por outro lado, João Cassiano também vincula os sarabaítas à região da Palestina, como forma de afirmar a superioridade dos monges egípcios, seus mestres, e desqualificar os monges existentes no território de Jerônimo: “As duas primeiras espécies de monges, cenobitas e anacoretas, se balanceiam um pouco perto pelo número nesta província, mas nas outras em que as necessidades da fé católica me forçaram a percorrer, a terceira espécie, a dos sarabaítas, pulula e se vê quase sozinha”, JEAN CASSIEN. Conl 18-7. *Conférences*. Paris: Cerf, 1959, vol. III. Por fim, o abade Piamum critica aqueles que se dedicam a fazer incursões ao Egito não para aprenderem e modificarem sua vida, mas para se encontrarem com os grandes nomes do ascetismo: “Nós conhecemos mais de um, vindo de suas regiões, até estes lugares, que percorreram os mosteiros dos irmãos com o fim de aprender. Mas não entrou no pensamento deles de abraçar as regras e os costumes que faziam, portanto, o objeto de sua viagem e nem de se retirar em alguma cela, para colocar em prática o que viram ou ouviram”. JEAN CASSIEN. Conl 18-2. *Conférences*. Paris: Cerf, 1959, vol.III. A este respeito, ver GOODRICH, Richard. *Contextualizing Cassian: aristocrats, asceticism, and reformation in fifth-century Gaul*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

⁵⁶ JEAN CASSIEN. Conl 18-4. *Conférences*. Paris: Cerf, 1959, vol. III.

⁵⁷ Ibid. Conl 18-5.

primeiramente, tivesse aprendido a disciplina cenobítica e se desenvolvesse na arte ascética. Implicitamente, temos que os anacoretas, em primeiro lugar, retiravam-se no intuito de imitarem João Batista, Elias e Eliseu. Os três personagens já haviam sido considerados por João Cassiano os primeiros a seguirem a vida monástica no primeiro livro das *Instituições cenobíticas*⁵⁸. Elias, como exemplo de castidade e que prefigurava tal virtude ao fazer uso do cinturão. Ademais, os primeiros anacoretas e fundadores do anacoretismo eram os abades [*abbati*] Paulo, apóstolo, e Antônio, ambos anteriormente citados como exemplos de cenobitas na conferência décima oitava⁵⁹. Cenobitismo e anacoretismo seriam os dois modos de vida monástico aprovados historicamente e honrados pela “religião cristã”⁶⁰. E, conforme visto, o movimento traçado por João Cassiano para relacionar os dois modos de vida era o que partia do cenobítico para o anacorético. Afinal, nenhum monge pode-se-ia tornar anacoreta se desconhecesse a disciplina que orientava o cenobitismo e se mortificasse sua vontade, a partir da obediência a um ancião.

Pelo fato de João Cassiano não estar em Lerins, poderíamos pensar que sua ênfase na vida cenobítica como origem do anacoretismo estava vinculada a uma tentativa de ser um disciplinador autorizado dos cenóbios que estavam sendo construídos. Todavia, ao dedicar seu terceiro volume de conferências aos irmãos de Hyères, Cassiano apontou a existência, naquela ilha, de celas de anacoretas nas proximidades dos cenóbios, situação não antes apresentada quando do tratamento sobre Lerins. Um dos monges eminentes daquela abadia abordou essa questão indiretamente e ainda que não possamos afirmar com certeza o que ali ocorreu, teríamos mais um elemento para incorporar à reflexão. Na obra *Elogio do deserto*⁶¹, dedicada a Hilário de Arles e escrita em 428, Euquério propôs-se a demonstrar o quanto o deserto era fértil, em contraposição à infertilidade que passou a

⁵⁸ “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”. JEAN CASSIEN. I.1-2. *Institutions cénobitiques*. Paris: Cerf, 2001.

⁵⁹ “Tal foi o único tipo de monges nos tempos mais antigos, o primeiro no tempo, o primeira 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”. JEAN CASSIEN. Conl. 18-5. *Conférences*. Paris: Cerf, 1959, vol. III. E mais à frente: “São Paulo e Santo Antônio, que acabo de nomear, são conhecidos pour seres os autores desta profissão [anacoretismo]”. Ibid. Conl. 18-6.

⁶⁰ Ibid. Conl 18-7.

⁶¹ SAINT EUCHER DE LYON. *Du mepris du monde et de la philosophe du siècle*. Paris: Nouvelles Editions Latines, 1950, p. 86-88.

reinar no paraíso após a queda de seus habitantes. Esse deserto, que permitia ao homem a revelação de Deus, era digno de ter os monges mais eminentes e de produzir os presbíteros que queria. Somente após falar dos nomes de destaque da comunidade, que formavam a honrada “assembléia” [*congregatio*] de Lerins, foi que nosso monge sublinhou os anciãos que habitavam em celas separadas e aumentavam o número desse “grupo de santos”. Euquério não empregou termos de deslocamento para se referir aos anacoretas de Lerins, mas não poderíamos ainda assim considerar que o fato de ele situar os anciãos em segundo lugar em seu elogio denotaria a primazia da comunidade cenobítica, que vivia sob a autoridade de Honorato? E da mesma forma que na obra de Hilário, vemos Lerins ser retratada como uma comunidade submetida à autoridade pessoal de Honorato, e não governada a partir de uma regra que determinasse o superior como aquele que deveria manter a unidade entre os irmãos. É à própria autoridade de Honorato, superior elevado à categoria de *patres*⁶², que os homens deveriam se submeter.

Assim, entre 420 e 428, João Cassiano enfatizou que o ofício cenobítico era praticamente desconhecido na Provença e somente apontou a existência de anacoretas na ilha de Hyères, aquela que, segundo ele, já possuía um cenóbio regrado pelas antigas virtudes e de Heládio, no primeiro prefácio das *Conferências*, sem o vincular a Lerins. Ainda que existissem exemplos e caminhos já trilhados, o autor os desqualificou em nome de uma forma de vivenciar e conduzir o cenóbio, que ele atribuiu ao monacato egípcio e a sua antiguidade: as *Instituta Aegyptorum*. Em seus prefácios, João Cassiano representou o monacato provençal a partir de uma contraposição que foi essencial para a formulação de sua autoridade como autor ascético⁶³. De um lado, os monges experientes e treinados no sistema antigo dos mestres egípcios, responsáveis pela transmissão da tradição mais legítima do monaquismo. Foi neste grupo que João Cassiano pretendeu se enquadrar, tendo em vista sua vivência e experiência com os pais egípcios. Isso ficou evidenciado no Prefácio das *Instituições cenobíticas*, quando Cassiano, usando de uma oposição, rebaixou-se a fim de se posicionar entre aqueles que já haviam trilhado o caminho do ascetismo e haviam se consagrado como autores ascéticos por excelência. Ainda que fosse “pobre e estrangeiro” (*pauperis atque alienigenae*) e estivesse diante de um homem “nobre e

⁶² HILAIRE D'ARLES. *Vie de Saint Honorat*. Paris: Cerf, 2008.

⁶³ GOODRICH, Richard. *Contextualizing Cassian* aristocrats, asceticism, and reformation in fifth-century gaul. Oxford: Oxford University Press, 2007.

eminente” (*nobilior excellentiorque*) como Castor, João Cassiano estava apto a educar os monges provençais nas instituições cenobíticas, não em virtude de sua eloquência, como o fizeram Jerônimo e Basílio⁶⁴, mas de sua perícia:

*E você me ordena expor, feito em estilo desajeitado, as instituições que nós vimos observadas nos mosteiros do Egito e da Palestina, do modo que elas nos foram transmitidas pelos Pais. Pois você não procura a arte do discurso – no qual você é perfeitamente versado – mas deseja que seja exposta com simplicidade a vida simples dos santos, para os irmãos de seu novo mosteiro*⁶⁵.

Também não o faria recorrendo aos milagres como o fizera Sulpício Severo⁶⁶, ainda que os houvesse visto, porque não desejava, com sua obra, despertar a vã curiosidade, mas instruir os homens nas instituições e regras dos mosteiros⁶⁷. Tal repulsa ao milagre reapareceu no terceiro volume das *Conferências* com a mesma contraposição: de um lado a narrativa dos milagres, de outro o estabelecimento das instituições⁶⁸.

De outro lado, estariam os monges provençais que precisavam de educação, devido à sua inexperiência e falta de formação. Isso fazia com que governassem seus

⁶⁴ Em seu Prefácio, Jerônimo e Basílio são considerados homens de grande capacidade discursiva, que apresentaram lições sobre as regras monásticas, não por terem vivenciado, mas por serem hábeis na eloquência e pelo conhecimento de estudos e não vividos. Diz o autor: “o primeiro (Basílio), aos irmãos que o interrogaram sobre diversas instituições ou questões, respondeu não somente com eloquência, mas por abundantes testemunhos das divinas Escrituras. O segundo (Jerônimo) não se contentou em publicar livros escritos por ele mesmo, mas também traduziu para o latim o que havia sido composto em grego. Após tais rios de eloquência, eu poderia a justo título ser taxado de presunçoso no meu esforço por trazer qualquer gota de água se não me animasse a confiança que me testemunha tua santidade, e a promessa que estas bagatelas, quaisquer que sejam, te serão agradáveis, e que tu não as adressará senão à sua comunidade de irmãos que ficará em seu novo mosteiro”. JEAN CASSIEN. Praef. 5-6. *Institutions cénobitiques*. Paris: Cerf, 1999.

⁶⁵ JEAN CASSIEN. Praef. 3. *Institutions cénobitiques*. Paris: Cerf, 2001.

⁶⁶ SULPICE SÉVÈRE. *Vie de Saint Martin*. Paris: Cerf, 1967.

⁶⁷ “Não procuraremos de nenhum modo compor uma narração de prodígios de Deus e de milagres. Ainda que tenhamos não só ouvido dizer, mas também visto de nossos próprios olhos em grande número, e inacreditáveis, realizados para nossos anciãos, portanto, omitindo estes recitos que, pela sua instrução na vida perfeita, não traz nada de mais aos leitores do que maravilhamento, me esforçarei somente com a ajuda de Deus em explicar o mais fielmente que possível as instituições e regras de seus mosteiros, e principalmente a origem e a causa dos vícios principais assim como o meio de curar segundo o ensinamento que eles transmitiram”. JEAN CASSIEN. Praef.7. *Institutions cénobitiques*. Paris: Cerf, 2001.

⁶⁸ “Pelos milagres e os prodígios que se realizaram pelas suas mãos [de Piamum] a nossa vista, a divina graça dá também testemunho aos seus méritos, eu acreditei dever os passar em silêncio, a fim de não me distanciar do meu primeiro desejo, nem extrapolar os limites que convém a este volume. Não são sobre as maravilhas divinas que prometo a narração à memória dos homens, mas tanto quanto minhas lembranças o permitirem, sobre as instituições e as práticas dos santos; eu só quis dar as luzes para uma vida perfeita, e não fornecer um alimento à vã curiosidade dos meus leitores, sem proveito para a correção dos vícios”. JEAN CASSIEN. Conl 18-1. *Conférences*. Paris: Cerf, 1959, vol. III.

mosteiros a partir dos próprios exemplos e do julgamento pessoal, e não fazendo valer uma regra cujas características eram a antiguidade, a universalidade e a homogeneidade. Um exemplo evidente de que os monges provençais ignoravam a razão de ser das normas egípcias, ainda que tivessem acesso aos materiais que apresentavam as instituições dos orientais, foi expresso por ele no livro terceiro das *Instituições cenobíticas*. Ali, o autor se propôs a tratar da normatização das preces e dos salmos diurnos. Segundo Cassiano, no Oriente, fora instituída uma regra que consistia em fazer com que se celebrasse uma reunião com canto de hinos, assim que o sol se levantasse e antes mesmo da realização da terceira hora. Isso porque, alguns monges acreditavam que deveriam acordar pouco antes do horário e davam um repouso excessivo ao corpo que já deveria estar pronto para o trabalho, para a realização das orações e dos demais trabalhos manuais e de leituras. Segundo João Cassiano, a prática da celebração matinal fora recebida por alguns mosteiros ocidentais, mas na Provença:

*Ignorantes da razão pela qual essa celebração foi decidida ou inventada, certos nesta província recomeçam a dormir uma vez terminados os hinos da manhã, caindo por seu turno no mesmo mal que os anciãos queriam reprimir ao instituir essa celebração*⁶⁹.

Assim, João Cassiano afirmou, de maneira categórica, a falta de experiência e de conhecimento dos monges provençais nas instituições cenobíticas, ainda que trilhassem caminhos já antes percorridos por outros autores também desqualificados por Cassiano. Era, então, dupla a falta na qual incidiam os provençais: em primeiro lugar, desconheciam pelo fato de as instituições mais sublimes serem produtos orientais e, por outro lado, por se fiarem em autores que não haviam, eles próprios, vivenciado a realidade monástica egípcia e dela só tivessem ouvido falar⁷⁰. Ainda assim, esses homens sem perícia construía e fundavam mosteiros, os quais dirigiam com base no próprio juízo e:

Tal é a razão para a diversidade de tipos e de regras que nós vemos reivindicadas nas outras províncias: a maior parte do tempo, sem ter a experiência do ensinamento dos anciãos, nós ousamos tomar o

⁶⁹ JEAN CASSIEN. L.3.5. *Institutions cénobitiques*. Paris: Cerf, 2001.

⁷⁰ “É porque, beatíssimo papa, modelo único de religião e humildade, animado pelas tuas preces, eu levo a cabo segundo a capacidade de meu espírito esta obra que você me pede; e isto não foi de modo algum tratado pelos nossos predecessores, pois eles procuravam descrever aquilo que haviam escutado mais do que aquilo que haviam experimentado”. JEAN CASSIEN. Praef. 7. *Institutions cénobitiques*. Paris: Cerf, 2001.

*primeiro lugar nos mosteiros, e, nos fazer passar por ‘abade’ antes de termos sido discípulos, nós estatuímos aquilo que nos agrada – mais inclinados a exigir a observância de nossas invenções do que a guardar a doutrina aprovada dos anciãos*⁷¹.

João Cassiano estabeleceu como uma prerrogativa fundamental a necessidade de que aquele que desejasse instruir estivesse antes instruído e tivesse se submetido a um ancião, para só então poder governar na qualidade de abade, ou ensinar na de mestre. Isso foi evidenciado ao longo de sua obra, mas em duas passagens de forma explícita. Em primeiro lugar, na conferência quarta, na qual o abade Daniel também reproduziu o lamento de João Cassiano nas *Instituições cenobíticas* e disse que se espantava em ver homens se apressarem a governar seus mosteiros, antes de terem se submetido a um ancião⁷². A segunda passagem, na conferência décima quarta, na qual o abade Néstor lançou este alerta a João Cassiano e Germano:

*Recebam os ensinamentos e as decisões de todos os seus anciãos com uma alma atenta, mas com a boca muda; guarde-as com preocupação no coração, e se apressem em lhes adquirir, antes de se fazer um doutor*⁷³.

Tal foi a linha de argumentação de Cassiano estabelecida já em sua primeira obra e reafirmada ao longo das *Conferências*. Os monges gauleses precisavam de instrução e somente poderiam adquiri-la com aquele que havia aprendido por meio do silêncio, da submissão aos anciãos mais ilustres e da perícia adquirida através da prática e da experiência, afinal

*Tudo consiste na experiência e na prática, e mesmo que essas realidades não possam ser transmitidas senão por aqueles que as provou, assim, elas não podem ser mesmo perseguidas ou cumpridas senão por aquele que penou por lhes apreender com igual aplicação*⁷⁴.

⁷¹ JEAN CASSIEN. L. 2.3-5. *Institutions cénobitiques*. Paris: Cerf, 2001.

⁷² “Mas, é todo o contrário que ocorre. Apressados em comandar seus irmãos, eles se reservam em submeter eles próprios aos anciãos. É recair em orgulho; e, desejosos como são de formar os outros, eles não reúnem nem aprendem nem praticam por sua própria conta o que eles deveriam ensinar”. JEAN CASSIEN. Conl 4.20.1-2. *Conférences*. Paris: Cerf, 1959, vol. I.

⁷³ JEAN CASSIEN. Conl 14.9. *Conférences*. Paris: Cerf, 1959, vol. II.

⁷⁴ Id. Praef. 5. *Institutions cénobitiques*. Paris: Cerf, 2001.

Nesse sentido, João Cassiano procurou se posicionar como uma pessoa legítima para estabelecer as instituições do monacato gaulês não só entre os gauleses inexperientes, mas também entre os nomes já consagrados do ascetismo tardo-antigo⁷⁵. Enquanto os ascetas ocidentais estavam ocupados tentando integrar os valores da elite romana tradicional ao ascetismo cristão⁷⁶, como, por exemplo, Sulpício Severo e Euquério de Lyon⁷⁷, João Cassiano pregava um despojamento completo. Tal qual disposto pelo abade Panúfio, na terceira conferência, o monge deveria seguir o modelo de Abrão e se desapegar, em primeiro lugar, dos bens e das riquezas que possuía, em segundo da vida passada e das paixões do espírito e da carne e, por fim, das coisas presentes para manter em mente as coisas futuras e invisíveis, próprias de Deus⁷⁸. O despojamento, ao mesmo tempo material e espiritual, permitiria que os monges, por meio da humildade e da obediência, imitassem a Cristo e estivessem aptos a compreender e conhecer as Escrituras. Somente assim poderiam dar os primeiros passos em direção à perfeição espiritual e estariam aptos a construir e dirigir seus cenóbios. De uma forma mais amena ou socialmente ampliada, esses requisistos também estiveram presentes nas obras dos lerinianos. São, portanto, para eles que vamos nos voltar a partir de agora.

⁷⁵ ROUSSEAU, Philip. *Ascetics, authority and the church in the age of Jerome and Cassian*. Oxford: Oxford University Press, 1978; GOODRICH, Richard. *Contextualizing Cassian: aristocrats, asceticism, and reformation in fifth-century gaul*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

⁷⁶ GOODRICH, Richard. *Contextualizing Cassian: aristocrats, asceticism, and reformation in fifth-century gaul*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

⁷⁷ *Do desprezo do mundo*.

⁷⁸ JEAN CASSIEN. Conl. 3. *Conférences*. Paris: Cerf, 1959, vol. I.

O mito apostólico do nascimento monástico: pastoral e despojamento material

Segundo Adalbert de Vogüé⁷⁹, Cassiano foi o primeiro a pensar nos monges como sucessores diretos dos Apóstolos. Ele estabeleceu uma ligação ininterrupta entre os Apóstolos, a primeira comunidade egípcia e o cenobitismo que poderia ser vivido na Gália. Tal ligação histórica deu uma continuidade e uma tradição ao monacato cenobítico, ao mesmo tempo em que lhe definiu uma importante função de protetor do preceito dado pelos Apóstolos à comunidade cristã. Essa questão apareceu no segundo livro das *Instituições cenobíticas* e na décima oitava conferência.

No segundo livro das *Instituições*, o passado apostólico do monacato é evidenciado quando João Cassiano diz que no início da fé, um pequeno número de homens chamados monges [*monachus*], havia recebido suas regras [*norma*] de vida do Apóstolo Marcos, que também havia sido o primeiro bispo de Alexandria. Não satisfeitos em cumprir as práticas que eram aquelas da Igreja primitiva, pautadas sob as determinações dos *Atos dos Apóstolos*, esses homens se esforçaram por alcançar uma prática ainda mais sublime e se retiraram para lugares afastados a fim de levar um gênero de vida austera. Ali, aplicavam-se à leitura das Escrituras, à oração e ao trabalho manual. E:

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 a culto cotidiano no corpo da fraternidade. Eles entendiam, assim, transmitir aos seus sucessores esta herança de piedade e paz⁸⁰.

Encontra-se uma estrutura similar na décima oitava conferência. Conforme já referido, o abade Piamum tratou da história do monacato já que aquele que desejava se dedicar a uma determinada arte deveria conhecer quem eram os fundadores e os autores de seu ofício. Da mesma forma, deveria saber quais eram as instituições por eles estabelecidas. A descrição histórica foi feita simultaneamente à apresentação de quatro espécies de

⁷⁹ DE VOGÜÉ, Adalbert. “Monachisme et Église dans la pensée de Jean Cassien”. *Théologie de la vie monastique: études sur la tradition patristique*, 49, p. 213-240.

⁸⁰ JEAN CASSIEN. L. 2.5. *Institutions cénobitiques*. Paris: Cerf, 2001.

monges e contemplou, de uma só, vez duas características fundamentais atribuídas aos monges por João Cassiano: em primeiro lugar, a ligação entre os cenobitas e a pregação apostólica e, em segundo, o despojamento e a partilha dos bens como condições de existência da comunidade e da união de coração.

Iniciaremos a discussão reportando-nos ao uso do argumento de sucessão apostólica como fonte de legitimidade da pregação e da normatização da comunidade monástica. Segundo Cassiano, conforme acima exposto, os cenobitas eram a única espécie de monges que existia no momento da pregação apostólica e que vivera seu fervor. Esse fator foi fundamental na importância atribuída por João Cassiano aos monges. Ao instituir uma sucessão ininterrupta entre os Apóstolos, os primeiros monges e os cenobitas em geral – fossem eles egípcios ou provençais –, ele fez com que os monges se tornassem os responsáveis pelo uso e pela difusão da palavra apostólica, condição tradicionalmente atribuída aos bispos⁸¹. Com isso, esses homens instruídos diretamente na pregação apostólica adquiriam a possibilidade de explicar e ensinar as questões divinas e o faziam através de conferências e entrevistas realizadas entre eles e aqueles que desejavam se iniciar na sublime profissão monástica⁸². Por serem sucessores dos primeiros cenobitas que, por sua vez, derivavam sua existência dos Apóstolos e dos profetas, os anciãos estavam aptos a ensinar. Também o estavam pelo fato de já terem aprendido por meio da obediência e da submissão da vontade. Portanto, passavam a tradição, o ensinamento e as instituições através de uma cadeia ininterrupta que unia mestres e discípulos. Cassiano, que havia sido discípulo, tornou-se mestre, à medida que se consagrava, na Provença, como responsável pela transmissão daquilo que havia aprendido e vivenciado⁸³ no Oriente. No mesmo sentido, os cenobitas não só eram portadores da palavra apostólica, como o *coenobium* tornou-se uma escola para aqueles que desejavam chegar à perfeição da vida monástica

⁸¹ WEISS, Jean-Pierre. “Le statut du prédicateur et les instruments de la prédication dans la Provence du Ve. siècle”. In: LAUWERS, Michel; DESSI, Rosa Maria. *La parole du prédicateur (V-XV siècles)*. Nice: Z Editions. Centre d’études médiévales. Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines, 1997.

⁸² “Também, os Pais eminentes, onde a palavra faz a trama destas conferências, se exprimem de tal maneira, e todas as coisas recebem com tais temperamentos, que elas podem ser convenientes a uma e a outra profissão ...”. JEAN CASSIEN. Praef. Conl. 18. *Conférences*. Paris: Cerf, 1959, vol.III.

⁸³ “E você me ordena expor, feito em estilo desajeitado, as instituições que nós vimos observadas nos mosteiros do Egito e da Palestina, do modo que elas nos foram transmitidas pelos Pais”. JEAN CASSIEN. Praef.3. *Institutions cénobitiques*. Paris: Cerf, 2001.

cenobítica e anacorética⁸⁴ e queriam se instruir na ciência das Escrituras. Essa função do cenóbio apareceu de maneira explícita ao término da décima oitava conferência:

Com esse discurso do abade Piamum, o desejo que já nos havia inspirado a deixar a escola elementar do cenóbio [coenobii scholis], para tender ao degrau superior dos anacoretas, se inflamou ainda mais⁸⁵.

O termo “escola” para se referir ao cenóbio já havia sido usado na terceira conferência, proferida pelo abade Panúfio. Ao apresentar as qualidades deste que era o padre da comunidade, João Cassiano diz que:

Ele havia se dado, desde a adolescência, às escolas cenobíticas [scholis coenobiorum] que uma breve estadia lhe foi suficiente para se enriquecer com o espírito de submissão e da ciência de todas as virtudes⁸⁶.

Para desenvolver suas teses e dar seu ensinamento acerca do nascimento do monacato, vinculando-o ao período apostólico, João Cassiano fez uso de duas fontes primordiais, uma de tradição alexandrina e outra proveniente de Jerusalém⁸⁷. A alexandrina era tributária de Filão, filósofo judeu que, em sua obra *Sobre a vida contemplativa*, retratou as práticas de um grupo de ascetas judeus que residia no sul de Alexandria, chamados terapeutas⁸⁸. Ao se retirarem para o deserto, renunciavam aos seus bens e se dedicavam ao estudo, ao jejum e à oração diária. Eusébio de Cesaréia teria recebido essa versão e a relatou na *História Eclesiástica*. Todavia, ao invés de dizer que se tratava de um grupo de judeus, apresentou-o como os primeiros ascetas cristãos, convertidos pelo apóstolo Marcos, enviado à Alexandria com a missão de pregar o Evangelho⁸⁹. Tal qual a comunidade

⁸⁴ “O modo de obter a constância de uma alma que não conhece mais problemas, e a inquebrantável firmeza da paciência, agora que nós prematuramente abandonamos, com nosso mosteiro, a escola mesma e o ginásio de seus exercícios? É lá que nós teríamos de perfeito nossa educação e a conduta em seu termo”. JEAN CASSIEN. Conl. 18.5. *Conférences*. Paris: Cerf, 1959, vol. III.

⁸⁵ Ibid.

⁸⁶ Ibid. Conl 3.1-1.

⁸⁷ DE VOGÜÉ, Adalbert. “Monachisme et Église dans la pensée de Jean Cassien”. *Théologie de la vie monastique: études sur la tradition patristique*, 49, p. 213-240.; GOODRICH, Richard. *Contextualizing Cassian: aristocrats, asceticism, and reformation in fifth-century Gaul*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

⁸⁸ GOODRICH, Richard. *Contextualizing Cassian: aristocrats, asceticism, and reformation in fifth-century Gaul*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

⁸⁹ EUSÉBIO DE CESARÉIA. 2.17. *História Eclesiástica*. São Paulo: Fonte Editorial, 2005.

anunciada nos *Atos dos Apóstolos*, esse grupo renunciava a suas riquezas, depositava-as aos pés do Apóstolo e elas serviam para suprir as necessidades de toda a comunidade. Embora no segundo livro das *Instituições cenobíticas* João Cassiano não se reporte a Filão de Alexandria, citou expressamente Eusébio de Cesaréia ao término de sua explicação sobre a origem do monacato. Diferentemente desse autor, o provençal mudou o nome dos integrantes do grupo para monges, não fez menção à presença de mulheres na comunidade e apontou o trabalho manual como uma das atividades levadas a cabo pelo grupo, juntamente com as orações, jejuns e estudo das Escrituras⁹⁰. Diferentemente também de Eusébio de Cesaréia, João Cassiano atribuiu aos monges e não aos bispos⁹¹ o recebimento e a preservação da herança apostólica.

O argumento da sucessão apostólica foi usado por Eusébio de Cesaréia para lidar com o problema da dissonância e das querelas que marcavam o avanço das dioceses ao longo do século IV. Alegar a fundação apostólica e a preservação da herança recebida era garantir autoridade e ortodoxia para os ensinamentos dados ou para a diocese em questão. Lembramos que, se Eusébio de Cesaréia precisava dar um sentido para a história eclesiástica, tendo em vista a conversão de Constantino ao cristianismo que pusera término às perseguições e aos mártires oficiais do cristianismo⁹² e promovera sua legalidade, João Cassiano não experimentava um período menor de conflitos. Quando nasceu, contemporaneamente a Agostinho, Jerônimo e João Crisóstomo, o impacto ocasionado pela conversão de Constantino contava com cinquenta anos de existência. No momento em que Teodósio assumia o comando do Império e levava a cabo o concílio de Constantinopla de

⁹⁰ GOODRICH, Richard. *Contextualizing Cassian: aristocrats, asceticism, and reformation in fifth-century Gaul*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

⁹¹ “É meu propósito consignar as sucessões dos santos apostólicos e os tempos transcorridos desde nosso Salvador até nós; o número e a magnitude dos feitos registrados pela história eclesiástica e o número dos que nela se sobressaíram no governo e presidência das igrejas mais ilustres, assim como o número daqueles que em cada geração, de viva voz ou por escrito, foram os embaixadores da palavra de Deus; e também quantos, quais e quando, absorvidos pelo erro e levando ao extremo suas fantasias, proclamaram publicamente a si mesmos introdutores de um mal-chamado saber e devastaram sem piedade, como lobos cruéis, o rebanho de Cristo; e, mais, inclusive, as desventuras que se abateram sobre toda a nação judia depois que concluíram sua conspiração contra Nosso Salvador, assim como também o número, o caráter e o tempo dos ataques dos pagãos contra a divina doutrina, e a grandeza de quantos por ela, segundo a ocasião, enfrentaram o combate em sangrenta tortura; também os martírios de nosso próprio tempo e a proteção benévola e propícia de nosso Salvador. Ao empreender a obra não tomarei outro ponto de partida que o princípio dos desígnios de nosso Salvador e Senhor Jesus, o Cristo de Deus”. EUSEBIO DE CESAREIA. 1.1-2. *História Eclesiástica*. São Paulo: Fonte Editorial, 2005.

⁹² MARKUS, Robert. *O fim do cristianismo antigo*. São Paulo: Paulus, 1997; VEYNE, Paul. *Quand notre monde est devenu chrétien*. Paris: Gallimard, 2007.

381 e Teófilo se tornava bispo de Alexandria⁹³, Cassiano passava sua temporada ao lado dos monges egípcios que protagonizaram sua obra. Embora ele não tenha vivido os tempos das perseguições aos cristãos, tal qual Eusébio, presenciou a condenação dos monges origenistas por Teófilo. O sucessor de Marcos no episcopado de Alexandria, ao invés de seguir o exemplo apostólico e contribuir para a existência da comunidade monástica, instalou o conflito entre duas vertentes do monaquismo egípcio⁹⁴, e acabou julgando e condenando os monges considerados por João Cassiano os de vida e entendimento mais sublimes⁹⁵. Este fato marcou sua trajetória, pois o obrigou a se retirar do Egito e a buscar apoio e proteção junto a João Crisóstomo em Constantinopla. Mesmo assim, João Cassiano não deixou de divulgar os ensinamentos de Evágrio Pântico e Orígenes, ainda que não os citasse de forma explícita⁹⁶. Esses que foram condenados por Teófilo como hereges, na obra de João Cassiano, foram promovidos a sucessores diretos dos apóstolos.

⁹³ Entre 385-412.

⁹⁴ Segundo Daniel Caner, o monaquismo egípcio modificou-se muito ao longo de três gerações de monges (entre 330-430). Se as fontes apresentavam casos de monges itinerantes que dependiam materialmente de sua comunidade e em troca davam ensinamentos espirituais, eles foram substituídos por comunidades monásticas que passaram a ter como prerrogativa o trabalho manual e a renúncia aos bens como garantia de sobrevivência. Ainda assim, o próprio monacato egípcio que passou a ser divulgado como o mais ilustre era internamente heterogêneo a ponto de Teófilo ter conseguido a condenação dos monges origenistas a partir da investida contra os antropomorfistas. CANER, Daniel. *Wandering, begging monks: spiritual authority and the promotion of monasticism in Late Antiquity*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 2002. Para Attila Jakab, Teófilo foi um bispo que reconheceu a importância do monacato e a necessidade de controlá-lo. Para tanto, usou da estratégia *divide et impera* para conseguir o domínio sobre o mundo monástico egípcio. “L’Egypte chrétienne au temps de Jean Cassien”. BADILITA, Cristian; JAKAB, Attila. *Jean Cassien entre l’Orient et l’Occident*. Paris: Beauchesne, 2003.

⁹⁵ Esta situação é retratada na décima conferência. Nela, João Cassiano diz que era costume no Egito o bispo de Alexandria anunciar o dia da Epifania, enviando uma carta para todas as igrejas egípcias, para as cidades e mosteiros, para que todos conhecessem o início da quaresma e da Páscoa. Nesta ocasião, Teófilo enviou a carta aos monges egípcios, mas ao invés de tratar da comemoração da Páscoa, condenou a heresia antropomorfista existente entre os monges. A carta foi mal recebida pelos anciãos, que acusaram o bispo de uma heresia ainda pior, na medida em que ele contradizia as Escrituras e negava a Cristo seu caráter humano. Com isto, passaram a pedir que a comunidade de irmãos considerasse o bispo excomungado. A disputa foi levada a cabo entre o abade de Cassiano e Serapião que, segundo Cassiano, conhecia muito de disciplina ascética, mas era ‘ignorante neste ponto da doutrina’. Para resolver a questão sobre a validade de uma interpretação literal ou alegórica das Escrituras, os monges recorreram a um diácono da Capadócia que confirmou a interpretação espiritual como aquela que era levada a cabo em todas as igrejas do Oriente. Isto pôs término ao problema e o velho Serapião se viu rendido na sua interpretação, ainda que alegasse em sua defesa o fato desta ser a interpretação ensinada até então e estar, portanto, vinculada à tradição. Todavia, mesmo assim, Teófilo, após condenar os antropomorfistas, voltou atrás em sua decisão, determinando os origenistas, ou que faziam uma interpretação alegórica das Escrituras, como hereges. JEAN CASSIEN. *Conférences*. Paris: Cerf, 1959, vol II.

⁹⁶ Exemplos da divulgação dos ensinamentos de Evágrio Pântico e Orígenes podem ser encontradas ao longo das *Instituições cenobíticas* e das *Conferências*. A divulgação mais explícita de João Cassiano está na retomada dos vícios principais, tal qual estabelecido por Evágrio Pântico. A este respeito ver JAKAB, Attila.

Ademais, sendo um estrangeiro na Provença, ele precisava não só consolidar sua posição como autor ascético, como também lidar com as facções e dissidências que marcavam a Igreja provençal. Elas eram decorrentes da disputa pela supremacia metropolitana que era levada a cabo por Arles, Marselha e Vienne. Nessa disputa, o argumento da legitimidade apostólica também fez sua aparição. Ao resolver a querela a favor de Pátroclo e impor a supremacia arlesiana aos bispos de Vienne, Marselha e Narbonne, o papa Zósimo utilizou dois argumentos em especial: Arles era uma diocese de antiguidade atestada pelo fato de ter sido fundada pelo apóstolo Trófimo, enviado pelo apóstolo Pedro àquele lugar para pregar. Nesse sentido, a antiguidade e o fato de ser uma fundação apostólica deveriam garantir a supremacia de Arles sobre as três províncias do sul da Gália, e fazer de seu bispo o mais eminente da região⁹⁷. Os mesmos argumentos foram apresentados por dezenove bispos provençais a favor de Ravênio, sucessor de Hilário de Arles, diante da perda do respaldo papal para a diocese, em razão das disputas entre Hilário e Leão Magno⁹⁸. Não podemos esquecer que, ao escrever sua primeira versão do nascimento do monacato, vinculando-o à pregação do apóstolo-bispo Marcos, Cassiano direcionava seu discurso à província de Vienense, onde se situava o bispo Castor, que desejava construir um mosteiro. Cassiano não só dava as normas e instituições para o cenóbio que era fundado, como também para ele garantia as mesmas prerrogativas dadas por Zósimo à diocese de Arles seis anos antes.

Ademais, o posicionamento em relação aos monges na Gália não havia sido homogêneo e tampouco pacífico durante os séculos IV e V. Encontramos duas situações apresentadas na documentação. A primeira, retratada por Sulpício Severo na *Vida de São Martinho*, ressaltava a ambiguidade de posicionamento acerca da eleição de um monge para o episcopado de Tours:

“L’Egypte chrétienne au temps de Jean Cassien”. In: BADILITA, Cristian; JAKAB, Attila. *Jean Cassien entre l’Orient et l’Occident*. Paris: Poliron/Beauchesne, 2003.

⁹⁷ Ainda que não tenha sido atribuído a Pátroclo o título de vicário, como acontecerá com Cesário de Arles, este arranjo entre Pátroclo e Zósimo permitiu que Roma tivesse um espaço aberto para deliberar e interferir na política eclesiástica gaulesa e, por outro lado, fez com que Pátroclo ampliasse sua rede de relações e de autoridade na Provença. Segundo Zósimo, cabia a Arles o papel de metropolitana das Gálias em decorrência de sua fundação apostólica por Santo Trófimo. A este respeito ver, GOODRICH, Richard. *Contextualizing Cassian: aristocrats, asceticism, and reformation in fifth-century Gaul*. Oxford: Oxford University Press, 2007; MATHISEN, Ralph. *Ecclesiastical factionalism and religious controversy in fifth-century Gaul*. Washington: The Catholic University of America Press, 1989.

⁹⁸ MATHISEN, Ralph. *Ecclesiastical factionalism and religious controversy in fifth-century Gaul*. Washington: The Catholic University of America Press, 1989.

*Eles só tinham uma vontade, um mesmo desejo, um mesmo sentimento: Martinho é o mais digno do episcopado, feliz será a Igreja que tiver um tal bispo! Um pequeno grupo, entretanto, e alguns bispos que o fizeram vir para instalar o prelado, faziam uma oposição ímpia. Diziam que era um personagem desprezível, e que um homem de aparência lastimável, com roupas sujas, cabelos em desordem, era indigno para o episcopado*⁹⁹.

Em outra passagem, Sulpício Severo reafirmou que bispos invejosos perseguiram Martinho de Tours devido à suas qualidades:

*Para dizer a verdade, nós conhecemos pessoalmente alguns que invejavam sua ‘virtude’ e sua vida, detestando nele aquilo que não viam em si mesmos e aquilo que eles não tinham a força para imitar. E mesmo – doloroso e lamentável sacrilégio -, relatamos que seus perseguidores eram, sem dúvida, pouco numerosos, mas que, na maior parte eram bispos*¹⁰⁰.

Apesar das inúmeras qualidades de Martinho de Tours, que faziam com que nenhuma diocese pudesse dispor de um bispo como ele, sua eleição era questionada por outros bispos da região e tal resistência estava vinculada ao seu pertencimento ao monacato, caracterizado, nas passagens aqui apresentadas, pelas vestimentas, por sua aparência e pelas virtudes monásticas que preservara mesmo sendo bispo¹⁰¹. Salviano de Marselha também salientou a impopularidade dos monges e o fato de eles serem objeto de gozação na África romana, antes da chegada dos Bárbaros:

É assim por consequência que é demonstrado o ódio dos africanos, e mais, contra os monges, isto é, os santos de Deus: eles fazem piadas deles, eles os amaldiçoam, enfim imputam a eles quase todas as perseguições que a impiedade dos judeus exerceu sobre o nosso Salvador, antes de vir à efusão do sangue divino [...]. Se qualquer servidor de Deus, vindo dos mosteiros [coenobium] do

⁹⁹ SULPICE SEVERE. 9.3. *Vie de Saint Martin*. Paris: Cerf, 1967.

¹⁰⁰ SULPICE SEVÈRE. 27.3. *Vie de Saint Martin*. Paris: Cerf, 1967.

¹⁰¹ “E agora, qual foi a conduta de Martinho depois de sua ascensão ao episcopado, qual foi a grandeza, não está em nosso poder expô-la. Com efeito, com uma firmeza perfeita, ele continuou parecido àquele que ele era antes. Mesma humildade no seu coração, mesma pobreza na sua vestimenta. Foi assim que ele tomou as funções episcopais, pleno de autoridade e de prestígio, sem desertar portanto de sua profissão nem de suas virtudes monásticas”. SULPICE SEVÈRE. 10.1-2. *Vie de Saint Martin*. Paris: Cerf, 1967.

Egito, dos lugares sacros de Jerusalém, ou dos santos e veneráveis retiros do deserto, entrasse em Cartago para cumprir uma obra divina, logo que aparecesse em público, ele seria alvo de ultraje, de propostas sacrílegas e de maldições¹⁰².

Todavia, um dos grandes conflitos entre monges e bispos da Provença ocorreu em cerca de 450, e envolveu Fausto de Riez, Máximo de Riez e Teodoro de Fréjus. A querela referia-se à determinação de jurisdição sobre os monges do mosteiro de Lerins: esta deveria ser de Fausto, o abade, ou de Teodoro, o bispo que detinha jurisdição sobre a diocese na qual se situava a abadia? Teodoro desejava assumir o controle sobre a congregação laica de Lerins, contrariando a disposição de seu antecessor Leôncio, que dera tal autoridade ao abade, enquanto Fausto reivindicava para si, na qualidade de abade, a autoridade sobre seus monges. A disputa entre ambos resultou na excomunhão de Fausto por Teodoro e na tomada de posição a favor de Fausto por parte de Máximo, antecessor de Fausto tanto no abaciato em Lérins quanto no episcopado de Riez depois de 462. Embora a jurisdição para a resolução dessa querela fosse da Narbonense II, tendo em vista que Fréjus, Riez e Lerins ali se situavam, nem o bispo de Marselha, nem o de Aix se pronunciaram sobre a questão e a disputa foi levada ao metropolitano da Provença aclamado historicamente pelo papa Zósimo e reafirmado por Leão Magno, Ravênio, como aquele que detinha autoridade sobre as três províncias gaulesas. Ele convocou um concílio em Arles para solucionar a questão e o fez de maneira favorável a Máximo e Fausto. Mais do que isso, os bispos reunidos em Arles estabeleceram a primazia monástica sobre a episcopal dentro do mosteiro, ficando Teodoro responsável apenas pelas ordenações eclesiásticas, quando requisitadas pelo abade:

Certamente, deixe toda a multidão laica pertencer à preocupação do abade, não deixe o bispo se apropriar de nada disso para si ou presumir nenhum clérigo, exceto quando requisitado pelo abade (...). Certamente, toda a congregação laica pertence à livre preocupação e disposição do abade¹⁰³.

¹⁰² SALVIEN DE MARSEILLE. 8.19-22. *De gouvernement de Dieu*. Paris: Cerf, 1975.

¹⁰³ In: MATHISEN, Ralph. *Ecclesiastical factionalism and religious controversy in fifth-century Gaul*. Washington: The Catholic University of America Press, 1989, p. 195-196.

Se o Concílio de Arles de 451 determinou a supremacia abacial frente ao episcopado, esse jogo de poder alterar-se-ia substancialmente ao longo do século VI, quando a prerrogativa episcopal sobre os mosteiros passaria a ser normativamente reconhecida por um concílio do Norte da Gália. O décimo nono cânone do Primeiro Concílio de Orléans estabeleceu que o ambiente monástico que fornecera ao episcopado sua existência e o impulso inicial¹⁰⁴ deveria estar a ele submetido.

Mas não só rejeição era retrata na documentação, quando a questão era o monacato. Em Euquério de Lyon, houve o retrato de uma vida monástica e de retiro que preservava os valores clássicos e o cultivo das letras e da erudição. Na obra *Sobre o desprezo do mundo*, escrita em cerca de 430, Euquério tem o intuito de convencer seu parente, Valeriano, a adentrar para a vida monástica. Para convencer um homem cultivado da aristocracia galo-romana, dedicado aos afazeres seculares, Euquério utilizou-se de recursos retóricos capazes de inverter a hierarquia das coisas celestes e terrestres, a fim de demonstrar a Valeriano a superioridade daquelas conquistadas na profissão monástica:

*Eu te chamo, com efeito, não às dignidades terrestres, mas às celestes, não àquelas do século, mas a de todos os séculos, pois a glória assegurada e inalterável é a glória eterna! Eu te direi então, 'não a sabedoria deste século, mas aquela sabedoria misteriosa, escondida, que Deus destinou, antes dos séculos, para nossa glória'*¹⁰⁵.

Nesse sentido, o primeiro dever do homem consistiria no conhecimento de seu autor e na dedicação da vida a seu serviço. Depois, seria importante ocupar-se de sua alma como mestra do corpo, pois ela era a imagem de Deus no homem. O tema da submissão do corpo à alma, tão caro aos autores greco-romanos, foi aqui retomado por Euquério na tentativa de obter a conversão de Valeriano não só ao cristianismo, mas à própria vida monástica. A tensão alma-mestra/corpo-servo foi seguida pela dupla alma/mundo¹⁰⁶, a ponto de Euquério, baseado no Evangelho, demandar a Valeriano de que valeria ganhar o

¹⁰⁴ GAUDEMMENT, Jean. Can. 19. Concile de Orleans I. *Les canons des conciles mérovingiens* (VI-VII siècles). Paris: Cerf, 1989, t. I.

¹⁰⁵ SAINT EUCHÈRE DE LYON. *Du mépris du monde et de La philosophie du siècle*. Paris: Nouvelles Éditions Latines, 1950, p.32.

¹⁰⁶ DE VOGÜÉ, Adalbert. *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité*, Paris: Cerf, 2003, p. 106.

mundo se sua alma estivesse perdida. Nessa ótica, Euquério lançou questionamentos sobre bens considerados importantes pela sociedade de Valeriano, mas que ele apontava como falaciosos, tais quais o dinheiro e a honra, e determinou os preceitos cristãos e o amor pela vida eterna como os objetivos que deveriam ser buscados por um homem que, de fato, tivesse amor pela vida.

Assim, o monacato que se estruturava na Gália despertava tanto repulsa quanto atração na elite local romanizada¹⁰⁷. De uma forma ou de outra, ele lançou um desafio à sociedade e acabou a ela sendo integrado ao longo dos séculos V e VI, a ponto de se tornar uma etapa obrigatória na reestruturação do poder na Gália com o início das invasões bárbaras e da perda de referência imperial no território. Na maioria das obras analisadas neste trabalho, que foram produzidas no período e lugar aqui abordados, a questão política não apareceu de maneira explícita. João Cassiano, por exemplo, parecia ter ainda em mente um quadro político imperial ao escrever suas *Conferências*, pois a única vez em que referiu-se ao poder secular apontou o imperador¹⁰⁸. Mas ainda assim, ele apresentava um discurso escatológico ao término de todos os capítulos das *Instituições cenobíticas*, típicos das obras produzidas no período das invasões. Honorato de Marselha e Hilário de Arles, por outro lado, fizeram referências aos grandes do quadro administrativo galo-romano em seus panegíricos. Euquério de Lyon dialogou com seu parente na obra acima referida e fez uma sutil menção aos problemas do século que tornavam ainda mais urgente a necessidade de se atentar para as questões divinas, sobrenaturais e permanentes. O único autor leriniano que criticou de forma contundente o momento político no qual vivia foi Salviano de Marselha na obra *Sobre o governo de Deus*¹⁰⁹. À esse quadro amplamente conflituoso, João Cassiano forneceu sua contribuição ao apresentar instrumentos e fundamentos para a legitimação monástica, sobretudo ao recorrer à vinculação e sucessão apostólica da mesma

¹⁰⁷ FONTAINE, Jacques. “L’aristocratie occidentale devant le monachisme aux IV^e et V^e siècles”. *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 15, 1979, p. 28-53. WEAVER, Rebecca. *Divine grace and human agency: a study of the semi-pelagian controversy*. Macon: Mercer University, 1998; WEISS, Jean-Pierre. “Le statut du prédicateur et les instruments de la prédication dans la Provence du V^e siècle”. In: LAUWERS, Michel; DESSI, Rosa Maria. *La parole du prédicateur (V-XV siècles)*. Nice: Z Editions. Centre d’études médiévales. Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines, 1997.

¹⁰⁸ Conforme encontramos na décima oitava conferência.

¹⁰⁹ A este respeito: NOUAILHAT, René. *Saints et patrons*. Paris: Belles Lettres, 1988; MATHISEN, Ralph. *Ecclesiastical factionalism and religious controversy in fifth-century Gaul*. Washington: The Catholic University of America Press, 1989; VAN DAM, Raymond. *Leadership and community in Late Antique Gaul*. Berkeley: University of California Press, 1992; DRINKWATER, John; ELTON, Hugh (orgs). *Fifth-century Gaul: a crisis of identity?* Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

forma que sua fonte, Eusébio, e outros autores o fizeram em momentos de crise e de luta pela defesa de um conhecimento ou espaço ortodoxo, legitimado e divulgado pelo episcopado do qual faziam parte¹¹⁰.

Para além de fornecer os instrumentos para a legitimação do monacato provençal, com seu “mito apostólico do nascimento do monacato”, João Cassiano acabou também legitimando uma prática que foi recorrente nos meios lerinianos: a pregação dos monges, sobretudo, daqueles que acumulavam a função de presbíteros¹¹¹. Enquanto no Oriente parece ter existido a prática da pregação dos padres, como foram os casos de Gregório Nazianzeno, Basílio de Cesaréia, João Crisóstomo e Jerônimo que pregaram antes de serem bispos, ela começou a ocorrer no Ocidente no final do século IV, cujo exemplo foi Agostinho que pregou sendo padre, e permitiu a pregação dos padres depois que assumiu o episcopado de Hipona. Mas, ainda assim, a pregação presbiterial permanecia submetida ao controle episcopal, já que os padres poderiam tomar a palavra somente na presença dos bispos ou obedecendo à seguinte especialização: aos bispos cabia a homilia, ou seja, a explicação das Escrituras, e aos padres, o panegírico, portanto, a exaltação dos santos.

Na Gália, a apresentação da relação entre monges e bispos e a determinação da pregação como prerrogativa do episcopado foi determinada pelo papa Celestino em duas cartas. Na primeira, uma circular escrita em 428, o papa tratou da ordenação episcopal e incitou os homens da Gália a não escolherem para o episcopado homens estrangeiros [*peregrinus*], ou seja, de fora da própria cidade¹¹². Ademais, a carta de Celestino demonstrava a inquietação do papa por este “novo colégio de onde se tiram os bispos” das províncias do sul da Gália¹¹³. E tal qual em Sulpício Severo, a crítica papal concentrava-se

¹¹⁰ Referimo-nos aqui a Clemente de Roma e a Irineu de Lyon que também lançaram mão do argumento da vinculação apostólica, ao lidarem com questões de ortodoxia.

¹¹¹ WEISS, Jean-Pierre. “Le statut du prédicateur et les instruments de la prédication dans la Provence du Ve. siècle”. In: LAUWERS, Michel; DESSI, Rosa Maria. *La parole du prédicateur* (V-XV siècles). Nice: Z Editions. Centre d’études médiévales. Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines, 1997.

¹¹² “Não se deve dar a preferência aos estrangeiros (*peregrini*), vindos de fora e até então desconhecidos, em detrimento de homens que, pelo testemunho de seus concidadãos (*ciuium*), são meritórios”. In: WEISS, Jean-Pierre. “Le statut du prédicateur et les instruments de la prédication dans la Provence du Ve. siècle”. In: LAUWERS, Michel; DESSI, Rosa Maria. *La parole du prédicateur* (V-XV siècles). Nice: Z Editions. Centre d’études médiévales. Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines, 1997, p. 30. Lembramos que no sermão de Hilário de Arles, dedicado a Honorato, há o questionamento: “Mas de onde vem, então, eu vos pergunto, que de tão longe procuramos um homem tão pouco conhecido?”. HILAIRE D’ARLES. 25.1. *Vie de Saint Honorat*. Paris: Cerf, 2008.

¹¹³ NOUAILHAT, René. *Saints et patrons*. Paris: Belles Lettres, 1988, p. 170.

nas vestimentas usadas pelos clérigos provençais, oriundas do ambientes monástico como o *pallium*¹¹⁴ e o cinturão¹¹⁵:

*Soubemos que alguns padres do Senhor adotam modos supersticiosos, no lugar de cultivar a pureza de espírito e da fé. Mas não devemos nos surpreender que eles partam ao encontro do uso eclesiástico, pois eles não engrandecem a Igreja, mas, proveniente de outro rito, levam com eles na Igreja o que tinham em um outro gênero de vida: eles se cobrem com um manto e cinturam os rins, acreditando fazer obra de fé se conformando com a Escritura, não segundo o espírito, mas segundo a letra [...]. Talvez, é verdade, esse gênero de hábito, mais conforme ao uso que à razão, deve ser guardado por aqueles que moram em lugares retirados, longe dos outros homens. Mas por que se vestir assim nas Igrejas da Gália, em substituição àquela túnica que tem sido portata pelos pontífices durante tantos anos?*¹¹⁶

Nessa circular, Celestino apontou a entrada de monges para o ofício eclesiástico gaulês ao mesmo tempo em que insistiu em um monacato que se deveria manter apartado dos negócios eclesiásticos.

Mas não foi só nas vestimentas eclesiásticas que os padres-monges da Gália foram acusados de inovar ao fazerem o uso das funções eclesiásticas. Outro decreto de Celestino de 431, escrito a pedido de Próspero da Aquitânia e Hilário, e dirigida aos bispos de Viensense e das Narbonenses¹¹⁷, ressaltou a relação mantida entre o presbiterato e a pregação. Segundo Jean-Pierre Weiss, a discussão apresentada por Celestino nessa carta não estava centrada na pregação dos padres em si, mas na divulgação de um ensinamento errôneo ou contrário à verdade e à fé. Nesse caso também, a antiguidade deveria prevalecer

¹¹⁴ Ao descrever as vestes monásticas, João Cassiano apresenta o *pallium* como um componente fundamental. Constituído de um manto que cobria o monge no pescoço e nos ombros, ele servia como fator distintor entre as roupas monásticas e senatoriais. É fundamental então sublimar a manutenção do uso do *pallium* pelos bispos da Provença saídos do mosteiro de Lérins, como fator desta retomada do poder público sobre outros parâmetros daquele promulgado e reconhecido pela cultura senatorial romana. JEAN CASSIEN. L.1. *Institutions cénobitiques*. Paris: Cerf, 2001.

¹¹⁵ Também no livro I das *Instituições cenobíticas*, João Cassiano apresenta o cinturão que o monge deveria portar e faz dele o signo da castidade monástica e deduz tal significado das Escrituras. JEAN CASSIEN. L.1. *Institutions cénobitiques*. Paris: Cerf, 2001.

¹¹⁶ In: DE VOGÜÉ, Adalbert. *Histoire littéraire du mouvement monastique: l'essor de la littérature lérinienne et les écrits contemporains (420-500)*. Paris: Cerf, 2003, p. 195.

¹¹⁷ WEISS, Jean-Pierre. "Le statut du prédicateur et les instruments de la prédication dans la Provence du Ve. siècle". In: LAUWERS, Michel; DESSI, Rosa Maria. *La parole du prédicateur (V-XV siècles)*. Nice: Z Editions. Centre d'études médiévales. Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines, 1997.

sobre a novidade e somente os bispos deveriam ser responsáveis pela pregação já que “nós lemos nas Escrituras que o discípulo não deve estar acima do mestre, o que significa que ninguém deve, exceto os doutores, reivindicar o ensino” e “se eles recebem o nome de padres, que eles saibam que do ponto de vista da hierarquia, eles vos [bispos] são subordinados. Que eles saibam que àquele que dá um ensinamento ruim vai muito melhor aprender do que ensinar”¹¹⁸.

Assim, a relação entre mestre e discípulo, segundo Celestino, estava baseada, em primeiro lugar, na posição ocupada na hierarquia eclesiástica e, em segundo, na capacidade de transmitir um determinado ensinamento, motivada pela função que se ocupava. Todavia, conforme estipulado na carta anterior, não deveria ser eleito para o episcopado homens de lugares diversos à diocese em questão e nem aqueles que fossem laicos, viúvos recasados, esposos de viúvas e, principalmente, os *palliati*, ou seja, aqueles que portavam o manto monástico, que poderiam ou não estar na categoria de laicos¹¹⁹. Para Celestino, os monges estavam excluídos da ordenação episcopal e, portanto, da capacidade de serem mestres e de ensinarem por meio da pregação. Essas críticas papais apontam para a relação intrínseca que passou a existir na Gália entre monges e bispos, naquilo que dizia respeito não só à eleição de monges para o episcopado, mas também na prática da pregação ou do exercício constante da fala e do magistério antes mesmo da consagração episcopal dos monges. A prática da pregação, relacionada ao ambiente monástico, decorria do fato de o cenóbio, conforme vimos, ser caracterizado como uma escola, um espaço privilegiado para o estudo e a compreensão das Escrituras. Vimos também como João Cassiano insistiu na relação mestre-discípulo como um dos elementos fundamentais para a aquisição do conhecimento das Escrituras e, veremos adiante, como fez dos monges os exegetas por excelência em sua décima quarta conferência.

Da mesma forma, Euquério fez uso da sua capacidade monástica de interpretar as Escrituras, à medida como bispo de Lyon, eleito sem ter sido nem ao menos presbítero, escreveu uma obra dedicada à apresentação das alegorias contidas nas Escrituras, que servisse de formação ao seu filho Verano, monge em Lerins e futuro bispo de Vence.

¹¹⁸ In: WEISS, Jean-Pierre. Le statut du prédicateur et les instruments de la prédication dans la Provence du Ve. siècle. In: Ibid.

¹¹⁹ DE VOGÜÉ, Adalbert. *Histoire littéraire du mouvement monastique: l'essor de la littérature lérinienne et les écrits contemporains (420-500)*. Paris: Cerf, 2003, p. 197.

Assim, não só os monges eram responsáveis pela palavra e pela pregação na Gália, como estavam aptos a fazerem mais do que exaltar os santos. Esses monges provençais se constituíram como aqueles capazes de melhor apresentar e desenvolver uma exegese bíblica¹²⁰.

Tais questões ficam evidenciadas em algumas obras produzidas em Lerins, e nelas houve a demonstração da legitimidade do uso da palavra apostólica pelos monges para divulgação e interpretação das Escrituras. Fausto de Riez é um exemplo. O terceiro abade de Lérins (434-462) estava no exercício do presbiterato em Lerins após a circular de Celestino. Ele ficou conhecido não só pela disputa travada com Teodoro, mas principalmente pelo tratado que escreveu sobre a graça e o livre-arbítrio, o que lhe valeu a alcunha de semi-pelagianista. Na qualidade de abade, proferiu vinte sermões aos monges de Lérins, dois deles panegíricos em homenagem a Honorato e Máximo e os demais voltados para a determinação da organização dos mosteiros e da conduta dos monges. Na homília 72, Fausto apresentou a palavra como prerrogativa do superior de Lerins. Ali, ele fez uma homenagem a Honorato e o apresentou como o pastor que realizava o milagre da conversão de bestas em homens e de homens em anjos ao fazer uso da palavra¹²¹. Fausto também sobrepôs Honorato a Moisés na condução de seu povo com base nos ensinamentos apostólicos e nos dois Testamentos. Preservação e divulgação dos ensinamentos apostólicos foram, então, retomadas por Fausto de Riez na apresentação de Honorato, seu antecessor na condução do mosteiro de Lerins.

Todavia, a defesa de um Honorato que operava a transformação de bestas em homens e a sobreposição entre Honorato e Moisés como exemplos de condutores e de pastores de seu povo não foram feitas pela primeira vez por Fausto na literatura leriniana. Para o primeiro caso, temos Hilário de Arles que ressaltou, em primeiro lugar, sua própria eloquência e conhecimento das artes da retórica e, em segundo, Honorato como homem de fala e que, pelo uso da palavra, era capaz de realizar o milagre da transmutação:

¹²⁰ “Pensei que entrava nos deveres de minha paternal solicitude em relação a você, compor e te endereçar estas *Fórmulas de inteligência espiritual*. Através delas, te será fácil entrar na inteligência de todos os livros divinos. Foi escrito, com efeito, que ‘a letra mata, mas o espírito vivifica’. É, então, necessário penetrar dentro destes discursos espirituais, graças ao espírito que vivifica”. SAINT EUCHER DE LYON. *Du mépris du monde et de la philosophie du siècle*. Paris: Nouvelles Éditions Latines, 1950, p. 93-94.

¹²¹ DE VOGÜÉ, Adalbert. *Histoire littéraire du mouvement monastique: l’essor de la littérature lérinienne et les écrits contemporains (420-500)*. Paris: Cerf, 2003, v. 7.

*Prodigiosa e admirável metamorfose: víamos não homens mudarem para fulvos por causa da beberagem de uma Circe, mas de fulvos mudarem para homens pela palavra de Cristo como por uma beberagem de requinte doce, e isso pelo ministério de Honorato*¹²².

Euquério de Lyon, por sua vez, falou de Moisés como aquele que conduzia seu povo a partir do momento em que ouviu a Deus e O compreendeu. E fora a estadia no deserto que permitira a Moisés tal conhecimento de Deus:

*E, acredito, ele sugere secretamente e paralelamente pelas suas palavras que, ao entrar no deserto, deve-se desapegar dos antigos laços e das preocupações da vida, para avançar na libertação das redes anteriores, evitando sujar esse lugar. É lá que, pela primeira vez, Moisés se torna o intérprete das conversações familiares de Deus, ele escuta suas palavras e ele O responde, ele se informa sobre aquilo que deverá dizer e fazer e é instruído, ele se distrai, por uma troca mútua e como usual de discursos, com o Senhor do céu! É lá que ele retoma seu cajado, a partir de agora dotado do poder dos milagres. Ele entrou no deserto pastor de cabras, e saiu pastor de povos*¹²³.

Vicente de Lérins, por sua vez, compôs uma obra voltada para a determinação de pressupostos que definissem a ortodoxia e a heterodoxia. Ao escrever seu *Communitorium* em 434, assumiu justamente o pseudônimo de *Peregrinus*, talvez em resposta direta à carta de Celestino que criticava a escolha dos *peregrini*, dos homens de vida retirada, para o episcopado. Além disso, foi considerado por Genádio, juntamente com Salviano de Marselha, um homem de comprovada eloquência. Vicente era presbítero e, tal qual Fausto, ousou pronunciar-se sobre questões doutrinárias determinantes para o período no qual vivia. Veremos nos capítulos subsequentes que além do pseudônimo assumido, outro ponto em sua obra que demonstra o diálogo mantido com Celestino foi sua defesa da supremacia da tradição sobre a antiguidade. Só que dessa vez, foram seus ensinamentos que ele considerou embebidos de tradição e não como *nouitas*¹²⁴.

Salviano de Marselha, finalmente, também conhecido por sua eloquência, foi também considerado por Genádio de Marselha, em 470, professor de bispos [*magister*

¹²² HILAIRE D'ARLES. 17.6. *Vie de Saint Honorat*. Paris: Cerf, 2008.

¹²³ SAINT EUCHER DE LYON. *Du mépris du monde et de la philosophie du siècle*. Paris: Nouvelles Éditions Latines, 1950, p. 72.

¹²⁴ SAINT VINCENT DE LÉRINS. *Le Commonitorium*. Namur: Les Éditions du Soleil Levant, 1959.

episcoporum]. Tal consideração poderia ser proveniente do fato de Salviano, juntamente com Vicente, ter sido responsável pela formação e educação dos dois filhos de Euquério, que seriam eleitos para o episcopado. Todavia, segundo Jean-Pierre Weiss, o próprio Genádio atestara o fato de Salviano ter escrito inúmeros sermões para bispos de sua região, ainda que tenha sido restringido em sua possibilidade de proferir sermões em decorrência do decreto de Celestino. Sua obra *À Igreja*, também de 434, apresentou aspectos similares com a obra de Vicente de Lerins. Ali, Salviano fez uma crítica ao apego à riqueza por parte da Igreja. A despeito das semelhanças com os ensinamentos de Cassiano presentes nessa obra, Salviano não reteve de maneira explícita a ligação entre pregação apostólica e vida monástica, entre a possibilidade de usar a palavra e de viver segundo os preceitos apostólicos no ambiente monástico. Mas, ao utilizar o pseudônimo de Timóteo para tratar da avareza, Salviano tomou a palavra para dizer à Igreja universal a conduta que deveria ser a sua¹²⁵. Ele aproximou a si mesmo do Apóstolo¹²⁶ no intuito de se dirigir não à Igreja da Provença, mas à Igreja Universal e o fez usando da fórmula paulina de que ele era o menor dos servidores de Deus [*minimus seruorum dei*]. Além disso, Salviano situou os religiosos como as pessoas que deveriam fazer mais atenção ao seu modo de vida e à pobreza porque eles eram os ministros da palavra¹²⁷. Embora a ligação entre modo de vida exemplar e ministério da palavra seja mantida, em Salviano não são os monges que são considerados seus portadores, mas o clero do qual Salviano fazia parte, ainda que o monacato tenha sido também para ele uma via de passagem obrigatória à ascensão eclesiástica.

Sucessores da palavra apostólica e continuadores de sua perfeição por meio do despojamento e da passagem pelo *coenobium*, os monges provençais tornaram-se conhecedores de Deus, possuidores do ministério da palavra e, com isso, afirmaram-se

¹²⁵ WEISS, Jean-Pierre. “Le statut du prédicateur et les instruments de la prédication dans la Provence du Vème siècle”. In: DESSI, Rosa Maria; LAUWERS, Michel. *La parole du prédicateur* (V-XV siècles). Nice: Z Éditions. Centre d’Études Médiévales. Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines, 1997.

¹²⁶ “Talvez qualquer um estima que meu propósito seja até o presente bem rude. Ele é rude certamente se não contém a advertência fundada sobre a autoridade dos testemunhos sagrados. Mas eu quero bem que seja rude, se ele contém qualquer coisa da predicação apostólica nesta matéria! Ainda não acrescentarei estas palavras de Nosso Senhor, pelas quais ele declara de todo modo indigno dele qualquer um que não renuncia a tudo o que possui! SALVIEN DE MARSEILLE., 1.8-37. “A l’Église”. *Oeuvres*. Paris: Cerf, 1971-1972. Na primeira carta a Timóteo, Paulo o recomenda a exortar os cristãos ricos a não se apegarem na instabilidade da riqueza e formarem um tesouro no céu. BÍBLIA DE JERUSALÉM. *1 Tim*, 17.

¹²⁷ “Mas então o que deverão fazer aqueles a quem o Cristo prescreveu o ministério da palavra? Eles desgostam a Deus, se guardam o silêncio; aos homens, se eles elevam a voz. Mas como os Apóstolos o responderam aos judeus, *deve-se obedecer a Deus mais do que aos homens*”. Ibid, 4.50.

como aqueles que tinham a possibilidade de determinar uma conduta de vida para a comunidade cristã e de lhes explicar as Escrituras. Tal questão da pregação dos padres foi definitivamente resolvida no concílio de Vaison, de 529, presidido por Cesário de Arles, o último dos famosos monge-bispos de Lérins, quando a pregação dos padres foi autorizada. Diferentemente do que prevalecera nos séculos anteriores, foi considerada autônoma em relação aos bispos, à medida que os eclesiásticos reunidos em Vaison determinaram que os padres poderiam pregar na diocese e mesmo nas paróquias distantes. Também os diáconos poderiam ler as homilias na ausência do padre:

Para a edificação de todas as Igrejas e para o proveito de todo o povo, decidimos dar o poder de pregar (uerbum faciendi) aos padres não somente nas cidades, mas também nas paróquia ; se o padre, impedido por qualquer doença, não puder pregar (praedicare) por ele mesmo, os diáconos lerão as homilias dos Pais¹²⁸.

Ainda que Celestino tenha se pronunciado contrariamente à prática, na Gália, ela prevaleceu ao longo do século V a ponto de ser normativamente legitimada no século VI.

Temos então que a história do monacato de Cassiano aproximava-se bem da realidade que ele vivenciava na Gália. A originalidade de sua interpretação face suas fontes decorria da adequação e da tentativa de legitimar as práticas que vivenciava na Gália. Todavia, ao manejar a segunda fonte que lhe foi importante para a construção de sua perspectiva da primeira comunidade monástica, o *Ato dos Apóstolos*, mais do que inovar ou dar um entendimento original, João Cassiano demonstrou um apego rigoroso a ela para também dialogar com práticas que não eram muito bem aceitas por ele: a manutenção de parte dos bens após a conversão. Segundo a história narrada por Cassiano, para manter o fervor dos primeiros tempos, os cenobitas estabeleceram uma comunidade sob o governo de um ancião e com bens partilhados. Assim, fez do despojamento a base da comunidade cenobítica, da mesma maneira em que signo exterior de um engajamento interior. João Cassiano também atribuiu a ruína da Igreja primitiva ao relaxamento na observância dos costumes, e, sobretudo, à concessão na retenção dos bens, decorrentes da morte dos Apóstolos e do aumento da comunidade de fiéis:

¹²⁸ GAUDEMENT, Jean. *Les canons des conciles mérovingiens* (VI-VII siècles). Paris: Cerf, 1989.

Por aqueles em quem queimava ainda a chama dos tempos apostólicos, fiéis à memória da perfeição dos dias antigos, eles deixaram as cidades, e a companhia daqueles que acreditavam lícito para si ou para a Igreja de Deus a negligência de uma vida relachada. Estabelecidos ao redor das vilas, em lugares distantes, eles se colocaram a praticar privadamente e por própria conta as regras [instituta] que se lembravam ter sido postas pelos apóstolos por todo o corpo da Igreja¹²⁹.

Não só os judeus e gentios não seguiram os preceitos, como também os chefes da Igreja começaram a relaxar na austeridade e “consideravam lícito para eles mesmos a concessão feita à fraqueza dos gentios, persuadindo-se de que não havia nenhum impedimento em guardar bens e fortunas, tudo ao confessar a fé de Cristo”¹³⁰.

A questão do despojamento foi exaustivamente tratada na obra de João Cassiano, não só a partir do paradigma da comunidade expressa nos *Atos dos Apóstolos*, mas também sob a égide de *Mt 19,21*, que determinava que aquele que desejasse a perfeição deveria se despojar de seus bens, para só então ser um discípulo de Cristo. Isso foi apresentado, em especial, no sétimo livro das *Instituições cenobíticas*, no qual o autor dedicou uma atenção especial ao vício da avareza. A avareza ou filargia, conceituada como “amor pelas riquezas”, era um vício que não decorria da natureza humana, como a gula, mas do relaxamento de espírito, da tibieza no amor por Deus e da deficiência da renúncia. A avareza impedia a estabilidade monástica e dificultava o cumprimento das ordens e das regras comuns do mosteiro. Assim, ela provocava uma série de quedas no monge, a começar pelo desejo de possuir uma pequena soma, seguido da busca por trabalho para aumentar as posses e chegando ao ponto de fazer o monge considerar insuficiente o que recebia do mosteiro. A progressão do vício fazia com que ele desejasse quebrar a estabilidade ao proclamar que Deus estava em toda parte e que sua salvação não dependia daquele mosteiro em particular. O monge avaro mentia, cometia perjúrios, roubava, não mantinha sua palavra e se irava com facilidade. Se, por disposição do ancião, vestimentas e alimentação fossem atribuídas a qualquer um que não as possuísse, o monge era capaz de se irar e se considerava depreciado como estrangeiro. Descontente em pôr a mão em qualquer

¹²⁹ JEAN CASSIEN. Concl. 18.5. *Conférences*. Paris: Cerf, 1959, vol. III.

¹³⁰ Ibid. Concl. 18.5.

trabalho dentro do mosteiro, ele começava a tudo criticar e a procurar com tenacidade circunstâncias que o ofendessem e encolerizassem para não passar a impressão de que abandonava a disciplina a disciplina monástica com rapidez. A avareza aparecia sob três formas: o acúmulo de riquezas não possuídas antes; o desejo de reaver os bens abandonados com a renúncia; e a retenção dos bens a despeito da renúncia. Sua cura dependia da expulsão do próprio desejo de possuir e não da eliminação da posse. Para se conservar longe do vício, a saída dada ao monge era a permanência no mosteiro e o contentamento com a alimentação e as vestes distribuídas conforme a determinação do abade.

Se no sétimo livro das *Instituições cenobíticas*, Cassiano apresentou a importância do despojamento para o ingresso e permanência no mosteiro, no décimo segundo da mesma obra abordou o vício da soberba. A análise desse livro leva à comprovação de que, no pensamento de João Cassiano, avareza e soberba se sobrepunham. Segundo ele, ainda que a soberba fosse o último vício a ser apresentado, pela origem e pelo tempo, era aquele que ocupava o primeiro lugar. Era o mais terrível porque atingia também os monges que já haviam conquistado o cume da perfeição e, diferentemente dos demais, quando atacava não deixava nenhum resquício de virtude. Ela poderia aparecer sob duas formas. A primeira era aquela que incidia sobre os monges mais eminentes e foi explicada com a queda de Lúcifer e dos ascendentes do homem. Assim, o pensamento de semelhança do homem para com Deus e a busca de auto-suficiência humana que impulsionava uma confiança no livre-arbítrio e uma recusa do auxílio divino foram vistos como a causa deste tipo de soberba. A segunda forma era a “soberba carnal” que tomava os monges iniciantes e aqueles que ainda não haviam atingido a perfeição da pureza de coração. Cassiano a descreveu da mesma forma que a avareza, atribuindo a ela os mesmos fundamentos, motivações e efeitos. Ela se reportava, portanto, à renúncia tibia feita pelo homem que não lhe permitia abandonar o que tinha no século para se entregar à humildade de Cristo. Tomado por ela, o monge soberbo desejava conservar o dinheiro que começara a distribuir por razão de sua renúncia, ou buscava recuperá-lo e, em último caso, procurava acumular riquezas antes não possuídas. Atacado pela soberba avara, o monge recusava-se a permanecer no mosteiro e a se submeter ao ancião.

Ao se reportar à soberba carnal, Cassiano apresentava, novamente, a avareza¹³¹. Nesse sentido, não estamos plenamente de acordo com Lester Little¹³² quando afirmou que o período pré-gregoriano é marcado pela soberba como vício preponderante porque nele a preocupação era com o poder e não com considerações acerca da riqueza. Em João Cassiano, a renúncia aos bens era condição para o exercício de uma função de comando, na mesma proporção em que pensar o poder ou sua ausência estava associado a uma reflexão sobre o despojamento e a renúncia, como veremos adiante.

Também no quarto livro das *Instituições cenobíticas*, houve a defesa de que o ingresso no mosteiro estava vinculado ao despojamento material e, mais do que isso, aquele que se despojava não poderia carregar nada de sua antiga vida para o mosteiro, nem mesmo suas roupas. Uma vez feita a renúncia e aceito para ser formado monge, o homem não poderia nem ao menos proclamar as palavras “meu” e “minha”, sob pena de ser a ele imputada uma penitência. Foi nessa direção que incidiu a crítica de Cassiano a outra prática recorrente na Provença, que era a doação de bens ao mosteiro ao qual se integrava ou mesmo a manutenção de parte das propriedades com o intuito de construir uma comunidade monástica e suprir suas necessidades. Nesse livro, ao tratar das instituições egípcias, o autor disse que:

*Por esse motivo, eles [os monges egípcios] recusam mesmo receber do postulante o dinheiro que serviria para as necessidades do mosteiro. Eles temem principalmente que a segurança dessa oferta o inche e que ele não concorde em viver em igualdade com os irmãos mais pobres*¹³³.

A mesma questão apareceu na crítica feita pelo ancião Daniel, na quarta conferência, àqueles que desejavam instruir seus mosteiros sem antes terem se submetido a um superior:

¹³¹ Segundo Elizabeth Clark, em Evágrio Pôntico, a avareza faz nascer a ira (quando não se tem o que deseja) e a soberba (quando se tem posse do que se deseja). CLARK, Elizabeth A. “New perspectives on the Origenist Controversy: human embodiment and ascetic strategies”. *Church History*, v. 59, n. 2, 1990, p. 152.

¹³² LITTLE, Lester. “Prides goes before avarice: social change and the vices in latin christendon. *The American Historical Review*, 76, I, 1971, p. 16-49.

¹³³ JEAN CASSIEN. L. 4.4. *Institutions cénobitiques*. Paris: Cerf, 2001.

Envergonho-me de dizer que vemos a maioria dos monges renunciar de tal maneira ao mundo que eles parecem não ter mudado em nada dos vícios nem de seu passado, a não ser a condição e o hábito secular. Eles queimam por adquirir riquezas que não possuíam antes; eles perseveram ao menos em guardar o que tinham, ou mesmo, o que é mais triste ainda, preocupam-se em aumentar sua fortuna, pretendendo que a justiça os faça um dever de entreter sempre a partir de então, seja seus servidores, seja irmãos; ou ainda eles a reservam, sob o pretexto de reunir uma comunidade, que eles se orgulham de governar na qualidade de abades. Se eles procurassem verdadeiramente a vida da perfeição, eles empenhariam muito mais toda a energia em se despojar, não somente de suas riquezas, mas também de suas paixões antigas, em se distanciar de todas as preocupações, e depois em se colocar, sozinhos e despojados sob a autoridade de anciãos, sem ter mais preocupação com os outros nem consigo. Mas, é todo o contrário que ocorre. Apressados em comandar seus irmãos, eles se reservam de submeter eles próprios aos anciãos. É recair em orgulho; e, desejosos como são de formar os outros, eles não reúnem nem aprendem nem praticam por sua própria conta o que eles deveriam ensinar¹³⁴.

Ao ler essas linhas, não podemos deixar de pensar nos ícones do monacato gaulês do momento de João Cassiano, Sulpício Severo e seu correspondente Paulino de Nola. Ambos, membros da elite senatorial gaulesa, resolveram renunciar a seus bens em nome da comunidade que formaram no Norte da Gália e na Itália. Sulpício Severo, por exemplo, ao invés de integrar, primeiramente, a comunidade de Martinho de Tours, fundou sua própria comunidade em uma de suas propriedades, pertencente a ele devido ao dote que recebera de sua esposa: Primilliacum. Com a morte de sua mulher, Sulpício Severo resolveu ingressar à vida ascética e o fez renunciando ao seu direito de herdar os bens de seu pai. Contudo, contou com o apoio de sua sogra, Bassula, que preservou essa propriedade situada na Aquitânia para o desenvolvimento de um espaço dedicado ao estudo das Escrituras e às conferências ascéticas. Da mesma forma, Paulino de Nola despojou-se de parte de seus bens, mas, ao invés de integrar uma comunidade já estruturada, fundou sua própria comunidade, ao lado de sua mulher. Ainda assim, parte de seus bens, situados também na Aquitânia, ficou sob os cuidados de seu amigo Sulpício Severo¹³⁵. Paulino de

¹³⁴ Id. Conl 4.20-1.2. *Conférences*. Paris: Cerf, 1959, vol. I.

¹³⁵ GOODRICH, Richard. *Contextualizing Cassian: aristocrats, asceticism, and reformation in fifth-century Gaul*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Nola foi um exemplo vivo para os gauleses do novo rico que se converteu e cumpriu o preceito de *Mt. 19, 21*. Ele foi explicitamente citado por Sulpício Severo como um homem admirado por ninguém menos que Martinho de Tours:

Ele nos falou da obrigação de abandonar os negócios do mundo e dos fardos do século, para seguir o Senhor Jesus na liberdade e no desapego. Ele nos propôs como exemplo o mais eminente de nossa época, aquele de Paulino, o ilustre personagem sobre o qual fizemos menção mais acima. Paulino que, ao desembaraçar de seus bens imensos para seguir a Cristo, tinha sido quase o único, no nosso tempo, a praticar completamente os preceitos do Evangelho. E a ele que nós devemos seguir, dizia Martinho, ele que nós devemos imitar: pois este rico que possuía tantos bens, ao vender tudo e ao doar aos pobres segundo a palavra do Senhor, tinha tornado possível pelo seu exemplo o que era impossível de fazer¹³⁶.

Ao se dirigir a Valeriano, Euquério de Lyon também fez uso de Paulino de Nola como exemplo de homem que realizou o despojamento dos bens falaciosos compostos pela riqueza e pela honra e o situou entre os grandes homens cristãos, ao lado de Clemente de Alexandria, Gregório Nazianzeno e Basílio de Cesaréia. Paulino de Nola vencera a avareza que foi considerada, tal qual em João Cassiano e Salviano de Marselha, a raiz de todos os males¹³⁷:

E, Paulino, bispo de Nola, exemplo memorável e feliz para nossa Gália, possuidor de uma imensa fortuna, dotado de uma eloquência abundante, se joga tão completamente na nossa convicção e nosso projeto, que ele inunda, por assim dizer, todas as partes do mundo por seus escritos e suas obras¹³⁸.

Ainda no ambiente provençal, temos exemplos vinculados à abadia de Lerins de tal interpretação mais anema e, muitas vezes, espiritualizada do preceito evangélico¹³⁹,

¹³⁶ Sulpice SEVÈRE. 25.4-5. *Vie de Saint Martin*. Paris: Cerf: 1967.

¹³⁷ A passagem de Paulo que trata da avareza é, justamente, *1 Tim. 6,10*, usada por João Cassiano no livro VII e por Salviano de Marselha, não só como citação, mas quando o autor toma o pseudônimo de Timóteo para criticar a avareza da Igreja.

¹³⁸ SAINT EUCHER DE LYON. *Du mépris du monde et de la philosophie du siècle*. Paris: Nouvelles Éditions Latines, 1950, p 46.

¹³⁹ Interpretação mais espiritualizada, na medida em que os aristocratas gauleses que davam início a suas vidas ascéticas diziam-se não proprietários dos bens, mas administradores e devedores dos bens de Deus, usados para as despesas dos mosteiros e para a construção de novas casas. Para além dos casos de Paulino de

diferente daquele proposto por João Cassiano, a que o homem deveria de fato se desapegar não só de todos os bens, sem reter coisa alguma, como, inclusive, do próprio desejo de posse. Na *Primeira Regra dos Quatro Pais*, por exemplo, encontramos a indicação da possibilidade de doação de bens e servidores à casa cenobítica a qual o monge passava a integrar¹⁴⁰. A única prerrogativa para aceitação dessa oferta era que o monge encarasse seu servidor como um irmão, e não mais como uma propriedade. Também em Euquério de Lyon e em Honorato de Marselha, temos a referência de que Hilário, ao ser convencido por Honorato a adentrar a vida cenobítica leriniana, por amor ao deserto, despojou-se de seus bens, doando-os aos pobres para ser rico somente em Cristo. Essa parece ter sido, então, uma prática comum na constituição dos cenóbios provençais, e foi contra ela que João Cassiano escreveu e, em contrapartida, apresentou um despojamento total do monge a fim de que ele pudesse se igualar em condições aos demais irmãos e vivenciasse de maneira integral o despojamento e a pobreza de Cristo.

O exemplo da comunidade apostólica e a necessidade de despojamento, bem como a sobreposição entre avareza e soberba também são encontrados em outras obras produzidas ou atribuídas a Lerins, como é o caso de *A Igreja* de Salviano de Marselha e da *Primeira Regra dos Quatro Pais*. Da mesma forma que João Cassiano, Salviano seguiu o paradigma da primeira comunidade apostólica, retratada nos *Atos dos apóstolos* e associou a ampliação da Igreja e do número de fiéis à fraqueza das instituições e ao relaxamento dos preceitos de vida:

*Você se tornou, Igreja, mais débil, pelo progresso de sua fecundidade; você recuou ao avançar, e, por assim dizer, suas forças lhe tornaram menos sólidas. Você espalhou pelo mundo inteiro membros que têm o nome da religião, mas que não têm a força da religião. Assim, você se tornou mais rica pela sua multidão, e pobre pela sua fé; mais rica em número, você é mais pobre em devoção; mais larga em corpo, mais estreita em espírito!*¹⁴¹

Nola e Sulpício Severo, esses foram também os exemplos de Jerônimo e de Melânia. Segundo GOODRICH, Richard. *Contextualizing Cassian: aristocrats, asceticism, and reformation in fifth-century Gaul*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

¹⁴⁰ “Se ele quiser doar uma parte ao mosteiro, que saiba em quais condições recebem-se a ele e sua oferenda. Se, por outro lado, ele quiser ter consigo algum de seus servidores, ele não o terá mais como servidor, mas por irmão [...]”. II.34-35. *Les Règles des Saints Pères*. Paris: Cerf, 1982.

¹⁴¹ SALVIEN DE MARSEILLE. 1.3. “A l’Église”. *Oeuvres*. Paris: Cerf, 1971-1972

Segundo ele, enquanto antigamente todos reconheciam a Cristo e trocavam as riquezas caducas do mundo pelas celestes e eternas, privando-se das coisas presentes na esperança dos bens futuros e procuravam riquezas imortais ao desejar a pobreza presente, a Igreja vista por Salviano estava mergulhada na avareza e na cupidez, vícios que estavam na raiz de todos os males. Eles eram engendrados, inclusive, pela piedade e amor paternal pelos filhos por meio da distribuição das heranças. Portanto, à medida que o alargamento da Igreja e a multiplicação de fiéis resultaram na perda e na diminuição da fé, o testemunho dessa primeira comunidade de fiéis expressa nos *Atos dos Apóstolos* se tornou restrito à leitura e não era praticado ou vivenciado realmente pela comunidade. Dela se tinha a ciência, embora ela estivesse excluída da consciência.

Assim, Salviano fez um apelo para que não somente os monges se abstivessem de seus bens, mas a Igreja em todas suas categorias. Para tanto, ele chamou as viúvas, as virgens, os esposos continentos e os religiosos a se despojarem dos bens pessoais, fosse dando esmolas aos pobres e indigentes, fosse legando suas heranças à Igreja. Embora usasse dos mesmos argumentos de João Cassiano e também realizasse uma crítica à sociedade de sua época, Salviano inverteu a ótica de Cassiano no intuito de promover a prática da doação para a composição dos bens da Igreja. Isso ficou evidente quando o autor tratou da herança e usou como referência de despojamento não só *Mt.19, 21* como fizera Cassiano, mas também *Lc. 16, 19*. Essa última referência havia sido usada por Paulino de Nola para sustentar a tese de que as divisões sociais entre ricos e pobres haviam sido criadas por Deus para dar uma oportunidade de salvação a ambos por meio da esmola¹⁴². A primeira referência bíblica Salviano dirigiu a todos os cristãos – enquanto em Cassiano ela justificava o ingresso à vida monástica. A segunda – ausente em Cassiano – foi dirigida aos religiosos. Em Cassiano, não houve a distinção entre cristãos e religiosos. Houve somente a defesa de que o despojamento era a via para a perfeição, tanto quanto signo da unidade de coração. Usando, então, das mesmas categorias de João Cassiano ao tratar da avareza, Salviano também promoveu uma modificação em sua fonte para atingir uma conclusão diversa ao ampliar a norma de pobreza à comunidade cristã, com o intuito de favorecer a prática das doações à Igreja.

¹⁴² GOODRICH, Richard. *Contextualizing Cassian: aristocrats, asceticism, and reformation in fifth-century Gaul*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Salviano também se distinguiu de Cassiano ao não sobrepor avareza e soberba. Esta associação foi encontrada na *Primeira Regra dos Pais*, a propósito da entrada na vida monástica. Todavia, ali, da mesma forma que na obra de Salviano, houve uma amplitude de categorias sociais. Esta não existia em Cassiano, que faz uma divisão mais moral que social. Macário, em seu primeiro discurso, disse que as pessoas que deixavam o mundo deveriam fazer um despojamento. Se fossem pobres, dever-se-iam desapegar da soberba por meio da humildade. Portanto, eles deveriam aprender a não fazer a vontade própria, mas somente a alheia. Para conquistarem a humildade, deveriam passar sete dias diante da porta do mosteiro, suportando as coisas mais penosas, tal qual disposto por João Cassiano no quarto livro das *Instituições cenobíticas*¹⁴³. Depois disso, a porta seria aberta para aqueles que perseverassem em bater. Os ricos, por outro lado, deveriam despojar-se materialmente, como recomendado em *Mt 19,21*. No segundo discurso de Macário, a união entre despojamento e perfeição reapareceu a propósito dos monges que mudavam de mosteiro:

*Uma vez recebido, se ele tem qualquer coisa – objetos ou livros – ele não terá mais a permissão de os possuir, a fim de poder ser perfeito, já que não pode o ser em outro lugar*¹⁴⁴.

Na segunda *Regra*, houve uma mudança na maneira de considerar o despojamento. Ali, ele não era via para a perfeição, mas expressão da unidade de coração no amor, em referência aos *Atos dos Apóstolos*, expressão da primeira comunidade cristã¹⁴⁵, que também esteve na base da descrição de Cassiano da vida monástica e da crítica de Salviano à Igreja avara. Esses dois sentidos de despojamento material – via para a perfeição e expressão da unidade de coração – que estão nas duas regras e foi atribuído por De Vogüé a uma evolução nas regras, são os dois sentidos encontrados em Cassiano quando o autor tratou do despojamento em suas obras *Instituições cenobíticas* e *Conferências*. Todavia, não só despojamento material era exigido do monge, como já fizemos referências aqui. Mas

¹⁴³ João Cassiano estabeleceu no quarto livro das *Instituições cenobíticas* que aquele que desejasse ingressar na vida monástica deveria ficar dez dias na porta do mosteiro antes de ser admitido, dando provas de humildade e paciência. JEAN CASSIEN. L.4. *Institutions cénobitiques*. Paris: Cerf, 2001.

¹⁴⁴ *Les Règles des Pères*. Paris: Cerf, 1982.

¹⁴⁵ “Antes de tudo, eles ‘terão a caridade, a paciência, a doçura’ e as outras qualidades que ensinam o santo Apóstolo, estando bem entendido que ninguém se arrogue a propriedade de qualquer que seja, mas que, como está escrito nos Atos dos Apóstolos, ‘eles tenham tudo em comum’”. *Ibid.*

também, despojamento espiritual, um “despojamento de si”, caracterizado pela obediência e pela humildade diante de um superior deveria ser conquistado. É sobre este elemento que falaremos na sequência.

Entre *autoritas* e *potestas*: o superior, o dever de obediência e o despojamento espiritual

Ao tratar do superior, João Cassiano desenvolveu uma reflexão original sobre poder e autoridade. Ele pensou positivamente na autoridade, pois defendia que os homens a poderiam ter, enquanto poder não figurava entre uma possibilidade de realização humana. A autoridade, em João Cassiano, estava relacionada à normatização, e ele a formulou a partir de dois requisitos principais: por um lado, a perícia, ou experiência, que o homem poderia ter das tradições e das regras dos pais do deserto que, segundo ele, eram as mais viáveis para a condução da vida ascética; essas tradições compunham, então, o segundo elemento no qual João Cassiano embasava a autoridade, à medida que tal *instituta*, de caráter normativo, divino e com antiguidade atestada, havia passado de geração a geração, por uma cadeia ininterrupta, de mestres a discípulos. Assim, segundo ele, somente poderia ter acesso e divulgar as instituições dos monges egípcios aqueles que haviam sido nelas treinados. Esse fator reafirmava a experiência, ainda que fosse constituído por João Cassiano como um elemento autônomo, independente do indivíduo e centralizado no grupo: o conjunto dos anciãos¹⁴⁶.

Nesse sentido, o uso do termo *auctoritas* por Cassiano revela o caráter institucional e normativo que revestia a autoridade, e ele o empregou em dois sentidos complementares: em primeiro lugar, *auctoritas* foi usado para pessoas que tinham legitimidade para estabelecer preceitos que deveriam ser respeitados na comunidade monástica, como Deus, os Apóstolos e os monges egípcios – ou os anciãos –, receptores e guardiões dos ensinamentos e das normas apostólicas que mantinham unida a primeira comunidade de fiéis; em segundo lugar, *auctoritas* referia-se ao próprio preceito, a saber, as Escrituras e a interpretação corretamente feita. E, para João Cassiano, os monges teriam condições de interpretar a palavra do primeiro *auctor*, pois lutavam contra os vícios e tinham como meta a conquista do reino dos céus por meio de um esforço ascético e de obediência aos preceitos e àqueles que os promulgavam, ou seja, pela submissão à autoridade.

¹⁴⁶ GOODRICH, Richard. *Contextualizing Cassian: aristocrats, asceticism, and reformation in fifth-century Gaul*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Tal ideia foi apresentada na décima-quarta conferência de João Cassiano, escrita aproximadamente em 426. Nela, a exegese e a correta compreensão das Escrituras apareceram como tarefa fundamental do ofício monástico¹⁴⁷. O abade Néstoros iniciou sua exposição, apresentando as duas ciências existentes: práticas ou ativas e contemplativas ou teóricas. A ciência ativa visava à reforma dos modos e à purificação do homem, enquanto a teórica elevava o pensamento à contemplação das coisas divinas, sagradas e invisíveis. A perfeição, na ciência ativa, poderia ser alcançada por dois meios: o primeiro era o conhecimento da natureza dos vícios e dos métodos para sua cura; o segundo era o discernimento da ordem das virtudes e a adequação da alma a elas.

Adquirida a ciência prática, o monge tornava-se apto a adentrar no universo teórico que também estava dividido em duas partes: a investigação histórica dos eventos narrados na Escritura; e a “inteligência espiritual” ou “ciência das Escrituras” propriamente dita. A primeira, chamada doutrinal pelo Apóstolo, dava ao homem o conhecimento dos eventos passados, sem que ele se preocupasse com a descoberta de sentidos não evidentes. A segunda parte comportava os gêneros tropologia, alegoria e anagogia. Com a tropologia tinha-se por meta atingir uma explicação moral, capaz de aperfeiçoar a vida e a formação ascéticas. A alegoria era a revelação do sentido espiritual do tema, à medida que possibilitava o acesso àquilo que estava escondido na narrativa histórica e a penetração no mistério da palavra revelada. Finalmente, a anagogia atentava para o transporte do discurso para coisas divinas e futuras.

O acesso às Escrituras não poderia ser obtido por meio do orgulho de si mesmo, causado pelo esforço contínuo da leitura e meditação das Escrituras, mas sim pela observação da conduta daqueles que tinham condições de ensinar, pelo fato de que já haviam aplicado esses métodos para se tornarem moralmente aptos. Segundo Néstoros, somente poderia ensinar aquele que tivesse aprendido através da observação dos atos virtuosos da “instituição dos senhores” e que, portanto, não tivesse recaído no vício da vanglória ao atribuir à própria condição e capacidade a compreensão das Escrituras e

¹⁴⁷ JEAN CASSIEN. *Conférences*. Paris: Cerf, 1959, vol. II. Também em id. L. II, 5-2. *Institutions cénobitiques*. Paris: Cerf, 2001. Segundo Robert Markus: “A compreensão das Escrituras tornou-se o objetivo da disciplina monástica e o vértice do progresso espiritual do monge”. MARKUS, Robert. *O fim do cristianismo antigo*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 188. HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 2004; RICOEUR, Paul. ‘O problema do duplo sentido: hermenêutica e semântica’. *O conflito das interpretações*. Rio de Janeiro: Imago, 1978.

conquista da ciência prática. Néstoros é claro a esse respeito ao dizer a Cassiano e Germano:

*Com todo seu ardor, se esforcem para possuir o quanto antes a plenitude da ciência prática, quer dizer, moral. Sem ela, a pureza da contemplação, da qual falamos anteriormente, reside fora de nossa apreensão. É somente ela que nos torna perfeitos e não certamente o efeito da palavra de seus mestres, mas a virtude de suas próprias ações*¹⁴⁸.

Nessa conferência, o abade Néstoros enfatizou os elementos já enunciados para a composição da autoridade. Em primeiro lugar, o exercício de ascese e a conduta moralmente ajustada, decorrentes da experiência e da obediência às instituições dos anciãos, tornavam os monges capazes de desvelarem as normas e a palavra de Deus. Em segundo, o próprio ensinamento dos anciãos como parâmetro de aquisição da ciência prática. Por fim, a recorrência a Deus como fonte primeira de toda normatividade, criador do homem e conhecedor das condições, forças e fraquezas de sua criatura. Isso fica evidenciado quando Néstoros ancorou sua fala para além de si mesmo ao dizer que sua exposição não decorria de sua capacidade pessoal, mas que se tratava de uma verdade revisitada todos os dias pelo julgamento divino. Néstoros tinha sua fala legitimada não só pelo exemplo de sua vida e conduta, mas porque deles decorria uma possibilidade de aproximação com os ensinamentos de Deus.

A relação estreita entre autoridade e ascetismo foi apresentada em outros momentos da obra de João Cassiano¹⁴⁹. No segundo livro de suas *Instituições cenobíticas*, por exemplo, apresentou-se a autoridade dos preceitos seguidos pelos anciãos. Os anciãos reuniram-se em concílio para determinarem qual o número de salmos mais apropriados para

¹⁴⁸ JEAN CASSIEN. Conl 14.9. *Conferénces*. Paris: Éditions du Cerf, 1959, vol II.

¹⁴⁹ Segundo Conrad Leyser, João Cassiano procurou determinar em sua obra um aperfeiçoamento moral que fosse a chave para o exercício da autoridade. Esta estaria, então, assentada na técnica e na perícia, próprias do conhecimento dos vícios e das virtudes, cujos fundamentos e possibilidades de aquisição eram retirados da tradição. Diferentemente de Agostinho, João Cassiano não teria visto no mosteiro o lugar de possível antecipação de uma bem-aventurança garantida no devir. À visão escatológica agostiniana lançada ao mosteiro, João Cassiano contrapôs uma comunidade de Jerusalém no passado, cuja existência era possível por meio da renúncia dos bens, da luta de cada um em busca da pureza de coração sob comando da autoridade e com laços consolidados por um tipo de caridade alcançada por homens que compartilhassem das mesmas virtudes. LEYSER, Conrad. *Authority and ascetism from Augustine to Gregory the Great*. Oxford: Clarendon Press, 2000.

a realização da *synaxe*. A legitimidade da prática decorria, em primeiro lugar, do fato desses homens terem recebido suas normas de vida do apóstolo Marcos. Também pelo fato de terem-se reunido em concílio para estabelecerem uma nova prática que fosse proveniente do consenso entre eles. Finalmente, João Cassiano deu uma origem sobrenatural aos doze salmos proferidos na reunião noturna. Isso porque, ao chegar o momento de realização da celebração, um dos anciãos que estava na assembleia, levantou-se para proferir os salmos e o fez até o número de doze. Os anciãos reunidos compreenderam que um anjo intervinha em cumprimento aos desígnios de Deus, e passaram a entoar os doze salmos, a partir de então, em suas reuniões noturnas¹⁵⁰.

Encontramos novamente aqui as pessoas legítimas para instituírem práticas e normas: Deus, o Apóstolo e os anciãos. Nesse mesmo livro, João Cassiano dedicou atenção, pela primeira vez, à regência do superior. Ele foi explícito em afirmar que só poderia ser abade aquele que, em primeiro lugar, houvesse renunciado aos seus bens e não mais se vangloriasse sobre as riquezas deixadas para trás ao adentrar à vida monástica. Em segundo, poderia reger aquele que houvesse aprendido a trilhar o caminho das virtudes por meio da obediência e da submissão da vontade própria aos anciãos. Assim, somente poderia estabelecer preceitos salutareis aos subordinados, aqueles que, por temor a Deus, tivessem adquirido a virtude da humildade. E, por fim, poderia reger aquele que reconhecesse que não detinha poder sobre si mesmo¹⁵¹. Retomamos aqui a defesa de que, para ser abade, o homem deveria ter adquirido uma conduta virtuosa, conquistada com a sujeição à autoridade dos anciãos.

Também o título dado à segunda obra e a forma de sua composição demonstram a importância normativa da autoridade e da tradição no pensamento de Cassiano. Segundo Anne-Marie Vannier¹⁵², *conlatione*¹⁵³, termo usado por Cassiano para

¹⁵⁰ Sem fazer referência à lenda de Pacômio, que teria recebido as instituições cenobíticas de um anjo, João Cassiano também vincula os doze salmos noturnos a uma origem angélica: “A partir deste momento, compreendendo que, pelo ensinamento de um anjo, o Senhor tinha desejado fixar uma regra geral para a reunião dos irmãos, a venerável assembléia dos Pais decidiu que este número seria bem guardada tanto nas reuniões do final da tarde, quanto da noite”. JEAN CASSIEN. L.2.6. *Institutions cénobitiques*. Paris: Cerf, 2001. Ver também GOODRICH, Richard. *Contextualizing Cassian: aristocrats, asceticism, and reformation in fifth-century Gaul*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

¹⁵¹ JEAN CASSIEN. L.2.3-4. *Institutions cénobitiques*. Paris: Cerf, 2001.

¹⁵² VANNIER, Marie-Annie. “Introduction”. In: CASSIEN, Jean. *Traité de l’Incarnation contre Nestorius*. Paris: Cerf, 1999; VANNIER, Marie-Annie. “Le *De Incarnatione Domini* de Jean Cassien”. In: BADILITA, Cristian; JAKAB, Attila. *Jean Cassien entre l’Orient et l’Occident*. Paris: Poliron/Beauchesne, 2003.

se referir às palavras dos anciãos, era a tradução no latim do grego *symbolos*. O símbolo era um resumo, um *verbo abbreviatum* das Escrituras, de uma doutrina, de uma instituição a ser conhecida e obedecida. Podemos acrescentar que, no caso das conferências, havia autoridade porque elas eram proferidas por uma pessoa instruída na disciplina ascética e que não ensinava apenas com palavras, mas com sua própria experiência. As *colações* eram, então, “símbolos de autoridade”¹⁵⁴ porque apresentavam os ensinamentos daqueles que levavam uma vida na virtude e na solidão e que foram capazes de atingir a “ciência das Escrituras”. Não por acaso, Cassiano iniciava suas conferências apresentando as virtudes daquele que seria o responsável por sua exposição.

Estabelecendo um paralelo, o próprio Cassiano poderia expor os ensinamentos adquiridos em sua estadia com os pais do deserto em suas obras porque os vivenciara e se empenhara em sua observação, conforme já afirmamos. A contenção de boca e de pensamentos, necessária àqueles que estavam presentes nas conferências dos anciãos, fez dele uma pessoa capaz de proferir um julgamento acertado acerca das questões divinas. Ao divulgar a tradição e demonstrar sua importância para a aquisição das ciências prática e teórica, podemos pensar que ele próprio tornou-se autoridade, pelo vínculo acertado mantido com a tradição. Portanto, foi Cassiano quem julgou e condenou a doutrina sobre a encarnação de Cristo do patriarca de Constantinopla, Nestório, por exemplo. João Cassiano procurou demonstrar o quanto o patriarca havia se distanciado e pervertido a tradição e usado equivocadamente a autoridade. Nesse sentido, o argumento de autoridade, baseado no reconhecimento e aceitação da tradição, seria capaz de excluir Nestório da comunidade formada pelos cristãos, tendo em vista que era o próprio patriarca quem se negava a identidade cristã e se retirava voluntariamente da comunidade ao não colocar em prática o ensinamento que aprendera, conhecera e ao qual havia aderido¹⁵⁵. Na mesma medida, ao

¹⁵³ Ressaltamos que em 529, o termo *conlatione* é usado no II Concílio de Orange, na carta enviada pelo Papa Bonifácio a Cesário de Arles que confirmava as disposições conciliares e determinava que estas fossem conhecidas pelos bispos da Gália: “Que tua Fraternidade igualmente, no curso de um colóquio [*conlatione*] com certos bispos das Gálias, tenha também pensado freqüentemente na fé católica, nós nos alegamos”. GAUDEMMENT, Jean. *Les canons des conciles mérovingiens* (VI-VII siècles). Paris: Cerf, 1989, p.179.

¹⁵⁴ VANNIER, Marie-Annie. “Introduction”. In: CASSIEN, Jean. *Traité de l’Incarnation contre Nestorius*. Paris: Cerf, 1999.

¹⁵⁵ “Mas o argumento de autoridade é idêntico. A partir do momento no qual Nestório o aceitou, não mais as leis atenienses, mas a fé do Símbolo, ele está comprometido em ‘guardar o ensinamento dos pais, a fé da Igreja, a verdade do símbolo, a salvação de seu batismo’, senão ele perderia sua identidade e se afasta da comunidade da fé da Igreja”. VANNIER, Marie-Anne. “Introduction”. In: CASSIEN, Jean. *Traité de l’Incarnation contre Nestorius*. Paris: Cerf, 1999.

refutar Nestório, apresentando-o o método de se conhecer a verdade das Escrituras, Cassiano expôs e firmou uma posição cristológica, que tinha como fundamentos o reconhecimento da divindade de Cristo e do uso acertado do termo *theotokos* para Maria¹⁵⁶.

Assim, para Cassiano, os homens estavam aptos ao exercício da autoridade, naquilo que ela tinha de normatizadora e geradora de obediência. Essa foi considerada uma das principais virtudes da vida monástica, capaz de conduzir à humildade. A obediência deveria prevalecer entre os monges a ponto de as ordens dos anciãos serem executadas sem questionamento e mesmo nos casos mais impossíveis. Para instruir seus leitores na importância dessa virtude, no quarto livro das *Instituições cenobíticas*, João Cassiano citou quatro exemplos de monges que nela se destacaram. O primeiro deles tratou do abade João, protagonista da décima nona conferência de João Cassiano, também ali apresentado como exemplo de humildade. Segundo contava a história desse abade, ele estivera, desde a adolescência, a serviço de um ancião e se apegou em satisfazê-lo com grande humildade, deixando-o estupefato com sua obediência a ponto de ter intenção de testá-la. Para tanto, o ancião ordenava as coisas mais inusitadas, como, por exemplo, que João fosse todos os dias regar um pedaço de madeira seca e morta para ver se esta voltava à vida. Acolhendo o comando com o respeito costumeiro e sem ter em conta sua impossibilidade, João o executava todos os dias. Levava água por duas milhas e não deixava de regar a madeira, durante todo o ano, sem que a fadiga do corpo, nem a celebração de alguma festa, nem uma ocupação urgente pudesse legitimamente o desculpar. Nem o rigor do inverno o impediu de observar o preceito. O velho ancião examinava todo dia sua assiduidade e o via observar o preceito com toda simplicidade de coração como se fosse proferida por Deus e, sem mudar de feição, nem colocar em questão. Convencido de sua simples e sincera obediência, o ancião pegou a árvore e perguntou se ela tinha raízes ou não, e João respondeu que ignorava. O ancião ordenou que ele parasse de regar, convencido de sua obediência salutar.

Outro exemplo instrutivo e bem adequado ao cenário monástico provençal foi o do abade Paternus que havia sido recebido com seu filho no mosteiro, contrariando todos os costumes. Ambos habitavam celas separadas para que a visão constante do filho não despertasse no pai as afeições carnis que deveriam ficar no século no momento de entrada

¹⁵⁶ VANNIER, Marie-Anne. "Introduction". In: CASSIEN, Jean. *Traité de l'Incarnation contre Nestorius*. Paris: Cerf, 1999.

no mosteiro. Afinal, como já referido, tal qual Abraão, dentre as renúncias obrigatórias aos monges, estava aquela que determinava o desapego dos parentes¹⁵⁷. Assim como sabia que não era mais rico, deveria saber que não era mais pai¹⁵⁸ e, para comprovar que Paternutus havia realmente feito uma renúncia sólida a ponto de se submeter com humildade e com obediência aos anciãos, a criança foi intencionalmente negligenciada. Vestia trapos ao invés de roupas e era mal-tratada aos olhos do pai a cada novo dia. Este, por amor a Cristo e pela força da obediência, ficava firme e não interferia a favor do filho. O ancião do mosteiro, então, considerando a firmeza e a imutabilidade de seu espírito, ordenou que o pai prendesse a criança e a jogasse no rio para que parasse de chorar. Como se o comando fora dado por Deus, o pai pegou a criança e a levou até a beira do rio para jogá-la, demonstrando fervor na fé e na obediência. A consequência de tal demonstração de virtude foi a escolha de Paternutus para sucessor do ancião no mosteiro¹⁵⁹.

Dissemos que de todas as histórias de homens humildes e obedientes narradas por João Cassiano esta foi a mais exemplar para os monges provençais porque sabemos que, ali, os homens instalavam-se nos mosteiros, juntamente com seus filhos, mulheres e parentes. Tal qual na questão dos bens e na determinação de *Mt 19, 21*, que serviu de fundamento para o crescimento dos bens da Igreja ou do mosteiro, o exemplo de Abraão, que determinava que os homens deveriam se desapegar de seus parentes e daqueles que haviam deixado no século, funcionou de uma maneira não tão rigorosa em Lerins. Percebemos isso na *Vida de São Honorato*, quando o abade de Lerins foi equiparado a

¹⁵⁷ JEAN CASSIEN. Conl. 3. *Conférences*. Paris: Cerf, 1959, vol I.

¹⁵⁸ Essas duas renúncias, ao dinheiro e à família, são determinadas por Salviano de Marselha ao seu apelo à exigência de perfeição de todos os cristãos. Diz Salviano que: “Em primeiro lugar, fazem parte deste número, penso, aqueles que alegam uma preocupação com sua progenitura e, de qualquer forma, a violência do amor paternal, para adquirir dinheiro e dar uma grande extensão a sua fortuna. Como se não pudéssemos, como se não devêssemos, ser pai, a menos sendo rico; como se não pudéssemos amar as crianças sem multiplicar os bens”. SALVIEN DE MARSEILLE. I.11. “A l’Église”. *Oeuvres*. Paris: Cerf, 1971-1972.

¹⁵⁹ “Como se aquilo houvesse sido comandado pelo Senhor, ele pegou a criança em seu braço e a levou até a beira do rio para a jogar ali. E, no fervor de sua fé e em sua obediência, ele teria certamente feito se irmãos não tivessem sido enviados de propósito para a margem do rio e, não tivessem erguido como de seu seio a criança jogada, e impedido assim que não fosse completamente posta à execução a ordem do ancião, a qual o pai já havia satisfeito pela devoção. Esta fé e esta devoção agradaram a tal ponto a Deus que elas foram aprovadas por um testemunho divino. O ancião, com efeito, tinha sob o campo a revelação que, por esta obediência, ele tinha cumprido a obra do patriarca Abraão. E como, pouco tempo depois, este mesmo abade do mosteiro passou deste mundo ao Cristo, ele foi colocado na cabeça de todos os irmãos, deixando-o no mosteiro como seu sucessor e como abade”. JEAN CASSIEN. L.4-27.4-28. *Institutions cénobitiques*. Paris: Cerf, 2001.

Abraão por ter realizado a renúncia aos bens, aos parentes e à pátria¹⁶⁰. Todavia, ao deixar seu domínio, foi acompanhado de seu irmão, Venâncio, que realizava com ele a viagem ao Oriente. Por outro lado, Euquério de Lyon também se estabeleceu nessa abadia, acompanhado de sua mulher e filhos. Esse monge também nos relatou a existência de outros dois irmãos em Lérins: Lupo e Vicente. Finalmente, um último exemplo é o caso de Honorato e Hilário. Hilário nos contou que Honorato havia empreendido uma única viagem de retorno à sua pátria, motivada pelo desejo de que seu parente e sucessor, Hilário, realizasse a renúncia e seguisse a vida monástica.

Ao narrar tais histórias de obediência e de humildade, Cassiano procurava intervir nesse panorama. E, mais do que isso, reforçava a autoridade do superior do mosteiro a ponto de defender uma total submissão dos monges a ele, por meio da obediência incontestada e com vistas à aquisição da humildade. Somente ao mortificar a vontade própria, o homem poderia adquirir a humildade indispensável para se tornar, ele também, autoridade. O temor por Cristo, que faria com que o homem se submetesse a um ancião e com ele aprendesse a virtude da humildade pela obediência, constituía o patamar inicial para a conquista da salvação. Somente por esse caminho é que ele alcançaria o degrau mais sublime, o da conquista da caridade¹⁶¹. Assim, como em Basílio de Cesaréia¹⁶², em João Cassiano a obediência possibilitava a imitação de Cristo, cuja vida terrestre havia sido uma demonstração de obediência e de mortificação da vontade própria¹⁶³.

Se ao superior cabia a autoridade, o poder não estava à altura das mãos humanas, pois ao utilizar o termo *potestas*, João Cassiano indicou uma ausência. Devido ao pecado original e sua transmissão genética, o homem não poderia fazer o que queria já que existia uma dissociação entre poder e querer¹⁶⁴. O pecado original desempenhou um papel central na concepção sobre poder não só em Cassiano, mas em outros autores de sua época. Segundo Michel Senellart¹⁶⁵, a teoria cristã sobre o governo, a partir de Agostinho e em

¹⁶⁰ HILAIRE D'ARLES. 2.12-1. *Vie de Saint Honorat*. Paris: Cerf, 2008.

¹⁶¹ JEAN CASSIEN. L.4.39-43. *Institutions cénobitiques*. Paris: Cerf, 2001.

¹⁶² RIPPINGER, Joel. "The concept of obedience in the monastic writings of Basil and Cassian". In: *Studia Monastica*, 19, 1977, p. 7-18.

¹⁶³ Expressa em Jo 6,38: "Não vim fazer minha vontade, mas aquela de quem me enviou" e também em Fil. 2,8: "sendo como todo homem, foi humilde, até para aceitar a morte na cruz", citados por João Cassiano.

¹⁶⁴ Conl. 8 e 23.

¹⁶⁵ SENELLART, Michel. *As artes de governar*. São Paulo: Edições 34, 2006.

decorrência de suas articulações¹⁶⁶, teria experimentado uma tensão entre reger, comandar e governar, de um lado e de outro, dominar¹⁶⁷. Assim, por ser pecador, o homem teria que se sujeitar à coação e à necessidade de uma força externa a si mesmo, que o reconduzisse e o obrigasse a caminhar em direção ao bem. Em Adão, os homens teriam perdido a liberdade e foram lançados na pior servidão, à medida que, ao declarar a autonomia de sua vontade, Adão nada mais fizera do que lançar ao gênero humano a marca da heteronomia. A partir da queda, a vontade tornara-se inapta para comandar a carne, e isso exigia o emprego de coerção. Por meio da reformulação da noção de morte, pecado e vontade, Agostinho operou a transformação simultaneamente na tradição recebida de Cícero e naquela até o momento divulgada pelos padres capadócijs. Os pais gregos tinham refletido sobre a inserção do pecado e da coação no seio do governo e, segundo Senellart, João Crisóstomo, Gregório Nazianzeno e Gregório de Nissa insistiram no fato de a Igreja formar uma comunidade desperta pelo batismo¹⁶⁸, capaz de ser admoestada por meio da palavra convincente e não pelo emprego da força coativa¹⁶⁹. Para eles, o batismo restaurava ao homem a liberdade perdida no momento da queda e, com isso, devolvia-lhe a capacidade de se governar, pois lhe dava condições para reintegrar querer e poder. Em contrapartida, Agostinho acentuou cada vez mais em sua obra o fato de a vontade humana ser impotente para comandar a si mesma, o que impunha a necessidade de coerção e dava justificativas para a existência de um poder repressivo externo ao homem. O posicionamento de Agostinho acerca do pecado original pode ser visualizado em seu capítulo quatorze da obra *A cidade de Deus contra os pagãos*.

¹⁶⁶ O autor retoma os estudos de Elaine Pagels para tratar da questão do comando durante a Antigüidade Tardia, e, principalmente para lidar com as dissonâncias entre Agostinho, Pelágio e João Crisóstomo acerca da relação entre livre-arbítrio e capacidade de ter domínio sobre si. PAGELS, Elaine. *Adam, Eve and the serpent*. New York: Vintage Books, 1988.

¹⁶⁷ Para Senellart, enquanto governo e regência eram atividades de condução que tinham uma finalidade ou pluralidade de fins externa à conservação do poder, enquanto a dominação existiria quando se tivesse por meta sua própria conservação: “Ora, o ‘governo’ não se confunde com a dominação. Não é evidente, com efeito, que o poder tenha por finalidade somente perpetuar a si mesmo, ou, para dizer de outro modo, se em toda parte há poder e enfrentam-se apetites de força, não é no nível da simples concorrência das paixões que convém situar a noção de governo. Este último relaciona-se a um fim, ou a uma pluralidade de fins, exterior a ele mesmo, ao contrário da dominação, que não tem outro objetivo senão reforçar-se indefinidamente”. SENELLART, Michel. *As artes de governar*. São Paulo: Edições 34, 2006, p. 19.

¹⁶⁸ “Face à tirania do Império pagão, eles concebiam a Igreja como uma nova sociedade de indivíduos autônomos, regando sua vida por uma disciplina pessoal e não sob a coerção”. *Ibid*, p. 74.

¹⁶⁹ “Ao temor que rege as relações humanas na comunidade política opõe-se a livre escolha na Igreja. Não que ela forme uma comunidade perfeita, mas a desordem, se nela ocorrer, deve ser corrigida, sem violência, pela persuasão”. *Ibid*, p. 77.

Nessa obra escrita em cerca de 410 e a propósito da tomada de Roma por Alarico, que teria acirrado as disputas entre cristãos e pagãos sobre a eficácia e a utilidade do cristianismo para a condução e o fortalecimento do Império, Agostinho pensou historicamente no tema da decadência de Roma para inverter as acusações pagãs de que o cristianismo era o responsável pela desagregação política romana¹⁷⁰. No capítulo apontado, Agostinho apresentou o pecado como a fonte da vida carnal e a causa da divisão entre dois tipos de cidades, tendo-se em vista a finalidade na condução da vida humana. Haveria aqueles preocupados com a “vida segundo a carne” e aqueles que desejavam viver “segundo o espírito”. “Carne” possuía várias acepções: podia designar o corpo animal, a natureza humana em sua totalidade e o homem quando tomado o todo pela parte. A referência para tal designação era a *Carta aos Gálatas* de Paulo, na qual apareciam nomeadas as obras da carne que não levavam ao reino dos céus e demonstravam a corrupção humana. Estando na carne, ou pretendendo viver segundo ela, o corpo corruptível oprimiria a alma e demonstraria, não a causa, mas o castigo sofrido nos membros pelos descendentes de Adão, em decorrência do pecado de seu ancestral. Nesse capítulo, Agostinho apresentou o pecado e suas consequências, insistindo, em primeiro lugar, no fato de que a carne não era um mal em si, mas que decorria da corrupção da alma, sua própria corrupção¹⁷¹. Em segundo, Agostinho reforçou o laço genético e hereditário decorrente do pecado, que fazia com que todos os homens tivessem pecado *em* Adão e não *através* dele¹⁷². Essa questão seria um dos pontos centrais de discordância entre Agostinho e Pelágio e também teve suas consequências na diferenciação com a postura dos padres capadóciotes acima referida. Disse o hiponense:

¹⁷⁰ GILSON, Étienne. *Evolução da Cidade de Deus*. São Paulo: Editora Herder, 1965.

¹⁷¹ Esta defesa da bondade da carne insere-se nas críticas de Agostinho ao maniqueísmo. Neste capítulo, esta crítica é explicitamente elaborada: “Assim, pois, não há necessidade de acusarmos a natureza da carne, por causa de nossos vícios e pecados, injuriando ao mesmo tempo o Criador. A carne, que em seu gênero e ordem, é boa [...]. Quem louva a natureza da alma como supremo bem e acusa a natureza da carne como mal, for a de dúvida apetece a alma carnalmente e evita carnalmente a carne, porque se funda na vaidade humana, não na verdade divina. É certo que os platônicos não deliram como os maniqueus, a ponto de detestarem os corpos terrenos como a natureza do mal [...]”. SANTO AGOSTINHO. Livro 14-5. *A cidade de Deus contra os pagãos*. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2003.

¹⁷² O cerne da controvérsia e do posicionamento singular de Agostinho estaria em sua leitura de *Rom. 5, 12* como “em Adão” e não “por meio de” na passagem em latim tida como *in quo omnes peccaverunt*, cujo correspondente em grego apontava um *eph’o*. Daqui teria derivado a construção agostiniana acerca da hereditariedade do pecado em oposição à transmissão mimética defendida por Pelágio. SENELLART, Michel. *As artes de governar*. São Paulo: Editora 33, 2006; PAGELS, Elaine. *Adam, Eve and the serpent*. New York: Vintage Books.; RICOEUR, Paul. “Le ‘péche original’ étude de signification”. *Le conflit des interprétations: essais d’herméneutique*. Paris: Éditions du Seuil, 1969.

Já nos livros anteriores apontamos que Deus, para unificar o gênero humano, não apenas pela semelhança de natureza, mas também por laços de consanguinidade, para ligá-los, digo, com o vínculo da paz em unidade concorde, quis procedessem de um só todos os homens. Ademais, foi também vontade sua não estivesse o gênero humano sujeito à morte individual, caso os dois primeiros homens, dos quais um foi criado do nada e do primeiro o outro, por causa da desobediência, não se tornassem credores dela. Foi tão enorme o pecado em que consentiram, que, em virtude dele, a natureza humana piorou e se transmitem aos descendentes o próprio pecado e a necessidade da morte¹⁷³.

O pecado, por ter degradado a natureza humana, teria introduzido uma corrupção definitiva na liberdade de escolha moral humana. A partir de então, os descendentes adâmicos seriam impulsionados constante e mesmo involuntariamente para o pecado.

Paul Ricoeur dedicou um estudo à significação do pecado original enquanto símbolo e conceito para demonstrar as aporias nas quais o bispo de Hipona chegou com sua conceitualização¹⁷⁴. Segundo ele, o conteúdo veiculado pelo pecado original escaparia à capacidade de conceituação e somente seria revelado por meio da simbologia do mal. Para comprovar sua tese, Paul Ricoeur desconstruiu a conceituação agostiniana, não sem antes a apresentar. A formulação do conceito de pecado original teria derivado de uma necessidade polêmica e apologética do cristianismo em sua relação com os gnósticos¹⁷⁵. Disso teria resultado a afirmação de que o mal não era *ser*, não tinha natureza, mas era um não-ser, um nada que decorria da liberdade humana e que, portanto, não era ao homem imposto desde a exterioridade. Segundo Paul Ricoeur, foi em unanimidade que os pais gregos e latinos repetiram sem cessar que o mal não era matéria e não era em si, mas provinha do próprio

¹⁷³ SANTO AGOSTINHO. Livro 14-1. *A cidade de Deus contra os pagãos*. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2003.

¹⁷⁴ RICOEUR, Paul. “Le ‘péche original’ étude de signification. *Le conflit des interprétations: essais d’herméneutique*. Paris: Éditions du Seuil, 1969.

¹⁷⁵ Segundo Elaine Pagels, com a expansão do cristianismo no Império houve o desenvolvimento de estratégias de organização da comunidade e de formas para discriminar entre os que eram “ortodoxos” e os que eram “desviantes”. Os primeiros considerados “desviantes” foram os gnósticos, que defendiam uma leitura alegórica da Bíblia e também que o homem era capaz de por si mesmo atingir uma espécie de conhecimento e de elevação espiritual. Em virtude desta afirmação, os gnósticos foram acusados de não se submeterem ao aparato institucional que se consolidava em torno do bispo. PAGELS, Elaine. *Adam, Eve and the serpent*. New York: Vintage Books, 1988. Ver também: DUBOIS, “Polémiques, pouvoir et exegese: l’exemple des gnostique anciens en monde grec”. In: ZERNER, Monique (org). *Inventer l’hérésie? Discours polemiques et pouvoir avant l’Inquisition*. Nice: Centre d’Études Médiévales, 1998.

homem. Dentre eles, foi Agostinho quem defendeu o nada (*ad non esse*) do mal e lhe caracterizou como deficiência (*defectus*). Em decorrência dessa afirmação, segundo Paulo Ricoeur, ele teria se aproximado de postular uma quase-natureza do mal, à medida que lhe deu um caráter ao mesmo tempo hereditário-genético e individual-culpável¹⁷⁶. Com sua concepção de pecado original, Agostinho teria chegado à consideração de que os homens poderiam ter assegurado somente a perdição, uma vez que esta lhes havia sido imputada por direito de herança, enquanto eleição e salvação estariam resguardadas nos desígnios insondáveis de Deus¹⁷⁷.

No intuito de descobrir as razões históricas da mudança na perspectiva agostiniana, Elaine Pagels¹⁷⁸ levou adiante uma leitura política da interpretação que vigorou entre os pais da Igreja, desde o século II até o IV, acerca dos três primeiros livros do *Genesis*. A autora identificou que, com Agostinho, houve a ênfase na submissão, face à leitura de liberdade que preponderara até João Crisóstomo¹⁷⁹. Segundo ela, Agostinho teria vivido um momento completamente diferente no mundo cristão, tendo em vista sua licitude. No século V, os tempos de perseguições e dissidências não eram mais do que lembranças, já que com Constantino e Teodósio, o cristianismo passara a ser favorecido e consolidara sua posição como religião oficial do Império. Os bispos que antes eram taxados, presos, torturados e executados, passaram a receber isenções, presentes do tesouro imperial, prestígio e influência na corte.

Agostinho teria escrito então, em um momento no qual os cristãos eram livres para seguirem sua fé e, nesse sentido, ao defender a degeneração humana e a servidão que obrigava os homens a serem submissos, ele teria justificado a obediência a leis que

¹⁷⁶ É neste aspecto que Paul Ricoeur situa a aporia do conceito de pecado ao mesmo tempo em que afirma que ao lidar com a gnose e com a necessidade de lhe combater, Agostinho formulou um conceito quase-gnóstico do mal.

¹⁷⁷ “De uma parte, o argumento jurídico não cessa de se comprimir e de se endurecer: a inculpação em massa da humanidade é a justificativa de Deus. A preocupação da coerência impele a dizer que já que o pecado é sempre voluntário – senão Mani está com a razão – é necessário que nossa vontade, antes de seu próprio exercício, seja implicada em uma vontade malvada de Adão”. RICOEUR, Paul. “Le ‘péche original’ étude de signification”. *Le conflit des interprétations: essais d’herméneutique*. Paris: Éditions du Seuil, 1969, p. 276.

¹⁷⁸ PAGELS, Elaine. *Adam, Eve and the serpent*. New York: Vintage Books, 1988.

¹⁷⁹ Elaine Pagels defende que para João Crisóstomo o Estado não era visto como um espaço de concórdia, justiça e liberdade, mas como força e compulsão, usadas para violar a justiça e para suprimir a liberdade. Ainda que o sistema imperial preservasse a ordem social, o fazia mediante a produção de injustiça, desigualdade e imoralidade. A diferença entre o governo da Igreja e o do governo romano estava no fato de que aquele ainda que estruturado sobre uma base hierárquica, refletia a harmonia original do Paraíso e garantia a igualdade entre os homens, própria da condição de criatura. PAGELS, Elaine. *Adam, Eve and the serpent*. New York: Vintage Books, 1988.

passaram a ser promulgadas por Imperadores cristãos e teria fornecido a própria fundamentação para a existência de um governo externo. Ainda que Elaine Pagels desenvolva uma leitura política importante acerca de interpretações exegéticas, temos que também João Crisóstomo viveu no período de licitude do cristianismo e foi destituído de seu cargo episcopal devido ao conflito que travou, não com pagãos, mas com um cristão do porte do bispo de Alexandria, Teófilo. Por outro lado, as reflexões agostinianas sobre o comando e a situação política do Império, conforme já afirmado, foram decorrentes de controvérsias com os pagãos. Ainda que houvesse, no período, um clima favorável ao cristianismo, ele estava muito longe de possuir uma homogeneidade quer interna, quer externamente. Assim, a compreensão da mudança de enfoque agostiniana talvez devesse ser buscada em outra direção, mas, infelizmente, ainda não dispomos de respostas para levar tal questão adiante.

O conceito de pecado original, que se encontrava na raiz das considerações de nossos autores sobre a ausência de poder humano, contou com dois momentos cruciais de elaboração. O primeiro, decorrente da disputa contra os gnósticos, entre os séculos II e III, resultou na afirmação tanto da liberdade humana baseada na semelhança imagética com Deus, quanto situou nessa liberdade a fonte do mal no mundo para tirar dele sua ontologia. O debate fora recebido por Agostinho, que o levava a extremos interpretativos face à intensificação de seu debate com Pelágio e Juliano de Éclano entre 412 e 418, autores que segundo Senellart¹⁸⁰ e Pagels¹⁸¹, teriam, curiosamente defendido a liberdade humana, apoiados na tradição que se constituíra contra a gnose. Agostinho partira dessa tradição e a invertera, consideravelmente, ao acentuar a incapacidade humana de ser livre, tendo em vista a universalidade do pecado, a corrupção da vontade e da carne em virtude de sua hereditariedade e a necessidade de se garantir uma culpabilidade individual paralelamente à genética do mal. Se o mal estava no mundo antes do homem, não por meio de uma substância, mas sim pela deficiência proveniente da vontade humana, esta, individualmente

¹⁸⁰ “Convencido de que a remissão dos pecados pelo batismo significava para o cristão, se o quisesse, a possibilidade de recuperar sua plena liberdade de ação, convencido de que ela lhe permitia, portanto, sempre escolher entre o bem e o mal e realizar sem coerção a lei divina, Pelágio, transpondo para o cristianismo o ideal ético estoico, exaltava a aptidão natural do homem à autonomia. Não é em virtude de uma eleição especial, mas por natureza, que os homens eram capazes de *impeccantia* – viver sem pecado. Bastava um esforço de vontade para restabelecer no presente a inocência pura de Adão e Eva”. SENELLART, Michel. *As artes de governar*. São Paulo: Editora 34, 2006, p. 79.

¹⁸¹ PAGELS, Elaine. *Adam, Eve and the serpent*. New York: Vintage Books, 1988, p. 131.

situada, era a responsável pela sua perpetuação. Sabemos que o posicionamento agostiniano foi aquele que prevaleceu historicamente, enquanto Pelágio e seus companheiros foram condenados.

João Cassiano, por sua vez, situou-se entre essas duas possibilidades de reflexão. Ao mesmo tempo em que prosseguiu com a perspectiva dos pais gregos, seus formadores, podemos perceber em sua obra a condenação e a crítica ao pelagianismo¹⁸² e uma relativa proximidade com os ensinamentos agostinianos. Foi sobre a incapacidade de viver sem pecados, contra a tese dos pelagianos, por exemplo, que João Cassiano escreveu sua décima terceira conferência em meados de 428, que pode ser inserida nessa investigação sobre a ausência do poder do homem. Nela, o abade Teoné partira da lição apostólica dada na *Carta aos Romanos*¹⁸³ e que fora o pontapé inicial para as considerações da relação entre lei e vontade. Paulo determinara a dubiedade da composição humana que tornava a vontade inapta para seguir os comandos que o homem conhecia e desejava: “Não faço o bem que quero, e faço o mal que odeio”, “Mas se faço o que não quero, não sou eu que o faço, mas o pecado que habita em mim”. Por fim: “Eu tenho prazer com a lei de Deus segundo o homem interior, mas vejo nos meus membros uma outra lei, que luta contra a lei do meu espírito, e que me torna cativo sob a lei do pecado que está nos meus membros”¹⁸⁴. O ancião concluiu que, ao dizer essas palavras, o Apóstolo não se reportava aos pecadores, mas aos perfeitos, àqueles que haviam atingido uma condição de amor pela *legis Dei* e de repulsa pela *legis peccati*, ainda que esta continuasse a vigorar em seus membros. Tais textos de Paulo não poderiam se referir aos pecadores porque eles não odiavam o mal. Entretanto, mesmo os perfeitos, enquanto vivessem na carne, não poderiam viver sem pecar e realizar o bem supremo de forma ininterrupta, caracterizado na conferência como a contemplação de Deus. Nenhuma criatura era estável por si mesma e, portanto, não poderia obter a beatitude da imutabilidade por meio de sua própria natureza. Estando sujeitos à lei do pecado imposta por Adão ao gênero humano, os homens eram incapazes de cumprir os preceitos de Deus, ainda que os conhecessem e possuíssem livre-arbítrio.

Nessa conferência, João Cassiano se manteve fiel à interpretação paulina de que a impotência da vontade humana derivava não de uma cisão em si mesma, como fora

¹⁸² Conferências 13 e 23.

¹⁸³ *Rom*, 7, 22.

¹⁸⁴ JEAN CASSIEN. Conl 23.1. *Conférences*. Paris: Cerf, 1959, vol. III.

defendido por Agostinho em sua reformulação da vontade paulina¹⁸⁵, mas da existência de duas concupiscências, que faziam com que o homem fosse simultaneamente carnal e espiritual¹⁸⁶. A questão foi exposta de maneira detalhada na quarta conferência, na qual o abade Daniel defendeu que somente a graça e a misericórdia de Deus operavam o bem no homem. Mesmo com muitos esforços, os homens não poderiam recuperar o primeiro estado se elas não o socorressem. Isso porque o livre-arbítrio humano era fonte de desobediência e demonstrava a fraqueza do homem para se conduzir sozinho. Havia, então, uma luta da carne contra o espírito no homem, manifesta no fato de que ele não podia fazer o que queria. Tal luta se instalara em seus membros e era encontrada em todos os descendentes adâmicos como um atributo humano após a queda¹⁸⁷. A vontade, estabelecida entre as concupiscências carnal e espiritual, tinha a função de arbitrar e comandar a ação. Todavia, destituída de poder, ela ocasionava no homem um descompasso: ele tanto fazia o que não queria, quanto não fazia o que queria.

Para responder a uma pergunta de Germano acerca de uma passagem de Paulo na *Carta aos Gálatas*¹⁸⁸, Daniel apontou que ela informava sobre a natureza de duas concupiscências e dizia qual vontade se interpunha entre ambas. Assim, eram quatro as acepções de “carne” apresentadas: a primeira dizia respeito ao homem inteiro, composto por corpo e alma; a segunda restringia-se a apontar o homem pecador e carnal; em terceiro

¹⁸⁵ “Também eu queria fazer o mesmo, porém era impedido, não por grilhões alheios, mas por minha própria vontade férrea. O inimigo dominava-me o querer e forjava uma cadeia que me mantinha preso. Da vontade pervertida nasce a paixão; servindo à paixão, adquire-se o hábito, e, não resistindo ao hábito, cria-se a necessidade. Com essa espécie de anéis entrelaçados, mantinha-me ligado à dura escravidão. A nova vontade apenas despontava; a vontade de servir-te e de gozar-te. Ó meu Deus, única felicidade segura, ainda não era capaz de vencer a vontade anterior, fortalecida pelo tempo. Desse modo, tinha duas vontades, uma antiga, uma nova; uma carnal, outra espiritual, que se combatiam mutuamente; e essa rivalidade me dilacerava o espírito. Portanto, eu compreendia por experiência própria o que havia lido: que a carne tem desejos contrários ao espírito, e o espírito tem desejos contrários à carne. Sentia claramente os dois desejos, reconhecendo-me mais naquele que interiormente aprovava do que naquele que desaprovava”. SANTO AGOSTINHO. 8.5. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1984.

¹⁸⁶ “Pelo espírito, nós queremos servir a lei de Deus e não nos desviarmos jamais de nossa claridade divina. Mas, circundados de trevas da carne, uma lei do pecado nos arrasta com força do bem que nós conhecemos”. JEAN CASSIEN. Conl 23.13. *Conférences*. Paris: Cerf, 1959, vol. III.

¹⁸⁷ “Temos aqui uma luta entranhada em nosso corpo e, podemos dizer, por disposição do Senhor. Quando uma determinada tendência se encontra genericamente em todos, sem exceção, como se poderia considerar tal fato, senão como um atributo que, de certo modo, se tornara natural ao homem após a queda? E aquilo que se observa ser congênito em todos, como não acreditar que provém da vontade do Senhor que atua não com o desígnio de nos prejudicar, mas tendo em vista o nosso bem? Qual será, pois, o motivo dessa luta entre a carne e o espírito? Esse motivo se encontra bem expresso pelas palavras do Apóstolo: *Assim, não fazeis o que quereis*”. JEAN CASSIEN. Conl 5-7. *Conférences*. Paris: Cerf, 1959, vol 1.

¹⁸⁸ Gl 5, 17.

lugar, “carne” referia-se ao próprio pecado; e, por fim, nomeava os descendentes de mesmos pais e próximos. Ao falar que existia um complô da “carne” contra o “espírito”, Daniel ressaltava que esta luta não era entre duas substâncias diversas, mas entre atividades contrárias no homem. Ao mesmo tempo sucessivas, trocavam de hora em hora para não permitirem que os homens ficassem na inércia e caíssem na tibieza. A concupiscência da carne precipitaria o homem para o vício, fazendo com que ele desejasse o repouso terrestre, enquanto a concupiscência do espírito faria com que ele desejasse viver próximo às coisas de Deus. Entre ambas, a vontade tentaria se abster das paixões da carne, mas recusar-se-ia a sustentar dores sem as quais os desejos do espírito não poderiam ser concretizados. Nessa passagem, então, “carne” não seria equivalente a nenhuma substância, mas sim à vontade que provinha da carne e de seus maus desejos, enquanto “espírito” não designaria o espiritual, mas aspirações boas e espirituais. O encontro entre as duas espécies de desejos em um único homem levaria à luta interior. Esta, por sua vez, era um bem para o homem à medida que, ao retirá-lo da tibieza, propiciaria o equilíbrio na vontade e a moderação entre os excessos.

A conferência de Cassiano sobre a luta da carne contra o espírito abordou os estados possíveis da alma e resultou, tal qual ocorrera na sétima conferência e nos livros quarto e décimo segundo das *Instituições cenobíticas*, na defesa da renúncia feita pelo homem ao adentrar o universo monástico. Daniel disse ser possível existir três estados de alma: o carnal, o animal e o espiritual. O carnal era próprio daqueles que ainda não haviam renunciado aos seus bens e nem haviam entrado para o mosteiro. Eles deveriam se esforçar para atingir o estado espiritual. Este, em contrapartida, era conquistado com o esforço para se livrar dos vícios e se voltar para as coisas divinas. O estado animal era atestado naqueles que, após a renúncia, haviam permanecido na tibieza, comprovado pela permanência no modo de vida passado. Nesse sentido, Daniel salientou que de nada adiantava a renúncia sem um esforço posterior. Todavia, o próprio esforço somente seria válido quando guiado pela graça e misericórdia divinas, uma vez que o bem era tanto iniciado quanto completado por Deus nos homens. O livre-arbítrio, ainda que tornasse possível a obediência, também

levava à desobediência em decorrência da vontade que se colocava entre as duas concupiscências humanas¹⁸⁹.

É tendo em vista tal deficiência humana para dominar seu próprio ser, em razão da dualidade de sua natureza e da impotência de sua vontade, que a distinção entre poder e autoridade feita por Hannah Arendt deve ser considerada¹⁹⁰. Se, segundo Cassiano, o pecado fazia com que o homem não tivesse poder, tal exercício estava, então, resguardado àqueles para quem a dissociação entre poder e querer não existia, a saber, Deus, Cristo, os demônios e os anjos. Por outro lado, esses seres também possuíam poder porque tinham sobre quem o exercer, como fica explicitado na oitava conferência:

... existe uma outra razão para o nome de principado ou de forças no fato que eles [os demônios] exercem sobre os diversos povos a dominação e o império, ou que eles tenham sobre si os espíritos e os demônios [...]. Eles não podem, com efeito, serem chamados dominadores, a menos que tenham sobre quem exercer tal poder, nem poder ou principados se não há ninguém sobre quem eles possam reivindicar a preeminência¹⁹¹.

Além da oitava conferência, o segundo livro das *Instituições cenobíticas* abordou o debate sobre o poder de maneira explícita. Conforme já apontado, ali, Cassiano tratou da função do superior do mosteiro e o fez a partir do uso de quatro termos: *potestas*, *dominatio*, *regere* e *dirigere*. *Potestas* e *dominatio* foram usados como sinônimos e não eram possíveis ao homem. Ao superior cabia a regência (*regere* e *dirigere*,) e ele a conseguiria por meio da renúncia aos bens e pelo fato de ter-se submetido com obediência a outro ancião. Por fim, poderia reger aquele que, justamente, reconhecesse a ausência de poder e de domínio sobre si mesmo. Na oitava conferência, esses termos foram mantidos, mas Cassiano realizou uma inversão. Da mesma forma que no livro II das *Instituições*, *potestas* e *dominatio* foram considerados termos sinônimos. Diferentemente daquele, ambos foram usados afirmativamente.

¹⁸⁹ A relação entre graça e livre-arbítrio será um dos temas mais revisitados de João Cassiano e foi tratado no livro décimo segundo das *Instituições cenobíticas*, e na terceira e décima terceira conferência. É destas considerações de Cassiano que surgiram as acusações de semi-pelagianistas e abordaremos esta questão no último capítulo deste trabalho.

¹⁹⁰ ARENDT, Hannah. "O que é liberdade?". *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

¹⁹¹ JEAN CASSIEN. Conl 8.14. *Conférences*. Paris: Cerf, 1959, vol III.

A partir da análise dessas considerações de Cassiano, podemos afirmar que, para ele, autoridade não era sinônimo de dominação, mas de poder e ambos não eram simplesmente opostos à regência, tal qual afirmou Michel Senellart¹⁹². O que apareceu em Cassiano foi a afirmação de que quem tinha poder, dominava, quem não o tinha, regia ou dirigia. Era na ausência ou na existência de poder que residia a diferença entre os dois termos e não precisamente em uma distinção de finalidades. Portanto, para além do problema do pecado, que esvaziava o homem do exercício de seu poder, em João Cassiano a ausência de poder decorria também do despojamento material e espiritual necessário à vivência monástica. Ao enfatizar o caminho que deveria ser percorrido por aqueles que tinham como meta a perfeição de coração, Cassiano reforçou a autoridade e a regência do superior do mosteiro e, contraditoriamente, abriu um espaço importante para a retomada da defesa do exercício do poder pelo homem e, sobretudo, pelo superior do mosteiro, à medida que fez dele um representante de Deus e um imitador de Cristo, estes sim capazes de ter poder, pela identidade entre poder e querer.

Tal sobreposição entre Cristo e o superior do mosteiro, bem como entre este e Deus, apareceu tanto nas regras de Lerins quanto na *Vida de São Honorato*, na qual Hilário de Arles traçou o perfil de Honorato desde sua adolescência até o momento de sua morte. O primeiro elemento interessante nessa narrativa de Hilário é sua afirmação de que poderia narrar os fatos porque deles havia tido a experiência¹⁹³, um critério de legitimidade de escrita, lembramos, estabelecido por João Cassiano em suas obras. Ademais, Hilário equiparou Honorato aos personagens mais eminentes da vida monástica, tal qual visto em Cassiano. Em primeiro lugar, associou-o a Elias, o profeta que fez uso do cinturão e inaugurou o modo de vida monástico, ao dizer que Honorato cumpriu exemplarmente suas palavras¹⁹⁴. Depois, Honorato é tido como filho de Abrão na realização de suas renúncias aos bens e aos parentes¹⁹⁵. Ademais, sua conversão à vida monástica é um processo interior e tal pode ser comprovado pelo fato de Hilário, praticamente, não apresentar referências espaciais e temporais em sua narrativa, com a intenção de reforçar constantemente o elo de

¹⁹² SENELLART, Michel. *As artes de governar*. São Paulo: Editora 34, 2006.

¹⁹³ “Estes fatos, cada um na medida onde nós te aproximamos, nós tivemos a experiência”. HILAIRE D’ARLES. 32.2. *Vie de saint Honorat*. Paris: Cerf, 2008.

¹⁹⁴ HILAIRE D’ARLES. 1. *Vie de Saint Honorat*. Paris: Cerf, 1977.

¹⁹⁵ *Ibid*, 11.4.

Honorato com Deus e com o reino celeste¹⁹⁶. Isso já fica evidenciado na abertura do sermão, quando afirmou que, no gênero laudatório, era regra iniciar a narrativa com a apresentação da família e do país de origem do homenageado. Todavia, sobre a terra de Honorato e seus parentes, Hilário pouco nos informa. Sabemos apenas que era proveniente de uma família aristocrática que chegava até o consulado, mas que fora por ele repudiada em nome de um bem maior e verdadeiro que era o amor de Deus¹⁹⁷.

Assim, Honorato era digno de ser contado entre os filhos de Cristo e fora educado, desde cedo, na escola de Deus¹⁹⁸. Foi, então, para fugir da vanglória que poderia resultar da grandeza de seu renome e do grande afeto de seus conterrâneos que deixou sua pátria e, juntamente com seu irmão e o ancião Caprais, partiu para o Oriente para aprender através das lições de vida dos anciãos que ali habitavam e que tornavam célebre todo o lugar aonde chegavam. Caprais, o grande companheiro de Honorato, foi apresentado como um ancião, considerado um pai em Cristo, e também recebeu a qualificação de amigo de Cristo. Mas, diferentemente do que poderíamos supor, Honorato e Venâncio não se submeteram a esse ancião, mas apenas a ele se uniram para que o empreendimento da viagem não fosse considerado juvenil.

É importante ressaltar ainda que, ao longo de sua narrativa, Hilário fez de Honorato um ancião tão sublime quanto aqueles narrados por João Cassiano, a ponto de transformá-lo também em pai, como já o eram Deus, Abraão e Caprais¹⁹⁹, a partir do momento em que dedicara toda sua vida para servir aos outros. Os elementos apresentados em João Cassiano para o exercício da autoridade são reencontrados nessa obra de Hilário de 431. Em primeiro lugar, ele renunciou aos seus bens ou os colocou à disposição dos

¹⁹⁶ NOUAILHAT, René. *Saints et patrons*. Paris: Belles Lettres, 1988.

¹⁹⁷ “E tal é a regra conhecida de todo orador formado na eloquência: comprometendo-se a louvar a vida de um homem, começamos por mencionar seu país e suas origens, a fim de que as imperfeições de suas virtudes pessoais pareçam ter sido fechadas por antecedência pela glória de seus pais. Para nós, nós somos todos ‘um em Cristo’, e nossa dignidade não pode em nada aumentar pela honra de nossa origem terrestre, se não é pela indiferença aprovada a seu olhar. Ninguém é mais feliz na estadia dos céus que aquele que, depois de ter repudiado a nobre linhagem dos pais, escolheu de se reclamar somente a descendência de Cristo”. HILAIRE D’ARLES. 4.1. *Vie de Saint Honorat*. Paris: Cerf, 2008.

¹⁹⁸ *Ibid*, 5.1

¹⁹⁹ “Todos davam a ele o nome de ‘mestre’, todos o davam o nome de ‘pai’, estimando ter encontrado nele seu país, seus parentes e seus bens. Eles tinham aprendido, pela compaixão que ele testemunhava a eles, a considerar seus próprios sofrimentos como se fossem deles”. *Ibid*, 19.1.

pobres²⁰⁰; depois, abandonou seus parentes e sua pátria e se uniu a um ancião e, com ele, partiu para colher o exemplo de vida dos anciãos orientais a ponto de se tornar ele próprio um mestre entre os mestres, sobretudo pela capacidade de permanecer em silêncio²⁰¹. Por fim, temos o ápice da narrativa hilariana centrada na volta de Honorato para a Gália e em seu estabelecimento em Lerins. Além de tal retorno ter sido acompanhado e vigiado por Cristo, ali toda a luz de Honorato resplandeceu e ele, tendo conquistado todas as virtudes²⁰² e realizado obras dignas dos anjos, foi capaz de se entregar completamente a Deus. Foi em Lerins que ele passou a ocupar a função de presbítero, ainda que já fosse igual em dignidade e virtude a qualquer sacerdote da região²⁰³. Naquele deserto, a constância de caráter de Honorato fica evidenciada, a ponto de Hilário afirmar que, por sua conduta virtuosa, já desempenhava uma espécie de episcopado privado ao cuidar dos seus, da mesma forma que, como bispo, continuava a manter as virtudes monásticas de antes. E foi em Lerins também que adquiriu sua função mais importante, a saber, a crística. Uma passagem, dentre tantas, evidencia essa afirmação:

*Ali, portanto, chegava muita gente a procura de Deus. Quem quer que tenha o desejo de Cristo procura Honorato, e na verdade, quem quer que procura Honorato encontra Cristo*²⁰⁴.

Tal equivalência entre Honorato e Cristo é ainda mais contundente no fato de o superior gerar entre os seus tanto o amor quanto o temor. Tendo em vista a transformação que realizava nos homens por meio de suas exortações e o fato de assumir para si a salvação de todos eles, a afeição que despertava levava seus homens ao medo de

²⁰⁰ “Tendo dilapidado repentinamente sua fortuna iniciada já há algum tempo por diferentes obras de misericórdia, mas ainda ficando alguma considerável: sem nenhuma distinção, parentes e estrangeiros são autorizados a se tornar compradores de seu patrimônio vendido em leilão”. HILAIRE D’ARLES. 11.4 *Vie de Saint Honorat*. Paris: Cerf, 2008.

²⁰¹ Ibid. 13.2.

²⁰² Ibid, 17.2.

²⁰³ “Então pela primeira vez lhe são impostas as obrigações da cléricatura, as quais ele tinha por muito tempo se subtraído, então, ele se viu repleto de insígnias sacerdotais, das quais havia fugido. E ele que tinha se recusado a ascender a esta dignidade, vê tal dignidade vir até ele. Ele parecia ali – como padre – digno ao mais alto ponto de honra não somente redobrada mas multiplicada pois, em sua presença, os bispos não admitiam nenhuma diferença de dignidade sacerdotal, nenhuma primazia de título. Jamais, ninguém entre os bispos teve a presunção de se considerar como igual a este padre. Por ele, conservava no sacerdócio a humildade do monge com a mesma integridade que, simples monge, havia possuído em plenitude as virtudes do sacerdócio”. Ibid, 16.2-3.

²⁰⁴ Ibid, 17.2

cometerem uma falta e esta vinha unida ao temor²⁰⁵. Assim, unido ao temor devido a Deus e ao amor que os homens lhe devotavam, Honorato era a própria encarnação da caridade²⁰⁶. Honorato foi apresentado por Hilário como o exemplo de monge-bispo em razão de sua trajetória em concordância com Cristo e de sua educação em Deus. Pela constância de sua personalidade, ele foi capaz de reger não só seus monges em Lerins, como a comunidade de fiéis dividida, excluindo-se de dominar ou de exercer poder sobre os seus. Foi à autoridade, que conduz à caridade, que Hilário recorreu ao caracterizar seu parente e antecessor, Honorato.

Também na *Primeira Regra dos Pais*, o superior é apresentado como o representante de Deus e a pessoa que permitiria a existência da unidade na comunidade²⁰⁷. Foi a obediência diante do superior que foi afirmada no discurso de Serapião, como meio de realização da comunidade primitiva de um só coração. Os exemplos de obediência ali citados foram, em primeiro lugar, Abraão, que agradou a Deus ao dar provas de obediência. Em segundo lugar, os Apóstolos que obtiveram testemunhos para o Senhor entre as tribos e os povos. Por fim, o próprio Cristo era exemplo de obediência, à medida que teria descido dos céus não para fazer a própria vontade, mas aquela daquele que o enviara²⁰⁸. Macário, no seu primeiro discurso, continuou a falar do superior e o apresentou como modelo aos crentes e a pessoa que unia bondade e severidade com discernimento. Elemento de unidade na comunidade e representante da palavra de Deus diante dos irmãos, este que foi chamado de “aquele que preside”²⁰⁹ ensinava aos iniciantes a mortificação da vontade pessoal e o valor que existia em realizar a vontade do outro. Esse superior não estava muito distante nem daquele apresentado por Cassiano no seu quarto livro das *Instituições cenobíticas*, nem do Honorato defendido por Hilário de Arles. Ele exercia a autoridade, exigindo obediência e ensinamento aos seus o “despojamento de si”.

A *Segunda Regra dos Pais*, por fim, também tratou do superior como uma pessoa que deveria ser respeitada, amada e obedecida, pois ele era escolhido por Deus e

²⁰⁵ HILAIRE D'ARLES. 17.9. *Vie de Saint Honorat*. Paris: Cerf, 2008.

²⁰⁶ Trataremos mais detidamente desta questão no próximo capítulo.

²⁰⁷ “Mas como guardar esta unanimidade e esta alegria sem desvio? Com a ajuda de Deus, nós vamos fazer conhecê-lo. Nós queremos, então, que um spo seja à cabeça de todos, e que não se distancie em nada de seus conselhos e de suas ordens para seguir uma vontade perversa, mas que o obedeça nisto com uma alegria sem reserva como à ordens do Senhor” *Les règles des Saints Pères*. Paris: Cerf, 1982.

²⁰⁸ Jo 6, 38. Esta mesma referência bíblica aparece em João Cassiano.

²⁰⁹ *Is qui praeest*.

ordenado pelo bispo. Havia, então, na designação do superior do mosteiro uma dupla origem legítima: Deus e o bispo. Isso fazia com que o superior fosse equiparado a Deus, à medida que aquele que desprezasse o superior desprezava o próprio Deus. A caridade, que fez sua aparição nessa regra, ao contrário de diminuir a importância do superior na comunidade, por favorecer as relações horizontais, realçava seu papel por situá-lo como representante de Deus. Assim, a obediência não excluía a caridade, mas a tornaria possível pois ela ensinava o monge a não seguir sua própria vontade, mas a fazer a do outro, com humildade e paciência.

Segundo Adalbert De Vogüé, entre as duas *Regras* lerinianas, havia um movimento que ia da obediência à caridade. E foi exatamente esse caminho, cujo ponto de início é a obediência, com término na caridade, e que ia do exterior ao interior, aquele característico do pensamento de Cassiano, sobretudo, ao considerar que o homem passaria por quatro etapas distintas e consecutivas em seu caminho de aproximação e aderência a Deus. No primeiro momento, ele agiria em direção ao bem como o escravo que temia quer às leis terrenas, quer à condenação no inferno. O segundo estágio era caracterizado pela boa conduta com vistas à obtenção de uma recompensa futura, e nele o homem equiparava-se 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 o homem desfrutaria do amor pelo bem em si mesmo e poderia ser considerado amigo e filho de Deus²¹⁰. Essa caridade conduziria a um estado ainda mais elevado, que era o temor pelo amor onde não haveria medo do castigo ou desejo da recompensa, mas apenas a percepção da grandeza do amor. Cassiano fez menção a uma das características mais marcantes da personalidade de Honorato, tal qual expressa por Hilário de Arles, bem como do superior na *Regra dos Pais*. 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*²¹¹.

Ademais, poderíamos pensar que João Cassiano sobrepôs, novamente aqui, Deus e o abade, ainda que o tenha feito de forma sutil, ao apresentar a passagem de

²¹⁰ JEAN CASSIEN. Conl. 11.12. *Conférences*. Paris: Cerf, 1959, vol. II.

²¹¹ Id. Conl. 11.13.

Romanos 8,15. Ali, o Apóstolo apresentaria os nomes recebidos por Deus no interior do homem quando este era contemplado com o espírito de adoção e de filiação. Os nomes empregados são os mesmos empregados por ele para se referir aos superiores ao longo de suas obras:

‘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 vocês receberam um Espírito de adoção, o qual grita: Abba! Pai!’²¹²

Por que, então, atribuir tais modificações nas *Regras* à influência agostiniana e não àquela de Cassiano que, atestadamente, divulgou suas obras na região da Provença e mantinha relações com a abadia de Lerins? Todavia, a despeito das concordâncias existentes entre o pensamento de Cassiano e aquele proveniente da abadia de Lerins, notamos, ao longo destes capítulos, algumas discordâncias, sobretudo, na consideração sobre o despojamento, mas que não aparecem retratadas nas regras que o consideram ora como via para a perfeição, na primeira regra, e na segunda, como o garantidor da unidade de coração, tal qual exemplificado na primeira comunidade apostólica. Essas duas visões foram aquelas defendidas por João Cassiano entre suas obras *Instituições cenobíticas* e *Conferências*.

Para além da questão do pecado como elemento central na consideração sobre o poder, temos uma relação estreita entre poder e bens no período. Em Cassiano, a ausência de posse sobre si e sobre os bens levou à defesa de que o homem era incapaz de ter poder, restando a ele a autoridade. Essa, em contrapartida, aproximava o superior de Deus ao fazê-lo um imitador de Cristo e isso abriu a possibilidade para a retomada do exercício do poder, ainda que somente no século VI tenhamos a defesa de que ao bispo cabia o poder e, sobretudo, a gerência dos bens da Igreja, conforme já dissemos no capítulo anterior. Ao criticar a prática leriniana de manutenção dos bens para as necessidades da comunidade e, ao estabelecer elementos para a institucionalização do monacato e para o exercício de autoridade do superior do mosteiro, Cassiano, contraditoriamente, abriu um espaço

²¹² JEAN CASSIEN. Conl. 11.13. *Conférences*. Paris: Cerf, 1959, vol. II

importante para que esse monge, futuro bispo, retomasse as rédeas do poder sobre bens e sobre homens. Assim, o caminho percorrido pelos nossos documentos ressaltou o despojamento como etapa inicial para a reconquista do poder sobre novas bases²¹³. E tal reconquista encontrou no mosteiro o seu espaço de concretização e de preparação, não só pelo fato de ali os homens tornarem-se autoridade por meio da obediência e do conhecimento das Escrituras, mas também por possibilitar aos seus habitantes a aquisição da mãe de todas as virtudes: a caridade. E é sobre essa que forjava um vínculo sólido e inquebrável para a comunidade que falaremos na sequência.

²¹³ NOUAILHAT, René. *Saints et patrons*. Paris: Belles Lettres, 1988.

Consolidando os laços comunitários: a realização da caridade na amizade

Despojamento material em direção ao despojamento espiritual e à caridade. Esse foi o caminho traçado por Cassiano para realizar a institucionalização do monacato. Tal qual ocorrera no tratamento da relação entre autoridade e poder, João Cassiano sustentou um posicionamento original sobre caridade e amizade, uma vez que se manteve fiel à herança clássica recebida, tanto grega quanto latina, cristã e pagã. Podemos afirmar que João Cassiano foi original ao preservar o vocabulário e o sentido clássico de *amicitia* se levarmos em conta a tese de David Konstan²¹⁴ segundo a qual o século IV cristão fora marcado pela alteração de *amicitia*, quando não pelo desconforto em empregar o termo na abordagem das relações entre cristãos. A partir de uma análise da correspondência de Paulino de Nola, sobretudo, o autor chegou à conclusão de que *amicitia* somente era usada quando estava em cena um vínculo social estabelecido antes da conversão ao cristianismo. Ao se dirigir a Sulpício Severo, fazendo menção à relação estabelecida pelos dois após o batismo, o termo empregado por Paulino de Nola seria *caritas* e não mais *amicitia*. Segundo Konstan, então, ao longo do século IV e em razão da expansão do cristianismo, houve a substituição de *amicitia* por *caritas*²¹⁵.

Isso porque, desde Aristóteles, *amicitia* era considerada uma virtude que levava em consideração o caráter e a excelência moral, e que demandava igualdade entre os amigos já que se expressava em um contexto público e político. Com o cristianismo, essa formulação teria deixado de ser operante, à medida que houvera tanto a ênfase na humildade, o que impediria a reivindicação da excelência moral, quanto a introdução da hierarquização e da desigualdade nas relações entre os cristãos e Deus. Contrariamente ao que poderíamos considerar, enquanto nas relações horizontais houvera a substituição de *amicitia* por *caritas*, nas verticalizadas empregara-se *amicitia*, ao ser admitido que

²¹⁴ KONSTAN, David. *A amizade no mundo clássico*. São Paulo: Odysseus, 2005.

²¹⁵ “Sob condições de vida coletiva, quando a coesão do grupo e o progresso espiritual eram de interesse central, a ênfase incidia mais na caridade generalizada e na necessidade de honestidade do que nos vínculos entre pares de indivíduos, que poderiam ser ameaçadores à comunidade, de modo bem diferente dos perigos dos apegos eróticos, em relação aos quais os padres gregos estavam especialmente alertas. Deste modo, o ideal clássico de amizade é sutilmente alterado, à medida em que os laços particulares entre indivíduos são descolados por uma preocupação por uma harmonia maior entre os comunicadores”. Ibid, p. 217.

determinados homens conseguiriam atingir o estatuto de amigos de Deus²¹⁶. Tal ambiguidade notada por Konstan não foi por ele tratada com maior profundidade²¹⁷.

Por outro lado, o autor também apontou que, nesse contexto, o posicionamento de João Cassiano era mais complexo, por ter utilizado os dois termos, ainda que houvesse a preferência pelo uso de *caritas* face às implicações da fraternidade próprias ao meio monástico. Todavia, o que nos aparece na leitura da décima sexta conferência, dedicada à amizade, é que ele não abriu mão da união entre *amicitia* e *caritas* já existente na Antiguidade desde, pelo menos, Aristóteles. Sua consideração sobre o tema não abordava a *caritas* como substituta para *amicitia*, mas apontava para uma coexistência entre ambas. Essa constatação nos suscitou o interesse, ainda que superficial, pelo uso dos dois termos ao longo da Antiguidade. Foi também Konstan quem apontou a ambiguidade no vocabulário do amor e da amizade, uma vez que na Grécia *phílos*, *philía* ou *phileîn* passou de um adjetivo possessivo que representava algo caro ou querido para se tornar a expressão de relações voluntárias pautadas na afeição mútua e na reciprocidade de interesses²¹⁸. Entre os cristãos de língua grega, como Basílio de Cesaréia, Gregório de Nazianzeno e João Crisóstomo, houvera uma maior distinção entre os termos. O amor passara a ser expresso por *agápê*, enquanto *philía* restringira-se à amizade²¹⁹. Entre os escritores e padres latinos, a dupla *agápê/philía* fora substituída pela *caritas/amicitia* e houve a perpetuação do posicionamento de que a amizade era uma virtude, cuja base era o amor.

Em seu trabalho sobre o conceito de amizade na obra desses autores da Antiguidade clássica e tardia²²⁰, Caroline White analisou a transformação no vocabulário e na relação entre *philía* e *amicitia* por um lado e *agápê* e *caritas* por outro. A partir de seus estudos, a autora concluiu que no século IV houve tanto uma diferenciação entre *amicitia* e *caritas*, quanto uma aproximação. Os autores cristãos nem sempre usaram *philía/amicitia* em contextos negativos e, às vezes, tomavam os termos como sinônimos a ponto de a

²¹⁶ Como, por exemplo, na *Vida de São Honorato*, conforme veremos.

²¹⁷ “Que os cristãos tenham sido demasiadamente modestos para afirmar a amizade com seus companheiros e, não obstante, tenham reconhecido a possibilidade de ser amigos de Deus é, sem dúvida, um sinal de reverência pela santidade de alguns homens. em última instância, entretanto, essa virtude em si era entendida como uma conseqüência, e não uma causa, do amor ilimitado de Deus”. KONSTAN, David. *A amizade no mundo clássico*. São Paulo: Odisseus, 2005, p. 240-241.

²¹⁸ Ibid.

²¹⁹ WHITE, Caroline. *Christian friendship in the forth century*. Cambrigde: Cambrigde University Press, 2002.

²²⁰ Ibid.

amizade ser vista tanto como parte do amor por Deus quanto amor por algo mortal, como o próximo.

A distinção entre ambos estaria centrada nos seguintes aspectos. A perspectiva clássica da amizade, representada aqui por Aristóteles e Cícero, estava baseada na crença na reciprocidade como sua condição *sine qua non*; era ainda dependente da noção de intimidade que permitia com que o amigo fosse pensado como um segundo eu, que deveria possuir alguma razão para ser amado, tal qual seu caráter ou virtude. Isso tornaria possível a partilha de coisas materiais, bem como de interesses comuns. *Agápê* e *caritas*, em contrapartida, seriam provenientes de Deus e não levariam em conta a reciprocidade, já que tinham origem em uma relação hierarquizada e podiam abranger, inclusive, o amor pelos inimigos. O preceito fundante da caridade, amar a Deus e ao próximo como a si mesmo, tinha como exemplo maior o amor de Deus pelos homens e sua misericórdia ao enviar seu Filho como demonstração do amor incondicional pelos homens. O amor dos homens pelos outros, tal qual o amor de Cristo pelos homens, possuía um elemento criativo: ao amar, o homem podia trazer outros ao amor e ao tomar o modelo do amor de Deus o homem era posto próximo a Deus. Essa perspectiva simultaneamente horizontal e vertical teria sido a característica mais importante da *caritas* e da noção de *amicitia* cristãs²²¹.

Nessa discussão, a originalidade e complexidade de João Cassiano estão no fato de que todas essas referências são encontradas em sua abordagem sobre o tema. Se existem referências a Cícero em sua conferência, tal qual ocorrera nas obras de autores latinos como Ambrósio de Milão e Jerônimo²²², também houve a continuidade da perspectiva aristotélica, principalmente na conceituação da amizade. No oitavo livro de *Ética a Nicômaco*, Aristóteles determinou a amizade como uma excelência moral, que era

²²¹ “Para resumir: parece que *philia/amicitia*, por uma série de razões, ganhou nos séculos IV e V, uma grande medida de importância que estes conceitos éticos e sociais tiveram na antiguidade antes que a chegada do cristianismo começasse a efetuar mudanças na sociedade clássica. As similaridades entre as teorias clássicas da amizade e algumas das idéias desenvolvidas pelos escritores cristãos é muito impressionante. Elas podem ser parcialmente explicadas pela continuidade da herança cultural que tornou possível pelas formas de educação e governo que estes homens experimentavam, mas não deve ser esquecido que estes conceitos sofreram uma transformação sob a influência das doutrinas cristãs com as quais estes homens estavam preocupados. Foi um resultado destas transformações que a amizade foi elevada a um nível mais alto de significação, frequentemente ganhando implicações profundamente teológicas e eclesiológicas no pensamento e nos escritos destes cristãos eminentes”. WHITE, Caroline. *Christian friendship in the forth century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 60.

²²² Ibid.; FISKE, Adèle. “Hyeronimus Ciceronianus”. In: *Transations and proceedings of the American Philological Association*, vol. 96 (1965), p. 119-138.

necessária, nobilitante e com duas características principais: a reciprocidade de afeição e o desejo do bem pelo outro. Aristóteles concebeu uma diversidade nas formas da amizade, tendo em vista os objetos diferenciados que uniam os homens virtuosos. Eram três os tipos possíveis de ligação entre as pessoas. Em primeiro lugar, a *amicitia* se daria por meio do prazer, ou daquilo que era agradável. Um segundo tipo de união estaria vinculado à utilidade. Por fim, os homens tornavam-se amigos por amor ao caráter um do outro, com vistas à realização do bem. Nos dois primeiros casos, havia uma amizade por acidente e analogia, à medida que ela não subsistiria à perda ou à modificação do objeto agradável ou útil. O último tipo, porém, era a verdadeira amizade e não se romperia, uma vez que seu objeto era o bem em si mesmo ou a virtude realizada no outro. Segundo Aristóteles:

*A amizade perfeita é a existente entre as pessoas boas e semelhantes em termos de excelência moral; neste caso, cada uma das pessoas quer bem à outra de maneira idêntica, porque a outra pessoa é boa, e elas são boas em si mesmas. Então, as pessoas que querem bem aos seus amigos por causa deles são amigas no sentido mais amplo, pois querem bem por causa da própria natureza dos amigos, e não por acidente*²²³.

Embora a amizade pudesse ter objetos diferenciados, então, a perfeita e indissolúvel pressupunha a igualdade e semelhança na virtude²²⁴. Dado seu fundamento na virtude, onde havia amizade, reinava a justiça e a concórdia²²⁵.

De Cícero, foram dois os aspectos mais importantes para a síntese de Cassiano sobre a amizade. Em primeiro lugar, a defesa de que o amigo era outro eu. Nesse sentido, falar com o amigo era como conversar consigo mesmo²²⁶ e ambos eram uma alma ou um coração em corpos distintos. Em segundo lugar, a relação determinada por Cícero entre

²²³ ARISTÓTELES. 8.3. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

²²⁴ Ibid. 8.8.

²²⁵ Segundo Adèle Fiske, para Aristóteles a concórdia era um vínculo entre cidadãos que prevalecia no Estado e fazia com que os cidadãos concordassem em objetivo, política e ação. FISKE, Adèle. "Hieronimus Ciceronianus". In: *Transactions and proceedings of the American Philological Association*, vol. 96 (1965), p. 119-138.

²²⁶ "Que haverá de mais doce do que poder falar a alguém como falarias a ti mesmo?". CICERO. *Da amizade*, V.22. São Paulo: Martins Fontes, 2001. Ou ainda: "Assim, quem contempla um amigo verdadeiro contempla como que uma imagem de si mesmo". Ibid, VII.23.

amor e amizade. Os amigos amavam no outro aquilo que existia por si mesmo²²⁷, ou seja, a virtude que reconheciam no outro²²⁸. Assim, a amizade, oriunda do amor pela virtude, gerava um vínculo de afeição entre homens virtuosos²²⁹. Seguindo ainda as diretrizes aristotélicas e rejeitando as teses utilitaristas²³⁰, Cícero defendeu que a amizade perfeita somente poderia existir entre homens bons e associou o bem à sabedoria. Os homens “vulgares” forjavam relações de amizade, mas estas não eram perfeitas devido à sua instabilidade e sujeição às vicissitudes de opiniões, desejos e propósitos. Tais fatores poderiam propiciar a conversão da amizade em inimizade.

Cícero definiu a amizade como “uma propensão da alma acompanhada por um sentimento de amor, nunca o cálculo do proveito que dela se auferirá”²³¹. E tal relação possuía uma dupla dimensão. Ela existia tanto entre duas pessoas virtuosas que possuíam afinidades e semelhança no caráter²³², quanto era uma relação política capaz de mobilizar os homens por meio de uniões pessoais e do cuidado com os interesses alheios²³³. Cícero fez da caridade uma arma política²³⁴ e abarcou na amizade tanto a afeição dos concidadãos entre si como da República para com os homens em geral. Em dois momentos precisos, Cícero falou deste segundo aspecto: no primeiro, a amizade não serviria como desculpa para aqueles que tramassem um conluio contra a República²³⁵. A responsabilidade política

²²⁷ “Desse modo, privam-se da amizade mais bela, mais conforme à natureza, que buscamos pelo que é e pelo que traz em si”. Ibid. XX.80.

²²⁸ “É a virtude que promove e conserva a amizade. Pois é nela que está a harmonia das coisas, nela está a estabilidade, nela está a constância: quando se revela mostrando seu esplendor e reconhece o mesmo em outro, move-se na sua direção, acolhendo-o”. Ibid. XXVIII.100.

²²⁹ “Nada seduz e atrai tanto para a amizade como a semelhança de índole, reconhecer-se-á, sem dúvida, que os homens de bem se amam reciprocamente e mutuamente se associam como se fossem parentes por natureza. É que nada como a natureza busca com tanta avidez a seu semelhante”. CÍCERO. *Da amizade*. XIV.50. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

²³⁰ “Pois o que nos deleita não é tanto a utilidade auferida do amigo, e sim o próprio amor para com ele, quando inspirado pela sua dedicação. Longe de cultivar a amizade por interesse, as pessoas que menos necessitam de outrem, por seus recursos, riquezas e sobretudo virtudes, que são o maior tesouro, é que se mostram mais liberais e prestimosas [...]. Portanto, nesse caso, a amizade não seguiu a utilidade, mas a utilidade seguiu a amizade”. Ibid. XIV.51.

²³¹ Ibid.

²³² WHITE, Caroline. *Christian friendship in the forth century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

²³³ FISKE, Adèle. “Hyeronimus Ciceronianus”. In: *Transations and proceedings of the American Philological Association*, vol. 96 (1965), p. 119-138.

²³⁴ “Não se deve negligenciar a própria reputação nem fazer pouco caso da arma que constitui, na atividade política, a afeição dos concidadãos. É desonroso obtê-la com lisonja e adulação, enquanto a virtude acompanhada pela caridade para com todos não deve ser absolutamente posta de lado”. CÍCERO. *Da amizade*. XVII.61. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

²³⁵ “Assim, um tal conluio de maus cidadãos não se deve proteger com a escusa da amizade”. Ibid. XII. 43

deveria estar acima da amizade e dos interesses partilhados pelos amigos, e dela decorria uma lei e uma limitação para a amizade:

*Nada pedir de vergonhoso, nada de vergonhoso conceder. É infame e absolutamente inaceitável querer desculpar uma má ação, em especial a que ameaça a República, declarando que foi cometida por causa de um amigo*²³⁶.

No segundo caso, a amizade decorria do amor nutrido por todos os homens, do qual resultava o cuidado com seus interesses de maneira indistinta, da mesma forma que entre dois amigos havia a partilha dos bens, o acordo político, os conselhos na vida privada e a honestidade absoluta:

*Por esta razão, Fânio e Cévola, penso podermos estabelecer que os homens de bem experimentam, para com seus semelhantes, uma simpatia espontânea, fonte natural de amizade. Entretanto, essa simpatia também se estende a todos os homens. A virtude não é desumana, egoísta ou orgulhosa, ela que chega ao ponto de proteger os povos inteiros e velar por seus interesses, o que certamente não faria se se recusasse a amar os homens em geral*²³⁷.

Tanto Aristóteles quanto Cícero atribuíram uma dimensão política à amizade ao fazerem com que ela existisse entre homens virtuosos, que eram concidadãos, ou ao atribuírem ao pertencimento do cidadão às suas instituições um vínculo de amor e dar a ele o nome de amizade. Isso excluía os parentes do âmbito da amizade perfeita e verdadeira. Ainda que eles formassem uma sociedade e fossem unidos pela afeição, Cícero, por exemplo, foi explícito em afirmar que caso os parentes pudessem ser considerados amigos, seria uma amizade imperfeita em decorrência de sua instabilidade. Enquanto na amizade o amor pela virtude em si mesma gerava benevolência e concórdia, essas não existiam de forma constante nos laços familiares²³⁸. A ausência da amizade, portanto, poderia suscitar discórdias e desarticulações²³⁹.

²³⁶ Ibid. XII.40.

²³⁷ CÍCERO. XIV. 51. *Da amizade*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

²³⁸ “Entre parentes existe, de fato, uma amizade criada pela própria natureza, mas falta-lhe suficiente firmeza. Pois na amizade baseada no parentesco a benevolência pode desaparecer deste, mas não da amizade; e, desaparecida a benevolência, desaparece o nome da amizade, enquanto o do parentesco subsiste”. Ibid. V. 18. Em sua obra *Famille et pouvoir au monde franc*, Régine Le Jan nos fornece um exemplo da longevidade destas articulações de Cícero. Todavia, também vemos sua sutil modificação, na medida em que houve a tentativa de Sigeberto de Gembloux de aproximar os laços de parentesco da *amicitia*. Ao tratar da relação entre Thierry 1º. De Metz e seu primo Brunon, Sigeberto de Gembloux diz: “Entre eles o laço natural do

A importância atribuída à virtude como fundamento da amizade, a dependência entre amizade e amor, bem como a relevância da amizade para a existência da concórdia também foram defendidas por João Cassiano, para quem o aperfeiçoamento moral deveria ser a chave para o exercício da autoridade²⁴⁰. Tal progresso na virtude somente poderia ser alcançado com a aquisição de uma perícia centrada no reconhecimento e na superação dos vícios. Nesse contexto, o mosteiro desempenharia um importante papel, à medida que era um espaço criado e consolidado por laços de amizade existentes entre homens semelhantes na virtude. Conforme já mencionado, João Cassiano fixou a origem do monacato cenobítico justamente em *Atos dos Apóstolos*, cuja prerrogativa era a unidade de coração²⁴¹. Em sua obra, a comunidade de Jerusalém tornou-se presente e teve sua existência assegurada com a renúncia aos bens, bem como com a luta de cada um para mortificar sua vontade sob o comando de uma autoridade, cuja finalidade era a aquisição da pureza de coração e realização da caridade. Além de dar uma origem apostólica ao monacato, Cassiano também lhe atribuiu as características mais relevantes da amizade, tal qual concebida pelos autores clássicos. Mas antes de situar a amizade em um âmbito comunitário, encontramos também em sua obra uma amizade existente entre dois homens igualmente virtuosos: ele e Germano.

Sobre Germano não se sabe mais do que aquilo apresentado por Cassiano ao longo de sua obra. Cassiano diz que ele e Germano eram inseparáveis e que fizeram todas as viagens para o Oriente juntos, com a finalidade de se formarem com monges palestinos e egípcios. Devido à perseguição sofrida pelos monges origenistas, partiram para Constantinopla e Roma. Enquanto Cassiano foi ordenado diácono, Germano alcançou o

parentesco engendrou primeiro a amizade; depois, o hábito de estar junto nutriu a benevolência. Se esta pode ser evacuada do laço de parentesco, ela não pode o ser da amizade, porque se o parentesco sem a benevolência conserva seu nome vazio, a amizade é inseparável da benevolência. Assim, entre estes primos, a amizade respondia ao parentesco e uma benevolência mútua fortalecia a amizade deles”. In: LE JAN, Régine. *Famille et pouvoir au monde franc* (VII-X siècles): essai d’anthropologie sociale. Paris: Publication de la Sorbonne, 1995, p 83-84. O que temos em Cícero é a naturalização da amizade por meio do amor dos homens à virtude e da necessidade de apoio e companhia.

²³⁹ “Se suprimirmos da natureza o vínculo da benevolência, nem casa nem cidade ficarão de pé [...]. Se isto não estiver claro, poderemos descobrir a força da amizade e da concórdia pelas dissensões e discórdias. Com efeito, que família é suficientemente sólida, que cidade é bastante estável para impedir que ódios e querelas as destruam de alto a baixo? Eis o que nos permite avaliar o benefício da amizade”. CÍCERO. VII.23. *Da amizade*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

²⁴⁰ Conforme visto no capítulo III deste trabalho. A este respeito, ver também LEYSER, Conrad. *Authority and ascetism from Augustine to Gregory the Great*. Clarendon Press, 2000.

²⁴¹ Conforme a conferência 18, analisada no primeiro capítulo deste trabalho.

presbiterato, mas não pode acompanhar seu companheiro até a Provença em razão de sua morte. Ele recebeu um lugar de destaque na composição de Cassiano, uma vez que era Germano quem fazia os questionamentos e as intervenções nas conversas com os anciãos em busca de aperfeiçoamento doutrinário e moral. Logo na primeira conferência, temos a descrição dessa amizade existente entre ambos, feita em conformidade com os parâmetros clássicos:

Todos os dois [Cassiano e Germano], inseparáveis desde os tempos de nossas primeiras armas na milícia espiritual, havíamos depois vivido em comunidade, tanto entre os cenobitas quanto no deserto; e cada um, para significar nossa estreita amizade e nosso propósito comum, tínhamos nos acostumado a dizer que não éramos senão um espírito e uma alma em dois corpos [unam mentem atque animam duobus inesse corporibus]²⁴².

Foi tal ligação que serviu de mote para que o abade José proferisse a décima sexta conferência. Segundo Cassiano, José era proveniente de uma ilustre família e fora um cidadão distinto de uma cidade do Egito. Ele teria aprendido o grego e o copta e despertou nos amigos o desejo de aprenderem e ouvirem suas lições. Para começar seu discurso e vendo a inseparabilidade dos dois, José quis saber se eles eram irmãos:

E quando lhe dissemos que éramos, com efeito, não pelo nascimento, mas segundo o espírito, e que desde a origem de nossa renúncia, uma inseparável sociedade nos havia reunido, fosse nas viagens que fizemos um e outro com vistas a nos formar na milícia espiritual, fosse nos exercícios do mosteiro, ele começou assim seu discurso²⁴³.

Além de levar em consideração as noções clássicas, a amizade recebeu enquadramentos cristãos desde o início da conferência. Ao considerá-la uma irmandade espiritual, Cassiano excluiu as ligações de sangue da amizade perfeita, na mesma proporção que fez com que os amigos pudessem ser considerados parentes. Cassiano realizou uma trajetória invertida quando atribuiu qualitativos de parentesco aos amigos, tornando-os superiores por manterem uma relação espiritual e proveniente de Deus, enquanto rebaixou

²⁴² JEAN CASSIEN. Conl 1.1. *Conferénces*. Paris: Cerf, 1959, vol. I.

²⁴³ Ibid. Conl 16.1, vol. 2.

as relações carnis ao não permitir que elas se elevassem ao grau da *amicitia* perfeita. Isso fica evidenciado quando o autor comparou o surgimento das disputas entre irmãos carnis e espirituais:

*Entre os ainda e fracos irmãos carnis, o demônio cedo fez semear a cólera e a desunião a propósito de coisas vis e terrestres. Mas para os espirituais, é pela diversidade de sentimento que se faz nascer entre eles a discórdia*²⁴⁴.

Cassiano apresentou, no início da décima sexta conferência, a multiplicidade de sociedades humanas possíveis de serem formadas pelos homens em razão da diversidade de objetos que definiam as uniões, e nela incluiu a ligação carnal. Tal multiplicidade foi expressa por uma riqueza de vocabulário: *amicitia*, *dilectio*, *caritas*, *adfectus*, *agápê* e *diáthesis*. Em primeiro lugar, poderia existir união entre homens que decorresse de contrato ou convenção. Haveria também ligação por meio da partilha da mesma profissão, serviço, trabalho ou afazeres. Por fim, a dileção apareceria entre pessoas que tinham o mesmo sangue e que estavam ligadas pela natureza e pelo instinto. Essas três formas de relação não eram amizades perfeitas, pois tinham por característica o fato de não perseverarem até o fim. Elas se rompiam com a distância e eram lançadas ao esquecimento com o passar do tempo ou com o cumprimento do contrato ou do negócio. Somente poderia ser indissolúvel a amizade assentada na similitude de virtude e que crescia com a perfeição gêmea dos amigos:

*Ela é bem certa, a máxima dos homens mais eminentes pela prudência: a verdadeira concórdia, a amizade indissolúvel não pode subsistir se não em uma vida sem reprovação, e entre pessoas de mesma virtude e de mesmo propósito*²⁴⁵.

Encontramos a seguinte situação na conferência de João Cassiano. Tal qual afirmado por David Konstan, o provençal vinculou-se a uma concepção clássica de *amicitia* ao defender que a amizade dependia da igualdade e da perfeição na virtude e gerava uma inseparabilidade entre os amigos que eram dois corpos e uma só alma. Todavia,

²⁴⁴ Ibid. Conl. 16-8, vol. 2.

²⁴⁵ JEAN CASSIEN. Conl 16-28. *Conferénces*. Paris: Cerf, 1959, vol. II.

contrariando a tese do mesmo autor, não podemos dizer que houve uma distinção entre *amicitia* e *caritas* ao ponto de uma substituir a outra no tratamento das relações entre cristãos. Ao contrário, em João Cassiano, a caridade não foi tida como uma relação existente entre pessoas, consistindo esta na amizade, mas era o elo que a solidificava e de onde deveria partir para ser perfeita:

*Tal foi o discurso todo espiritual que o bem-aventurado José fez sobre a amizade [amicitia]; e nos inflamou com um vivo ardor de guardar sempre a caridade [caritas] que nos uniria em amizade [amicitia]*²⁴⁶.

Se a amizade perfeita e indissolúvel dependia da conquista da virtude para existir, deveria ser regida por aquela que era a mãe de todas as virtudes: a caridade. Proposição que já se apresenta na definição dada pelo autor à amizade como vínculo existente entre aqueles que partilhavam de uma semelhança na virtude e nos propósitos. Com tal definição, João Cassiano tornava a amizade dependente da caridade e da pureza de coração. Da mesma forma que seus contemporâneos e antecessores cristãos, e se baseando em *João 4,16*, João Cassiano colocou a caridade em um lugar muito elevado por ela ser considerada divina já que era o próprio Deus²⁴⁷. Desse modo, por meio da caridade, amava-se o bem em si mesmo, o que significava dizer que ela conduziria o homem não só à contemplação de Deus, mas faria também com que a Ele pudesse aderir²⁴⁸. O Autor dos homens a teria depositado nos corações humanos e, sem tal doação, nenhuma relação poderia ser fortalecida. Todavia, como é próprio de seu pensamento, Cassiano não eliminou a responsabilidade humana para a consolidação e perpetuação do presente divino. Se os homens não se empenhassem cotidianamente para vencerem os vícios e para mortificarem a própria amizade não teriam como atualizar a caridade. Com isso, a amizade, que poderia ter surgido entre irmãos espirituais com chances de se manter perfeita e indissolúvel por estar

²⁴⁶ Ibid. Conl 16, vol II.

²⁴⁷ “A Escritura traz na altura a virtude da caridade, que o bem-aventurado Apóstolo João vai até pronunciar que ela é não somente coisa de Deus, mas que ela é o próprio Deus”. JEAN CASSIEN. Conl. 16.13. *Conferénces*. Paris: Cerf, 1959, vol. II.

²⁴⁸ O bem em si mesmo visto como contemplação de Deus pode ser visto na primeira e na vigésima terceira conferência.

firmemente assentada no amor a Deus, acabaria por se corromper devido ao descompasso nos interesses entre os dois amigos. Tal ideia é enfatizada com um exemplo:

Nós conhecemos muitos na nossa profissão que, depois de ser ligado, pelo amor por Cristo, da mais forte amizade, não souberam a conservar sempre sem ruptura. O princípio da união era bom, mas eles não fizeram aparecer um igual e mesmo ardor para obter o propósito que eles haviam abraçado²⁴⁹.

Uma vez na caridade, o homem se veria como filho de Deus²⁵⁰ e, fundado em sua perfeição, elevar-se-ia ao grau mais elevado, compreendido pelo temor do amor. Temor que não nasceria do medo do castigo, nem do desejo da recompensa, os dois primeiros estágios no processo de ascese, mas do próprio amor. Seria a mescla de respeito e afeição que um filho tem por um pai. Nesse sentido, também em João Cassiano a caridade resguardou dimensões políticas, pois a mescla de temor e afeição dos filhos pelos pais foi a característica mais marcante atribuída ao exercício da autoridade do abade, sobretudo àqueles de Lerins, conforme visto no capítulo precedente. Ainda que João Cassiano não fale de forma explícita a esse respeito, a caridade em sua obra solidificava os vínculos inter pessoais e gerava uma igualdade proveniente da desigualdade e da hierarquia. A referência mais explícita relacionada com as implicações políticas da caridade que encontramos em João Cassiano está no segundo livro das *Instituições cenobíticas*. Nele, conforme também já mencionamos, houve a defesa de que a autoridade somente poderia ser exercida por aqueles que tivessem dominado os vícios e tivessem, portanto, atingido a pureza de coração²⁵¹, sinônima de caridade, segundo João Cassiano. Nesse sentido, não haveria autoridade sem caridade, da mesma forma que, sem ela, nenhuma união seria consolidada.

Se ela era uma virtude que fazia com que o homem aderisse e contemplasse a Deus, a caridade deveria ser o propósito buscado por todos aqueles que se reconheciam como filhos de Deus. Tal comunhão de propósitos e a semelhança na virtude, ou seja, o apego duplo à caridade, levavam à criação de um vínculo indissolúvel, espiritual e

²⁴⁹ JEAN CASSIEN. Conl 16.3. *Conférences*. Paris: Cerf, 1959, vol. II.

²⁵⁰ Conforme JEAN CASSIEN. Conl. 10. *Conférences*. Paris: Cerf, 1959, vol. II.

²⁵¹ JEAN CASSIEN. L. II. *Institutions cénobitiques*. Paris: Cerf, 2001.

equiparado, mas superior, ao parentesco, chamado de *amicitia*. Tal vínculo seria capaz de trazer aos homens o reino dos céus. Foi na primeira conferência que encontramos a comprovação de que a caridade se realizava²⁵² e era a pureza de coração²⁵³, bem como a importância de se buscar o reino dos céus na profissão monástica. Nessa conferência, a preocupação de Cassiano foi apresentar o propósito da vida monástica. Para tal, partiu da distinção estoica entre escopo e finalidade²⁵⁴ e para explicar o que distinguia uma da outra se valeu da metáfora do arqueiro. Para conquistar o prêmio dado por um determinado rei, o arqueiro deveria concentrar toda sua atenção no alvo que receberia suas flechas. Sem tal concentração, o arqueiro lançaria suas flechas ao acaso, não conseguiria acertar o alvo e, conseqüentemente, estaria distante de ganhar o prêmio distribuído pelo rei. No caso da vida monástica, o monge deveria centrar toda sua atenção na conquista da pureza de coração, também chamada de santidade²⁵⁵, para que tivesse chances de concretizar a finalidade de sua profissão, consistindo esta no reino dos céus. Se esta era o que fazia com que os homens suportassem todos os tipos de provações, ela somente poderia ser alcançada com a conquista da pureza de coração²⁵⁶. Portanto, por ser o escopo da vida monástica, a pureza de coração ou caridade deveria ser “um desejo de alma, uma aplicação do espírito da qual jamais se desiste”²⁵⁷. Sem ela, não seria possível alcançar o reino dos céus:

Se então o reino de Deus é dentro de nós, e que ele consiste na justiça, na paz e na alegria, quem quer que permaneça nessas virtudes está, sem dúvida, no reino de Deus; e quem quer que viva na injustiça, na discórdia e na tristeza que produz a morte está

²⁵² “Prova evidente de que não atingimos de um só golpe a perfeição somente pelo despojamento, pela renúncia a todas as riquezas e o desprezo pelas honras, se não juntamos essa caridade, onde o Apóstolo descreve os membros diversos. Ou ela não é senão na pureza de coração”. JEAN CASSIEN. Conl 1.6-3. *Conférences*, Paris: Cerf, 1959, vol. 1.

²⁵³ “Convém, por conseqüência, submeter as coisas secundárias, jejuns, vigílias, retiro e meditação das Escrituras, ao nosso objetivo principal, isto é, à pureza de coração, que é a caridade”. Ibid. 1.7-2, vol. I.

²⁵⁴ Segundo Jean-Claude Fredouille, João Cassiano mais do que adotar a distinção estoica a adapta e a partir dela insere uma distinção inexistente nas cartas paulinas. FREDOUILLE, Jean-Claude. “Vie active et vie contemplative selon Jean Cassien”: les antécédents philosophiques. IN: BADILITA, Jean; JAKAB, Attila. *Jean Cassien entre l’Orient et l’Occident*. Paris: Beauchesne, 2003.

²⁵⁵ “Apliquemos isto a nossa profissão. Seu fim, segundo o Apóstolo, é a vida eterna; quanto ao nosso escopo, é a pureza de coração, por ele tão justamente nomeada de santidade”. JEAN CASSIEN. Conl 1.5-2. *Conférences*. Paris: Cerf, 1959, vol. I.

²⁵⁶ “A finalidade de nossa profissão, como dissemos, consiste no reino de Deus ou reino dos céus, é verdade; mas nosso escopo é a pureza de coração, sem a qual é impossível que alguém atinja este fim”. Ibid. Conl 1.4-3. *Conférences*. Paris: Cerf, 1959, vol. I.

²⁵⁷ Ibid. Conl 16.4, vol. 2.

*sujeito ao reino do diabo, do inferno, da morte, pois estas são as marcas que nos discerne o reino de Deus e aquele do diabo*²⁵⁸.

Da mesma forma que em Aristóteles e Cícero, na obra de Cassiano a amizade era fundamental para a existência da concórdia e protegia os homens contra ódios e disputas. Onde a amizade estivesse ausente, não haveria paz e muito menos união de corações, mesmo que os homens dividissem o mesmo teto, formando uma mesma comunidade. Embora o mosteiro desempenhasse um papel central como espaço propiciador para a luta dos homens rumo ao aperfeiçoamento moral e a habitação em comum fosse um bem para os homens²⁵⁹, João Cassiano alertou para o fato de que somente isso não bastaria. Uma verdadeira unidade de coração somente seria alcançada com a partilha de propósitos na condução da vida monástica e no empenho pela conquista da igualdade na virtude²⁶⁰. Para atingir tal meta, então, o abade José apontou os fundamentos da perfeição que levavam à obtenção da paz e da paciência e garantiam uma verdadeira amizade. Tais fundamentos estavam em conformidade com o caminho que estamos apresentando neste trabalho, ou seja, dever-se-ia partir do despojamento material, passar pelo espiritual para atingir a perfeição geradora da caridade. Assim, o primeiro passo anunciado era a renúncia aos bens, pois era ela quem cortava a primeira raiz dos litígios que nasciam das pequenas coisas e dos objetos sem valor. A renúncia permitia que se aplicasse com força o disposto nos *Atos dos Apóstolos*:

*A multidão de fiéis não tinha mais que um coração e uma alma; ninguém dizia ‘seu’ daquilo que possuía, mas tudo era comum entre eles*²⁶¹.

Quando João Cassiano tratou da raiz das discórdias entre os irmãos carnavais era a essa etapa dos litígios que fazia referência. Aos irmãos espirituais, restava ainda outra fonte de dissensos, correspondente à diversidade de opiniões e sentimentos. Portanto,

²⁵⁸ Ibid. Conl 1.13-3. *Conférences*. Paris: Cerf, 1959, vol. II.

²⁵⁹ Conforme S. 132, 1.

²⁶⁰ “Não serve de nada, com efeito, estarmos unidos em uma habitação comum, se estamos separados pela vida e propósito; ao contrário, para aqueles que são igualmente fundados na virtude, a distância de lugares não constitui uma separação”. JEAN CASSIEN. Conl 16-3. *Conferénces*. Paris: Cerf, 1959, vol. II.

²⁶¹ Ibid. Conl 16.6, vol. II.

deveriam se empenhar na mortificação da vontade em favor da opinião alheia. Para evitar disputas, não se deveria fiar no próprio julgamento mais do que naquele proferido por outro irmão e era necessário erradicar a ira e a tristeza do coração, os dois vícios mais exaltados nessa conferência. O terceiro fundamento que levava à perfeição e tornava possível a existência da verdadeira amizade também estava relacionado com a concórdia e com a tentativa de evitar as disputas já que tudo o que fosse considerado útil e necessário não era um bem em si mesmo, e, por isso, deveria estar submetido à paz e à caridade. Nesse sentido, o homem deveria fugir da ira, tivesse ela ou não um motivo para existir, e seu esforço deveria estar concentrado não em dar fisicamente a outra face, mas em eliminar do homem interior qualquer disposição para a ira²⁶². Fugir da ira significava também não deixar nem que a cólera crescesse dentro de si, nem no irmão. Portanto, se alguém soubesse que um irmão mantinha desentendimentos contra ele, o ofendido também estaria proibido de enviar suas preces a Deus enquanto o litígio não fosse sanado. O último passo era ter a certeza de que, a qualquer momento, o homem poderia emigrar deste mundo e, tendo isso em mente, deveria ainda mais se esforçar em garantir a morte de todos os vícios²⁶³ e tirar a tristeza do coração. Com o apego a tais princípios seria impossível a ocorrência de discórdias. Do contrário, o homem seria um inimigo da caridade ao permitir que entrasse no coração dos amigos o veneno da tristeza. Com as disputas, a dileção esfriar-se-ia até chegar ao rompimento.

Foram quatro os níveis de caridade encontrados na obra de Cassiano. Em primeiro lugar, e de onde os demais decorriam, a caridade era a virtude que apontaria para o amor pelo bem em si mesmo, ou seja, a contemplação e a aderência a Deus. Nos demais níveis, existiria a realização da caridade na *amicitia*, quer existente entre dois homens de igual virtude, como no caso de Cassiano e Germano, quer em laços interpessoais e comunitários, que contariam com a caridade para sua consolidação. Na comunidade, a caridade poderia ser universal ou particular, chamada, respectivamente, de *agápê* e *diathesis*. Enquanto a *agápê* era direcionada a todos os homens, cujo comando era amar a

²⁶² “Eu disse anteriormente, não se deve considerar somente o ato material, mas sim a disposição de espírito e a intenção daquele que age”. Ibid. Conl 16-22, vol. II.

²⁶³ João Cassiano conclui os livros V a XII das *Instituições cenobíticas* com uma perspectiva escatológica, marcada pela certeza de que o homem é mortal e pode a qualquer momento morrer. É esta consciência da mortalidade que também torna a penitência eficaz e lhe garante sua finalidade, tal qual apresentada em sua conferência 23.

todos, inclusive aos inimigos, a *diathesis* se manifestava em um pequeno grupo unido pela semelhança na virtude. Cassiano demonstrou a dupla dimensão comunitária da caridade utilizando-se do *Cântico dos cânticos*:

‘Ordene em mim a caridade’. A caridade verdadeiramente ordenada é aquela que, não tendo ódio por ninguém, ama alguns pela preferência devido aos méritos. Tendo a dileção geralmente por todos, ela é em exceção, entretanto, para alguns que crê dever desenvolver uma ternura particular; e sobre o número de privilégios que tem os primeiros lugares em seu amor, ela se reserva ainda uma elite, a qual dá um lugar mais elevado a todos os outros na afeição²⁶⁴.

A referência a *Cânticos dos cânticos* e o preceito da caridade de amar a Deus e ao próximo também aparecem na hagiografia escrita por Hilário de Arles em aproximadamente 431²⁶⁵. Nela, houve a diferenciação entre *amicitia* e *caritas*, pelo fato de sua obra estar vinculada à exaltação da autoridade de Honorato. Com isso, houve uma sutil inversão nas considerações sobre relações de parentesco e de amizade, em relação ao que foi visto a propósito de João Cassiano.

Na *Vida de São Honorato*, foram apresentadas duas duplas inseparáveis, que poderíamos considerar como de ‘amigos’, mas que são, na verdade, parentes. A primeira apareceu no período de infância e adolescência de Honorato e consistiu na união de Honorato com seu irmão Venâncio. O segundo exemplo foi apresentado no período de maturidade de Honorato, quando ele era abade de Lerins e tratou da relação entre ele e Hilário de Arles, parente e sucessor de Honorato como bispo de Arles. Hilário transmutou tais relações de parentesco em relações espirituais, cuja união era dada pelo pertencimento à mesma irmandade em Cristo e não pela partilha do sangue. Isso já é evidenciado no início da hagiografia, quando o bispo de Arles, ao dizer aos fiéis que os presentearia com um sermão sobre seu predecessor, salientou:

²⁶⁴ JEAN CASSIEN. Conl 16.14. *Conférences*. Paris: Cerf, 1959, vol II. Conforme *Cant.* 2.4.

²⁶⁵ HILAIRE D'ARLES. 8.4. *Vie de Saint Honorat*. Paris: Cerf, 2008.

Não temo, por outro lado, de passar, ao falar dele, por favorecer em demasia um dos meus: por outro lado, não podemos dizer nada que não seja inferior a suas virtudes, e não havia ninguém que não considerasse Honorato como seu, não o reconhecesse por seu, não o acreditasse seu²⁶⁶.

Hilário promoveu o alargamento das relações entre aqueles que eram da mesma família em direção a uma comunidade formada por fiéis que reconheciam como seu o mesmo bispo. Essa mesma consideração reapareceria posteriormente, quando o bispo de Arles tratou da atuação de Honorato como superior de Lerins. Uma de suas habilidades era fazer com que os que ali chegassem reconhecessem nele a pátria, os bens e os parentes deixados no século, transformando, novamente as relações anteriores ao ingresso na vida religiosa e canalizando-as para Honorato:

Todos o davam o nome de ‘mestre’, todos davam a ele o nome de ‘pai’, estimando ter encontrado nele de uma só vez seu país, seus próximos e todos seus bens²⁶⁷.

Ademais, quando Hilário apresentou seu propósito de fazer um elogio a Honorato, mencionou que não desconhecia as regras dos panegíricos e sabia que deveria iniciar seu elogio com a apresentação da origem e da família daquele que receberia a homenagem²⁶⁸. Nesse momento, ao invés de exaltar a ascendência consular de Honorato, Hilário o situou entre os filhos de Cristo e demonstrou como desde a infância Honorato lutara para obter a perfeição de todas as virtudes. Para elevar Honorato, Hilário fez uso de uma contraposição que situava, de um lado, o amor à verdade, e, de outro, o desprezo pelos laços familiares e honras do século. Essa perspectiva transformou o pai de Honorato em um obstáculo ao seu aperfeiçoamento nas virtudes adquiridas no batismo e à perseverança na

²⁶⁶ HILAIRE D’ARLES. 3.3. *Vie de Saint Honorat*. Paris: Cerf, 2008.

²⁶⁷ Ibid. 19.2

²⁶⁸ “E tal é a regra conhecida de todo orador formado na eloquência: empreendemos o louvor da vida de um homem, começamos por mencionar seu país e suas origens, para que as imperfeições de suas virtudes pessoais pareçam ter sido preenchidas inicialmente pela glória de seus pais”. HILAIRE D’ARLES. 4.2. *Vie de Saint Honorat*. Paris: Cerf, 2008.

formação recebida na escola de Deus. Nesse contexto, Hilário recorreu à passagem de *Cânticos dos cânticos* acima mencionada²⁶⁹:

Então, pela primeira e única vez de sua vida, ele foi rebelde ao seu pai quando ele afirma ser filho de um Deus Pai, tendo ordenado desde o início, segundo a sentença de Salomão, suas afeições em Deus. Tal é, com efeito, a palavra que o profeta em questão coloca na boca de Deus: ‘Ordene o amor [caritas] em mim’. Sim, ele havia verdadeiramente ordenado e, em conformidade com a economia do amor [caritatis dispositione], ele viu claramente que deveria ‘amar primeiro a Deus, depois o próximo’²⁷⁰.

O desapego da família fora substituído por um afeto superior, porque imutável e espiritual, que tornava possível o amor ao próximo como outra face do amor devotado a Deus. Isso, mais uma vez, propiciava o alargamento da distribuição da afeição, visto que ela não estava mais restrita aos laços consanguíneos, mas direcionava-se a uma comunidade mais ampla, compreendida pela própria humanidade na figura do próximo.

Todavia, nem todos os parentes de Honorato eram dignos de desprezo. Ao falar de Venâncio, ao contrário de reforçar o abandono da família e das distrações mundanas, Hilário descreveu uma relação própria de amigos. Isso porque ele foi o primeiro companheiro dado por Deus a Honorato e, desde cedo, fora um seguidor de seu exemplo de conversão. Venâncio fazia com que Honorato se desenvolvesse ainda mais na ascese pelo fato de travar com ele uma espécie de competição ascética, que implicava a demonstração de quem tinha maior afeição por Deus, mais se despojava dos bens, fazia maiores jejuns, e assim por diante. Embora não exista o emprego de termos como *amicita* ou *amicus*, a descrição da união já nos é conhecida, pois reforçava o companheirismo entre ambos e a partilha nas virtudes:

Durante o pouco de tempo que ele [Venâncio] viveu, ele se reuniu a ele [Honorato] para partilhar não só de sua companhia, mas também de sua virtude²⁷¹.

²⁶⁹ Cant 2,4.

²⁷⁰ HILAIRE D'ARLES. 8.5. *Vie de Saint Honorat*. Paris: Cerf, 2008.

²⁷¹ HILAIRE D'ARLES. 9.1. *Vie de Saint Honorat*. Paris: Cerf, 2008.

O sucesso experimentado pelos dois irmãos e companheiros na conquista da perfeição despertou não só o reconhecimento de ambos, mas principalmente o amor de seus conterrâneos para com eles. Dada a fama de que gozavam entre seus próximos e tendo em vista o medo de recaírem em vanglória, Honorato e Venâncio deixaram sua pátria para empreenderem a viagem rumo ao Oriente, mas não sem antes enfrentarem também a resistência daqueles que desejavam continuar a usufruir da luz dos irmãos e lutavam para que permanecessem na região.

Conforme já apresentado, o segundo exemplo de companheirismo foi o de Honorato e seu próprio panegirista, Hilário. A motivação para falar da relação foi a conversão de Hilário por obra de Honorato. Segundo Hilário, uma das únicas vezes que Honorato teria saído de Lerins fora com a missão de retornar ao país que não era mais reconhecido como seu, para convencer seu parente, Hilário, a também se converter e segui-lo, ingressando na vida monástica. Hilário narrou sua resistência inicial em se desapegar do mundo, bem como a paulatina perda de interesse pelas delícias mundanas em nome de uma relação com Deus, resultantes de orações e pedidos a Deus por parte de Honorato. Essa passagem é interessante porque marca o uso de ‘amicus’ na descrição do diálogo de Hilário consigo mesmo, sobreposto à intervenção de Honorato e ao chamado de Deus:

*Minha reflexão tinha caçado meu sono e, enquanto Deus santo me chamava, o mundo todo inteiro, com seus prazeres, se despia inteiro perto de mim. Aquilo que ele [Honorato] tinha me aconselhado de procurar ou de abandonar, meu espírito o selecionava em mim mesmo, como em uma conversa com um amigo*²⁷².

Dessa forma, produziu-se o convencimento de Hilário e sua entrada em Lerins. Mesmo após a consagração de Honorato para o episcopado e sua mudança para Arles, Hilário permaneceu ao seu lado, como um amigo fiel e inseparável, tal qual o demonstra a descrição que fez da grande afeição que unia os parentes:

²⁷² Ibid., 23.7. *Vie de Saint Honorat*. Paris: Cerf, 2008.

*Algumas vezes, ele me dizia que eu era ‘sua alma’, ‘ seu coração’, ‘ sua voz’! Como ele suportava mal minha ausência! Como ele desejava sempre minha indigna presença!*²⁷³

Uma única ocasião levou à separação dos dois. Hilário fora vencido pelo amor ao deserto e retornou, sozinho, para Lerins. Tal fato já havia sido exaltado por Euquério de Lyon na obra escrita em aproximadamente 428, que consagrou Hilário como amante do deserto. Nela, ressaltou-se tanto a união entre Hilário e Honorato, como o amor a Deus que superava o próprio amor devotado a Honorato:

*Após ter se despedido com grande coragem de sua casa e de seus próximos, você penetrou nos retiros profundos do mar imenso. Mas você teve ainda mais em virtude para reganhar a solidão que para vir pela primeira vez! Ao solicitar um lugar como estrangeiro, em primeiro lugar, você tinha um mestre e como um guia de sua rota. Você reencontrou, ao segui-lo, um pai para substituir os parentes que você havia abandonado. Mas agora que ele foi chamado para a dignidade episcopal, você acreditou que deveria acompanhá-lo, e depois seu amor pelo deserto o trouxe de volta à solidão amiga! Você nos deu, então, um exemplo mais nobre e maior. Ao vir ao deserto, você pareceu se render diante de um irmão. Ao retornar, é este irmão mesmo que você abandonou e que irmão! E de qual dignidade! E rodeado por você com qual dileção! E apegado a você por qual ternura singular! Ao amor de tal homem, você não poderia nada preferir, senão o amor pelo deserto! E certamente, por esta preferência, você não atestou que não amava pouco, mas que amava o deserto um pouco mais! Você deu a prova da grandeza de seu amor pela solidão ao triunfar por ela de um grande amor! Mas o que é então em você, que este amor da solidão, se nós não o chamamos de amor de Deus? Você observou a ordem da caridade prescrita pela Lei, ao amar Deus antes de tudo e seu próximo depois*²⁷⁴.

Euquério se valeu, então, da relação de Hilário e Honorato, os dois bispos de Arles, para exemplificar o preceito da caridade que determinava o amor a Deus e ao próximo.

²⁷³ Ibid. 25.1.

²⁷⁴ SAINT EUCHER DE LYON. *Éloge de la solitude*. Paris: Nouvelles Éditions Latines, 1950, p.67-68.

Assim, apesar de não mencionar o vocabulário da amizade ao tratar das relações de parentesco carnal, Hilário as apresentou sob inspiração das características da afeição que era forjada entre amigos, ainda que tenha feito com que tais relações familiares passassem por um aperfeiçoamento e uma transmutação em decorrência da união em Cristo. Se nos ativéssemos na superfície da escrita de Hilário, poderíamos concordar plenamente com René Nouailhat²⁷⁵, para quem *A vida de São Honorato* tinha como fundamento a negação dos laços de parentesco em nome de uma comunidade espiritual, tendo em vista o fato de Hilário não dar informações precisas sobre família, datas e localização terrena de Honorato, concentrando-se na descrição de suas tarefas em nome da comunidade cristã. De fato, foi a importância espiritual de Honorato que Hilário nos apresentou. Todavia, isso não explicaria o fato de duas ligações entre parentes ter sido elevada ao grau de amizade, o que permitiu não só sua exaltação, mas, principalmente, a justificação e a legitimação da continuidade do exercício da autoridade por membros da mesma família, como no caso de Honorato e Hilário de Arles. Hilário proferiu um discurso de desprezo pelos laços carnis que favoreceu a prática do exercício de autoridade daqueles que eram parentes²⁷⁶. Nesse aspecto, o mosteiro se tornou o espaço por excelência, tanto da consolidação dos laços dos não parentes como, dentre outras, a ligação entre Hilário e Euquério, quanto de transmutação das relações de parentesco carnal em laços espirituais. Isso porque tal passagem pelo mosteiro permitia a descoberta, permanência e exteriorização do que era a própria expressão do amor e do reconhecimento de Deus, de onde jorrava a fonte da distribuição universal do amor.

Isso é evidente na mesma obra de Euquério, escrita a propósito do retorno de Hilário a Lerins. Aqui, o bispo de Lyon fez o elogio do deserto que era Lerins e foi

²⁷⁵ NOUAILHAT, René. *Saints et patrons*. Paris: Les Belles Lettres, 1988.

²⁷⁶ Essa mesma trajetória aparece em outra obra de Euquério, escrita em 430 e dedicada à conversão de seu parente Valeriano, possivelmente consagrado ao episcopado de Cimiez posteriormente. Para incentivar seu parente a abandonar as alegrias mundanas e se converter ao estudo das Escrituras e ao cuidado da alma, Euquério se justifica da seguinte maneira: “São bem unidos pelos laços de sangue aqueles que são associados pelo laço do amor. E é justamente por isso que nos é permitido, a nós também, de nos glorificar deste dom divino, a união de uma só vez na caridade e no parentesco. Assim, em um só sentimento se concentram dois tipos de afeição, uma que recebemos dos parentes da nossa carne, outra que tiramos de nós mesmos”. SAINT EUCHER DE LYON. *Du mépris du monde et de la philosophie du siècle*. Paris: Nouvelles Éditions Latines, 1950, p. 31. Euquério desejava que Valeriano pudesse chegar ao supremo bem porque o amava como a si mesmo e desejava falar-lhe como se ele fosse “um outro eu”.

explícito em fazer da abadia o espaço sem limites de Deus²⁷⁷ e de seus habitantes santos. Para tanto, traçou, de início, uma contraposição entre o paraíso, perdido por Adão, e o deserto, conquistado por um novo Adão e preparado por Deus para os santos. Enquanto o paraíso era fértil em matéria e em exterioridades, mas fora o palco da desobediência aos preceitos de Deus, o deserto era árido fisicamente, mas fecundo em santidade, em homens dedicados à conquista das virtudes e ao conhecimento e prática dos bens espirituais disponibilizados por Deus. Portanto, no deserto, Deus nutria os seus e eles poderiam trilhar um caminho que lhes levasse à perfeição, pois ali conseguiriam atingir as virtudes. Ademais, a solidão que reinava no deserto fazia com que o espírito pudesse se voltar sobre si mesmo e com que o coração, desapegado dos tumultos da multidão do século, aderisse com maior firmeza a Deus. Eram, então, tal solidão e a estadia no deserto que rendiam a santidade e o conhecimento de Deus e, contraditoriamente, faziam com que tais homens, ainda que buscassem o isolamento, resplandecessem no mundo como um espelho no qual os demais poderiam se mirar²⁷⁸.

Além disso, um dos mais interessantes resultados da estadia no deserto era a habilidade adquirida por seus habitantes de assumirem um ofício divino. Isso apareceu em três momentos da obra. O primeiro deles, já mencionado no segundo capítulo deste trabalho, foi retirado do Antigo Testamento. Moisés, que habitou com seus seguidores o deserto, lá se alimentou com o maná divino e fez brotar água com o auxílio de Deus²⁷⁹, mantinha conversas constantes com Deus e saiu do deserto como “pastor de povos”²⁸⁰. O

²⁷⁷ “Chamarei voluntariamente o deserto de templo sem limite de nosso Deus [...]. É lá que ele se mostra, o mais frequentemente, a seus santos”. SAINT EUCHER DE LYON. *Éloge de la solitude*. Paris: Nouvelles Éditions Latines, 1950, p. 69.

²⁷⁸ “Há de qualquer forma aqueles que eu não posso passar em silêncio, que a força da virtude que se encontra em seus habitantes é quase também conhecida que ela é escondida! À medida que eles se retiram mais longe do mundo e da sociedade dos humanos, no desejo de ser desconhecidos, lhes é impossível de encobrir seu mérito! Mais sua vida se torna em direção ao interior, mas sua glória brilha para fora, por uma disposição especial de Deus, acredito, pois ele quer que o habitante desta solidão seja escondido ao século mas não seja escondido como exemplo”. Ibid, p. 83.

²⁷⁹ Possivelmente Hilário se valeu desta idéia de Euquério para apresentar a fundação de Lérins: “Mas a Providência de Deus, velando sobre nós, rompe todos seus laços e, aquele que o desejo do deserto tinha chamado para fora de seu país, o Cristo o convida a penetrar em um deserto próximo a nossa cidade”. HILAIRE D’ARLES. 15.1. *Vie de Saint Honorat*. Paris: Cerf, 2008.

²⁸⁰ “É lá [no deserto] que, pela primeira vez, Moisés se torna o intérprete das conversas familiares de Deus, ele escuta suas palavras e ele o responde, ele se informa daquilo que deveria dizer e fazer e ele nisso é instruído, ele se entretém por uma troca mútua e como usual de discursos, com o Senhor do céu! É lá [no deserto] que ele retoma seu cajado, a partir de agora dotado do poder dos milagres. Ele entrou no deserto

segundo exemplo, discutido quando Euquério apresentou os personagens do Novo Testamento que passaram pelo deserto, foi retirado da vida de Cristo. No deserto, além de conseguir nutrir cinco mil homens com apenas cinco pães e dois peixes, ele ainda recebeu seu ofício e os ministérios do poder divino²⁸¹. E como o deserto alimentou os homens nos tempos antigos tanto quanto nos atuais, Euquério não poderia deixar de mencionar Lerins. Ele falou de toda a “assembléia de santos” que integrava a abadia e disse, ainda, que somente no deserto leriniano poderia frutificar homens tão dedicados a Deus e ao presbiterato, como Honorato, Hilário, Máximo, Lupo de Troyes, seu irmão Vicente, e o velho Caprais²⁸². Dessa forma:

*Concluamos então que esta estadia no deserto é por assim dizer, a sede da fé, a arca da virtude, o santuário da caridade, o tesouro da piedade, o tabernáculo da justiça*²⁸³.

Não por acaso, somente em Lerins a dignidade e as virtudes que Honorato começara a adquirir desde sua conversão e batismo atingiram seu apogeu²⁸⁴. Foi também em Lerins, conforme vimos no capítulo anterior, que Honorato recebeu sua consagração presbiterial e seu ministério divino. Como padre, não era rebaixado a nenhum bispo. Ao contrário, estes o viam como superior e, apesar dele não desejar as dignidades sacerdotais, assumiu-as sem, contudo, modificar-se²⁸⁵. Ao ser monge-padre, tornou-se o servidor

como pastor de cabras, e dali saiu como pastor de povos!” SAINT EUCHER DE LYON. *Du mépris du monde et de la philosophie du siècle*. Paris: Nouvelles Éditions Latines, 1950, p.71-72.

²⁸¹ “E é lá também [no deserto], longe do barulho da multidão, que o Senhor recebe os ministérios do poder divino, é no deserto, como se ele estivesse já remontado ao céu, que os anjos trazem para ele seu ofício”. Ibid, p. 77.

²⁸² “Ela era digna de ser estabelecida nas disciplinas celestes [Lérins], sob a autoridade de Honorato. Ela merecia ter um pai tão grande, por suas grandes instituições, tudo resplandecendo de vigor e do aspecto do espírito apostólico. Ela merecia ao recebê-los, brilhar de um tal brilho! Ela é digna de nutrir os monges mais eminentes e de produzir os padres que invejamos!” Ibid, p. 87.

²⁸³ Ibid, p. 79.

²⁸⁴ “Ali [em Lérins], com efeito ele apareceria com toda sua força; ele tinha estabelecido seu coração como uma cidadela muito elevada e um templo todo resplandecente; ali residia a castidade, que é a santidade, a fé, a sabedoria e a virtude; a justiça brilhava ali com a verdade”. HILAIRE D’ARLES. 17.2. *Vie de Saint Honorat*. Paris: Cerf, 2008.

²⁸⁵ “Assim pela primeira vez lhe são impostas as obrigações da cléricatura as quais ele havia por muito tempo se subtraído, então ele se viu cercado de insígnias sacerdotais, das quais havia fugido. E ele que havia se recusado a ascender a esta dignidade, vê tal dignidade vir até ele. Ele apareceu ali – como padre – digno ao mais alto ponto de honras não somente redobradas, mas multiplicadas ainda, pois, em sua presença, os bispos não admitiam nenhuma diferença de dignidade sacerdotal, nenhuma primazia de título. Jamais alguém entre os bispos teve a presunção de se considerar como o igual deste padre. Para ele, ele conservava no sacerdócio a

dedicado que atraía para si o sofrimento de todos e distribuía os remédios conforme as necessidades de cada um. Era sua tarefa tornar leve o jugo de Cristo de forma universal, bem como eliminar os traços do diabo. Após ter dissipado as nuvens das faltas, ele deveria trazer o perdão. Ele ainda suscitava novas alegrias e inflamava a todos do desejo de Cristo como se fosse o primeiro dia da conversão. Como já acontecera em sua terra, quando começou a se dedicar aos serviços de Deus, em Lerins, Honorato também se tornou amado por todos e era considerado, como já foi visto, um mestre que ensinava a conduta correta e um pai que corrigia com afeição. Não por outro motivo:

*Tal era o resultado obtido que nós vemos dificilmente alguém suscitar a tal ponto a afeição ou o temor: com efeito, ele inspirava tão bem esses dois sentimentos a cada um dos seus que a afeição por ele levava ao medo da falta, o temor que se tinha dele, o amor da disciplina*²⁸⁶

Todavia, a característica mais marcante de Honorato, adquirida após sua eleição ao episcopado de Arles, mas já presente quando de sua estadia em Lérins, foi a distribuição da caridade. Segundo Hilário de Arles, Honorato implantava em sua comunidade o amor de Cristo e do próximo. Após a conquista do episcopado, mais do que distribuidor da caridade, ele era sua própria personificação, à medida que, baseando-se em Euquério, Hilário foi categórico em afirmar que, se a caridade tivesse uma feição humana, esta seria a de Honorato:

*Vocês viram essa amplitude de caridade: ela foi tão grande nele que o mesmo santo do qual eu acabo de citar um pensamento [Euquério] disse não sem razão que, se nós o perguntássemos qual rosto humano dar à caridade, seria, segundo ele, o rosto de Honorato que deveria ser escolhido de preferência a qualquer outro*²⁸⁷.

humildade do monge com a mesma integridade que, simples monge, ele tinha possuído as virtudes do sacerdócio”. Ibid. 16.2-3.

²⁸⁶ HILAIRE D'ARLES. 17.9. *Vie de Saint Honorat*. Paris: Cerf, 2008.

²⁸⁷ Ibid. 26.2. *Vie de Saint Honorat*. Paris: Cerf, 2008.

Podemos retirar duas consequências da equiparação. A primeira é a sobreposição mais uma vez estabelecida entre Honorato e Deus, já que, segundo *João 4,16*, a caridade era Deus. Ainda que Hilário não faça tal alusão de forma explícita e nem mencione a passagem bíblica referida, ele estabeleceu a autoridade de Honorato em relação a Deus de outra maneira. Se Hilário não usou do vocabulário da *amicitia* para expressar as relações entre parentes, embora empregue as características próprias às uniões de amigos, o termo amigo apareceu para firmar a relação mantida entre Honorato e Deus, assim como para a designação de Caprais. Em primeiro lugar na narrativa, apareceu Caprais como amigo de Cristo no momento em que Honorato e Venâncio empreenderam a viagem para o Oriente. Eles se uniram a um homem virtuoso, considerado um “pai” em Cristo, cuja santidade era atestada pelo fato de ele ser um amigo de Cristo²⁸⁸. Também Honorato acabou possuindo tal autoridade confirmada e santidade garantida pelo fato de, não só ter domínio das virtudes e receber o título de “pai”, como também por ser contado entre os amigos de Deus. Tal proximidade com Deus transformou Honorato em patrono de sua comunidade, capaz de por ela interceder junto a Deus, após sua morte:

*Lembre-se, então, você, verdadeiramente o amigo de Deus, lembre-se sem cessar de nós, você que se tem puro de sujeira ao lado de Deus [...]. Você que caminha ao seu lado, você nosso protetor, nosso intermediário aprovado com Deus e nosso forte defensor quando oramos, apresente a ele as súplicas espalhadas em abundância pela tropa das tuas crianças diante de sua tumba. Obtenha para nós que, unindo as aspirações, todos juntos, sacerdotes e povo, mereçamos guardar o mais possível seus comandos, seus ensinamentos [...]*²⁸⁹.

Assim, se era possível a Honorato interceder a favor da unificação da comunidade após sua morte, muito também poderia fazer em vida. E aqui temos a segunda consequência derivada da personificação da caridade em Honorato. Pelo fato de ser a

²⁸⁸ “Para evitar que sua empresa não fosse considerada como a consequência de uma audácia juvenil, eles se uniram a um ancião de uma gravidade completa e perfeita; o considerando sempre como seu pai em Cristo, eles o deram o título de ‘pai’: é o santo homem Caprais que leva até o presente nas ilhas a vida angélica. Certamente, meus caros amigos, vocês não tinham até agora conhecimento de seu nome e vocês ignoravam até o presente sua vida, mas Cristo o conta no número de seus amigos”. HILAIRE D’ARLES. 12.1-2. *Vie de Saint Honorat*. Paris: Cerf, 2008.

²⁸⁹ Ibid. 39.1.

caridade e ter a habilidade de distribuí-la entre os seus, ele tinha a possibilidade de promover a concórdia e de sanar os conflitos. Isso ficou explicitado no sermão de Hilário de Arles, e podemos perceber pelo encadeamento que deu ao enredo após Honorato assumir o episcopado de Arles. A trajetória marcada por Hilário tem início com a eleição de um desconhecido para o episcopado da capital da Gália, em decorrência do aumento de sua dignidade como padre que lhe havia rendido boas ações e santidade. Em seguida, apresentou Honorato como feição humana da caridade e possuidor de todas as virtudes, para culminar nas medidas tomadas pelo novo governante da igreja de Arles. Essas não eram outras senão a promoção da concórdia na comunidade:

Enfim, desde que ele teve o governo dessa igreja, sua primeira preocupação foi a concórdia, e sua principal tarefa, unir em um amor mútuo um conjunto de irmãos desunidos pelas paixões ainda ferventes nascentes pela sucessão do bispo. Tal qual o cocheiro de Israel, ele sabia perfeitamente que não é fácil comandar os homens divididos. Ele se aplicou, por outro lado, em governar pelo amor mais do que por dominar pelo temor, a fim de que a reparação, obtida de pleno acordo mais do que pela coerção, se apresentasse para aqueles que submeteram a honra de não ser suspeitos de ter conquistado seu dever contrário e forçado. Assim, a discórdia, banida sem demora, cedeu lugar à caridade que é a mãe de todas as virtudes²⁹⁰.

Por meio da glória de Honorato, brilhava a glória de Deus, e isso permitia com que ele fizesse com que dos coros dissonantes resultasse a harmonia expressa em um amor sem discórdância.

Com seu sermão, Hilário exaltou a autoridade de Honorato, pai diligente de seus monges, promotor da concórdia em uma comunidade dividida por disputas pela sucessão episcopal e que procurava manter ainda em pé as estruturas da administração romana diante da mudança administrativa que assolava o território ao Norte. Honorato, filho de cônsul, oriundo do Norte da Gália, deixou sua pátria e renegou as estruturas imperiais herdadas de sua família para, na Provença, as reencontrar e delas participar não mais como representante do Império Romano, mas de um império verdadeiramente universal e mais sólido, à medida que assentado e derivado da imutabilidade do Criador do

²⁹⁰ HILAIRE D'ARLES. 28.1-2. *Vie de Saint Honorat*. Paris: Cerf, 2008.

mundo²⁹¹. Da mesma forma, Hilário legitimou sua própria autoridade e atuação como bispo, quando se apresentou diante da audiência que ouvia seu sermão no dia da celebração da morte do santo como o sucessor escolhido por Honorato:

*Ele me nutriu primeiro de leite, depois de alimentos sólidos, embebedou-me, inclusive, dessa fonte abundante de sabedoria celeste que havia nele. Ah! Se somente meu espírito limitado houvesse aproveitado tanto quanto meu mestre se aplicou em me impregnar! Ele seguramente me tinha preparado para vocês que me escutam hoje, tornado digno de sua esperança e havia formado, sem o saber, um sucessor digno dele*²⁹².

Da mesma forma, na *Vida de Hilário de Arles*, escrita entre 475-480 por um padre de Marselha chamado, curiosamente, Honorato, encontramos uma hierarquia que assegurava a autoridade de Hilário e a legitimidade de sua escolha para o episcopado de Arles. Em primeiro lugar, a indicação explícita de Honorato de que Hilário deveria o suceder. Em segundo lugar, o desejo e o apoio dos poderosos de Arles e de seus cidadãos em tê-lo como bispo, demonstrado pelo fato de eles terem se deslocado até Lérins para buscá-lo e fazê-lo ocupar seu lugar em Arles. Por fim, temos a manifestação e aprovação de Deus por intermédio do aparecimento de uma pomba. Tal escolha acertada derivava do fato de Hilário ser também monge excepcional, doutor notável e mestre atento. Com tais qualificações, somente poderia resultar em um bispo que levasse em conta a prática ascética, como demonstração da perpetuação de seu amor pelo deserto. Ele que havia abandonado seu pai Honorato para retornar ao deserto que era Lerins, com tal atitude acabou ele próprio se tornando um pai²⁹³. Por isso, seguia e mesmo ultrapassava o preceito da caridade, por ser capaz de amar o próximo mais do que a si mesmo, compadecendo-se e sentindo, em seu próprio corpo, as dores de outrem. Assim, o bispo mais controverso da

²⁹¹ “Neste período, afluíram diante dele as autoridades, o governador e antigos governadores; que fogo nas recomendações que lhe dirigiam, ele ganhou já pelo frio da morte, encontrando em seu fim ela mesma um exórdio muito surpreendente para sua exortação! Na verdade, era realmente justo que aquele que havia sempre servido de exemplo durante sua vida desse ainda sua morte como exemplo. ‘Vocês vejam, disse ele, a fragilidade do lugar de nossa estadia. Tão alto que nós estejamos elevados na nossa vida, a morte nos precipitará. Da presente necessidade, ninguém está liberto pelas honras, ninguém pelas riquezas. Ela é comum aos bons e aos malvados, comum aos poderosos e aos humildes’”. HILAIRE D’ARLES. 32.1. *Vie de Saint Honorat*. Paris: Cerf, 2008.

²⁹² HILAIRE D’ARLES. 24.2. *Vie de Saint Honorat*. Paris: Cerf, 2008.

²⁹³ HONORAT DE MARSEILLE. 7.7-8. *Vie d’Hilaire d’Arles*. Paris: Cerf, 1995.

história de Arles, acusado pelo papa Leão de extrapolar seus direitos episcopais²⁹⁴, foi apresentado quarenta anos após sua morte, como uma das pessoas mais dignas de ocupar seu posto por se manter fiel aos preceitos que configuravam a função episcopal, como a capacidade de ensinar e de estabelecer novas práticas pelo fato de já tê-las aprendido e praticado; o conhecimento aprofundado dos desígnios de Deus por ser um amante do deserto e ter ali permanecido até sua elevação episcopal após renunciar aos seus; e a capacidade de distribuir a caridade. Ao falar de Hilário, Honorato de Marselha trilhou o caminho por ele deixado ao situar o início de sua vida a partir do momento em que ingressou à vida monástica, não nos oferecendo nenhuma especificidade sobre sua família carnal, nem sobre seu local de nascimento. A vida de Hilário começara com a conversão ao monacato e com a união mantida com Honorato.

Dessa forma, podemos concordar com Caroline White²⁹⁵ quando disse que no século IV a amizade tornou-se novamente um conceito chave, ainda que tenha passado a ser vista como um presente de Deus que possibilitava aos cristãos a aproximação uns com os outros e destes com Deus. E podemos dizer que foi do ambiente monástico que saiu tal transformação na perspectiva da amizade, tornando-a um conceito funcional para pensar e sedimentar as relações comunitárias, à medida que se aproximou de modo indissociável da caridade. Tal transformação possibilitou ainda a manutenção da posição da aristocracia local gaulesa face ao desgaste do controle político-administrativo romano e aos assentamentos bárbaros cada vez mais frequentes em toda a Gália²⁹⁶. Ao ingressarem na hierarquia eclesiástica, Honorato, Hilário, Euquério, Lupo, Máximo, dentre outros, nada perderam. Ao contrário, com seu retiro para o “deserto”, ganharam em autoridade espiritual e fizeram do mosteiro um “viveiro episcopal” e da manipulação e distribuição do amor universal uma linguagem capaz de se adaptar e responder aos tempos que eles experimentavam. A importância fundamental de um argumento centrado na universalidade para a atuação dos bispos junto aos bárbaros sairia também do universo monástico a partir das disputas doutrinárias nas quais esteve envolvido. Esse será o objeto do próximo capítulo.

²⁹⁴ MATHISEN, Ralph. *Ecclesiastical factionalism and religious controversy in the fifth-century Gaul*. Washington: The Catholic University Press, 1989.

²⁹⁵ WHITE, Caroline. *Christian friendship in the forth century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002

²⁹⁶ VAN DAM, Raymond. *Leadership and community in Late Antique Gaul*. Berkeley: University of California Press, 1992.

Heresia, teologia monástica e argumentos de autoridade e universalidade: a controvérsia semi pelagiana

A partir dos anos oitenta do século XX, as heresias da Antigüidade Tardia e da Idade Média foram consideradas diferentes possibilidades de interpretação exegética e mecanismos de definição da autoridade eclesiástica e de ortodoxia²⁹⁷. Valendo-se dessa perspectiva, alguns autores fizeram o esforço de reavaliar os escritos dos mestres provençais, considerados desde o século V um grupo de resistência aos ensinamentos agostinianos sobre a doutrina da graça e do livre arbítrio, e chamados, desde o final do século XVI, de semi pelagianistas, quando o termo passou a ser usado pelos estudiosos de teologia tardo antiga. Os estudos de Jean-Pierre Weiss²⁹⁸, Augustine Casiday²⁹⁹, Thomas Smith³⁰⁰, Salvatore Taranto³⁰¹, Robert Markus³⁰² e Rebecca Weaver³⁰³ se propuseram a realizar uma releitura da controvérsia semi pelagiana, tomando como referência, em primeiro lugar, a importância da definição da autoridade e de seu uso como argumento fundamental para a realização de uma interpretação legítima das Escrituras e, em segundo, o desenvolvimento de uma “cultura teológica” monástica gaulesa, centrada no ascetismo e nos esforços humanos em cooperação com a graça e a ajuda divinas para atingir a perfeição. Isso porque os personagens envolvidos na controvérsia, acusados de divulgarem um ensinamento errôneo acerca da relação entre graça e livre-arbítrio, foram apontados como sendo os “servidores de Deus” de Marselha, ainda que o único nome expressamente citado na carta de Próspero de Aquitânia a Agostinho tenha sido o de Hilário de Arles, naquela ocasião, já eleito para o episcopado da capital da Gália³⁰⁴. Entre aqueles

²⁹⁷ ZERNER, Monique (dir). *Inventer l'hérésie? Discours polemiques et pouvoir avant l'Inquisition*. Nice: CEPAM, 1998; WILLIAMS, Rowan. *The making of orthodoxy*. Cambridge University Press, 2002.

²⁹⁸ “Le ‘semi-pelagianisme’ se réduit-il a une reaction contre Augustine et l’augustinisme de la première génération?” Roma: Congresso Internazionale sur S. Agostino nel XVI centenario dela conversione, 1986, p. 465-481.

²⁹⁹ *Tradition and theology in St John Cassian*. New York: Oxford University Press, 2007.

³⁰⁰ *De gratia*: Faustus of Riez’s treatise of grace and its place in the history of theology. Indiana: University of Notre Dame Press, 1990.

³⁰¹ Giovanni Cassiano e Agostino: la dottrina de la grazia. In: BADILITA, Cristian; JAKAB, Attila. *Jean Cassien entre l’Orient et l’Occident*. Paris: Beauchesne, 2003.

³⁰² The legacy of Pelagius: orthodoxy, heresy and conciliation. In: WILLIAMS, Rowan. *The making of orthodoxy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

³⁰³ *Divine grace and human agency: a study of semi-pelagian controversy*. Macon: Mercer University, 1998.

³⁰⁴ “Um dentre eles, homem de uma particular autoridade e versado no estudo das coisas espirituais, Hilário, o santo bispo de Arles, é vosso admirador e vosso discípulo, que vossa Santidade o saiba, por todo o conjunto

considerados semi pelagianistas estiveram, principalmente, João Cassiano, Vicente de Lérins e Fausto de Riez, ainda que eles não sejam citados por Próspero, e Fausto tenha escrito quatro décadas após a morte de Agostinho. Por meio da controvérsia semi pelagiana, conseguimos acompanhar a imputação de acusação de heresia a um grupo que estava no auge de seu crescimento e de conquista das dioceses mais importantes da Gália, conforme vimos no decorrer do trabalho.

Além de apontar para a fronteira tênue entre ortodoxia e heterodoxia no período, tal problemática ilumina a complementaridade das funções de exegeta e pregador dos monges-bispos/padres durante o século V, já que os personagens engajados nessas controvérsias eram monges que acumulavam as funções de diácono (João Cassiano), padre (Vicente de Lérins) e bispos (Hilário de Arles, Fausto de Riez e Cesário de Arles) da Provença. Com esses monges-bispos que participaram de discussões doutrinárias percebemos a importância da exegese na cultura monástica provençal. João Cassiano e Vicente de Lérins, por exemplo, determinaram prerrogativas teóricas e princípios para se atingir uma leitura correta das Escrituras³⁰⁵ e, a partir desse método exegetico, disputaram com Pelágio e mesmo com Nestório, este último patriarca de Constantinopla. Fausto de Riez também se posicionou sobre o problema da graça, ao escrever seu tratado *Sobre a graça* contra o que era divulgado pelo padre Lucídio, provavelmente de uma diocese da província de Narbonense II³⁰⁶, condenado nos concílios de Arles e de Lyon entre 473 e 474 como predestinacionista³⁰⁷.

A sequência de escritos de João Cassiano também informa sobre a questão do monge-exegeta. Enquanto as *Instituições cenobíticas* abordaram a vida prática e a luta ascética no interior da comunidade monástica, que permitiria o desenvolvimento dos monges na perfeição e as *Conferências* foram dedicadas à luta do homem interior na busca da perfeição, o tratado contra Nestório³⁰⁸ era um exercício exegetico e uma demonstração

de vossa doutrina; e quanto ao ponto que provoca a discordância, há muito tempo que ele deseja conversar convosco e vos dizer o que ele pensa”. PROSPER D’AQUITAINE. “Lettre de Prosper d’Aquitaine a Saint Augustin. 9.”. In: *Aux moines d’Adrumète et de Provence*. Desclée de Brouwer, 1962.

³⁰⁵ Conl. 14 e *De Communitorium*.

³⁰⁶ MATHISEN, Ralph. *Ecclesiastical factionalism and religious controversy in fifth-century Gaul*. Washington: Catholic University of America Press, 1989.

³⁰⁷ SMITH, Thomas. *De gratia*: Faustus of Riez’s treatise on grace and its place in the history of theology. Indiana: University of Notre Dame Press, 1990.

³⁰⁸ JEAN CASSIEN. *Traité de l’Incarnation contre Nestorius*. Paris: Cerf, 1999.

prática dos princípios estabelecidos na décima quarta conferência³⁰⁹. E se, nessa conferência, Cassiano defendeu que a exegese e a vida contemplativa eram somente acessíveis às pessoas que lutavam para atingir a pureza de coração conquistada através do apego à tradição e da imitação dos exemplos dos antigos, a escrita de um tratado teológico como o *Sobre a Encarnação de Cristo contra Nestório* (430/431), o *Commonitorium* (434) de Vicente de Lérins e o *Sobre a graça* (474) de Fausto de Riez representavam o ápice na profissão monástica, porque demonstrava a vitória dos monges em suas lutas ascéticas.

É a partir destas questões que pretendemos desenvolver este capítulo final. Para tanto, é fundamental ter em mente que o cenário monástico provençal do século V foi considerado tanto gerador de doutrinas errôneas que deveriam ser repreendidas com rigor, visto que seus divulgadores ocupavam altas e importantes funções na hierarquia eclesiástica provençal³¹⁰, quanto promotor de ortodoxia, à medida que esses autores fizeram uso do argumento de autoridade e de universalidade para promoverem a legitimidade de sua fala e deslegitimarem a de seus opositores. Lembramos que o mesmo papa, Celestino, tanto escreveu a carta aos provençais motivado por Próspero da Aquitânia condenando a prática da exortação de padres e se referindo à divulgação de doutrinas errôneas naquela região, como demandou de João Cassiano a escrita de seu tratado contra a doutrina de Nestório para que esta fosse conhecida pelos latinos. Assim, vemos o mesmo grupo ser atacado com a acusação de heresia e ser requisitado para se pronunciar acerca de questões doutrinárias fundamentais para o período.

O problema da graça, do livre-arbítrio e da predestinação teve início com a disputa entre Agostinho e os pelagianos e se desenvolveu ao longo do século V e nos anos finais de sua vida, sobretudo, em decorrência da rejeição de sua doutrina nos meios monásticos africanos e, segundo Próspero da Aquitânia e Hilário, também no ambiente monástico provençal. Nos anos próprios à disputa entre Agostinho e Pelágio e entre Agostinho e Juliano de Éclano, o tema preponderante das discussões era a capacidade

³⁰⁹ CASIDAY, Augustine. *Tradition and theology in St John Cassian*. New York: Oxford University Press, 2007; VANNIER, Anne-Marie. *Traité de l'Incarnation contre Nestorius*. Paris: Cerf, 1999.

³¹⁰ “Assim, pelo fato de sua nova dignidade, o perigo é agravado, não somente pelas pessoas que o escutam, mais ainda por eles, que se fazem escutar, pois o respeito que eles inspiram leva muitas pessoas ou a se compeliem em um silêncio sem fruto, ou a se abandonarem a um assentimento cego; e eles mesmos olham como perfeitamente salutar uma doutrina que não encontra quase nenhum adversário”. PROSPER D'AQUITAINE. “Lettre de Prosper d'Aquitaine a Saint Augustin. 7”. In: *Aux moines d'Adrumète et de Provence*. Desclée de Brouwer, 1962.

humana de se salvar apesar do pecado e em virtude de sua natureza. Portanto, preponderara o problema da *impeccantia*³¹¹ e a discussão de que a graça inicial, dada ao homem no momento de sua criação, era eficaz para guiá-lo em seu caminho para a redenção a despeito do pecado. Na perspectiva pelagiana, o pecado não poderia ter sido transmitido geneticamente ao gênero humano sem que Deus incorresse em injustiça. Afinal, como seria possível que todos os homens pagassem pelo erro de um só? Dessa forma, o pecado não seria transmitido de forma genética, mas mimeticamente, ou seja, por imitação, e por isso não teria comprometido a natureza humana. Esse fato tornava viável que o homem tivesse sua salvação assegurada por meio de sua natureza e da graça inicial recebida por Deus³¹².

A resposta dada por Agostinho à questão apontava que a criatura não era capaz de redenção somente sob fundamento da graça inicial e o homem decaído precisava de auxílio divino para participar no sacrifício de Cristo. Insistir na transmissão genética do pecado implicava fazer de Cristo o Redentor da humanidade e não só um bom exemplo contraposto ao mau exemplo que era Adão. Em seu tratado *Da graça e do livre-arbítrio*, destinado aos monges de Adrumento, Agostinho ressaltou outro elemento na perspectiva pelagiana por ele combatida. Segundo ele, os pelagianos defendiam que se houvesse uma graça distinta daquela dada inicialmente ao homem em razão da criação, ela seria distribuída segundo os méritos de cada um. Isto fazia com que a graça não fosse gratuita, mas dependesse da iniciativa humana para ser conquistada. Segundo Agostinho, os pelagianos confundiam a graça, ora com lei, ora com natureza e ainda diziam que ela poderia reparar os pecados passados, mas não serviria para evitar que o homem pecasse, tampouco para que triunfasse sobre os obstáculos para chegar ao bem³¹³.

Eram dois, portanto, os componentes combatidos no ensinamento dos pelagianos: a negação de que o pecado original fora transmitido geneticamente e de que a natureza humana fora corrompida em decorrência da participação no pecado de Adão, o

³¹¹ Segundo Elaine Pagels a teoria agostiniana foi uma ruptura radical com os cristãos anteriores e estes acreditavam que sua teoria do pecado original repudiava dois fundamentos da fé cristã: a bondade da criação de Deus e a liberdade do arbítrio humano. Pelágio, em contrapartida, teria se apoiado em Justino, Irineu, Tertuliano, Clemente de Alexandria e Crisóstomo. PAGELS, Elaine. *Adam, Eve and the serpent*. New York: Vintage Books, 1988, p. 131.

³¹² Juliano de Éclano teria considerado um erro Agostinho olhar o presente estado de natureza como punição. Tanto a morte e a sexualidade, para os pelagianistas, eram inerentes à natureza humana e não podiam ser consideradas consequências da transgressão de um só. *Ibid*, p. 132.

³¹³ AUGUSTIN. “Sur la grâce et le libre arbitre”. *Aux moines d’Adrumète et de Provence*. Desclée de Brouwer, 1962. Etudes Augustiniennes.

que resultaria na deficiência da natureza para obter salvação. Portanto, se houvesse uma graça adicional dada ao homem, que incluía a possibilidade de crer e de fazer boas obras, ela o seria em decorrência dos méritos humanos e não como um dom gratuito distribuído aos homens. Essas conclusões pelagianas foram debatidas por Agostinho para quem, segundo Salvatore Taranto³¹⁴, o homem possuía uma potencialidade de desejo que não significava “fazer” e nem “vontade de ter fé e completar o bem”. A vontade sempre deveria ser precedida pela graça. Todavia, por natureza era possível, apenas, desejar possuir uma vontade boa. Portanto, ainda que, no pensamento agostiniano, a graça precedesse a eficácia e o mérito humanos e fosse dada gratuitamente³¹⁵, isso não teria impedido que o hiponense continuasse a insistir na realidade da autêntica liberdade do arbítrio, tal qual afirmada pelas Escrituras. Essas questões foram apresentadas nos tratados escritos entre 426 e 429, aproximadamente e, com eles, adentramos no segundo momento da controvérsia da relação entre graça, livre-arbítrio e predestinação, considerado o de surgimento da controvérsia semi pelagiana.

A escrita dos tratados *Da graça e do livre-arbítrio* e *Da correção e da graça* foi motivada pelas discussões geradas na comunidade de Adrumento diante da recepção de uma carta de Agostinho escrita a Sixto, na qual o hiponense apresentara os erros pelagianos e uma doutrina da salvação. Florus, um monge daquela comunidade, encontrara a carta em uma de suas visitas a Uzale e a levava para Adrumento onde a colocara à disposição para a leitura dos monges, sem o consentimento ou o conhecimento do superior, Valentino. A doutrina expressa na carta foi considerada pelos monges uma negação do livre-arbítrio e dos esforços humanos, já que determinava que tudo o que era bom e salutar no homem decorria da graça e não do mérito humano. Diante da má acolhida da carta, dois outros irmãos de Adrumento – Cresconius e Félix – foram a Hipona para serem educados pelo próprio Agostinho e com ele entenderem que a doutrina da graça do hiponense não era herética e não negava o livre-arbítrio. Ainda que não portassem uma carta de seu superior,

³¹⁴ TARANTO, Salvatore. “Giovanni Cassiano e Agostino: la dotrina della grazia”. In: BADILITA, Cristian; JAKAB, Attila. *Jean Cassien entre l’Orient et l’Occident*. Paris: Beauchesne, 2003. Diz Agostinho no tratado *Sobre a graça e o livre-arbítrio*: “Então, aquele que quer executar um comando de Deus, e não pode, já tem uma vontade boa, mas ainda fraca e insuficiente”. AUGUSTIN. XVII.33. *Sur la grâce et le livre-arbitre. Aux moines d’Adrumète et de Provence*. Desclée de Brouwer, 1962. Etudes Augustiniennes.

³¹⁵ A defesa da gratuidade da graça será desenvolvida ao longo da controvérsia semi-pelagiana que decorre da pelagiana e inicia-se, aproximadamente em 426.

Agostinho os acolheu e a eles entregou uma resposta com esclarecimentos acerca da relação entre graça e livre-arbítrio³¹⁶, juntamente com uma carta destinada a Valentino.

Na carta³¹⁷, Agostinho ressaltou a existência de dois posicionamentos na comunidade de Adrumento. O primeiro exaltava a graça a ponto de negar tanto o livre-arbítrio humano quanto o fato de que o julgamento final de Deus se daria segundo as obras. Por outro lado, existia a tese de que o livre-arbítrio era assistido pela graça de Deus para permitir o conhecimento e a realização do bem. Assim, quando Deus dava a cada um segundo suas obras, ele encontrava nos homens as obras boas que havia preparado antecipadamente para serem executadas. Segundo Agostinho não se deveria nem exaltar a graça a ponto de negar a importância e a existência do livre-arbítrio, nem enfatizá-lo para fazer com que a graça fosse tida como uma recompensa pelas boas obras realizadas. Sua existência era comprovada pelas Escrituras a partir do momento em que afirmava que o homem queria ou deixava de querer os comandos prescritos por Deus e esses deixariam de ser úteis se o livre-arbítrio fosse autônomo para executá-los³¹⁸. Assim, o livre-arbítrio possibilitava a existência da obediência e fazia com que o homem cooperasse com a graça. Todavia, era esta que realizava as três etapas da vida cristã: a conversão, as boas obras que seguiam à conversão – e, nesse sentido, a graça não seria dada conforme o mérito, mas o antecedia e era gratuitamente distribuída – e, por fim, a própria fé era dom de Deus, da qual decorriam as obras.

A resposta de Agostinho foi recebida em Adrumento e gerou novas controvérsias. Segundo os monges, a afirmação de que somente a Deus caberia a salvação dos homens e o preparo das boas obras e da fé, não existindo, portanto, vinculação entre salvação e mérito humano, tornava ineficazes as reprovações e correções feitas aos monges por seu superior, já que elas não cooperariam com a salvação. Para resolver a questão, o abade Valentino enviou outro irmão da comunidade a Agostinho, e, dessa vez, fê-lo juntamente com uma carta de recomendação, que explicava a situação vivenciada em Adrumento. Esse material nos fornece elementos interessantes. Em primeiro lugar, o fato

³¹⁶ O tratado *Da graça e do livre-arbítrio*.

³¹⁷ Ep. 214. I. *Aux moines d'Adrumète et de Provence*. Desclée de Brouwer, 1962. *Etudes Augustiniennes*.

³¹⁸ “Assim então, quando é dito: não queira isso, não queira aquilo, e quando a cooperação da vontade é reclamada nas advertências divinas para fazer ou não fazer alguma coisa, a existência do livre-arbítrio é suficientemente demonstrada”. AUGUSTIN. ‘Sur la grâce et le libre arbitre’. 2.4. *Aux moines d'Adrumète et de Provence*. Desclée de Brouwer, 1962. *Etudes Augustiniennes*.

de a resposta agostiniana acerca da eficácia da correção a despeito da graça ter gerado o debate com os provençais, a partir da ênfase na predestinação dada por Agostinho no tratado *Sobre a correção e a graça*. Em segundo, porque o cenário monástico apresentado pelo abade Valentino em sua carta a Agostinho e na resposta por ele recebida do padre Januariano era o oposto daquele que João Cassiano e os lerinianos lutavam para edificar na Provença no mesmo período. Isso porque Valentino demonstrou não ter autoridade suficiente sobre sua comunidade à medida que seus monges³¹⁹, primeiramente, entraram em contato com um material doutrinário sem que dele o superior tivesse conhecimento³²⁰. Depois, porque se dirigiram a Agostinho para resolver a questão, sem a mediação do superior. Por fim, porque tais controvérsias tiveram origem no fato de alguns monges serem considerados rústicos e ignorantes em questões doutrinárias, o que gerou uma situação de discórdia no mosteiro. Em virtude dessa ignorância, os monges precisavam recorrer a instruções de bispos e padres para que as dúvidas fossem esclarecidas. Situação completamente diversa daquela apresentada pelos monges provençais, na qual eram requisitados para se manifestarem acerca de temas controversos e se firmaram como conhecedores das Escrituras.

Na carta de Januariano em resposta ao superior, Valentino, o padre, inclusive, forneceu conselhos para o fortalecimento do abade, já que este, juntamente com Deus, os Apóstolos e as Escrituras, era detentor de autoridade³²¹. Isso faria com que as discórdias fossem apaziguadas entre estes que eram imitadores de Cristo e que, por isso, deveriam cultivar a humildade e a mansidão:

Uma coisa também eu gostaria de sugerir e mesmo, já que você me permite falar, te pedir, que no futuro você queira bem impor isto no seu mosteiro, e dar, em nome de sua autoridade, a diretriz prudente e diligente que segue: nenhum irmão deve pegar algum manuscrito ou livro para ler, se ele não é ainda apto a compreendê-lo, mas que ele receba somente, segundo aquilo que disporá sua sabedoria, o que é na medida de sua compreensão. E ainda ele deverá se apegar aos escritos dos comentários ou escritos mais conhecidos e mais

³¹⁹ “Temos aqui um mosteiro no qual o superior parece pouco seguro de sua autoridade”. DE VOGÜE, Adalbert. *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité*. Paris: Cerf 2003, p. 34-35.

³²⁰ “Sem me mostrarem, eles se puseram a ler aos irmãos de pouca cultura e alguns dentre eles que não compreendiam se revoltaram”. Ep 216. In: *Aux moines d'Adrumète et de Provence*. Desclée de Brouwer, 1962. *Etudes Augustiniennes*.

³²¹ O mesmo que, conforme vimos, foi estabelecido por João Cassiano.

confiáveis da Igreja católica. Para os livros canônicos das Escrituras, que cada um, ao contrário, receba o que quiser, leia o que quiser, pois ali, se o leitor não compreende, não se permite a menor crítica. Por mais que ele se saiba cristão, ele cede, bem ou mal, à autoridade divina. E há ainda outra coisa que eu não creio deva ser silenciado, e que tenho certeza de que a religiosidade humilde de teu coração aceitará voluntariamente: é que sua Santidade dê ordens para que não se permita a qualquer um de temerário, e que não sabendo o que diz, aborde os irmãos e se ponha a ensiná-los aquilo que ele mesmo ignora³²².

Em sua carta, Januariano apresentou questões fundamentais para o exercício da autoridade do abade, que muita semelhança tinha com aquilo que vinha sendo divulgado na Provença. Valentino deveria zelar pela qualidade e canonicidade dos autores divulgados aos monges, bem como proibir que aquele que não tivesse aprendido se pusesse a ensinar. Para além das questões disciplinares, o ensinamento passado pelo padre estava em conformidade com a doutrina agostiniana, divulgada pelo próprio hiponense no tratado *Sobre a correção e a graça*, enviado tanto a Adrumento, quanto à Provença.

Nele, Agostinho reafirmou a necessidade da graça para a execução de boas obras e também para se ter fé, e ainda defendeu que somente alguns eleitos seriam salvos pela graça de Deus. Todavia, como as razões da eleição, bem como o conhecimento dos que seriam salvos, estavam resguardados nos desígnios de Deus, impenetráveis ao homem³²³, a correção e a repreensão eram de grande utilidade para a salvação, já que Deus se servia dos homens para corrigirem os outros. Assim, tendo em vista que não se poderia saber quais homens seriam eleitos e quais não o seriam, a repreensão tornava-se sempre salutar como uma possibilidade de encaminhar o homem para a salvação, ainda que o resultado final fosse independente do mérito humano³²⁴. Agostinho foi explícito em afirmar

³²² JANUARIANUS. “Lettre a Valentin”. In: *Aux moines d’Adrumète et de Provence*. Desclée de Brouwer, 1962. Etudes Augustiniennes.

³²³ “Se você reconhece que é um dom de Deus perseverar no bem até o fim, você ignora como eu, penso, porque este recebe este dom e porque aquele não recebe: somos todos os dois incapazes de penetrar os insondáveis julgamentos de Deus”. AUGUSTIN. ‘Sur la correction et la grâce’. *Aux moines d’Adrumète et de Provence*. Desclée de Brouwer, 1962. Etudes Augustiniennes

³²⁴ “Se aquele que repreendemos foi chamado segundo o decreto de Deus, com certeza, esta reprimenda mesmo, Deus a faz concorrer para seu bem. Mas já que aquele que repreende não sabe se aquele que ele repreende foi chamado desta maneira, que ele faça com caridade aquilo que ele sabe que ele deve fazer; ele sabe que um tal culpado deve ser repreendido, e que Deus exercerá ou sua misericórdia, ou sua justiça: sua

a predestinação ao longo desse tratado, como, por exemplo, na passagem onde apresentou sua interpretação de *I Tim II, 4*:

*Quanto aquilo que está escrito: Deus quer que todos os homens sejam salvos, ainda que todos não o sejam, podemos compreender de muitas maneiras, e nós citamos algumas nos nossos outros opúsculos: aqui eu só proponho uma. Ele dissera: Deus quer que todos os homens sejam salvos, para que entendamos por isto todos os predestinados, pois todo o gênero humano está neles*³²⁵.

O número de eleitos estava fixado pelo decreto de Deus, portanto não poderia aumentar, nem diminuir e era completamente desvinculado dos esforços humanos.

Ainda que o tratado pareça ter acalmado os ânimos da comunidade de Adrumento, já que ela não é mais mencionada nos demais trabalhos, ele deu lugar à entrada dos mestres provençais na controvérsia. Segundo relatou a carta do laico Próspero da Aquitânia para Agostinho, escrita em cerca de 429, os “servos de Marselha” defendiam que todos os homens pecaram em Adão e que ninguém seria salvo por suas obras, mas por um novo nascimento que era dom de Deus. Portanto, a todos os homens sem exceção seria oferecida a ocasião de se salvarem e dependeria do homem, tanto chegar à fé quanto ao batismo, propiciadores da salvação. Próspero da Aquitânia apresentou um cenário de resistência aos ensinamentos agostinianos na Provença e uma proximidade desses homens com os sentimentos pelagianos, à medida que considerariam mesmo o início da fé (*initium fidei*)³²⁶ como obra da vontade humana. Enfatizar a predestinação, tal qual feita por

misericórdia, se aquele que reprimimos foi discernido da massa da perdição pela liberalidade da graça, e não é do número dos vasos de cólera que foram feitos para a perdição, mas do número dos vasos da misericórdia que Deus preparou para a glória; sua justiça, se aquele que repreendemos foi condenado com os primeiros e não predestinado com os outros”. Ibid, 9. 25.

³²⁵ AUGUSTIN. 14,44. ‘Sur la correction et la grâce’. *Aux moines d’Adrumète et de Provence*. Desclée de Brouwer, 1962. Etudes Augustiniennes.

³²⁶ “Na realidade, os semipelagianistas que combatiam Agostinho pensavam que o homem pode se elevar por si mesmo à fé e às disposições religiosas e morais que ela provoca no primeiro golpe, e é tudo isto o que designava a fórmula: *initium fidei*”. CHÉNÉ, Jean. “Le semi-pélagianisme du midi de la Gaule d’après les lettres de Prosper d’Aquitaine et d’Hilaire a Saint Augustin”. In: *Recherches de science religieuse*, 43, 1955, p. 333.

Agostinho, seria introduzir um tipo de fatalismo na doutrina da salvação, inaceitável para esses oponentes do doutor de Hipona³²⁷.

A segunda carta recebida por Agostinho retratando o cenário de Marselha e de “alguns outros lugares da Gália”³²⁸ foi enviada por outro de seus discípulos, chamado apenas de Hilário, cuja origem e estatuto social se desconhece. A despeito de apresentar uma situação similar àquela de Próspero, a carta de Hilário traz um dado novo. Diz ele a Agostinho que os provençais se valiam do próprio bispo de Hipona como fonte e autoridade para sustentarem suas teses³²⁹, por um lado, e por outro, que suas teses estavam vinculadas à pregação a homens decaídos. Portanto, nesse contexto, afirmar a predestinação de um número fixo de eleitos poderia levar à tibieza e ao relaxamento dos esforços por parte dos homens que escutavam a pregação, e ela tornar-se-ia inútil se não fosse dito que restava algo ao homem para cooperar com sua salvação³³⁰.

Embora nem Hilário nem Próspero mencionem o nome de João Cassiano em suas cartas a Agostinho, ele foi considerado a base teórica do semi pelagianismo³³¹ e o

³²⁷ Segundo Próspero da Aquitânia, os provençais afirmavam que a predestinação, tal qual apresentada por Agostinho, introduzia um tipo de fatalismo na doutrina da salvação. PROSPER D’AQUITAINE. 1.3. Ep. 225. In: *Aux moines d’Adrumète et de Provence*. Desclée de Brouwer, 1962. Etudes Augustiniennes.

³²⁸ HILAIRE. 1.2. “Lettre d’Hilaire”. In: *Aux moines d’Adrumète et de Provence*. Desclée de Brouwer, 1962. Etudes Augustiniennes.

³²⁹ “E quando nós lhes perguntamos porque a Palavra é pregada a uns, e não aos outros, aqui e não lá, ou porque ela é pregada agora, enquanto que antes ela não o fora, e porque ainda as nações não a escutaram, eles respondem que esta diversidade vem da presciência divina: a verdade foi anunciada, é anunciada aos homens, no momento e onde segundo a previsão de Deus, eles deveriam a acolher com fé. E isto, eles atestam ao provar não somente pelos testemunhos de muitos autores católicos, mas ainda pelos ensinamentos que Vossa Santidade ela mesma desenvolveu anteriormente em seus escritos anteriores, onde portanto expunhas o dogma da graça com tanta verdade e lucidez como agora”. HILAIRE. 1.2. “Lettre d’Hilaire”. In: *Aux moines d’Adrumète et de Provence*. Desclée de Brouwer, 1962. Etudes Augustiniennes.

³³⁰ “Eles acreditam que toda a humanidade se perdeu em Adão, e que ninguém pode se livrar desta perdição pela virtude de seu livre arbítrio; mas eles sustentam ao mesmo tempo a doutrina seguinte, que eles dizem ser conforme à verdade ou *adaptada à pregação*: quando anuncia-se aos homens decaídos, e que não se elevarão jamais por suas próprias forças, que a ocasião lhes é oferecida de se salvar, é graça ao mérito que é sua vontade, e sua fé tem a possibilidade de lhes curar, que eles obtém, com um crescimento de fé, a cura efetiva e inteira”. Ibid. 1.2, grifo nosso.

³³¹ O *Dictionnaire de Théologie Catholique* apresenta João Cassiano como um homem que cometeu erros doutrinários: “Cassiano depositou os germes de seu erro nas *Instituições cenobíticas* e nas *Conferências*, notadamente a terceira, a quinta e mais ainda na décima terceira”. *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, 1910, p. 1828, tomo II. Também Jean Chéné é contundente em vincular o pensamento de Cassiano ao semi pelagianismo. CHÉNÉ, Jean. “Que signifient *initium fidei* et *affectus credulitatis*”. In: *Recherches de science religieuse*, 35, 1948, p. 566-588. Segundo Robert Markus, a décima terceira conferência “tem estreitos laços com a XII Conferência (e até certo ponto com outras do conjunto), e pretende ser um ataque às idéias pelagianas. A suposição de que isto seja disfarce ditado pela relutância em atacar Agostinho abertamente é sem fundamento, e imposta por uma visão do cristianismo gálico derivada de uma perspectiva anacrônica”. MARKUS, Robert. *O fim do cristianismo antigo*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 180. Da mesma

principal alvo da crítica prosperiana, ainda que em cerca de 432 Próspero tenha escrito um tratado para refutar sua décima terceira conferência³³². Escrita antes de 426³³³, e consistindo na última conferência proferida pelo abade Cheremom, precedida pelas conferências sobre a perfeição³³⁴ e a castidade³³⁵, nela João Cassiano se pronunciou de maneira diversa a Agostinho sobre *I Tim. II, 4*, afirmando, de fato, uma pretensão universalista de Deus quanto à salvação humana. Todavia em nenhum momento de sua obra defendeu que o livre-arbítrio seria capaz de gerar a fé ou de, por si mesmo, conduzir à salvação. Ao contrário, em sua terceira conferência afirmou, de maneira explícita, não só a fé³³⁶ como um dom de Deus, mas também a antecedência da graça para obtenção da boa vontade e execução de boas obras até mesmo para os Apóstolos³³⁷.

A terceira conferência faz parte, juntamente com a décima terceira, a vigésima terceira conferências e o décimo segundo livro das *Instituições cenobíticas*, dos escritos de João Cassiano dedicados a refutar as teses pelagianas³³⁸ e não a contradizer o que era ensinado por Agostinho. Principalmente porque a conferência décima terceira foi escrita por João Cassiano em momento anterior ou simultaneamente ao dos tratados de Agostinho sobre a graça e a predestinação. Todavia, ainda que se opondo aos pelagianos tanto quanto

opinião é Augustine Casiday, que defende a completa desvinculação de Cassiano com qualquer perspectiva pelagiana. CASIDAY, Augustine. "Cassian against the pelagians". In: *Studia Monastica*, 46, 2004, p. 7-23.

³³² WEAVER, Rebecca. *Divine grace and human agency: a study of semi-pelagian controversy*. Macon: Mercer University, 1998. Ressaltamos aqui que se a teoria de Goodrich for levada a sério, ou seja, que Cassiano somente foi para Marselha em aproximadamente 430, a carta de Próspero a Agostinho ganha um novo enfoque. Ao mencionar os "servidores de Marselha" como opositores de Agostinho e exaltar Hilário de Arles como um discípulo do bispo ao final de sua carta, esta poderia estar servindo não ao ataque da liga leriniana, como até hoje a carta foi considerada, mas ao seu fortalecimento face aos monges de Prócolo e, João Cassiano não estaria incluído nesse meio. Isto também explicaria o porque de somente 430 Próspero ter escrito um tratado refutando a décima terceira conferência de Cassiano.

³³³ A datação das *Conferências* é determinada por seus prefácios, que indicam as funções ocupadas pelos homens a quem João Cassiano se dirige. O segundo volume das *Conferências* é dedicado a Honorato e a Euquério de Lérins, indicados como *fratres*. O terceiro volume apresenta Honorato como bispo. Neste sentido, situa-se a datação das conferências XI-XVII antes da eleição de Honorato, ou seja, antes de 427. A este respeito: MARKUS, Robert. *O fim do cristianismo antigo*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 180-181.

³³⁴ Décima primeira conferência.

³³⁵ Décima segunda conferência.

³³⁶ "Aí está o que foi declarado mais uma vez, que o começo da conversão e da fé, mas também a paciência a sofrer, nos são dadas por Deus". JEAN CASSIEN. 3.15. *Conférences*. Paris: Cerf, 1959.

³³⁷ "Os apóstolos compreenderam bem que tudo o que diz respeito à salvação era de liberalidade divina que eles pediam ao Senhor de lhes dar a própria fé". JEAN CASSIEN. 3.6. *Conférences*. Paris: Cerf, 1959, vol I.

³³⁸ "Se descontarmos as suposições encorajadas por séculos de opinião aceita e lermos a *Conferência* com mentes abertas, não é inteiramente óbvio que ela seja 'essencialmente um ato dentro da crise teológica', ou que ela faça de fato parte da controvérsia que foi rotulada, desde o século XVII, como 'semipelagiana'. Ela tem estreitos laços com a XII *Conferência* (e até certo ponto com outros do conjunto) e pretende ser um ataque às idéias pelagianas". MARKUS, Robert. *O fim do cristianismo antigo*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 180.

Agostinho, as objeções de Cassiano estavam vinculadas, em primeiro lugar, aos princípios monásticos defendidos pelo autor ao longo de suas obras, e, em segundo, às filiações teóricas com a patrística grega, representada por Orígenes, Evágrio Pôntico e João Crisóstomo. Essas duas questões conjugadas podem levar à compreensão das distinções de ênfases encontradas nos ensinamentos dos dois autores³³⁹.

A décima terceira conferência tratou, então, da proteção divina e traçou a necessidade do auxílio divino, de forma semelhante àquela apresentada no livro sobre a soberba nas *Instituições cenobíticas* e na terceira conferência sobre as três renúncias. Ela foi motivada por uma inquietação de Germano similar àquela suscitada em Adrumento com a chegada da carta de Agostinho. Segundo Germano, quando o ancião Cheremom abordara a castidade, virtude que estava estreitamente relacionada à perfeição³⁴⁰, teria diminuído ou mesmo tornado inexistente os méritos da iniciativa humana para assegurar que o homem tendesse ao bem³⁴¹. Cheremom explicou a Germano e a Cassiano que existia uma união entre graça e boa vontade humana, comprovada por diversas passagens das Escrituras que, diferentemente de apontarem para a inexistência do livre-arbítrio, demonstravam sua realidade. Mas, de fato, o livre-arbítrio era guiado e precedido pela graça de Deus, que era como uma semente depositada no interior do homem. A graça era tanto anterior à vontade quanto gratuita e estava, portanto, desvinculada dos méritos humanos e estes nada seriam sem o socorro divino³⁴². Logo no início da décima terceira conferência temos tal defesa:

A conclusão manifesta de tudo isso é que o princípio dos atos bons, mas também dos bons pensamentos, é em Deus, que nos inspira o começo da boa vontade³⁴³, e nos dá ainda a força e o momento favorável, para executar nossos santos desejos³⁴⁴.

³³⁹ CASIDAY, Augustine. "Cassian against the pelagians". In: *Studia Monastica*, 46, 2004, p. 7-23.

³⁴⁰ "A plenitude de uma caridade assim sublime chama necessariamente a infinita recompensa de uma perfeita e indefectível castidade. Existem duas palmas surpreendentemente parecidas, duas alegres irmãs; e tão estreita é a aliança que as une, que é impossível possuir uma sem a outra". JEAN CASSIEN. Conl. 12.1. *Conférences*. Paris: Cerf, 1959, vol II.

³⁴¹ Ibid. Conl 13.1, vol II.

³⁴² "Dando tudo ao livre-arbítrio, eles afirmam que a graça de Deus é dispensada a cada um segundo seu mérito. Nós declaramos, ao contrário, de maneira absoluta que a graça de Deus se faz mesmo anteriormente e passa algumas vezes para além dos estreitos limites da incredulidade humana". Ibid. Conl 13.16, vol II.

³⁴³ *Initia sanctae voluntatis inspirit.*

³⁴⁴ JEAN CASSIEN. Conl 13-3. *Conferénces*. Paris: Cerf, 1958, vol II.

Deus era tanto o iniciador quanto o executor do bem no homem, a ele fornecendo as oportunidades e os instrumentos para a salvação. Ele seria, então, o responsável, pelo início da fé e realizaria todas as etapas da vida do cristão³⁴⁵. Estamos distantes da atribuição de um início de fé aos esforços humanos, tal qual foi considerada ser a tese dos semi pelagianistas. Da mesma forma, Cassiano seguia a linha agostiniana de afirmar também a perseverança³⁴⁶ como obra de Deus. Respalhando-se em Paulo e valendo-se da metáfora da semente, que esteve no início da conferência e reapareceria posteriormente, o abade enfatizou:

*Aquele que dá a semente ao semeador vos fornecerá também o pão para vossa nutrição; ele multiplicará vossa semente, e fará crescer os frutos de vossa justiça*³⁴⁷.

Diante da contestação de Germano de que tais afirmações destruía de fato a liberdade, o abade explicou que não havia uma negação do livre-arbítrio, uma vez que restava ao homem a possibilidade de atender ou não ao chamado da graça divina. Foi em decorrência dessa afirmação que se atribuiu a Cassiano a acusação de que ele situava um princípio de fé autônomo que levasse à salvação e exaltou o livre-arbítrio face à graça em alguns momentos de sua obra:

*Percebendo em nós algum começo de boa vontade, ele joga em nós sua luz e sua força, ele nos excita à salvação, aumentando o germe que ele mesmo semeou ou que ele viu sair da terra pelos nossos esforços*³⁴⁸.

Na sequência, retomando o que já havia dito no décimo segundo livro das *Instituições cenobíticas*, e fazendo referência a Mt 7,7, Cassiano afirmou que Deus dava àquele que pedia, aquele que o procurava, encontrava e ele abria as portas aos que batiam. Mas também, que seria encontrado pelas almas que não o procuravam; apareceria no meio de pessoas que não o pediam e que todos os dias lançava suas mãos em direção ao povo incrédulo e rebelde. Portanto, ele chamava certas almas que resistiam e atirava outras à

³⁴⁵ “Todo negócio de nossa salvação deve ser atribuído, não ao mérito de nossas obras, mas à graça celeste”. Ibid. Conl 13.18, vol 2.

³⁴⁶ “Tão grande é a ternura do Criador por sua criatura, que sua providência não seria menos satisfeita de nos acompanhar; ela nos precede sempre”. Ibid. Conl 13-8, vol II.

³⁴⁷ JEAN CASSIEN. Conl 13-3. *Conferéncias*. Paris: Cerf, 1958, vol II.

³⁴⁸ Ibid. Conl 13-8, vol II.

salvação. No pensamento de Cassiano, em oposição ao que fora defendido pelos pelagianos, Deus era capaz de moldar e mesmo reverter o arbítrio humano³⁴⁹. Ainda que, nessa conferência, João Cassiano tenha procurado demonstrar a existência tanto da graça quanto da liberdade humana e o fato de a prioridade de Deus não eliminar a responsabilidade humana, a perfeição somente seria completada com uma conversão radical do arbítrio que deveria ser, então, diluído na própria vontade divina para recuperar sua autenticidade. A fraqueza e debilidade humanas nada poderiam por si mesmas.

A análise dessa conferência levou-nos a uma constatação interessante. Nela, João Cassiano tratou sobremaneira de uma boa vontade, que era uma potencialidade no homem que o permitiria ouvir o chamado de Deus e fazer o bem. Como o autor defendeu que esta boa vontade existia no homem e respondia a Deus, poderia dar novamente margem para se pensar que João Cassiano situava no homem a capacidade de redenção e de iniciar seu movimento em direção a Deus por conta própria. Todavia, ao falar da boa vontade existente no homem, o autor a tratou, em primeiro lugar, como uma dádiva divina para o homem devido à obra criacional e, em segundo, a apresentou como uma potencialidade de desejo³⁵⁰, ainda que somente posta em movimento e tornada efetiva por obra de Deus³⁵¹. Segundo Casiday, a afirmação de Cassiano de que havia uma boa vontade que brilhava no coração do homem e era vista por Deus deveria ser considerada a partir do conjunto da obra de João Cassiano. O esforço que deveria ser reconhecido por Deus estava ligado ao fato de que os leitores do monge já haviam lido suas obras anteriores e iniciado os exercícios de ascese. Mesmo se o argumento de Casiday é plausível, avançaremos na reflexão dessa aparente contradição – isto é, a afirmação ao mesmo tempo de uma boa vontade humana

³⁴⁹ “A teologia moral de Pelágio pressupõe que o arbítrio humano é inviolável, enquanto Cassiano, ao contrário, afirmou que Deus pode converter o querer. Além disso, o ensinamento de Cassiano sobre a graça é muito próximo de sua cristologia – tanto que pode-se razoavelmente falar em cristologia da graça de Cassiano”. CASIDAY, Augustine. “Cassian against the pelagians”. In: *Studia Monastica*, 46, 2004, p. 8. O autor também desenvolve esse argumento em *Tradition and theology in St John Cassian*. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 72-118.

³⁵⁰ “Que conclusão se tira, senão que todos os textos declaram de uma só vez, a graça de Deus e nosso livre-arbítrio; porque o homem pode se elevar algumas vezes de seu próprio movimento ao *desejo da virtude*, mas que ele tem sempre necessidade de ser ajudado pelo Senhor?”. JEAN CASSIEN. 13.9. *Conférences*. Paris: Cerf, 1959, vol. II, grifo nosso.

³⁵¹ Salvatore Taranto apontou a concordância de Cassiano e de Agostinho no tratamento do livre-arbítrio (diríamos da boa vontade) em termos de *potencialidade* e não de *efetividade*. Giovanni Cassiano e Agostino: la dottrina de la grazia. In: BADILITA, Cristian; JAKAB, Attila. *Jean Cassien entre l’Orient et l’Occident*. Paris: Beauchesne, 2003.

reconhecida por Deus, mas dependente da graça divina – ao analisar os argumentos internos dessa conferência.

Ao ser criado, o homem teria recebido de Deus uma boa vontade que lhe possibilitaria o conhecimento do bem, tal qual ocorrera com Adão, antes da queda. Todavia, isso não era garantia de que não pecasse ou que não tivesse conhecimento do mal. Após a queda, que transmitira o pecado e conhecimento do mal ao gênero humano, subsistiram no homem tanto o conhecimento do bem já dado por Deus e que não fora esquecido quanto a atualização da experiência do mal. Uma passagem é elucidativa:

Não se pode crer que Deus tenha feito o homem tal que ele não queira nem possa jamais fazer o bem. Ou nós não poderemos nunca dizer que ele estava de acordo com o livre-arbítrio, se a ele só concedeu o querer e o poder o mal, não de querer nem de poder por ele mesmo o bem. Pois, como essa palavra do Senhor antes da queda do primeiro homem permaneceria verdadeira: ‘Eis que Adão se tornou com um de nós, sabendo o bem e o mal’. Não pense que o homem, nesse estado que precede a queda, ignorou totalmente o bem. De outra forma, dever-se-ia confessar que ele foi criado como um animal privado de sentidos e de razão, o que é realmente absurdo e, de fato, incompatível com a fé católica. O que eu digo? Segundo a palavra do sapientíssimo Salomão, ‘Deus criou o homem corretamente’; mas ‘os homens eles mesmos, se embaraçam em uma multidão de pensamentos’, eles se tornaram, como ele disse, conhecedores do bem e do mal. Adão obteve, depois de sua prevaricação, a ciência do mal que não havia recebido. Que o gênero humano não tenha perdido a ciência do bem depois da falta de Adão, é o que as palavras do Apóstolo nos manifesta até a evidência [...]’³⁵².

Assim, o pecado foi o evento que trouxera o conhecimento do mal para os homens, corrompendo o livre-arbítrio. Se ao ser criado Adão era portador de um livre-arbítrio capaz de querer e poder, por si mesmo, o bem, após a queda e, em decorrência da transmissão genética do pecado, os descendentes adâmicos adquiriam um livre-arbítrio disfuncional e ineficiente, ainda que não tivessem perdido aquela boa vontade dada por Deus, que preservara no homem o conhecimento do bem como uma lei natural posta em

³⁵² JEAN CASSIEN. Conl 13-12. *Conferénces*. Paris: Cerf, 1958, vol II, grifos nossos.

seu coração³⁵³. Portanto, em Cassiano, o problema humano, após a queda, não seria relativo ao conhecimento ou esquecimento do bem, mas de incapacidade de executá-lo e de adequar a ação com tal conhecimento sem a ajuda de Deus³⁵⁴, a ponto de restar ao homem somente um desejo do bem e não uma capacidade efetiva de por si mesmo alcançá-lo.

Um segundo argumento de Cassiano também nos permite sustentar que não houve a defesa de uma iniciativa humana genuína e auto-suficiente para a execução de boas obras. Todavia, ele nos remete ao segundo elemento considerado controverso em seu posicionamento, ou seja, a negação da predestinação. Se a boa vontade foi depositada por Deus no coração dos homens e estes retiveram na consciência as sementes das virtudes³⁵⁵, Deus também desejava, de forma imutável, que todos os homens fossem salvos, sem exceção. Tal ideia apareceu em diversas passagens da conferência, mas somente apresentaremos uma delas, como ilustração:

Deus não criou o homem para que ele se perdesse, mas para que ele vivesse eternamente: esse desejo permanece imutável. Desde que ele veja brilhar em nós a menor chama de boa vontade³⁵⁶, ou que ele a faça brotar da dura pedra do nosso coração, sua bondade em ter preocupação atenta, ele a excita, ele a fortifica por sua inspiração. Pois ‘ele quer que todos os homens sejam salvos e que eles venham a conhecer a verdade’. ‘Essa é a vontade de vosso Pai que está nos céus, diz o Senhor, que não se perca uma só de seus pequenos’³⁵⁷.

Portanto, ainda quando procurava, batia na porta e chamava por Deus, o homem, em seu esforço e iniciativa, realizava os desígnios de Deus a partir de instrumentos, condições e possibilidades dadas a ele por seu autor. Esse pensamento estava em conformidade com o posicionamento de Cassiano, segundo o qual o único caminho para a conquista da perfeição apostólica e para a realização do objetivo da vida monástica era fazer a vontade de Deus e não a própria. Portanto, não seria plausível defender que João Cassiano sustentava uma boa vontade como marca da iniciativa humana autônoma, seja

³⁵³ Tal qual defendido na oitava conferência, proferida pelo abade Sereno. JEAN CASSIEN. Conl.8. *Conférences*. Paris: Cerf, 1959, vol II.

³⁵⁴ JEAN CASSIEN. Conl. 13-12. *Conférence*. Paris: Cerf, 1959, vol II. A mesma problemática aparece na vigésima terceira conferência.

³⁵⁵ “Toda alma possui naturalmente as sementes da virtude, depositadas nela pela graça do Criador. Mas se o socorro divino não as despertar, elas não chegarão ao perfeito crescimento”. JEAN CASSIEN. Conl 13-12. *Conférences*. Paris: Cerf, 1958, vol II.

³⁵⁶ *Banae voluntatis*.

³⁵⁷ JEAN CASSIEN. Conl 13-7. *Conférences*. Paris: Cerf, 1958, vol II.

porque ela era dada por Deus como lei natural e desejo do bem, seja porque esse bem que o homem já havia conhecido sem esquecer e que poderia realizar com a ajuda divina, era ele mesmo a vontade de Deus.

Mas ainda que utilizasse *I Tim 4,4* para respaldar sua afirmação de que havia uma vontade salvífica universal por parte de Deus, Cassiano não proclamou que todos os homens seriam salvos. Sua própria teoria ascética reforçava tanto o esforço humano e a disciplina como a oração, o jejum e a vigília, quanto a ideia de que somente uma pequena parte dos homens – os anciãos e anacoretas, bem como aqueles que seguissem seus exemplos – poderia vencer os impulsos corporais. Todavia, nem mesmo os santos seriam capazes de aderir a Deus de maneira ininterrupta, sem incorrerem em pequenas quedas³⁵⁸. Eles também deveriam permanecer na vigília e na luta cotidiana para preservarem as virtudes já alcançadas³⁵⁹, pedindo constantemente o auxílio divino para permanecerem no caminho das virtudes³⁶⁰. Na própria conferência décima terceira, Cassiano apontou que alguns homens não alcançariam a salvação, ainda que esta fosse a vontade de Deus. Tal fato confirmava a existência e a fraqueza do livre-arbítrio humano, uma vez que o perecimento não poderia ser atribuído a Deus.

Embora nessa conferência, Cassiano passe boa parte do tempo afirmando a necessidade, a gratuidade e a antecendência da graça, sua meta foi também a de contradizer aqueles que negavam a existência do livre-arbítrio humano após a queda de Adão, tanto quanto refutar aqueles que exaltavam este arbítrio a ponto de negarem a graça. A partir de uma demonstração de passagens bíblicas que atestavam a existência de ambos, João Cassiano defendeu, então, que, embora enfraquecido, o arbítrio não havia sido eliminado com a queda³⁶¹, mas que ele era dependente e antecedido pela graça. Cassiano traçou, assim, uma via intermediária entre aqueles que sustentavam a graça em detrimento do

³⁵⁸ Conforme disposto na vigésima terceira conferência.

³⁵⁹ No livro décimo segundo das *Instituições cenobíticas*, onde Cassiano retratou o vício da soberba ele distingue esse vício a partir do momento em que ataca os monges iniciantes ou quando atinge aqueles que já galgaram o caminho das virtudes. Portanto, nem os monges mais eminentes estavam livres de recaírem no vício.

³⁶⁰ Conforme as outras conferências de Cheremon, a décima primeira e a décima segunda.

³⁶¹ “Contudo, do bem da natureza, que a benção do Criador nos deu, provém às vezes um começo de boa vontade, a qual portanto não seria alcançada à virtude perfeita, se o Senhor não dirigisse. A divina Escritura confirma a existência de nosso livre arbítrio [...]. Mas o Apóstolo manifesta sua enfermidade [*infirmas*]. David enuncia sua virtude, mas ele ensina também sua fraqueza”. JEAN CASSIEN. 13.9-10. *Conférences*. Paris: Cerf, 1959, vol II.

arbítrio humano e aqueles que elevavam o esforço humano ao ponto de suprimirem a necessidade da graça.

A crítica ao pelagianismo persistiu no último escrito de João Cassiano, o tratado contra a doutrina da encarnação de Nestório. Nele, Cassiano não só apresentou e condenou a perspectiva cristológica nestoriana, como também afirmou uma cristologia centrada na dupla substância de Cristo e na consideração de Maria como *Theotokós*, ou seja, mãe de Deus. Nesse trabalho, João Cassiano valeu-se de uma série de sobreposições para determinar uma ligação entre os erros doutrinários, assim como havia uma tradição legítima e autoritativa para a correção de doutrina. Antes de abordar o caso específico de Nestório, Cassiano traçou uma tipologia das heresias cristológicas e trinitárias, que remontavam aos ebionistas, sabelianos, arianos, macedonianos, fotinianos e apolinaristas. Nessa linha, inseriam-se também os pelagianos que defendiam:

Jesus Cristo, unicamente homem, tinha vivido sem ser contaminado pelo pecado, e chegaram a afirmar que os homens, se quiserem, podem ser sem pecado – pois eles estimavam lógico que, se Jesus Cristo homem somente fosse sem pecado, todos os homens também poderiam, sem a ajuda de Deus, ser tudo o que esse homem unicamente homem pode ter sido sem a participação de Deus. Por meio disso, eles não fazem nenhuma diferença entre todos os homens e Nosso Senhor Jesus Cristo, pois é o mesmo homem que pode merecer pelo seu esforço e sua aplicação aquilo que Cristo tinha merecido por seu zelo e sua pena³⁶².

Foi nessa perspectiva que a questão da graça e do livre-arbítrio se uniu ao problema cristológico e permitiu a Cassiano sobrepor de forma indissociável Nestório a Pelágio. A investigação sobre a natureza de Cristo relacionava-se, então, à afirmação ou negação do auxílio divino para a salvação humana. Ao afirmar que Cristo era de fato o Redentor dos pecados humanos³⁶³, Cassiano não limitou a economia da salvação à graça dada no ato criacional. Conforme reiteramos enfaticamente, a graça era importante por possibilitar ao homem a memória do bem, ainda que não fosse capaz de, sozinha, eliminar o pecado ou conduzir à salvação. A redenção por Cristo também desempenhou um papel central na reflexão doutrinária de João Cassiano, sobretudo como impulsionadora da salvação.

³⁶² JEAN CASSIEN. 1.3-1. *Traité de l'Incarnation contre Nestorius*. Paris: Cerf, 1999.

³⁶³ “Está aqui então o Senhor ele mesmo, você o vê, que se afirma enviado por Deus, o Pai, para a salvação do gênero humano”. JEAN CASSIEN. 4.4-1. *Traité de l'Incarnation contre Nestorius*. Paris: Cerf, 1999.

Assim, tal qual uma hidra que possuía uma cabeça comum e vários tentáculos, tais heresias cristológico trinitárias eram simultaneamente antigas e novas. Antigas por possuírem um passado e estarem vinculadas umas às outras, mesmo quando seus promotores se distanciavam em algum aspecto uns dos outros. Novas, à medida que tinham sempre um novo defensor para um erro que era, por seu passado, antigo por excelência. Nesse caso, o que era pregado por Nestório, não só já havia sido apresentado por Pelágio, como também por um monge provençal chamado Lepório. No *Tratado da encarnação contra Nestório*, Cassiano uniu Pelágio a Nestório por meio de Lepório que, tanto serviu como instrumento para a realização desta sobreposição quanto foi usado como um contra-exemplo de ambos e um modelo aos provençais.

Lepório fora monge e padre provençal, e teria sido o primeiro gaulês a seguir os ensinamentos de Pelágio³⁶⁴. Todavia, a confissão de fé de Lepório, retomada por João Cassiano, mais do que apresentar um seguidor de Pelágio, apontava para um percussor de Nestório:

... introduzíamos manifestamente uma quarta pessoa da Trindade, e de um só Filho de Deus fazíamos não só um Cristo, mas dois Cristos.

A introdução de uma quarta pessoa na Trindade era um dos pontos controversos da cristologia nestoriana, juntamente com a negação do fato de Maria ser mãe de Deus, à medida que era retirado de Cristo seu nascimento divino. Lepório, assim como Nestório, defendia que Cristo não nascera Deus e que Maria trouxera ao mundo um homem, cujo caráter divino fora adquirido após o batismo.

Lepório, por meio da admoestação, renegara seus erros e fora reconduzido à verdade doutrinal. Ele era, assim, um exemplo de que a correção era salutar ao homem, à medida que os homens que admoestavam assim o faziam como instrumentos da graça de Deus. Tal acerto doutrinário podia ser atestado por meio de três elementos chaves: o consentimento de todos³⁶⁵, tornando-se, assim universal, e resultado de uma tradição

³⁶⁴ “Lepório, com efeito, antes monge, agora padre, adepto do sistema de Pelágio, tal qual nós expusemos mais acima, foi na Gália um dos primeiros ou um dos mais importantes defensores da heresia mencionada precedentemente”. JEAN CASSIEN. 1,4-2. *Traité de l’Incarnation contre Nestorius*. Paris: Cerf, 1999.

³⁶⁵ “O consentimento de todos deveria então abater a heresia, pois uma verdade incontestada se torna manifesta pela autoridade do conjunto, e por ordem é perfeita ali onde ninguém é de opinião diferente. Isto

composta tanto pelos textos escriturários do Antigo e Novo Testamento, quanto pela interpretação dos Pais da Igreja sobre tais textos. Assim, a confissão de fé de Lepório era importante porque adquiria contornos universais e se tornava aquela que deveria ser proferida por todos os cristãos³⁶⁶. Da mesma forma, ao investir contra Nestório, João Cassiano ressaltava a universalidade do símbolo de Antioquia³⁶⁷, que era aquele no qual o patriarca de Constantinopla havia sido batizado, ainda que o houvesse renegado³⁶⁸. Segundo Cassiano,

A palavra ‘símbolo’, como você sabe, vem de ‘reunião’. Em grego, com efeito, isto se diz símbolos, em latim, collatio. ‘Reunião’ (collatio), porque os apóstolos do Senhor reuniram sob a unidade da fé todos os elementos da lei católica. Essa matéria abundante é assim desenvolvida em profusão através da coleção inteira dos Livros divinos; mas tudo foi reduzido à brevidade e se encontra reunido no ‘símbolo’, segundo essas palavras do Apóstolo: ‘Executando e abreviando sua palavra com justiça, o Senhor fará sobre a terra uma palavra abreviada’ (Rm 9, 28)³⁶⁹.

Assim, se Nestório quisesse se respaldar em Deus para desenvolver suas reflexões, poderia se apegar ao símbolo que havia recebido no momento de seu batismo. Se quisesse se voltar para a autoridade dos homens, ao invés da divina, também o poderia fazer, já que Deus se valia dos homens para estabelecer o símbolo e abreviar os ensinamentos de Deus com a finalidade de serem retidos na memória dos simples e incultos. Nesse sentido, os patriarcas, profetas, apóstolos e bispos eram autoridade para constituir tanto as Escrituras que portavam as palavras completas de Deus, quanto os símbolos que as traziam de forma resumida.

porque se qualquer um se põe a ser de uma opinião contrária, sua tomada de posição, em primeiro lugar, não deverá mais ser escutada pois sua perversidade escapa à condenação. É com efeito culpado aquele que se afasta do julgamento comum, e não tem direito de ser escutado aquele que rompe com a ordem admitida por todos”. JEAN CASSIEN. 1.6-2. *Traité de l’Incarnation contre Nestorius*. Paris: Cerf, 1999.

³⁶⁶ “Esta confissão de fé de Lepório – quer dizer, de todos os católicos”. Ibid. 1.6-1.

³⁶⁷ “No símbolo que exprime a fé de todas as Igrejas, gostaria de saber o que você prefere: seguir a autoridade dos homens ou aquela de Deus”. Ibid. 6.1-2.

³⁶⁸ “Então, já que ao herege que nega a Deus, nós já respondemos amplamente com todos os escritos precedentes sob a cobertura dos testemunhos divinos, chegamos agora à fé do símbolo de Antioquia e à sua autoridade”. Ibid. 6.3-1.

³⁶⁹ JEAN CASSIEN. 6.3-3. *Traité de l’Incarnation contre Nestorius*. Paris: Cerf, 1999.

Podemos perceber que há uma similitude entre a perspectiva da autoridade apresentada nessa obra e aquela desenvolvida por Cassiano em suas obras anteriores. Assim como as normas do monacato foram dadas por Deus, fosse por meio da manifestação de um anjo aos anciãos reunidos em assembleia³⁷⁰, fosse pela tradição apostólica que os monges herdaram por meio de uma linhagem ininterrupta³⁷¹, fosse pela equiparação entre os monges e os primeiros profetas³⁷², os elementos da lei católica também haviam sido fornecidos por Deus por meio de profetas e apóstolos aos bispos reunidos em assembleia. Cassiano equiparou os anciãos aos bispos como receptores e transmissores dos ensinamentos cristãos. Isso pode ser também evidenciado quando definiu o símbolo – produto conciliar por excelência – e o equiparou às *collationes* – a fala dos anciãos ao longo da obra *Conferências*. Tanto o símbolo quanto as collações eram a abreviação das palavras de Deus e das matérias tratadas nas Escrituras. Temos novamente aqui, a defesa da autoridade e da tradição como critérios de determinação da verdade, unidas nesta obra ao argumento de universalidade e ao consenso.

A tarefa de fixar pressupostos que permitissem a determinação daquilo que poderia ser considerado ortodoxo e o que deveria ser relegado ao campo da heresia foi abraçada por Vicente de Lérins. Em seu *Commonitorium*, escrito em 434, sob o pseudônimo de *Peregrinus*, Vicente determinou a fórmula que o tornaria célebre, empregando os mesmos critérios defendidos por João Cassiano e invertendo as considerações de Celestino sobre a necessidade de manutenção da tradição em uma região que era um terreno fértil de novidades doutrinárias. Segundo Vicente, a tradição era norma de autoridade, assim como a universalidade e o consenso e estes eram resguardados pelos provençais, uma vez que:

*Deve-se velar com a maior preocupação para se ter por verdadeiro o que foi acreditado em todos os lugares, sempre e por todos*³⁷³.

³⁷⁰ Id. L. 2. *Institutions cénobitiques*. Paris: Cerf, 2001.

³⁷¹ Id. Conl 18. *Conférences*. Paris: Cerf, 1959, vol III; JEAN CASSIEN. L 2. *Institutions cénobitiques*. Paris: Cerf, 2001.

³⁷² Id. L. 1. *Institutions cénobitiques*. Paris: Cerf, 2001.

³⁷³ SAINT VINCENT DE LÉRINS. L.2. *Commonitorium*. Namur : Les Editions du Soleil Levant, 1959.

Além disso, Vicente atribuiu importância à exegese e à interpretação da Igreja, pois as Escrituras davam margem à formulação de uma pluralidade de interpretações. Por isso, deveria se atentar para a tradição da Igreja, uma vez que tal multiplicidade de interpretações em relação aos diversos leitores poderia originar desvios e a existência do erro³⁷⁴. Segundo Vicente, o erro tinha sua origem na opinião pessoal de uma pluralidade de autores, enquanto a tradição e a autoridade da Igreja, por serem produtos do consentimento de todos, diziam a verdade sobre a fé. Mesmo não sendo possível acrescentar novidades à tradição, Vicente admitia a possibilidade de que o ensino fosse dado de uma maneira nova. Mas mesmo a progressão – e não a modificação – do ensino deveria ser feita por pessoas que tinham primeiramente aprendido a tradição e que estavam de acordo com a herança recebida e guardada pelo conjunto dos bispos e dos doutores da Igreja. Portanto, os concílios eram o meio mais importante de fazer progredir a doutrina e os bispos deveriam ter um conhecimento puro da religião para transmiti-la corretamente aos fiéis³⁷⁵. Para Vicente, os exemplos de concílio e de bispo de seu tempo eram, exatamente, o de Éfeso e Cirilo de Alexandria; ou seja, Vicente elegeu os juízes oficiais de Nestório, como modelos de protetores da fé.

Na condenação que fez de Nestório, Vicente também recorreu às formulações de Cassiano e o situou ao lado de Fotino e Apolinário. Segundo Vicente, o erro nestoriano consistia, então, em introduzir uma quarta pessoa na Trindade, ao afirmar que Cristo nascera homem, adquirindo sua divindade somente depois. Em decorrência disso, era negado à Maria o título de *Theotokós*. Ademais, segundo Vicente de Lerins, o perigo do erro da cristologia de Nestório, estava no fato de que ele, na qualidade de bispo, realizava cotidianamente suas pregações públicas e, por meio delas, divulgava uma doutrina incorreta para seus fiéis. Tal qual afirmado por Vicente, os bispos eram os guardiões da fé apostólica³⁷⁶ e deveriam manter a pureza da fé, tal qual recebida dos antigos, sem em nada alterá-la.

³⁷⁴ Ibid. L.2.

³⁷⁵ “Mas quem, hoje, ocupa o lugar de Timóteo? É, em geral, a Igreja Universal e, mais especialmente, os bispos que devem primeiro possuir um conhecimento puro da religião e, em seguida, a transmitir a outro”. Ibid. L. 22.

³⁷⁶ Ainda que no prefácio do *Commonitorium*, Vicente de Lérins se apresente como o depositário dos ensinamentos deixados pelos pais, no decorrer da obra, em um contexto polêmico contra Nestório, ele transfere tal tarefa para os bispos. Diz Vicente de Lérins: “Vou agora, em nome do Senhor que invoco, me arriscar a descrever tudo aquilo que nos foi transmitido pelos nossos pais e que temos em depósito. Relatarei

Os critérios para a determinação da fé – universalidade, tradição e consenso –, a condenação da cristologia de Nestório e a defesa da dupla substância de Cristo e Maria como *Theotokós*, a possibilidade de existir uma multiplicidade de interpretações bíblicas e a relação entre mestre e discípulo foram partilhados por Vicente e Cassiano. Este último desenvolveu uma importante discussão sobre a exegese não só no tratado contra Nestório, mas, principalmente, na oitava e décima quarta conferências, todavia, com algumas diferenças de ângulo em relação a Vicente. Se o padre de Lerins atribuía a importância da exegese à leitura que dela poderia ser feita por uma infinidade de leitores, Cassiano situou o problema da multiplicidade de interpretações na própria estrutura das Escrituras que ora possuía verdades tão claras e independentes de exegese para serem entendidas, ora mantinha seus sentidos escondidos, o que demandava exercícios da interpretação³⁷⁷.

Dessa forma, as Escrituras apresentavam quatro sentidos para serem desvelados e o seriam por quatro métodos exegéticos: a forma literal, a alegoria, a tropologia e a anagogia. A apresentação detalhada desses sentidos foi feita na décima quarta conferência e ali o abade Néstor abordou duas ciências que existiam no domínio humano, capazes de conduzir o homem às questões eternas: a prática ou ativa e a contemplativa ou teórica, conforme já apresentado neste trabalho. A ciência contemplativa era a possibilidade de acesso às questões divinas e era dividida em duas partes: a primeira, o sentido literal ou histórico das Escrituras; a segunda, o sentido espiritual. Esta parte compreendia três gêneros: a tropologia, a alegoria e a anagogia. A possibilidade de lhes conquistar estava vinculada à purificação do coração e à eliminação dos vícios. Portanto, era a vitória na ciência prática que abria as portas da contemplação, da mesma maneira que a contemplação colaborava com a ação, já que o problema humano era de adequação entre esta e o conhecimento. Segundo Cassiano, então, a ciência contemplativa poderia abrir as portas do conhecimento das questões divinas somente quando o homem a abordasse com verdadeira humildade e esta seria alcançada através da submissão da vontade própria aos anciãos. Era a continuidade com os ensinamentos antigos que fornecia aos homens a possibilidade de aprenderem.

isto fielmente, sem nenhuma pretensão de autoria”. SAINT VICENT DE LÉRINS. L. 1. *Commonitorium*. Namur : Les Editions du Soleil Levant, 1959.

³⁷⁷ JEAN CASSIEN. Conl.8. *Conférences*. Paris: Cerf, 1959, vol II.

Temos então o uso sistemático do argumento de autoridade e de universalidade por Vicente e Cassiano. E temos ainda outra recorrência interessante, que encontramos ao compararmos não só Vicente e Cassiano, mas ambos com Salviano de Marselha. Vicente e Salviano de Marselha eram frutos da abadia de Lerins e foram os únicos a não chegarem ao episcopado, ainda que tivessem sido padres e educadores de bispos devido à educação que de fato deram aos filhos de Euquério. Foram também ressaltados pela eloquência e pelo domínio doutrinário que demonstravam. Ambos publicaram suas obras na década de 30 do século V e fizeram uso de pseudônimos para expressarem suas ideias. A proximidade entre eles é ainda mais evidente quando Vicente, o peregrino, ao abordar a questão importante do resguardo da fé, apresentou a passagem de Paulo a Timóteo, para enfatizar a necessidade de se ater à antiguidade dos preceitos e de evitar as novidades. Neste sentido, Vicente lançou a seguinte questão:

*Mas quem, hoje, ocupa o lugar de Timóteo? É, em geral, a Igreja universal e, mais especialmente, todo o corpo dos bispos que devem primeiro possuir um conhecimento puro da religião e em seguida transmitir a outro*³⁷⁸.

Pouco tempo depois, Salviano assumiu justamente o pseudônimo de Timóteo ao escrever à Igreja universal a fim de denunciar seu apego à avareza, sobretudo, dentro do próprio corpo eclesiástico. Aqueles que deveriam manter uma pureza inviolável não poderiam continuar se deixando corromper.

Por outro lado, Cassiano pode ser inserido na utilização de pseudônimos, característica das produções do sudoeste da Gália³⁷⁹. Ainda que não tenha produzido uma obra com o nome de outro, nas *Conferências*, assim como Vicente, abriu mão da noção de autoria, para deixar que os anciãos de autoridade atestada falassem em seu lugar. Essa obra foi marcada desde seu título pela preocupação com a abreviação doutrinária que portava, e somente poderia ser escrita por homens de conhecimento e experiência comprovados. Nas outras duas obras de Cassiano, não houve o emprego desse recurso, mas João Cassiano legitima sua fala, na primeira obra, em sua experiência e vivência com os anciãos, que o

³⁷⁸ SAINT VICENT DE LÉRINS. L. 22. *Commonitorium*. Namur : Les Editions du Soleil Levant, 1959.

³⁷⁹ WEISS, Jean-Pierre. “Le statut du prédicateur et les instruments de la prédication dans la Provence du Vème siècle”. In: DESSI, Rosa Maria; LAUWERS, Michel. *La parole du prédicateur* (V-XV siècles). Nice: Z Éditions. Centre d’Études Médiévales, Faculté de Létres, Arts et Sciences Humaines, 1997.

situava como discípulo e o posicionava naquela cadeia ininterrupta que unia Apóstolos, anciãos e seus discípulos como receptores e transmissores autorizados das normas. Na última obra, vimos João Cassiano fazer uso, simultaneamente, do consenso, da tradição e da universalidade como parâmetros para a crítica e condenação de Nestório, e deslocar os receptores e transmissores da fé dos monges aos bispos, o que ocasionava tanto a falta de legitimidade de Nestório em ocupar seu papel como bispo, quanto fazia com que o patriarca de Constantinopla se retirasse do seio do consenso e da comunidade cristã, cujos preceitos eram defendidos pelo monge-exegeta João Cassiano.

Nos três casos acima apresentados, vemos três monges (que são também padres e diácono respectivamente) pronunciarem-se sobre questões doutrinárias da Igreja universal a ponto de contestarem bispos que, pelo cargo que ocupavam, deveriam ser os primeiros a resguardarem a fé. Dessa forma, nossos autores utilizaram o argumento de universalidade como norma de legitimação de seus discursos, já que o papel social que ocupavam não era suficiente para tal. Mas o faziam porque o ensinamento que expuseram e a fé na qual acreditavam eram universais. E o eram porque foram estabelecidos por meio de uma assembleia de doutores e bispos. Com isso, João Cassiano, Vicente de Lérins e Salviano de Marselha legitimaram suas falas, já que não eram bispos eles mesmos e o fizeram recorrendo ao uso de pseudônimos e ao argumento de universalidade. Dessa maneira, a heresia que denunciavam forneceu as bases para a autoridade episcopal (ou para a declaração de sua ilegitimidade) ao mesmo tempo em que o despojamento dos bens proclamado por Salviano, havia fornecido as possibilidades para a acumulação dos bens pela Igreja e para o exercício do poder episcopal.

Quando Vicente escrevia seu *Commonitorium* em Lérins, ele tinha por superior o homem que, quarenta anos mais tarde, levaria adiante a disputa a favor do argumento da universalidade em um tratado escrito em 474 contra o predestinacionista gaulês Lucídio. Nesse tratado, Fausto de Riez também determinou uma via intermediária entre a negação do arbítrio e a sobreposição da graça ou o esvaziamento da graça face à elevação do arbítrio. O tratado *Sobre a graça* foi composto em dois livros, com dezoito e doze capítulos respectivamente, e iniciou-se com a crítica ao pelagianismo, para só depois apresentar o outro extremo da moeda, correspondente à defesa da inexistência do livre-arbítrio pelos predestinacionistas. Ao montar um quadro sobre o pelagianismo e apresentar o papel e as

consequências do pecado original, Fausto recorreu a Agostinho, o único autor citado por ele ao longo do tratado³⁸⁰. Em contrapartida, os argumentos centrais de Fausto estavam próximos daqueles apontados por João Cassiano em sua décima terceira conferência³⁸¹, já que ambos lutaram para o estabelecimento de uma medida intermediária para a relação entre graça e livre-arbítrio e afirmaram tanto a realidade do livre-arbítrio, quanto a necessidade de cooperação com a graça. Ambos também defenderam a vontade salvífica universal de Deus relacionando-a com o ato criador³⁸². Embora Fausto tenha citado Agostinho em seu tratado e recorresse à divisão entre uma massa de perdição e uma massa de honrados, a comparação entre os dois autores feita por Thomas Smith ressaltou o fato de que para Fausto havia uma unidade na ordenação divina criacional e uma divisão gerada pela deficiência do querer humano, enquanto Agostinho defendia a unidade da humanidade como *massa damnationis* e a divisão como resultado da eleição divina. Era então por escolha divina que havia a separação dos eleitos e a formação de um segundo grupo³⁸³.

Tal visão positiva da natureza humana decaída em Fausto de Riez resultava da noção de que o homem fora feito à imagem de Deus, e esta fora preservada a despeito do pecado tanto nos homens bons quanto nos maus. A obra criacional de Deus, resguardada por Fausto, dera ao homem determinados atributos como a inteligência, a racionalidade e o livre-arbítrio, responsável pela realização de escolhas e de ações³⁸⁴. Ainda que esses atributos não tivessem sido eliminados com o pecado, o livre-arbítrio se enfraquecera e se tornara enfermo, o que fazia com que somente esta primeira graça dada no momento da criação não fosse suficiente para a salvação humana. Houvera a necessidade então, de uma

³⁸⁰ SMITH, Thomas. *De gratia*: Faustus of Riez's treatise on grace and its place in the history of theology. Indiana: University of Notre Dame Press, 1990.

³⁸¹ Segundo Jean Chené, em Fausto de Riez “não há dúvida que reencontramos, sob uma forma um pouco diferente, o semi pelagianismo de João Cassiano”. CHÉNÉ, Jean. “Que signifient ‘initium fidei’ et ‘affectus credulitatis’ pour les semipélagiens?”. In: *Recherches de science religieuse*, 35, 1948, p. 578. Thomas Smith ressaltava que entre as fontes de Fausto para a escrita de seu tratado estão, além das Escrituras, Agostinho, João Cassiano, Orígenes na versão de Rufino e Hilário de Poitiers. SMITH, Thomas. *De gratia*: Faustus of Riez's treatise on grace and its place in the history of theology. Indiana: University of Notre Dame Press, 1990.

³⁸² SMITH, Thomas. *De gratia*: Faustus of Riez's treatise on grace and its place in the history of theology. Indiana: University of Notre Dame Press, 1990.

³⁸³ Ibid.

³⁸⁴ Lembramos aqui a passagem citada de Cassiano onde ele nega a possibilidade de o homem ser incapaz de querer o bem por ser racional e ter inteligência (nota 56). Racionalidade, capacidade de inteligência e de escolha moral separava o homem dos demais seres da criação e era a expressão do homem como *imago Dei*. O argumento do homem criado à imagem de Deus, associado à liberdade humana foi, segundo Elaine Pagels, característica da patrística grega a partir de Justino. PAGELS, Elaine. *Adam, Eve and the serpent*. New York: Vintage Books, 1988, p. 131.

graça especial, trazida por Cristo, para a redenção e auxílio dos homens e para o resgate da similitude humana com Deus, expressa na possibilidade de agir com correção. Ainda que tenha vinculado a obra de Deus para com os homens tanto ao momento da criação, quanto ao da redenção, Fausto reforçou a relação de Deus com a humanidade através do ato criacional e essa primeira graça dada à criatura se tornara uma lei natural, capaz de unir o homem ao Criador. Ela era etapa fundamental na história da salvação³⁸⁵ já que tal lei não fora apagada, tampouco revogada com o pecado. Tal ênfase na criação fazia com que Fausto fosse acusado de defender que o homem possuía um arbítrio que poderia conduzi-lo ao criador³⁸⁶.

Para firmar seu posicionamento contra pelagianos e predestinacionistas, Fausto desenvolveu um método exegético que valorizava a bipolaridade, com a exclusão das posições extremas para atingir um equilíbrio mediano, que reforçasse simultaneamente a graça e os esforços humanos. Tal perspectiva estava enraizada na formação monástica recebida por ele em Lerins, cujas características foram consideradas por estudiosos como sendo a moderação e a recusa dos extremos³⁸⁷. Por outro lado, esse ensinamento resultara também das deliberações dos concílios de Arles e de Lyon, realizados anteriormente à escrita da obra, que resultaram na confecção do tratado de Fausto³⁸⁸. Poderíamos dizer, então, que esse posicionamento mediano e universalista vigorou na Gália ao longo do século V e ele nos permite pensar sobre a importância de se afirmar um discurso

³⁸⁵ “Para Fausto a história da salvação começava com a graça dada na ordem da criação, então o ‘trabalho de Deus’ não é limitado à graça especial”. SMITH, Thomas. *De gratia*: Faustus of Riez’s treatise on grace and its place in the history of theology. Indiana: University of Notre Dame Press, 1990, p. 210.

³⁸⁶ Em Fausto II, 10.84, 22-24, *apud* SMITH, Thomas. *De gratia*: Faustus of Riez’s treatise on grace and its place in the history of theology. Indiana: University of Notre Dame Press, 1990, p. 211.

³⁸⁷ SMITH, Thomas. *De gratia*: Faustus of Riez’s treatise on grace and its place in the history of theology. Indiana: University of Notre Dame Press, 1990; NOUAILHAT, René. *Saints et patrons*. Paris: Les belles lettres, 1988. Ressaltamos que esse *ethos* da moderação não foi privilégio de Lerins, já que ele é característico da obra de João Cassiano para quem, como um eco de Aristóteles, o exercício da virtude residia na fuga dos excessos e no estabelecimento de um meio termo. Ao tratar da virtude da discrição, uma das mais importantes para a profissão monástica, ele apontou: “Nos esforcemos, então para adquirir pela virtude da humildade, o bem da discrição, que irá nos guardar protegidos de dois excessos opostos. O provérbio não é novo: *Achrotites isolites*, os extremos se tocam. O excesso de jejum e a voracidade têm o mesmo fim; as vigílias imoderadas não são menos desastrosas para o monge que o peso de um sono prolongado. As privações excessivas, com efeito, debitam, e levam ao estado onde permanecem a negligência e a despreocupação”. JEAN CASSIEN. *Conl* 2.16-1. *Conferénces*. Paris: Cerf, 1959, vol. I.

³⁸⁸ “Apesar deles [os bispos do sul] terem falhado em levar adiante uma discussão detalhada sobre o papel da graça no concílio [de Arles], eles autorizaram Leôncio [bispo de Arles] a comissionar a Fausto a composição de um trabalho de posição, explicando a visão gálica”. MATHISEN, Ralph. *Ecclesiastical factionalism and religious controversy in fifth-century Gaul*. Washington: The catholic university of America Press, 1989, p. 262.

universalista no cenário sócio-político vivenciado por bispos que passaram a ocupar um papel chave na sociedade civil. Durante a ocupação do território gaulês por visigodos arianos, burgúndios, ostrogodos e francos³⁸⁹, Fausto, assim como seu correspondente e contemporâneo Sidônio Apolinário, bispo de Clermont, assumiu cada vez mais a responsabilidade pelo resgate de prisioneiros, participava de delegações diplomáticas para tratar da paz em nome do Império³⁹⁰, e chegou a ser expulso de sua diocese pelos visigodos que passaram a ter uma ingerência direta nos assuntos eclesiásticos da Gália³⁹¹.

Em suas obras, João Cassiano não faz referências às invasões, embora estas estivessem ocorrendo desde o início do século IV, quando os visigodos tomaram a Aquitânia em 418³⁹², ou mesmo anteriormente quando houve a necessidade de mudar a capital de Trêves para Arles, alterando, assim o centro do poder e ocasionando o deslocamento de aristocratas do Norte para o Sul como foi o caso de Honorato, Hilário, Euquério e Fausto para nos restringirmos aos exemplos pertinentes ao nosso trabalho. Todavia, entre a chegada de Cassiano na Provença, em torno de 415, e a escrita do tratado de Fausto de Riez³⁹³ em 474, acompanhamos a proliferação de escritos informando sobre a

³⁸⁹ Segundo Marie-José Delage, o século VI foi aquele da Gália ocupada, que fazia com que ela não tivesse uma unidade política. Neste sentido, persistiam fronteiras móveis que avançavam ou recuavam em conformidade com as conquistas e incursões bárbaras sobre o território gaulês. Este foi, sobretudo, o cenário político com o qual lidou Cesário de Arles. DELAGE, Marie-José. “Um évêque au temps des invasions”. In: BERTRAND, Dominique; DELAGE, Marie-José; FÉVRIER, Paul-Albert; GUYON, Jean; DE VOGÜÉ, Adalbert. *Césaire d’Arles et la christianisation de la Provence*. Lyon: Les Éditions du Cerf, 1994. Actes des journées “Césaire”.

³⁹⁰ Como a composta por Fausto de Riez, Graecus de Marselha e Leôncio de Arles para negociação em Toulouse com os visigodos, a pedido do imperador Júlio Nepos.

³⁹¹ “Um indivíduo que estava muito preocupado com o progresso das negociações (em Toulouse) era Sidônio Apolinário, agora bispo de Clermont e um dos líderes da resistência arverniana contra os godos. Aparentemente, todavia, tal como em Die em 460, havia lealdades divididas até na própria cidade de Sidônio. Em um ponto, Sidônio até precisou chamar seu amigo Constâncio de Lyon para encorajar os cidadãos quando seu desejo de resistir enfraquecia [...]. Para Sidônio, a questão mais importante era a interferência visigótica nas eleições episcopais. Ele citou [na carta para Basilius de Aix] onze sécs na Aquitânia I e II, Novempopulana e Narbonensis I onde as ordenações de novos bispos foram frustradas ou bispos vivos foram exilados”. MATHISEN, Ralph. *Ecclesiastical Factionalism and religious controversy in fifth-century Gaul*. Washington: The Catholic University of America Press, 1989, p. 269.

³⁹² BURNS, T.S. “The settlement of 418”. In: DRINKWATER, John; ELTON, Hugh. *Fifth-century Gaul: a crisis of identity?* Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

³⁹³ Em 470, a autoridade imperial romana estava restrita à Provença e no centro da Gália a única região que continuava a lutar contra os visigodos era Auvergne, onde estava Sidônio Apolinário. A este respeito ver MATHISEN, Ralph. *Ecclesiastical Factionalism and religious controversy in fifth-century Gaul*. Washington: The Catholic University of America Press, 1989; BERTRAND, Dominique; DELAGE, Marie-José; FÉVRIER, Paul-Albert; GUYON, Jean; DE VOGÜÉ, Adalbert. *Césaire d’Arles et la christianisation de la Provence*. Lyon: Les Éditions du Cerf, 1994. Actes des journées “Césaire”. DRINKWATER, John; ELTON, Hugh. *Fifth-century Gaul: a crisis of identity?* Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

situação da entrada dos bárbaros aos arredores da Provença³⁹⁴, cujo maior expoente provençal é a obra de Salviano de Marselha³⁹⁵, *Do governo de Deus*. Nessa obra, encontramos um discurso positivo na abordagem dos bárbaros, à medida que Salviano determinou que o conhecimento do comportamento moral seria o critério para a realização do julgamento e não a etnicidade a qual se pertencia³⁹⁶. Nesse sentido, os bárbaros não poderiam ser considerados maus ou piores *a priori*, pelo fato de não serem romanos, mas a eles Salviano abriu a possibilidade da inculpabilidade pelo desconhecimento da lei e da verdade³⁹⁷. Assim, os bárbaros não eram mais decadentes do que os próprios romanos que pecavam com conhecimento de causa. Nessa obra também encontramos a defesa de que a ação humana e a capacidade de escolha moral eram elementos fundamentais na determinação da culpabilidade e estavam atrelados ao julgamento de Deus. Diz Salviano:

Nós nos julgamos, então, bem melhores que todos os outros povos que estão no mundo, e eu mesmo que pretendo que os romanos são piores na maioria dos casos, não nego que sobre alguns pontos eles não sejam melhores. Pela nossa vida, eu disse, e pelos nossos pecados somos piores, mas pela Lei católica somos melhores, sem comparação. De qualquer modo, deve-se considerar que se a Lei é boa, ela não vem de nós, mas que contrariamente, se vivemos mal, isso vem de nós. Nada nos serve de ter uma Lei que seja boa, se nossa vida, nossa conduta, não é boa. A Lei, que é boa, procede de um dom de Cristo; a vida que não é boa, de nossa culpabilidade. Ou melhor, nós somos ainda mais culpados por honrarmos uma Lei boa e a honrarmos mal. Ainda mais, não a honramos de forma alguma se a honramos sendo malvados, pois um mau fiel não pode

³⁹⁴ São exemplos destas obras, o *Epigrama* de Paulino de Béziers, o *Poema da Divina Providência* de autoria anônima, o *Commonitorium* do bispo de Auch, Oriento e a *Ação de graças* de Paulino de Pella. DE VOGÜÉ, Adalbert. *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité: l'essor de la littérature lérinienne et ces [ecrotes cpmte, praoms (420-500)* Paris: Éditions du Cerf, 2003, vol 7.

³⁹⁵ "... a mensagem dos escritores da primeira metade do século quinto era de descontinuidade com o passado. Os moralistas associados a Lérins, e outros centros do monaquismo provençal, como aqueles associados a S. Martinho, estavam preocupados com novos valores cultural e espiritual. Mais do que isto, alguns deles, incluindo o poeta Orentio, seu predecessor e, acima de todos, Salviano, colocaram estes valores contra um pano de fundo de corrupção interna, e de desastres infligidos pelas invasões bárbaras". WOOD, Ian. "Continuity or calamity?: the constraints of literary models". In: DRINKWATER, John; ELTON, Hugh. *Fifth-century Gaul: a crisis of identity?* Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 9.

³⁹⁶ WES, M.A. "Ethnicity, orthodoxy and community in Salvian of Marseilles". In: DRINKWATER, John; ELTON, Hugh. *Fifth-century Gaul: a crisis of identity?* Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 275-287.

³⁹⁷ "E qual a surpresa se os bárbaros pensam também, eles que ignoram a Lei e Deus, o que a maioria dos romanos pensam, sabendo bem, portanto, que pecam?". SALVIEN DE MARSEILLE. 4-15.69. *Du gouvernement de Dieu*. Paris: Cerf, 1975.

*ser qualificado de fiel. Não se reverencia uma coisa santa, aquele que não a reverencia santamente. Assim, a lei que nós reverenciamos é ela mesma nossa acusadora*³⁹⁸.

Assim, de meados do século V até o século VI, temos na Provença a consolidação de uma perspectiva que enfatizava dois elementos centrais. O primeiro era a existência de um caminho intermediário para se determinar a relação entre graça e livre-arbítrio, à medida que se apostava na cooperação entre graça e livre-arbítrio para a salvação dos homens, ainda que se tratasse de homens “maus” ou incrédulos. Isso porque, todos os homens haviam sido criados por Deus e, por serem criaturas, resguardavam uma potencialidade de serem salvos e uma memória do que era o bem. O segundo elemento era a aposta na universalidade da salvação, pois esta não estava limitada a um grupo de eleitos, em decorrência das mesmas razões apontadas acima e ainda pelo fato de se atribuir à ação humana a responsabilidade pela separação do homem daquela massa de honrados e a criação de um grupo de pecadores e decaídos. Se em João Cassiano tais argumentos vinculavam-se à importância de se fixar uma prática ascética que orientasse a conduta monástica, ainda que o autor tenha ressaltado que pagãos quando agiam corretamente, mesmo desconhecendo as leis divinas, faziam-no em virtude da lei natural que os impulsionava³⁹⁹, entre a segunda metade do século V e o século VI, esses argumentos adquiriam uma dimensão englobante e assimiladora sem precedentes e serviram ao trabalho de conversão e de batismo dos recém-chegados. Esse processo correspondeu, em primeiro lugar, à conquista das dioceses por parte dos monges provençais; em segundo, ao avanço dos bárbaros sobre o território gaulês e, por fim, ao papel desempenhado pelos bispos junto à comunidade, composta por cidadãos romanos e por bárbaros que eram pagãos ou arianos. Nesse sentido, a possibilidade da salvação cristã passou a estar disponível para estes que integravam, de forma cada vez mais incisiva, o cenário político, social e cultural da cada vez mais distante Gália romana.

Ademais, embora o tratado de Fausto sobre a graça tenha sido escrito no momento de seu episcopado em Riez, ou seja, por Fausto o ter escrito como bispo, ele não deixou de ser concebido com os ideais monásticos que nutriram sua formação na abadia de

³⁹⁸ SALVIEN DE MARSEILLE. 4.13-64. *Du gouvernement de Dieu*. Paris: Cerf, 1975.

³⁹⁹ JEAN CASSIEN. Conl 13. Paris: Cerf, 1959, vol II.

Lerins. Dessa forma, Fausto transferiu elementos do ideal monástico para sua congregação⁴⁰⁰. Com dele, podemos então perceber, de forma nítida, três questões: a primeira é a interrelação entre episcopado e monacato, associado ao domínio exegético e à capacidade de estudo, interpretação e divulgação das questões doutrinárias. A segunda é a longevidade dos ensinamentos de João Cassiano que extrapolou, inclusive, os meios monásticos e passou a ser defendido em tratados e concílios anos após sua morte. Por fim, o fato curioso de que, embora a cultura monástica cenobítico-anacorética, tal qual formulada por João Cassiano, ser considerada aquela que deu maior valor à vida contemplativa de estudo e de afastamento do mundo, foi, na verdade, a que mais defendeu a ação humana não poderia ser abandonada ou relegada a segundo plano, recusando-se a negar sua existência e realidade.

O concílio definidor da questão foi encabeçado por outro monge-bispo de Lerins, Cesário de Arles e nele tanto se resguardou a potencialidade da ação humana quanto houve a inclusão de novos elementos, próprios às circunstâncias do século VI, para o incansável debate sobre a relação entre graça e livre-arbítrio. Esse concílio foi realizado em decorrência da consagração de uma basílica em Orange em 529 e em um momento da história da Gália em que, sob o episcopado de Cesário, a diocese de Arles havia novamente retomado o caráter de metropolitana e seu bispo havia sido constituído como vicário papal na região. Todavia, o contexto no qual tais privilégios foram concedidos ao bispo de Arles era muito diverso daquele vivenciado por Pátrolo, que tanto contara com o apoio do papa Zósimo para firmar sua autoridade sob as províncias da Provença. Cesário de Arles viveu toda sua vida na Gália ocupada e não conheceu uma unidade política que centralizasse os territórios por ele presidido. Quando nasceu, em 470 em Châlon-sur-Saône, os burgúndios ocupavam a região. Aos dezoito anos partiu para Lerins, mas, em decorrência de uma doença, deixou Lerins por Arles, onde foi feito padre e depois bispo. Na época, o reino

⁴⁰⁰ “Esse monge-bispo providenciou uma alternativa ao contraste entre Agostinho e Cassiano. O bispo africano tinha experimentado a congregação como fator externo no qual a interação entre graça e iniciativa humana deveria ocorrer. Este contexto, doentemente definido e pobremente regulado, não era confiavelmente presumido para funcionar como instrumento da graça. O verdadeiro contexto no qual a graça opera é interno: o coração humano. Em contraste, o monge Cassiano viu o contexto monástico externo como local confiável para a interação entre graça e iniciativa humana. Fausto manteve a ênfase monástica no significado da iniciativa humana mas transferiu essa interação com a graça para outro contexto externo: a igreja”. WEAVER, Rebecca. *Divine Grace and human agency: a study of the semi-pelagian controversy*: Macon: Mercer University, 1998, p. 177.

visigodo já estava estabelecido a Sudoeste da Provença, na região da Narbonense II, com capital administrativa em Toulouse. Na Itália, os ostrogodos mantinham a administração⁴⁰¹.

Cesário ocupou, então, o papel que lhe cabia como bispo, ou seja, usava o erário da diocese para o resgate de presos, negociava com os diferentes reis e procurava alimentar espiritualmente os fiéis dependentes de sua diocese com suas pregações. Segundo seus hagiógrafos, uma de suas primeiras medidas como bispo foi estabelecer que os clérigos deveriam cantar todos os dias, com os hinos, os ofícios da terça, sexta e nona na basílica Saint-Etienne, para que laicos e penitentes pudessem seguir a liturgia. Sua atenção concentrava-se na divulgação da palavra de Deus para a cura da alma de seus fiéis:

*Deus havia lhe gratificado com tal dom para falar Dele que tudo que seus olhos podiam contemplar, ele o propunha à edificação de seus ouvintes e os fazia perceber pela consolação*⁴⁰².

Por isso, Cesário dava grande atenção ao momento da missa dedicado à pregação, a ponto de fechar as portas da igreja, após a leitura dos Evangelhos, para obrigar seus fiéis a permanecerem e ouvirem aquilo que seu bispo tinha a dizer⁴⁰³. Como grande organizador das redes de paróquias e das comunidades cristãs que se expandiam, Cesário escreveu e editou vários sermões e compôs com eles coleções para o auxílio da pregação de padres e diáconos menos instruídos. Tendo em vista a importância da pregação e o aumento do número de pregadores sob a autoridade de Cesário, em seu primeiro sermão⁴⁰⁴, a tarefa eclesiástica foi apresentada como o fazer uso da palavra e, por meio dela, anunciar aos fiéis seus pecados. O bispo era aquele que falava e que, por meio da admoestação, alertava para a necessidade de moralização dos costumes e do ajuste da conduta. Ele devia se posicionar como o arauto da palavra e, tal qual determinado por Isaías, deveria chorar sem cessar e

⁴⁰¹ La vie de Césaire. *Hilaire et Césaire d'Arles. La Gaule chrétienne*. Paris: Brépols/Migne, 1997. DELAGE, Marie-José. "Un évêque au temps des invasions". In: BERTRAND, Dominique; DELAGE, Marie-José; FÉVRIER, Paul-Albert; GUYON, Jean; DE VOGÜÉ, Adalbert. *Césaire d'Arles et la christianisation de la Provence*. Lyon: Les Éditions du Cerf, 1994. Actes des journées "Césaire".

⁴⁰² La vie de Césaire. *Hilaire et Césaire d'Arles. La Gaule chrétienne*. Paris: Brépols/Migne, 1997. L. 16.

⁴⁰³ Ibid.

⁴⁰⁴ Segundo os editores dos sermões, o primeiro correspondia a uma carta circular aos bispos da jurisdição de Cesário. CÉSAIRE D'ARLES. *Sermons au peuple*. Paris: Cerf, 1971.

fazer ressoar sua voz como uma trombeta para anunciar ao povo seus pecados⁴⁰⁵. Àqueles que não se consideravam eloquentes o bastante para expandirem a palavra de Deus, Cesário apresentou uma lista de temas que poderiam ser usados na exortação:

A qualquer um falta a eloquência necessária para esclarecer e interpretar as obscuridades do Antigo e do Novo Testamento, e para expor a profundidade das santas Escrituras? Ele pode, sem dúvida alguma, reprimir a embriaguez, corrigir os adúlteros, admoestar os orgulhosos. Pois, qual é o padre, já nem digo o bispo, que não pode dizer a seus fiéis: Não dê falso testemunho porque está escrito [...], não minta, pois está escrito [...], não jure, pois está escrito [...] e assim sucessivamente. De forma alguma, um bispo poderia se isentar do uso contínuo da palavra, uma vez que esta tarefa havia lhe sido imposta por Deus e era própria de sua função. Por isso, “os lábios do padre guardam a ciência e é de sua boca que nós viremos encontrar a lei”⁴⁰⁶.

Os sermões de Cesário enfatizavam as noções de medo, julgamento e reincidência, e davam espaço à iniciativa humana. Apesar de ser considerado um agostiniano, Cesário de Arles insistiu que, após o batismo, a responsabilidade estaria nas mãos do homem para perseverar e crescer no bem. O batismo, então, mudava a condição pecadora humana e limpava o homem dos pecados, possibilitando aos fiéis a luta para adquirirem a perfeição⁴⁰⁷. Essas questões entraram na composição dos cânones do Concílio de Orange que, mais do que uma conciliação⁴⁰⁸ entre as propostas agostinianas e provençais, realizou uma modificação importante na perspectiva da relação entre graça e livre-arbítrio e manteve a universalidade, a tradição e o consenso como critérios importantes de determinação da verdade.

⁴⁰⁵ CÉSAIRE D'ARLES. 1.3. *Sermons au peuple*. Paris: Cerf, 1971.

⁴⁰⁶ Ibid. 1.5.

⁴⁰⁷ WEAVER, Rebecca. *Divine grace and human agency: a study of semi-pelagian controversy*. Macon: Mercer University, 1998. LEYSER, Conrad. *Authority and ascetism from Augustine to Gregory the Great*. Oxford: Clarendon Press, 2000.

⁴⁰⁸ Perspectiva defendida por Robert Markus em MARKUS, Robert. “The legacy of Pelagius: orthodoxy, heresy and conciliation”. In: WILLIAMS, Rowan. *The making of orthodoxy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 214-226.

O concílio foi composto por vinte e cinco cânones que foram seguidos por uma definição de fé e uma carta do papa Bonifácio II dando anuência às decisões conciliares, que se encontravam em conformidade com a fé. Logo no preâmbulo, temos a proposição de que “algumas pessoas tinham ideias pouco seguras e pouco conformes à regra da fé católica sobre o objeto da graça e do livre-arbítrio”⁴⁰⁹ e foi para esclarecê-las que os bispos, ali reunidos, firmaram como verdadeira fé a afirmação da necessidade e da antecedência da graça aos esforços humanos, bem como a corrupção no arbítrio originado da transmissão genética do pecado após Adão. Todavia, após o batismo, o homem adquiria a possibilidade de realizar boas obras e poderia determinar os resultados que obteria no momento do julgamento divino. O décimo terceiro cânone do concílio de Orange estabeleceu, por exemplo, que:

*O livre-arbítrio da vontade, enfraquecido no primeiro homem, não pode ser restaurado que pela graça do batismo; se ele está perdido, não pode ser dado senão por aquele que o pode dar*⁴¹⁰.

Na definição de fé, o papel redentor do batismo foi evocado:

*Nós cremos ainda, segundo a fé católica, que depois de recebida a graça pelo batismo, todos os batizados, com a ajuda e a cooperação de Cristo, podem e devem executar o que diz respeito à salvação de sua alma, se quiserem fielmente trabalhar em favor disto. Não somente nós não acreditamos que alguns estão predestinados para o mal pela força divina, mas mesmo, encontram-se pessoas dispostas a crer a uma maldição parecida, os jogaremos com toda reprovação o anátema*⁴¹¹.

No século VI, diante da realidade dos bárbaros e da necessidade de com eles estabelecerem contatos, o batismo passou a ocupar a primeira cena das determinações teológico-litúrgicas. Assim, mesmo se o concílio decidiu o problema que se iniciou com as obras de Pelágio, os argumentos que apresentou eram diferentes e demonstravam uma mudança na perspectiva da fé: do início da fé e da perseverança ao rito do batismo que

⁴⁰⁹ GAUDEMMENT, Jean. *Les canons des conciles mérovingiens* (VI-VII siècles). Paris: Cerf, 1989, p. 155.

⁴¹⁰ Ibid.

⁴¹¹ Ibid.

demandava a organização da Igreja e a existência de um grupo especial apto a realizá-lo: os bispos. O concílio de Orange de 529 foi a resolução eclesiástica oficial sobre a debatida relação da graça com o livre-arbítrio e Cesário de Arles desempenhou um papel central em suas deliberações. Dele, resultou uma forma de “agostinianismo restrito”⁴¹², modificado pela teologia monástica leriniana e pelas realidades da pregação e da importância adquirida pelo batismo. Percebemos que, em conformidade tanto com o agostinianismo quanto com a teologia monástica leriniana, o concílio afirmou a necessidade da graça desde o primeiro movimento do arbítrio para o bem até a entrada para a beatitude. Diferentemente de ambos, decidiu que a graça dada no batismo restaurava a liberdade do arbítrio para escolher entre o bem e o mal. E, finalmente, mais próximo da teologia monástica, o concílio não apresentou um posicionamento explícito sobre a doutrina da predestinação, negando, todavia, que houvesse uma predestinação ao mal. A partir de então, após o batismo e com vistas ao juízo final e ao arrependimento, o que o homem decidisse para si, nesta vida, isso seria.

⁴¹² WEAVER, Rebecca. *Divine grace and human agency: a study of semi-pelagian controversy*. Macon: Mercer University, 1998.

Considerações Finais

Ao tentarmos responder à indagação do motivo pelo qual, na Gália, entre os séculos IV e V, os bispos eram provenientes do monacato, deparamo-nos com algumas explicações e dificuldades. Dentre as explicações, estava aquela exposta por Aline Rousselle⁴¹³, por exemplo, segundo a qual a organização da Igreja durante o século IV levou à determinação de que aqueles que desejavam ocupar a função de bispo deveriam ser castos. Os impedimentos conciliares para o exercício da função episcopal e as necessidades resultantes da expansão das comunidades cristãs, no período, fizeram com que a atenção se voltasse para o monacato, cuja finalidade de profissão estava centrada, justamente, na conquista da castidade. Também poderíamos defender que o embrutecimento cultural ocasionado pela penetração cada vez mais constante dos bárbaros no Ocidente imperial impulsionasse aqueles que conservaram a cultura clássica para o preenchimento de funções de destaque da sociedade que era forjada⁴¹⁴. Ambas as perspectivas tratavam a questão a partir de divisões na sociedade, que situavam os monges como um grupo apático diante dos acontecimentos históricos. Eles eram requisitados de fora, mas não se mobilizavam internamente para se posicionarem diante dos acontecimentos.

Todavia, o que a documentação nos apontava era não só a mudança religiosa da sociedade, que passava do paganismo ao cristianismo, mas, sobretudo, o deslocamento da autoridade e do exercício da liderança da aristocracia provincial gaulesa⁴¹⁵. A opção pela investigação da noção de autoridade e de poder em um momento de enormes transformações históricas obrigou-nos a reformular a abordagem da problemática, já que o ponto de partida se tornou não mais o uso que se fez dos monges, mas a forma como a aristocracia reorganizou sua autoridade a partir do monacato.

Assim, foi a partir da consideração de que os monges foram participantes ativos dos acontecimentos que marcaram a história dos séculos IV a V que pensamos este trabalho. Para tanto, procuramos traçar a identificação do monacato e do episcopado, não a

⁴¹³ ROUSSELLE, Aline. “Aspects sociaux du recrutement ecclésiastique au IV siècle”. *Mélanges de l’École Française de Rome-Antiquité*. Roma&Paris: Boccard, 1977, t. 89, vol. 1, p. 333-370.

⁴¹⁴ DANIELOU, Jean; MARROU, Henri. *Nova História da Igreja: dos primórdios a S. Gregório Magno*. Petrópolis: Vozes, 1973, vol. I; BROWN, Peter. *A ascensão do cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Presença, 1999.

⁴¹⁵ VAN DAM, Raymond. *Leadership and community in Late Antique Gaul*. Berkeley: University of California, 1992.

partir de um elemento único que fosse retirado do monacato como a castidade ou o domínio da cultura, mas naquelas características que foram defendidas como inerentes à função monástica, cujo reverso estava salvaguardado no exercício da função episcopal. O domínio da exegese bíblica, da aquisição da categoria de mestre, da capacidade de ensino, por exemplo, possibilitou a divulgação de que esses homens tinham melhores condições de serem eleitos bispos e, portanto, de permanecerem na liderança de suas comunidades. Em primeiro lugar, não podemos esquecer que esse foi o período no qual os mosteiros começaram a se organizar na Gália e terem definidas suas normas de conduta, na mesma medida que a comunidade cristã gaulesa se expandia e, com isto, requisitava-se o aumento e a preparação das pessoas aptas a governarem, administrarem, darem proteção e resolverem os conflitos no seio da comunidade. A construção dos mosteiros, o aumento do número de fiéis e a consolidação da autoridade episcopal caminharam lado a lado a partir do século IV.

Ao tratar do mosteiro como etapa fundante e fundamental para a reorganização da autoridade episcopal na Gália, não podíamos deixar de nos concentrar nos escritos daquele que foi considerado um dos maiores teóricos do monaquismo: João Cassiano. Todavia, dada a problemática formulada, o estudo de sua proposta de institucionalização do monacato levou a uma primeira dificuldade, já que Cassiano não chegou ao episcopado. Ademais, até que se consiga comprovar sua origem provençal, ele era um estrangeiro na região. Como, então, provar a identificação entre monacato e episcopado e a rearticulação da autoridade dos aristocratas provençais, usando como ponto de referência um monge de fora da região e que nunca atingiu o episcopado? Tal constatação nos obrigou a ampliar a perspectiva de análise, partindo para uma metodologia comparativa que nos levasse ao estabelecimento da influência da obra de Cassiano sobre aqueles que foram os bispos das principais dioceses da Gália no século IV e V: os lerinianos. Com isso, contruímos um trabalho que desenvolveu, simultaneamente, duas temáticas interligadas. A primeira foi a passagem do monacato ao episcopado a partir da complementaridade das funções monástico-episcopais. A segunda, a construção de uma noção de autoridade no meio monástico que tivesse propiciado a reestruturação do domínio sobre bens e sobre homens por parte de bispos saídos justamente desse ambiente.

Nessa perspectiva, vimos, em primeiro lugar, que tanto nas obras de João Cassiano como na produção leriniana houve a ênfase no modo de vida cenobítico; ou seja, ainda que João Cassiano considerasse os anacoretas os homens de vida mais sublime, defendeu que, para ser anacoreta, dever-se-se, antes, ter sido treinado no cenobitismo e ter adquirido habilidades próprias aos monges, tais quais o despojamento material, a mortificação da vontade e a submissão a um ancião, bem como o reconhecimento dos vícios e o caminho para sua superação. Ademais, era somente em sociedade, e não no isolamento, que os homens poderiam testar se avançavam ou recuavam no progresso ascético. Cassiano ainda transformou o superior, em autoridade, pois defendeu, em primeiro lugar, sua linhagem apostólica, e, em segundo, o fato de ensinar e divulgar ensinamentos que ele não só havia aprendido por meio da humildade, mas também por meio da prática e do acerto promovido pela experiência. Esse mestre estava apto a conduzir e a ensinar seus discípulos no caminho das virtudes e a esclarecê-los sobre a palavra de Deus.

Da mesma forma, apresentamos como Euquério de Lyon, Salviano de Marselha e as *Regras* atribuídas a Lérins enfatizaram o disciplinamento da vida em comunidade e a necessidade de despojamento material e submissão a um superior. Todavia, diferentemente da destituição total encontrada nas obras de Cassiano, nos lerinianos temos a articulação de que o despojamento poderia levar a um aumento dos bens da Igreja. Isso poderia ser alcançando, segundo Salviano, por meio da prática da doação de heranças à Igreja pelos pais que, por amor aos seus filhos, não poderiam permitir que a avareza entrasse em seus corações devido a posse de tais bens. Igualmente, os bens da Igreja poderiam aumentar em decorrência da permissão de aceitação de doação de bens e servos do monge ingressante no mosteiro, encontrada na *Segunda Regra dos Pais*. Isso porque, quando o despojamento foi considerado, os redatores da regra fizeram uma distinção de categorias sociais ao tratar do ingresso do homem à comunidade. Sobrepondo avareza e soberba tal qual Cassiano fizera, e transformando parâmetros culturais em implicações sociais como realizado por Salviano para tratar da avareza, os pais da regra defiriam que a homem com posses deveria doar seus bens, enquanto o destituído de posses deveria ser humilde, ou seja, não recair em soberba.

Dessas constatações decorreu um primeiro elemento importante saído da institucionalização do monacato: a consideração de uma estrutura comunitária, regida e

regrada pela autoridade de um homem. Cassiano defendeu a supremacia da autoridade do superior, situou-a ao lado de outras fontes legítimas de normatização da sociedade como Deus, os Apóstolos e a Escrituras e apresentou um superior, cujas ordens demandavam a obediência como se fossem proferidas pelo próprio Deus. O poder, ao contrário, não estava ao alcance dos homens em decorrência do pecado original que ocasionara um rompimento entre querer e poder. Se o homem não tinha domínio sobre seu próprio corpo, muito menos o teria sobre outros. Era somente o reconhecimento de que não se tinha poder que fazia com que o superior pudesse reger ou comandar os irmãos a ele submetidos. Se do pecado original resultava uma ausência de poder sobre homens, o despojamento material completo defendido por Cassiano impedia que os homens tivessem poder também sobre bens. Todavia, por meio da autoridade da qual gozava e da regência da qual dispunha, o superior tornou-se responsável pela administração das necessidades dos seus e estava apto a guiar e a ensinar, pelo fato de ter aprendido e feito a experiência. Nos escritos dos monges de Lerins, ocorreu o mesmo que com o despojamento ao se abordar o poder e a autoridade do superior. Ou seja, se a defesa de um despojamento resultou na ampliação dos bens da Igreja e da gerência sobre eles, houve a abertura para a retomada do poder sobre homens, à medida que o superior foi sobreposto a Cristo, ou mesmo a Deus, cuja unidade entre poder e querer não fora rompida. Dessa forma, outro elemento fundamental para o exercício da função episcopal compreendida na capacidade de administrar as necessidades dos fiéis e exercer um tipo de patronagem também foi formulada, na Gália, pelos autores engajados com o meio monástico.

Ademais, vimos como a exegese ocupou um lugar central na cultura monástica provençal, já que os monges, segundo João Cassiano, eram capazes de penetrar nas palavras de Deus a partir do momento em que lutavam para se aperfeiçoarem moralmente e se desenvolverem na ciência ativa. Esta era a responsável por abrir as portas da ciência contemplativa e, com isso, a correta interpretação das Escrituras somente poderia ser feita por aqueles que lutavam, cotidianamente, pela conquista da perfeição. E, mais do que isso, João Cassiano situou os monges como herdeiros da pregação apostólica, o que contribuiu para tornar legítima uma prática comum da Gália que era a pregação dos padres, sobretudo, daqueles que eram consagrados dentro dos próprios mosteiros. Nos escritos provenientes de Lerins temos a ênfase na importância da fala e na capacidade de

transmutação realizada por meio da exortação feita por homens que haviam se formado na escola de Deus e que, pelo retiro no deserto, levaram a conquista das virtudes a seu ápice. O cenóbio tornou-se, pela boca de nossos monges, uma escola que instruía no conhecimento de Deus e na exegese, fundamental para aqueles que se tornavam bispos e tinham como uma de sua tarefa mais importante a disseminação da palavra de Deus através da pregação.

Por outro lado, também no mosteiro, o amor pelo deserto, isto é, o amor por Deus, era um elo que unia os homens, a ponto de forjar uniões entre aqueles que não eram parentes e transmutar os vínculos parentais em relações espirituais. A amizade, assim, esteve estreitamente vinculada à caridade. Em João Cassiano, a caridade era compreendida como pureza de coração e, enquanto tal, tornou-se o objetivo da vida monástica. Mas ela também era um vínculo que consolidava os laços de amizade e que propiciava a existência de paz, justiça e concórdia entre os amigos ou, em um âmbito mais alargado, entre aqueles que partilhavam de uma vida comum na mesma comunidade. Não por acaso, a caridade poderia existir em diferentes níveis. Ela desenvolvia-se entre dois homens de igual virtude, como, por exemplo, Cassiano e Germano, Honorato e Hilário, e Honorato e Venâncio. A caridade era também uma virtude realizada em comunidade, e João Cassiano tanto defendeu sua existência de maneira universal, portanto em uma comunidade composta por todos os homens indistintamente, quanto em um grupo mais restrito como aquele dos próprios monges.

Diferentemente do que João Cassiano sustentou, ou seja, que eram os laços espirituais os que mais contavam, em Lerins, os parentes foram equiparados em importância aos amigos, e o superior da abadia foi considerado um amigo de Deus. Portanto, em Lerins houve a reformulação da perspectiva clássica de amizade ainda usada por João Cassiano, a fim de reforçar a autoridade de Honorato, primeiro bispo da capital de Arles saído da “liga leriniana”⁴¹⁶. Do estatuto de amigo de Deus dado a Honorato, resultou sua personificação da caridade, sua possibilidade de promover a concórdia entre a comunidade e o governo atento, vigilante e exemplar de sua diocese. Da mesma forma, Hilário, parente, amigo e sucessor escolhido de seu predecessor, o segundo bispo leriniano

⁴¹⁶ MATHISEN, Ralph. *Ecclesiastical factionalism and religious controversy in fifth-century Gaul*. Washington: The Catholic University of America Press, 1989; HEIJMANS, Marc; PIETRI, Luce. Le lobby lérinien: le rayonnement du monastère insulaire du Vème siècle au début du VII siècle. In: *Lérins, une île sainte de l'antiquité tardive au moyen âge*. Nice: Actes du Colloque, 2006.

da capital de Arles, teve sua autoridade legitimada nos escritos relacionados ao meio monástico. Isso ocorreu, em primeiro lugar, quando se destacou que Hilário seguiu os passos de Honorato, constituindo-se em um eminente doutor, um mestre e um pai para os monges de Lerins e para os fiéis de Arles, capaz de ensinar porque havia aprendido a ser um vigia dos pecados dos fiéis. Por outro lado, ele também reforçou sua autoridade, à medida que consolidou os laços desenvolvidos durante seu retiro no deserto e os transformou em alianças após sua consagração ao episcopado. Não foi de outro modo que conseguiu exercer os direitos como metropolitano antes atribuídos a Pátroclo e ordenou bispos de sua simpatia e destituiu outros que não lhe eram favoráveis em dioceses não pertencentes à província da Narbonense II, prática esta que gerou críticas por parte de Leão Magno. Euquério de Lyon, Salônio de Gênova, Verano de Vence, Máximo de Riez, Teodoro de Fréjus, Germano de Auxerre, continuaram sustentando as decisões de concílios conclamados por Hilário de Arles até sua morte em 445.

Ao longo das décadas de dez e vinte do século V, vimos como a renúncia aos bens, aos parentes e à pátria, fundamental no discurso de ingresso na vida monástica existente tanto em João Cassiano como em Lerins, resultou na manutenção e no fortalecimento da autoridade dos membros da mesma família. Esses aristocratas provenientes do Norte da Gália, que poderiam perder sua função social e seu prestígio em decorrência do aumento dos assentamentos bárbaros a Norte e do recuo do favorecimento imperial⁴¹⁷, reencontraram as estruturas político-administrativas romanas na Provença e delas continuaram participando como bispos de suas dioceses. Da mesma forma, os vínculos familiares foram transmutados em decorrência da passagem pelo mosteiro, a despeito das críticas feitas por Cassiano a essa prática, principalmente na figura do abade Piamum. Segundo Cassiano, tanto o despojamento material tinha que ser tão completo ao ponto do monge eliminar de seu interior o próprio desejo da posse, quanto a autoridade e o estatuto de pai somente poderia ser conquistado por aqueles que eram capazes de relegar a família a ponto de causarem a morte a um filho se tal fosse a ordem do abade.

Com a morte de Honorato, Hilário e de João Cassiano, ou seja, a partir das décadas de trinta e quarenta do século V, temos uma guinada no desenvolvimento da

⁴¹⁷ VAN DAM, Raymond. *Leadership and community in Late Antique Gaul*. Berkeley: University of California Press, 1992.

autoridade episcopal, ainda que ela continue atrelada ao mundo monástico e nos próprios escritos de João Cassiano. Foi, nesse período, que os bispos como Fausto de Riez e Sidônio Apolinário eram requisitados para participarem de embaixadas para negociarem com os visigodos. Além da necessidade de administrar os bens da Igreja, revertidos para o resgate dos prisioneiros, e de exortar a comunidade de fiéis, o diálogo com arianos e pagãos tornou-se um fato importante do ofício episcopal. Vimos, então, como os monges provençais defenderam a importância da ação humana na colaboração com a graça para sua salvação, bem como o desejo universal salvífico de Deus a ponto de ser a eles imputada a acusação de heresia. Esse seria um novo momento da rearticulação da função dos bispos, em face de novos cenários de atuação. Ainda aqui, os argumentos saídos da teologia monástica tornariam-se instrumentais para o aperfeiçoamento da função episcopal.

Todavia, seria somente no século VI que haveria a confirmação canônica da importância da ação e da universalidade da salvação, atrelada à defesa da possibilidade da regeneração pelo batismo. A partir de então, consolidar-se-ia a passagem definitiva da autoridade para o exercício do poder sobre bens e sobre homens por parte dos bispos que passaram a integrar, de forma cada vez mais contundente, os reinos bárbaros que se consolidavam em todo o território ocidental. Bárbaros estes convertidos ao cristianismo e que por obra de seu batismo integravam a rede de fiéis de seus bispos e tinham também para eles abertas as portas da salvação. Mas este seria um novo capítulo da história do cristianismo ocidental.

Referências Bibliográficas

Fontes:

ARISTÓTELES. Livro VIII. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

CAESARIUS OF ARLES. *Life, testament, letters*. Liverpool: Liverpool University Press, 1994.

CÉSAIRE D'ARLES. *Sermons au people*. Paris: Cerf, 1971. vol 1.

CÍCERO. *Da amizade*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

EUSÉBIO DE CESARÉIA. *História Eclesiástica*. São Paulo: Fonte Editorial, 2005.

GAUDEMMENT, Jean. *Les canons des conciles mérovingiens* (VI-VII siècles). Paris: Cerf, 1989.

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

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

_____. *Traité de l'Incarnation contre Nestorius*. Paris: Cerf, 1999.

HILAIRE. « Lettre d'Hilaire a Saint Augustin ». In: *Aux moines d Adrumete et de Provence*. Desclée de Brouwer, 1962 (Bibliothèque Augustinienne 24).

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

HONORAT DE MARSEILLE. *La vie d'Hilaire d'Arles*. Paris: Cerf, 1995.

La vie de Césaire. *Hilaire et Césaire d'Arles. La Gaule chrétienne*. Paris: Migne-Brépols, 1997.

Les regles des saints peres. Paris: Cerf, 1982, v. I

PROSPER D'AQUITAINE. “Lettre de Prosper d'Aquitaine a Saint Augustin”. In : *Aux moines d Adrumete et de Provence*. Desclée de Brouwer, 1962 (Bibliothèque Augustinienne 24).

SAINT EUCHER DE LYON. *Du mepris du monde et de la philosophie du siècle*. Paris: Nouvelles Editions Latines, 1950.

SAINT VINCENT DE LÉRINS. *Le Commonitorium*. Namur: Les éditions du soleil levant, 1959.

SALVIEN DE MARSEILLE. *Oeuvres*. Paris: Cerf, 1971/1975 (2 vol.)

SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo : Paulus, 1984.

_____. “Sur la grâce et le libre arbitre”. In: *Aux moines d’Adrumete et de Provence*. Desclée de Brouwer, 1962 (Bibliothèque Augustinienne 24).

_____. “De la correction et de la grâce”. In: *Aux moines d’Adrumete et de Provence*. Desclée de Brouwer, 1962 (Bibliothèque Augustinienne 24).

_____. “Sur la prédestination des saints”. In: *Aux moines d’Adrumete et de Provence*. Desclée de Brouwer, 1962 (Bibliothèque Augustinienne 24).

_____. “Sur le don de la persévérance”. In: *Aux moines d’Adrumete et de Provence*. Desclée de Brouwer, 1962 (Bibliothèque Augustinienne 24).

SULPICE SEVERE. *Vie de Saint Martin*. Paris: Cerf, 1967.

Estudos:

ABEL, Maurice. “Le ‘Praedestinatus’ et le pélagianisme”. In: *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 35, 1968, p. 5-25.

ALCIATI, Robert. Eucher, Salvien et Vincent: Les *gallicani doctores* de Lérins. *Lérins, une île sainte de l’antiquité tardive au moyen âge*. Nice: Actes du Colloque, 2006.

ARENDT, Hannah. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Lisboa: Instituto Piaget, s/d.

_____. “O que é autoridade?”. In: *Entre o passado e o futuro*. Rio de Janeiro: Forense, 2005, p. 127-187.

_____. “O que é liberdade?”. *Entre o passado e o futuro*. Rio de Janeiro: Forense, 2005, p. 188-220.

_____. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.

- BADILITA, Cristian; JAKAB, Attila. *Jean Cassien entre l'Orient et l'Occident*. Paris: Poliron/Beauchesne, 2003.
- BERTRAND, Dominique *et all.* *Césaire d'Arles et la christianisation de la Provence*. Paris: Cerf, 1994.
- BROWN, Peter. *Santo Agostinho: uma biografia*. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- BROWN, Peter. *A ascensão do cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Presença, 1999.
- _____. "Antigüidade Tardia". In: DUBY, Georges; ARIES, Philippe. *História da vida privada*. São Paulo: Cia das Letras, 1998, vol. 1.
- _____. "Chrétienté orientale et chrétienté occidentale dans l'Antiquité Tardive: La divergence". *La société et le sacré dans l'Antiquité Tardive*. Paris: Éditions Senil, 1985.
- _____. The rise of the holy man in Late Antiquity. *The journal of Roman Studies*, vol. 61, 1971, p. 80-101.
- BURGESS, R.W. "From *Gallia Romana* to *Gallia Gothica*: the view from Spain. In: DRINKWATER, John; ELTON, Hugh (org). *Fifth-century Gaul: a crisis of identity?* Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p..
- CANER, Daniel. *Wandering, begging monks: spiritual authority and the promotion of monasticism in Late Antiquity*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 2002.
- CASIDAY, Augustine. Cassian against the pelagians. *Studia Monastica*, 46, 1, 2004, p. 7-23.
- _____. *Traditio and theology in st John Cassian*. New York: Oxford University Press, 2007.
- CHRISTOPHE, Paul. *Cassien et Césaire: prédicateurs de la morale monastique*. Gembloux: Editions J. Duculot; Paris: P. Lethielleux, 1969.
- CLARK, Elizabeth A. New perspectives on the Origenist controversy: human embodiment and ascetic strategies. *Church History*, v. 59, n. 2, 1990, p. 145-162.

Césaire d'Arles et la christianisation de la Provence. Paris: Cerf, 1994.

CHADWICK, Owen. "Euladius of Arles". *Journal of theological studies*, 46, 1945.

CHÉNE, Jean. "Le semi-pélagisme du midi de la Gaule d'après les lettres de Prosper d'Aquitaine et d'Hilaire à Saint Augustin". In: *Recherches de science religieuse*, 43, 1955, p. 321-341.

_____. "Que signifient 'initium fidei' et 'affectus credulitatis' pour les semipélagiens?" In: *Recherches de science religieuse*, 35, 1948, p 566-588.

COURTOIS, Christian. "L'évolution du monachisme en Gaule de saint Martin à saint Colomban". *Il monachesimo nell'alto medioevo e la formazione delle civiltà occidentali*, 1957, p. 47-72.

DE VOGUE, Adalbert. *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, 1993 p. 5-53.

_____. "Monachisme et Église au pensée de Jean Cassien". *Théologie de la vie monastique: études sur la tradition patristique*, 49, p. 213-240.

_____. "Un problème de datation: la règle des quatre Pères". *Studia Monastica*, 44, 2002, p. 7-11.

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

DULAEY, Martine. "La bibliothèque du monastère de Lérins dans les premières décennies du V siècle". *Augustinianum*, XLVI, I, 2006, p. 187-230.

_____. "Augustin en Provence dans les premières décennies du V siècle: le témoignage des *Formulae* d'Eucher". Roma: *Studia Ephemeridis Augustinianum*, 90, 2004, p. 121-46.

_____. "Jérôme, maître d'exégèse au monastère de Lérins: le témoignage des *Formulae* d'Eucher de Lyon". *Augustinianum*, XLIV, II, 2004, p. 371-400.

- _____. “Eucher exégète: l’interprétation de la Bible en Gaule du Sud dans la première moitié du V siècle”. *Mauritius und die thebaische legion*. Zurich: Université de Fribourg Suisse. Akten des internationalen kolloquiums, 2003.
- _____. “Les relations entre Lérins et Marseille. Eucher et Cassien”. *Lérins, une île sainte de l’antiquité tardive au moyen âge*. Nice: Actes du Colloque, 2006.
- FIGUINHA, Matheus. *Servos de Deus: Monasticismo, poder e ortodoxia em Santo Agostinho*. São Paulo: Annablume, 2009.
- FISKE, Adèle. “Hieronymus Ciceronianus”. In : *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 96 (1965), pp. 119-138.
- FONTAINE, Jacques. “L’aristocratie occidentale devant le monachisme aux IV^{ème} et V^{ème} siècles”. *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 15, 1979, p. 28-53.
- _____. “L’ascétisme chrétien dans la littérature gallo-romaine d’Hilaire à Cassien”. *La Gallica Romana*. Roma : Accademia Nazionale dei Lincei, 1973, p. 87-129.
- GAJANO, Sofia. “Expériences, témoignages, récits. Le miracle entre l’Antiquité Tardive et le Haut Moyen Âge”. In: AIGLE, Denise. *Miracle et Karama: hagiographies médiévales comparées*. Brepols/Turnhout. Bibliothèque de l’école des hautes études. Sciences religieuses, 109, 2000.
- GIOANNI, Stéphane. “Être véritablement moine. Les représentations de l’identité ascétique dans la pastorale lerinienne (V-VI siècles)”. *Lérins, une île sainte de l’antiquité tardive au moyen âge*. Nice: Actes du Colloque, 2006.
- GOODICH, Richard. “John Cassian on monastic poverty: the lesson of Ananias and Saphira”. *The downside review*, 124, 437, 2006, p. 297-308.
- _____. *Contextualizing Cassian : aristocrats, asceticism and reformation in fifth-century Gaul*. Oxford : Oxford University Press, 2007.
- GRADOWICZ-PANCER, Nira. “Enfermement monastique et privation d’autonomie dans les règles monastiques (Ve.- VIe. siècles)”. *Revue Historique*, 583, t. 288/1, 1992, p. 3-18.

- GUERREAU-JALABERT, Anita. "Caritas y don en la sociedad medieval occidental". *Hispania*, LX/1, n. 204, 2000, p. 27-62.
- HEIJMANS, Marc; PIETRI, Luce. "Le lobby lerinien: le rayonnement du monastère insulaire du V siècle au début du VII siècle". *Lérins, une île sainte de l'antiquité tardive au moyen âge*. Nice: Actes du Colloque, 2006.
- HEINZELMANN, Martin. "The 'affair' of Hilary of Arles (445) and Gallo-Roman identity in the fifth-century". DRINKWATER, John ; ELTON, Hugh (org). *Fifth-century Gaul : a crisis of identity ?* Cambridge : Cambridge University Press, 2002, p. 239-251.
- JACQUIN, M. "A quelle date apparaît le terme 'semi-pélagien'?" In: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1, 1907, p. 506-508.
- KINSELLA, Sean. "Covetousness and renunciation in book VII of the *Institutes* of John Cassian". *Studia Monastica*, 40, 2, 1998, p. 203-212.
- KONSTAN, David. "Problems in the history of Christian friendship". *Journal of early Christian studies*, 4, 1996, p. 87-113.
- _____. *A amizade no mundo clássico*. São Paulo : Odysseus, 2005.
- LABROUSSE, Mireille. "Les origines du monastère. V-VII siècle". In: LABROUSSE, M; MAGNANI, E; CODOU, Y; LE GALL, J-M; BERTRAND, R.; GAUDRAT, V. *Histoire de l'abbaye de Lérins*. Begrolles-en-Mauges: Bellefontaine, 2005, p. 23-124.
- LENKAITYTE, Mante. "Eucher, interprète de la Bible dans l'éloge du desert". *Lérins, une île sainte de l'antiquité tardive au moyen âge*. Nice: Actes du Colloque, 2006.
- LEROY, Julien. "Les préfaces des écrits monastiques de Jean Cassien". *Revue d'ascétique et de mystique*, 42, 1967, p. 157-180.
- LEYSER, Conrad. *Authority and ascetism from Augustine to Gregory the Great*. Oxford: Clarendon Press, 2000.
- LITTLE, Lester. "Prides goes before avarice: social change and the vices in latin Christendom". *The American Historical Review*, 76, I, 1971, p. 16-49.

- LOSEBY, S. T. "Marseille: a late antique success story?" In: *The journal of Roman Studies*, vol. 82, (1992), p. 165-185.
- _____. "Bishops and cathedrals: order and diversity in the fifth-century urban landscape of southern Gaul". In: DRINKWATER, John; ELTON, Hugh (org). *Fifth-century Gaul: a crisis of identity ?* Cambridge : Cambridge University Press, 2002, p. 144-155.
- MAAS, M. "Ethnicity, orthodoxy and community in Salvian of Marseilles". In: DRINKWATER, John ; ELTON, Hugh (org). *Fifth-century Gaul : a crisis of identity ?* Cambridge : Cambridge University Press, 2002, p. 275-284.
- MARKUS, Robert A. *O fim do cristianismo antigo*. São Paulo: Paulus, 1997.
- _____. "L'Occident". In: BURNS, J.H; MÉNARD, Jacques. *Histoire de la pensée politique médiévale (350-1450)*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993, p. 79-87.
- MARROU, H-I. "Jean Cassien à Marseille". *Revue du moyen âge latin*, jan-mars, 1945, p. 5-26.
- _____. "Le fondateur de Saint-Victor de Marseille: Jean Cassien". *Provence Historique*, 16, 1966, p. 297-308.
- _____. "Doctrine et discipline dans la langue des pères". *Bulletin du Cange*, 9, 1934, p. 5-25.
- MATHISEN, Ralph W. *Ecclesiastical factionalism and religious controversy in fifth-century Gaul*. Washington : The Catholic University of America Press, 1989.
- MOMIGLIANO, Arnaldo [dir]. *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*. Madrid: Alianza Editorial, 1989.
- _____. *As raízes clássicas da historiografia moderna*. Bauru: Edusc, 2004.
- NEUFVILLE, J. "Règle des quatre pères et seconde règle des Pères". *Revue benedictine*, 77, 1967, p. 47-106.
- NOUAILHAT, René. *Saints et patrons*. Paris : Les Belles Lettres, 1988.

- O'CONNOR, William. "Saint Vicent of Lérins and saint Augustine. Was *The Commonitorium* of Saint Vicent of Lerins intended a polemic treatise against Saint Augustine and his doctrine of predestination?" *Doctor Communis*, 16, 1963, p. 123-257.
- OLPHE-GAILLARD, M. "Vie contemplative et vie active d'après Cassien". *Revue d'ascétique et de mystique*, 16, 1935, p. 252-288.
- _____. "La pureté de cœur d'après Cassien". *Revue d'ascétique et de mystique*, 17, 1936, p. 28-60.
- PAGELS, Elaine. *Adam, Eve and the serpent*. New York: Vintage Books, 1988.
- PICHERY, E. "Les idées morales de Jean Cassien". *Mélanges de science religieuse*, 14, 1957, p. 5-20.
- PRODI, Paolo. *Uma história da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- RICOEUR, Paul. *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique*. Paris: Éditions du Seuil, 1969.
- RIPPINGER, Joel. "The concept of obedience in the monastic writings of Basil and Cassian". *Studia Monastica*, 19, 1977, p. 7-18.
- ROUSSEAU, Philip. *Ascetics, authority and the church in the age of Jerome and Cassian*. Oxford: Oxford University Press, 1978.
- _____. "Cassian, contemplation and the coenobitic life". *Journal of Ecclesiastical History*, 26, 1975, p. 113-126.
- _____. "Cassian: monastery and world". FAIRBURN, Miles; OLIVER, W.H. *The certainty of doubt: tributes to Peter Munz*. Wellington: Victoria University Press, 1996.
- _____. "The formation of early ascetic communities". *Journal of theological studies*, 25, 1974, p. 113-117.
- ROUSSELLE, Aline. "Aspects sociaux du recrutement ecclésiastique au IV siècle". *Mélanges de l'École Française de Rome-Antiquité*. Roma & Paris: Boccard, t. 89, vol. I, 1977, p. 333-370.

- SECELLART, Michel. *As artes de governar*. São Paulo: Editora 34, 2006.
- STERK, Andrea. *Renouncing the world yet leading the church: the monk-bishop in Late Antiquity*. Cambridge; London: Clarendon Press, 2000.
- STEWART, Columba. *Cassian the monk*. Oxford: Oxford University Press,
- TILIBETTI, Carlo. "Giovanni Cassiano. Formazione e dotrina". Roma: *Augustinianum*, v. XVII, 1977, p. 355-380.
- VAN DAM, Raymond. *Leadership and community in Late Antique Gaul*. Berkeley : University of California Press 1992.
- VAN UYTFANGHE, Marc. "Pertinence et statut du miracle dans l'hagiographie mérovingienne (600-750)". In: AIGLE, Denise. *Miracle et Karama: hagiographies médiévales comparées*. Brépols/Turnhout. Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses, 109, 2000.
- VANNIER, Marie-Anne. "Introduction". In: JEAN CASSIEN. *Traité de l'incarnation contre Nestorius* Paris: Cerf, 1999.
- _____. "Jean Cassien et Lérins". *Connaissance des pères de l'Église*, 79, 2000.
- VAUCHEZ, Michel. "Le miracle dans la chrétienté occidentale au Moyen Age entre vie sociale et expérience religieuse". AIGLE, Denise. *Miracle et Karama: hagiographies médiévales comparées*. Brépols/Turnhout. Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses, 109, 2000.
- VEYNE, Paul. *Quand notre Empire est devenu chrétien (312-394)*. Paris: Éditions Albin Michel, 2007.
- WEAVER, Rebecca. *Divine grace and human agency: a study of the semi-pelagian controversy*. Macon: Mercer University, 1998.
- WEISS, Jean-Pierre. "Le 'semi-pélagianisme' se réduit-il à une réaction contre Augustin et l'augustinisme de la première génération?" Roma: Congresso Internazionale sur S. Agostino nel XVI centenario della conversione, 1986, p. 465-481.
- _____. "Le statut du prédicateur et les instruments de la prédication dans la Provence du Vème siècle". In: DESSI, Rosa Maria; LAUWERS, Michel. *La parole du*

prédicateur (V-XV siècle). Nice: Z éditions. Centre d études medievales. Faculte des Lettres, Arts et Sciences Humaines, 1997.

_____. "Une communauté religieuse aux îles de Lérins". *Connaissance des Pères de l'église*, 79, 2000, p. 21-32.

_____. "Lérins et la Règle des Quatre Pères". *Lérins, une île sainte de l'antiquité tardive au moyen âge*. Nice: Actes du Colloque, 2006.

_____. "Honorat héros antique et saint chrétien". *Augustinianum*, 24, 1984, p. 265-280.

WES, M.A. "Crisis and conversion in fifth-century Gaul: aristocrats and ascetics between 'horizontalité' and 'verticalité'". In: DRINKWATER, John ; ELTON, Hugh (org). *Fifth-century Gaul : a crisis of identity ?* Cambridge : Cambridge University Press, 2002, p. 252-263.

WHITE, Caroline. *Friendship in the fourth century*. Cambridge : Cambridge University Press, 2002.

WILLIAMS, Rowan. *The making of orthodoxy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

WOOD, Ian. "Continuity or calamity?: the constraints of literary models". In: DRINKWATER, John; ELTON, Hugh (org). *Fifth-century Gaul: a crisis of identity?* Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 9-18.

ZERNER, Monique. *Inventer l'hérésie: discours polémiques et pouvoirs avant l'inquisition*. Nice: Centre d'études médiévales. Faculte des lettres, arts et sciences humaines, 1998.