

UNIVERSIDADE DE VERÃO

UNIVERSIDADE DO PORTO

CONFERÊNCIAS **1/2010**

José Mattoso

A LEITURA E A ESCRITA NA CULTURA MONÁSTICA MEDIEVAL

Módulo:

TEXTUS. AS FONTES MANUSCRITAS MEDIEVAIS E DO INÍCIO DA IDADE MODERNA

Coordenador: José Meirinhos

FICHA TÉCNICA

Título A Leitura e a Escrita na Cultura Monástica Medieval

Autor José Mattoso

Colecção Conferências da U.Verão: Módulo de **Textus. As fontes manuscritas medievais e do início da idade moderna** N.º 1, Coordenação de José Meirinhos

1.ª Edição, Porto, Outubro de 2010

© Universidade do Porto

Endereço Praça Gomes Teixeira, 4099-002 Porto

http://www.up.pt -> Estudar na U.Porto -> U.Verão

Design Carla Ferreira

e-ISBN 978-989-8265-42-5

José Mattoso

A LEITURA E A ESCRITA NA CULTURA MONÁSTICA MEDIEVAL

O título previsto para este curso era «A escrita e a leitura na cultura monástica medieval». Pareceu-me que devia inverter os dois primeiros termos. Para os monges, o que é essencial é a leitura e não tanto a escrita. Mas a leitura monástica é concebida por eles como uma actividade bem diferente daquilo que normalmente entendemos pela palavra «leitura». Vejamos, portanto, antes de mais, o que era a «leitura monástica». De contrário dificilmente compreendemos em que se baseava e de que se alimentava a cultura monástica.

A lectio divina

Comecemos, pois, por ver o que era, para os monges, a leitura, e explicar o que ela tinha de especial. Referimo-nos aqui, a um conceito, não propriamente à sua realização concreta e histórica. De facto, é bom não esquecer que se trata de um ideal que nem sempre corresponde ao que de facto se vive nos mosteiros. Seja como for, é esse conceito que nos deve servir de referência, e não tanto os seus desvios, adaptações ou aproximações imperfeitas.

Na verdade a leitura monástica é de tal modo conotada com a sua especial concepção, que quando se pretende distingui-la da leitura normal se lhe acrescenta um qualificativo e se prefere a forma latina. A leitura monástica chama-se, então, *lectio divina*. O seu objecto próprio não é um texto escrito qualquer, mas a Sagrada Escritura. A Bíblia. O que se procura atingir por meio da sua leitura não é um pensamento qualquer, nem uma doutrina, nem uma mensagem, nem um raciocínio, nem um ensinamento, mas uma experiência, uma iluminação, uma revelação. Por isso, quando os monges falam de leitura, sem mais, pressupõem que ela se realiza como uma acção iniciática destinada a transformar o leitor em virtude da assimilação e da apropriação da palavra de Deus. Na verdade, os monges partem do princípio que Deus não fala aos homens para ensinar uma doutrina, mas para se comunicar a si mesmo. Daí o poder transformador que os monges atribuem à sua leitura. De facto os monges não abandonam a vida normal, não mergulham no deserto, não procuram o despojamento total de si mesmos senão para contemplarem a Deus e se

unirem com Ele. Daí o carácter afectivo que envolve a busca de sentido da Escritura. Quando eles dizem que «ler é como falar com Deus», referem-se, obviamente à leitura da Bíblia; ou seja, para o monge, ler é como ter a oportunidade de se tornar interlocutor pessoal não já de uma palavra que Deus dirige à humanidade em geral, mas à pessoa que lê. A leitura torna-se, então, comunicação directa com Deus. A palavra torna-se viva e pessoal, como a fala do ser amado. Desencadeia a expressão poética, o sentimento de infinita gratidão, o hino de louvor, o cântico jubiloso, a percepção da beleza, a consciência da harmonia universal.

Assim é, em princípio, e nos casos exemplares de autores cujos textos se tornaram modelos do último fim para que tende a prática da *lectio divina*. Nem todos lá chegavam, como seria de esperar. Muitos monges, sobretudo durante a época dura dos séculos VI a XI, quando saber ler e escrever se torna menos comum, e em que é preciso iniciar os candidatos à vida monástica no trabalho penoso de compreender uma língua e uma cultura muito diferentes da língua e da cultura maternas, consideram a leitura como um exercício duro. Requer um esforço persistente e demorado. Não admira, por isso, que em muitos escritos dessa época se encontram referências às dificuldades inerentes à sua prática. São particularmente significativas aquelas que o monge Defensor de Ligugé colecionou a este respeito na sua obra *Liber scintillarum* (Livro das centelhas) no fim do século VII. Consciente de tais obstáculos, aconselha aos monges mais rudes a não desanimarem com as dificuldades encontradas na leitura, porque a persistência e a assiduidade terão uma recompensa maior do que a compreensão imediata, que é sempre superficial. Um pouco mais tarde, um autor anónimo da obra *Excerptiones patrum*, editada entre as do monge anglo-saxónico Beda Venerável, diz que «é muito duro meditar sobre coisas novas a partir do Antigo Testamento»; e ainda que «a leitura frequente e a meditação quotidiana dá mais trabalho do que o trabalho corporal»; e acerca da escrita: «três são os dedos que escrevem, mas é todo o corpo que trabalha». Todavia, o que sustenta a persistência com que os monges se devem dedicar a tal esforço é a esperança de atingir a contemplação. Por isso, outra obra da mesma época e do mesmo género diz: «pertence à vida 'teorética', isto é contemplativa, consagrar-se à leitura, insistir na oração e louvar a Deus em vigílias constantes».

Mas a origem sobrenatural da palavra de Deus confere-lhe também uma dimensão sagrada e uma força misteriosa, como se, por si própria, ela se pudesse tornar criadora ou destruidora. Assim, para os monges da antiguidade e da idade média, aquele que tivesse atingido a perfeição saberia conhecer as verdades ocultas contidas na palavra de Deus. Dominaria o sentido das profecias e oráculos, e poderia, até, exercer poderes sobrenaturais, como o de fazer milagres ou alterar o curso da natureza. Mas não os poderia usar em proveito próprio. A experiência espiritual permitia-lhe conduzir os seus discípulos através dos misteriosos caminhos que conduzem a Deus, mas não usar de forma arbitrária o poder adquirido. Esta crença no poder miraculoso da palavra, que está presente em muitas religiões, aparece também em meios monásticos cristãos, mas não se manifesta claramente porque a hierarquia eclesiástica procura combatê-la. A Igreja institucional, por um lado, assume o exclusivo da interpretação dos mistérios contidos na palavra, reduzindo-os a verdades dogmáticas que só ela pode definir e traduzir; por outro lado, condena e combate a utilização da palavra divina como um poder mágico classificando-o, quando ela produz efeitos sobre-humanos, como obra do demónio. Apesar destas restrições, não podemos esquecer o fascínio que os monges da antiguidade e da idade média têm pela *lectio divina* em virtude do carácter sagrado que lhe é atribuído e como expressão da fé na sua eficácia sobrenatural. A busca de sentido da palavra divina e a ideia que há nela um mistério, um arcano, fazem com que os monges tenham perante ela um infinito respeito e uma veneração sem limites.

O texto e os comentários

Apesar de a principal função da *lectio divina* consistir na comunicação afectiva e transformadora decorrente do contacto com Deus, os monges não deixam também de reconhecer a pluralidade de sentidos que nela estão ocultos. Na verdade, uma das principais virtualidades da palavra bíblica é, justamente, o facto de se poder interpretar de muitas maneiras. Os monges da Idade Média, e, depois deles, os mestres da escolástica, distinguiram quatro sentidos possíveis, conforme o texto em causa se possa compreender à letra, ou se possa interpretar também como sentença moral, ou como comparação alegórica ou ainda como expressão contemplativa. O sentido literal ou histórico é de carácter informativo: diz o que aconteceu no passado, contém preceitos ou faz recomendações. O sentido moral ou tropológico mostra como é que o cristão se deve comportar para cumprir os preceitos divinos. O sentido alegórico ou simbó-

lico estuda o significado profundo das metáforas e comparações usadas pela Bíblia, quer nos livros poéticos, quer nos proféticos e sapienciais, e até nos históricos, pois a história do povo judaico é uma prefiguração da vida da Igreja, novo povo de Deus. Enfim, o sentido anagógico ou contemplativo introduz o leitor no êxtase da união com Deus.

Mas a busca dos quatro sentidos da Escritura não exclui, antes pelo contrário, o conhecimento de autores cristãos que se dedicaram a transmitir as suas próprias descobertas e percepções. É o que acontece sobretudo com aqueles que explicaram o sentido alegórico. O método comparativo em que se baseiam presta-se a variações infinitas, devido à pluralidade de sentidos característica da linguagem simbólica. Assim, por exemplo, a cruz pode significar os sofrimentos de Cristo ou o cruzamento das realidades espirituais com as realidades temporais. Ou então, a ligação da terra ao céu. Ou os quatro cantos do mundo. Ou o sinal da vitória do bem sobre o mal e a morte. Ou a redenção dos pecados do homem pelo sacrifício do Filho de Deus. E assim sucessivamente. Ora, o monge que lê a Sagrada Escritura e quer compreendê-la pode procurar ajuda nas obras dos Padres da Igreja que antes dele a comentaram, explicaram e interpretaram, beneficiando assim das suas descobertas e ensinamentos, da sua perspicácia ou das revelações que Deus lhe concedeu. Por isso vai colecionando as listas de símbolos e alegorias, e construindo com elas novas analogias e paralelismos, chegando, assim, a verdadeiras reflexões doutrinárias como, por exemplo, a engenhosa obra de Hugo de S. Víctor acerca da Arca de Noé (século XII), que lhe serve de comparação para tratar da sabedoria. Este autor representa um pensamento já muito elaborado. Antes dele o número de intérpretes é infinito.

Embora os comentadores não tenham o mesmo valor que o próprio texto, podem ajudar a compreendê-lo melhor, tanto do ponto de vista racional, como do ponto de vista afectivo. Com efeito, a leitura, que, como prática directamente dirigida à oração, se justifica pelo aspecto vivencial, nem por isso deixa de aceitar também a contribuição racional ou espiritual dos Padres da Igreja que antes a fizeram também com inteligência e fervor. De facto, certos comentadores transmitem nos seus escritos sobre a Bíblia vivências de tal modo intensas que funcionam como estímulos directos à comunicação afectiva. É o que acontece, por exemplo, com Santo Agostinho, cujos comentários ao livro dos Salmos teve grande sucesso nos meios monásticos. Mas aquele comentário que maior número de leitores e réplicas suscita é sem dúvida o dos *Sermões morais*

sobre o livro de Job do papa S. Gregório Magno, que escreveu na segunda metade do século VI. O próprio título indica que se trata de uma interpretação moral; mas o papa desvia-se frequentemente dessa orientação e envereda muitas vezes pela explicação do sentido alegórico. Os monges de todo o Ocidente medieval apreciam deveras ambas as obras. Por isso elas encontram-se frequentemente nas suas bibliotecas.

De facto, as bibliotecas monásticas não têm só Bíblias e livros litúrgicos; têm também comentários aos textos sagrados. Podem ter também obras que ajudem a conhecer melhor a história de Israel, tão importante para compreender a maneira como Deus conduz o povo escolhido até nele fazer nascer o Messias que trouxe a redenção a todos os homens. Podem ainda relatar a história dos reinos cristãos, as vidas e milagres dos santos, a história de certos mosteiros ou dioceses, o relato de calamidades que prenunciam o fim do mundo ou se podem ler como intervenções de Deus na vida dos homens. Tudo isto é, para o monge, objecto de meditação e alimento da vida espiritual. Do mesmo modo, as obras que explicam as regras da língua latina também ajudam, por meios racionais, a conhecer o sentido exacto do Antigo e do Novo Testamento, pois o texto bíblico também tem de respeitar as regras da gramática, da retórica e da dialéctica. O mesmo se diga das disciplinas que desde o fim do Império Romano ajudavam a compreender o mundo e a resolver problemas práticos: a música, a geometria, a medicina, a filosofia. De tudo isto se encontra nos livros guardados nas bibliotecas monásticas da Idade Média. Mas aquilo que justifica a sua aquisição, a sua cópia ou a sua posse é, de facto, a *lectio divina*.

Esta distinção e esta hierarquia de valores são muito marcadas nas origens do monaquismo. Vão-se atenuando nas épocas seguintes, sem que isso signifique necessariamente decadência do espírito primitivo ou corrupção disciplinar. Uma das razões que explica tal facto é a desorganização ou encerramento das escolas públicas no fim do Império Romano, o que obrigou os monges a ministrarem eles próprios os conhecimentos indispensáveis à leitura e compreensão da Bíblia. A pouco e pouco foram também desaparecendo as obras necessárias para o ensino e para a aquisição dos conhecimentos elementares da vida corrente, e foi preciso copiá-las para as gerações seguintes. Os monges, porém, não guardaram ou não copiaram só compêndios e tratados práticos; salvaram também textos de poetas e filósofos pagãos, cujo valor não podiam deixar de reconhecer, mesmo quando recomendavam aos jovens que não

se deixassem seduzir pelo talento poético ou filosófico dos seus autores, e quando censuravam as crenças baseadas no culto dos deuses pagãos. No colapso do Império, perdeu-se muita coisa; mas a maior parte do que se salvou deveu-se ao cuidado dos monges.

Voltamos, porém, a insistir no facto de o objecto principal da preservação da escrita e dos livros pelos monges do fim da Antiguidade e da Idade Média ser, na verdade, a *lectio divina*. Todas as outras leituras se deviam subordinar a ela. Este princípio foi muito claramente exposto pelas obras daquele autor que maior influência exerceu sobre os costumes monásticos do Ocidente. Quero-me referir a João Cassiano, que escreveu no princípio do século V, e fundou o mosteiro de Marselha, donde as suas obras se difundiram em todo o Ocidente, aureoladas pelo incomparável prestígio que lhes conferia o facto de transmitirem os costumes e a doutrina dos Padres do deserto do Egipto, que, por sua vez, representavam as próprias origens do monaquismo, tal como fora vivido pelos seus fundadores, S. Antão e S. Pacómio. Um dos capítulos do livro V da obra intitulada *Instituições dos Padres do Egipto* trata justamente do que o venerável abade Teodoro dizia acerca da leitura da Palavra de Deus e dos seus comentadores.

«[O abade Teodoro] quando alguns dos seus irmãos, atraídos pela esplêndida luz do seu saber, o interrogavam acerca dos vários sentidos da Escritura, dizia que um monge que deseja alcançar o conhecimento das Escrituras não devia aplicar o seu esforço às obras dos comentadores, mas antes consagrar toda a energia do espírito e todo o desejo do coração para se purificar a si mesmo dos vícios corporais; porque, quando consegue dominá-los, logo, com os olhos do coração, afastado o véu das paixões, começará a apreender naturalmente os mistérios de Escritura, pois estes, se não nos são revelados pela graça do Espírito Santo, permanecem desconhecidos e obscuros; ficam obscuros por nossa falta, pois o véu dos pecados cobre os olhos do coração; mas quando recuperam a sua natural saúde, basta a simples leitura da Sagrada Escritura para por si mesma se ampliar, e assim alcançar o verdadeiro conhecimento, sem precisar da ajuda dos comentadores. Da mesma maneira, os olhos da carne, se não foram afectados pela doença ou pela cegueira não precisam do ensinamento humano para verem. Foi por esta razão que entre os comentadores se multiplicaram as diferenças e os erros: muitos deles, não tendo tido o cuidado de purificar o coração, esforçam-se por interpretar a Escritura, mas, impedidos pela impureza do coração construíram opiniões contraditórias entre si e contrárias à fé. Por isso são incapazes de captar a luz da verdade.»

Note-se bem que este ensinamento não pretende propriamente condenar a leitura dos comentadores, mas exortar à leitura directa, simples, do próprio texto bíblico. A leitura dos comentadores arrisca-se a ocultar o essencial debaixo do secundário ou a deixar-se enredar pela diversidade de opiniões e interpretações. A prevalência do texto sobre os comentários permaneceu como princípio fundamental ao longo dos séculos, veiculada pela obra de João Cassiano, que até as dias de hoje continua a ser a obra de referência da vida monástica em todo o mundo cristão.

As regras monásticas do Ocidente

De qualquer maneira, a leitura constitui uma prática fundamental para os monges. Aparece em todas as regras monásticas, embora com alguns matizes conforme os legisladores são mais ou menos influenciados pelo valor atribuído à cultura. Assim, a mais célebre de todas as regras do mundo ocidental, a de S. Bento de Núrsia, fundador da corrente donde mais tarde sairia a ordem beneditina, estabelece, nos capítulos 42, 48 e 49 da sua Regra, as horas que os monges deviam consagrar à leitura: normalmente umas duas ou três horas, e um pouco mais de tempo durante a Quaresma. À leitura pessoal, acresce a leitura colectiva no refeitório para ouvirem durante as refeições. No capítulo 42 S. Bento menciona, mesmo, algumas obras em concreto, ou seja, as vidas dos Padres do Deserto e as obras de Cassiano, justamente aquelas onde se estabelecia a diferença entre o texto bíblico e os seus comentadores.

Prescrições semelhantes aparecem também noutras regras monásticas, uma vezes acentuando a conexão entre a leitura e a oração, outras revelando maior interesse ou maior atenção à cultura intelectual. Assim, por exemplo, a Regra de Santo Isidoro de Sevilha, do princípio do século VII, censura aqueles monges que preferem a leitura ao trabalho, e lembra-lhes que têm de trabalhar para merecerem o pão que comem (cap. 5, n. 4); mas não deixa de valorizar a leitura como fonte de inspiração do louvor divino e de elogiar os monges que se deleitam com a leitura e encontram nele alívio para o peso do trabalho manual. Isidoro mostra também um grande cuidado na guarda e preservação dos livros: confia-os à responsabilidade do sacristão, que, em cada manhã entrega um a cada monge e os recolhe à tarde (cap. 8 e 20). Entre as faltas de que os monges têm de se acusar, conta-se a de ter danificado algum livro (cap. 17). A leitura diz ainda Santo Isidoro, deve ser compreendida; quem não entender o que lê deve pedir ajuda ao abade. Este pode dar as suas explica-

ções no capítulo matinal, diante de todos, o que dá a entender que o seu ensinamento se inspirava normalmente em textos bíblicos ou dos seus comentadores (cap. 8). Enfim, o carácter culto do monaquismo isidoriano revela-se ainda no facto de se recomendar aos monges que não leiam livros pagãos ou heréticos (cap. 8); esta recomendação significa, sem dúvida, que tal eventualidade não era rara. Estas prescrições confirmam o que sabemos por outros meios acerca do apreço de Isidoro pela cultura: foi ele, como se sabe, o autor de uma das obras mais conhecidas e mais copiadas durante toda a Idade Média, as *Etimologias*, espécie de enciclopédia que resumia o essencial da cultura antiga, desde a gramática e das outras disciplinas básicas do ensino elementar nas escolas imperiais, até a noções essencial da arquitectura, da arte militar, da agrimensura, do direito, etc. Temos testemunhos claros acerca da existência desta obra em vários mosteiros medievais portugueses, mesmo no período mais recuado em que a proximidade da fronteira com os mouros e a consequente insegurança impunha algumas dificuldades de subsistência.

O certo é que a opinião do abade Teodoro, transmitida por João Casiano, apesar de tão respeitada como sabemos pelo incomparável prestígio de que a sua obra gozava nos meios monásticos, estava longe de ser considerada com a única opinião legítima. Temos disso uma prova evidente na obra, menos difundida, mas representativa de uma corrente diferente e importante: trata-se das *Instituições das letras divinas e das letras seculares*. O seu autor foi Cassiodoro, um amigo e colega de Boécio que desempenhou cargos importantes na corte do rei dos Ostrogodos, Teodorico, em meados do século VI, ou seja algumas dezenas de anos antes de Isidoro nascer. Trata-se de uma espécie de introdução à leitura da Bíblia, onde se explica o conteúdo de cada um dos seus livros, e se enumeram as obras dos comentadores que Cassiodoro considera mais úteis para a compreensão e a assimilação do texto sagrado. Ao contrário do que pensavam o abade Teodoro e os padres do deserto, Cassiodoro não dispensa a ajuda do pensamento racional para a compreensão da Escritura; considera-o, pelo contrário, um instrumento do maior valor ou mesmo indispensável. Tendo conhecido as obras dos comentadores do Oriente, como Clemente de Alexandria, Cirilo de Alexandria, João Crisóstomo, Gregório Nazianzeno ou Basílio, o Grande, ficou com grande admiração por eles. Por isso recomenda vivamente a sua leitura, além das obras dos santos padres que escreveram em latim. No entanto, tendo verificado a incorrecção de muitas cópias do texto sagrado, considerava também indispensável todo o trabalho de correcção textual, não só

baseado na colação das várias versões da mesma obra, mas também no conhecimento aprofundado dos tratados sobre a língua, e ainda no conhecimento daquilo a que chamamos hoje a História, a Geografia e a Cronologia. Enfim a compreensão da Palavra de Deus pode, porventura, ser possível através da leitura directa, num diálogo simples com Deus, mas nem por isso se deve renunciar a um entendimento mais racional, mais vasto e mais pluriforme, com a ajuda das «letras seculares» e dos autores que nos séculos anteriores nela meditaram. O monge deve usar todos os recursos possíveis para perscrutar a Sagrada Escritura. O pensamento de Cassiodoro exprime-se bem nas suas palavras: «*Mater est enim intelligentiae frequens et intenta meditatio*». «A meditação frequente e atenta é a mãe da compreensão». Trata-se da compreensão racional, não tanto da assimilação espiritual.

Além disso, Cassiodoro verbaliza e desenvolve um tema até então pouco referido, que é, como dissemos, o valor atribuído ao trabalho de cópia de manuscritos. A decadência da cultura erudita e conseqüentemente a desorganização das estruturas de reprodução de textos levou à concentração de tais actividades nos mosteiros. Os monges que desejavam ler tinham de procurar e copiar novos códices se queriam alargar e aprofundar as suas leituras. Cassiodoro não só estimulou esta prática, mas teve também o cuidado de justificar a atenção com que devia ser executada. Num dos últimos capítulos das *Institutiones* declara:

«*Entre as tarefas que podeis realizar, [...] a dedicação dos copistas, quando escrevem sem erros, é [...] aquela que mais me agrada [...] Pois Satanás recebe tantas feridas quantas são as palavras do Senhor que o copista transcreve. [...] [O copista], permanecendo em seu lugar, percorre as diversas províncias com a disseminação das suas obras. [...] Com o seu trabalho, ele age, mesmo estando ausente*».

Mas Cassiodoro não se contenta com a cópia mecânica. Com efeito, acrescenta:

«*Para que os copistas não misturem tanto bem com palavras viciadas por modificação de letras [...] é necessário ler os ortógrafos antigos, isto é Vélío Longo, Cúrsio Valeriano, Papiriano e Amâncio Mártir sobre o V e o B, [...] sobre as primeiras, médias e últimas sílabas, e sobre a tríplice colocação da letra B no nome. Leia-se também Eutiques sobre a aspiração, e Focas sobre a diferença dos géneros*».

E diz ainda, logo a seguir, que, para facilitar a aplicação dos ensinamentos contidos nessas obras, coligiu uma selecção de tais regras num tratado intitulado *De orthographia*.

A atitude de Cassiodoro era, portanto, completamente diferente da do abade Teodoro transmitida por Cassiano. Mas não tão contraditória como parece à primeira vista. A alternativa entre o recurso à razão e à erudição para a compreensão dos vários sentidos da Sagrada Escritura, defendida por Cassiodoro, e a preferência pela leitura directa, pura e simples, adoptada por Cassiano, não depende tanto, ao fim e ao cabo, de uma opção doutrinal, mas antes do ambiente cultural.

Assim, não nos admiremos pelo facto de encontrarmos em Isidoro uma sentença que define bem a hierarquia de valores quando se compara a leitura intelectual com a oração. Diz ele, na sua colecção de *Sentenças*: «Por meio das orações purificamo-nos; por meio da leitura instruímo-nos; se se podem fazer as duas coisas, ambas são boas; mas é melhor rezar do que ler». Este princípio foi muitas vezes recordado por vários autores durante toda a Idade Média. Mas Santo Isidoro também contribuiu para conciliar as duas actividades afirmando, no seguimento de uma palavra quase idêntica de Santo Agostinho: «Quem quer estar sempre com Deus deve ler e orar frequentemente; porque, quando oramos, falamos com Deus; e quando lemos, é Deus que fala connosco». Obviamente que os monges mais cultos se aproximavam mais facilmente de Deus pela leitura, isto é por meios racionais, ao passo que os outros preferiam a via directa da oração. Mas a predominância de uma ou da outra dependia do meio cultural ambiente.

De facto, o monaquismo tanto se pode desenvolver num ambiente culto e até muito sofisticado, como era, sem dúvida o do mosteiro de Vivarium, fundado por Cassiodoro na Calábria, como nas grutas do deserto do Egipto onde viviam os discípulos de Santo Antão. No Ocidente encontramos as duas tendências. Acontece o mesmo no quadro espacial mais restrito da Península Ibérica. À opção culta que caracteriza o monaquismo isidoriano, opõe-se, de certo modo, a mais rude e menos transigente do monaquismo frutuosiano que, ao contrário do primeiro, se propagou sobretudo nas áreas setentrionais da Hispânia, menos urbanizadas e mais rurais. Na sua Regra, Frutuoso, além da leitura no refeitório, prevê a leitura feita pelo prepósito (isto é, pelo prior) para toda a comunidade, e a sua explicação pelo abade (cap. 3). Isto significa, provavelmente, que era normal os monges não saberem ler, e terem, portanto, de escutar a

leitura do prior e as explicações do abade. De facto, o mesmo legislador recomenda que o abade seja *doctus*, isto é, instruído, para que a sua autoridade brilhe por meio da sua *doctrina*; aquilo que ele ensina pela palavra, deve confirmá-lo por um comportamento exemplar (cap. 20). A frequente ou habitual falta de instrução dos monges que entram no mosteiro em adultos confirma-se indirectamente pelo facto de se prever que os jovens monges pratiquem a leitura ou a recitação sob a vigilância dos decanos (cap. 6); provavelmente era preciso organizar o ensino da leitura e da língua por a maioria dos que professavam em adultos não saberem ler.

Na Península Ibérica

De facto as condições de vida na Península Ibérica eram muito diferentes conforme as regiões. Essa diferença existia já no fim do Império Romano. A norte da cordilheira central, nas regiões onde depois vieram a constituir-se a Galiza, o País Basco e os reinos de Leão e Astúrias, a romanização concentrou-se nas cidades mas mal tocou a população autóctone. A sul, pelo contrário, a Lusitânia, a Bética e a Tarraconense assimilaram profundamente a cultura romana. As invasões dos povos germânicos a partir do princípio do século V devem ter afectado sobretudo as cidades e outras concentrações urbanas, onde a pilhagem era mais lucrativa. Apesar das destruições, o Sul sempre preservou melhor as estruturas de transmissão cultural do que o Norte. Conhece-se mal o período de estabilidade relativa que a pouco e pouco se seguiu ao estabelecimento dos Suevos e dos Visigodos. Não há dúvida, porém, que se desmantelou a administração romana, o que quer dizer que deixou de haver controlo das autoridades superiores sobre o sistema judicial, perda dos critérios de legitimidade do seu exercício, e que o poder militar deixou de estar subordinado ao poder político. É provável, porém, que os magnatas visigóticos tivessem tentado imitar os antigos magistrados romanos, e procurassem manter a cobrança de impostos estabelecidos pelo sistema fiscal. Mas ignora-se se, no exercício destas funções, predominava a ideia da necessidade de um poder público defensor da ordem, como no tempo do Império, ou se se impuseram os critérios da cultura germânica, ou se prevaleceu a apropriação indevida do poder coercivo por quem quer que tivesse armas suficientes para o exercer, com razão ou sem ela.

O que aqui se evoca em termos genéricos teria também expressão concreta a nível local. Quem conseguia reunir uns tantos homens armados para dominar um território, uma *villa* ou um conjunto de *villae*, podia não

dar contas a ninguém, ou negociar com autoridades superiores, representantes do rei dos suevos ou dos visigodos, a cobrança de tributos ou o controle da produção. Mas a pouco e pouco foi-se estabelecendo uma nova hierarquia de poderes, e novas formas do seu exercício. É claro que a invasão da Hispânia pelos árabes veio perturbar de novo a organização a que se chegara no período visigótico. As grandes alternativas (que podem ir de uma certa hierarquia de poderes a uma situação anárquica) mantêm-se ou ressurgem. Com a diferença de que a ocupação islâmica sustenta um clima de guerra intermitente, divide os exércitos em campos inconciliáveis devido às diferenças culturais, linguísticas e religiosas, e cria condições para que grandes áreas territoriais venham a ser dominadas ora por cristãos ora por mouros, mesmo que isso não se traduza em grandes alterações da população residente, sujeita, agora, a regimes que tanto podem ser de uma obediência como da outra.

Nestas condições, são raros ou totalmente inexistentes os mosteiros da época visigótica que subsistem através de tantas convulsões. Mas a vida monástica vai ressurgindo sempre, frequentemente efémera e frágil, até se verificar uma efectiva estabilidade dos poderes dominantes. Dois dos poucos mosteiros que conseguem permanecer através de um regime cristão, depois muçulmano, e por fim, de novo, cristão, são os de Lorvão e da Vacariça, no território de Coimbra. A maioria, porém, pelo menos até ao século X, é de mosteiros pobres, com comunidades reduzidas a meia dúzia de membros, fundadas espontaneamente sem filiação em comunidades anteriores, sem regras institucionalmente fixadas, sem distinção clara entre vida monástica e serviço pastoral da comunidade local, quase como emanação de um clã: a comunidade local. A sua vida é precária, a distinção entre o património próprio e o património comum é pouco clara, a relação com a autoridade episcopal, insegura. Nestas condições, não admira que as bibliotecas monásticas sejam frequentemente pobres ou reduzidas ao mínimo. De facto temos ainda alguns documentos de fundação de mosteiros nos quais se pressente o princípio de que era indispensável haver um mínimo de livros e de alfaias litúrgicas, entre eles, sem dúvida, a Bíblia. Devia ser a situação mais frequente entre o século VIII e o XI. Mas temos também o caso de uma dotação inicial de uma verdadeira biblioteca como aconteceu num mosteiro como o de Guimarães em meados do século X.

A tradição beneditina

Os vestígios de outras bibliotecas monásticas medievais do norte de Portugal, mesmo somados em conjunto, são reduzidos e dispersos. As vicissitudes políticas, culturais e económicas dos séculos X a XV intervieram de muitas maneiras para os reduzir a indícios raros e desconexos. Lembremos, primeiro a preferência por novas observâncias religiosas, que levava a desvalorizar textos antes muito apreciados (beneditinos primeiro, cistercienses e cónegos regrantes depois, mendicantes a seguir, observantes já no século XV, novas congregações depois de Trento) Em segundo lugar, o abandono da escrita visigótica e a adopção da carolina e depois da gótica. Além disso a decadência disciplinar e as pestes do século XIV que dizimaram muitas comunidades. Em muitos casos, a exploração dos rendimentos por comendatários gananciosos e sem escrúpulos, e as alterações administrativas do século XVI. Tudo se foi acumulando para reduzir as antigas bibliotecas a escombros, e retalhar os antigos códices para usar os seus fragmentos em encadernações de livros de prazos ou de tombo de propriedades. Não admira, pois, que os vestígios actuais da cultura monástica anterior ao século XII sejam escassos, tanto por si mesmos como por comparação com as bibliotecas dos dois maiores núcleos librários da nossa Idade Média – a de Santa Cruz de Coimbra e a de Alcobaça.

Todavia, a partir do século X pode-se observar uma certa diferença de condições na área dominada pelos reis de Leão e Castela. O movimento de restauração diocesana apoiado por estes reis traduziu-se também na fundação de mosteiros com comunidades numerosas, vastos domínios territoriais, edifícios consideráveis e protegidos directamente pelos reis ou por grandes potentados. O modelo é o mosteiro de Celanova fundado por S. Rosendo, bispo de Dume em meados do século X. Por influência do mesmo santo, foi esse o modelo adoptado poucos anos mais tarde pelo já referido mosteiro de Guimarães, assim como pelos de Lorvão e Vacariça. A maioria dos mosteiros portugueses dessa época, porém, deve ter mantido até ao século XIII, pelo menos, o tipo de comunidades pobres, com poucos monges, com uma projecção reduzida à área local. Algumas destas, porém, acabaram por tentar imitar as primeiras. Com efeito, o número de pequenos mosteiros vai-se reduzindo lentamente, sobretudo a partir da segunda metade do século XI. Muitos tornam-se paróquias sob a obediência do bispo da diocese ou igrejas dependentes de comunidades maiores. Entre estas, que crescem à custa da redução

daquelas contam-se, por exemplo, os mosteiros de Tibães, Paço de Sousa, Santo Tirso, Pendorada, Pedroso, Moreira da Maia, Vairão, Travanca, etc. A maioria deles adopta, por volta dos anos 1080 a 1110 ou 1115, as observâncias cluniacenses de origem francesa, juntamente com o rito litúrgico romano-franco imposto pelo papado na mesma ocasião. Aqueles que resistem à onda cluniacense devem ter continuado a seguir os costumes peninsulares baseados nas regras de Santo Isidoro e de S. Frutuoso, mas acabaram por aderir à chamada regra de Santo Agostinho ou seja aos cónegos regrantes, imitando, assim, os de Santa Cruz de Coimbra, fundados em 1131.

Ora, a renovação disciplinar e litúrgica traz consigo uma certa actividade cultural e, conseqüentemente, uma maior circulação de manuscritos e a aquisição de novos textos, muitos deles vindos de além-Pirineus. Mas, por outro lado, a alteração da escrita, que abandona o estilo visigótico para adoptar o carolino, contribui para a perda de outros textos anteriormente mais frequentes na Península, guardados havia séculos, sobretudo nos mosteiros do Sul, que tinham conseguido manter-se sob o regime muçulmano. Sempre tinha havido uma corrente migratória de moçárabes em direcção ao Norte. Esta, porém, intensificou-se na mesma época em que aumentava a corrente vinda de França, em virtude da progressiva intransigência dos regimes almorávidas e almóada. Como é natural, os códices de letra visigótica foram-se deteriorando e desaparecendo e sendo substituídos por outros de letra carolina e a especificidade da cultura moçárabe foi sendo esquecida.

Examinando com cuidado a documentação avulsa da época, encontram-se, no conjunto, indícios seguros da posse e da leitura da Bíblia, em Lorvão em 968 e em Paço de Sousa em 1088, a cujos monges dois benfeitores deram exemplares completos. Verifica-se a capacidade para citar perícopes apropriadas a arengas de documentos mais solenes redigidos em Leça, Pedroso, Paço de Sousa, Pendorada e Santo Tirso, assim como nas citações bíblicas de um texto original, como é o da Vida de Santa Senhorinha, redigido provavelmente por um monge de Rendufe no século XIII. Por meio de outros dados documentais, pode-se verificar que o mosteiro de Guimarães possuía desde 959, além de uma grande variedade de livros litúrgicos, as Vidas dos Padres do Deserto, os *Apophthegmata Patrum*, as *Institutiones* de Cassiano, dois códices com várias regras monásticas, a *Vida de S. Martinho* de Sulpício Severo, o *Livro dos Diálogos* de S. Gregório Magno, o comentário moral do mesmo autor ao *Livro de*

Job, o comentário ao *Apocalipse* de Beatus de Liébana ou de Apríngio de Beja, uma parte do comentário de Santo Agostinho ao livro dos *salmos*, a *Historia ecclesiastica* de Eusébio de Cesareia, o *De virginitate Beatae Mariae Virginis* de Leandro de Sevilha, os *Hinos* de Santo Efrém, o Sírio, os *Cinco Livros das Sentenças* de Taio de Saragoça, a *Regula Pastoralis* de Gregório Magno e enfim uma exemplar da *Hispana*, ou seja da colecção do cânones e textos conciliares peninsulares bem conhecida na Ibéria. Não se conhece nenhuma biblioteca monástica portuguesa tão rica como esta anets da constituição das de Santa Cruz de Coibra e da de Alcobaça.

Mas podem-se referir outros dados dispersos sobre matérias semelhantes. Assim, no mosteiro de Leça devia haver um exemplar das *Etymologiae* de Isidoro; em Pendorada, as *Vitae sanctorum patrum Emeritensium* de que ainda resta um fragmento; em Pedroso o comentário de Santo Agostinho sobre o Evangelho de S. João; em Pendorada, talvez, o comentário do mesmo Santo Agostinho sobre a Primeira Epístola de S. João; no mosteiro de Lorvão havia também o *Apocalipse* de Beatus, as *Enarrationes in Psalmos* de Santo Agostinho, o *Livro das aves*, uma adaptação do *De bestiis* de Hugo de Folieto; no mosteiro de Rendufe, como se depreende da já citada *Vida de santa Senhorinha*, os opúsculos de Santo Ambrósio. Enfim, o *Liber iudiciorum* ou código legislativo com as leis romano-visigóticas, existia nos mosteiros de Leça, Rio Tinto, Pendorada e provavelmente também em Vairão e no pequeno mosteiro de Cesar.

Como é evidente estamos perante comunidades para as quais a cultura intelectual se baseava quase exclusivamente na leitura e interiorização do texto bíblico. Para além da Bíblia e dos seus comentários, fossem eles de S. Gregório, Ambrósio ou Agostinho, havia apenas escritos hagiográficos e sobre a vida monástica, além das obras de carácter geral como as de Taio e Isidoro, assim como as legislativas Hispana e código visigótico. Um caso excepcional é o do fragmento das *Sentenças* de Pedro Lombardo que se encontrou no mosteiro de Paço de Sousa, o único produto da literatura escolástica encontrado num mosteiro beneditino português, num exemplar do fim do século XII. Não acontece o mesmo noutras comunidades monásticas portuguesas da Idade Média, como em Santa Cruz de Coimbra e em Alcobaça.

Cultura monástica e cultura escolástica

Embora nestas se encontrassem também obras típicas da cultura monástica, não deixam de existir exemplares suficientes da cultura escolástica dos séculos XII a XIV. Assim, em Santa Cruz havia a *Historia escolástica* de Pedro Comestor, a *Consolatio philosophiae* de Boécio, a *Imago mundi* de Gosuino de Metz, os *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo* de Hugo de Saint-Cher, o *Breviloquium* de Boaventura, várias oras de Raimundo Lull, obras de medicina, e obras de direito canónico de Raimundo de Peñafort, de João de Deus, de Henrique de Segúsim etc. Não tive possibilidade de verificar que obras de tipo escolástico se guardaram na biblioteca do mosteiro de Alcobaça, mas lembro-me das minhas leituras de outrora que não eram poucas. É fácil verifica-lo consultando o catálogo do fundo alcobacense da Biblioteca Nacional, sobretudo através do apêndice organizado pelo Professor Aires do Nascimento. Os monges de Alcobaça procuraram, pois, actualizar-se por meio da leitura e do estudo dos mestres da teologia escolástica. Não queria agora proceder a uma análise do conteúdo destas duas mais importantes bibliotecas medievais portuguesas. Queria apenas sublinhar um aspecto sumário, que é o seguinte. Comparando-as com a de dois mosteiros cistercienses do século XV, situados em meio rural, os de Seiça e de Bouro, cujo conteúdo conhecemos graças às listas elaboradas durante duas visitas canónicas, não pode deixar de se notar que também aí se não encontra nenhum livro de teologia ou filosofia escolástica, mas apenas obras de conteúdo próximo às que mencionámos para os beneditinos do Norte. Ou seja, os comentários de Santo Agostinho sobre os salmos e de S. Gregório sobre o *Livro de Job* e sobre os *Evangelhos*, as *Colações* de João Cassiano, os *Diálogos* de S. Gregório, etc. A este conjunto, em tudo semelhante ao que os monges beneditinos liam já no século XII, podem-se acrescentar algumas obras mais recentes e que não se encontram nas suas bibliotecas, ou seja de autores como S. Bernardo, Hugo de S. Victor e o *De claustro animae* de Hugo de Fouilly. Se os monges negros as leram, não temos disso prova alguma.

O significado da presença nestes mosteiros cistercienses das obras de Cassiano, de S. Gregório (em concreto o *Livro dos Diálogos*, a *Regra Pastoral* e uma da *Homilias sobre os Evangelhos*), das *Vidas dos Padres do Deserto* e dos *Ditos dos Padres do Deserto* pode-se reforçar com o facto de existirem traduções portuguesas parciais ou totais destes textos e indícios da sua presença noutras bibliotecas da época, ou do seu co-

nhecimento por autores dos séculos XIV ou XV, nomeadamente na do rei D. Duarte. Podemos, portanto, dizer que estas obras continuavam a ser lidas e a alimentar a espiritualidade não só dos religiosos mas também dos clérigos e até dos leigos. De facto encontram-se fragmentos desse teor na Biblioteca da Universidade do Rio de Janeiro, e noutros depósitos dispersos.

Estas tendências confirmam-se com a breve lista de livros encontrados pelo visitador do mosteiro de Santo Tirso em 1438. Além das obras litúrgicas – breviários, evangeliários, passionários, epistolários, saltérios, missais e prosários – havia também um exemplar das *Collationes* de Cassiano, os *Moralia in Job* de Gregório Magno, vidas de santos, comentários aos Evangelhos (talvez os de S. Gregório) e aos quinze salmos graduais (talvez os de Santo Agostinho). Dois dos volumes a que o visitador dá o título de *flos sanctorum* eram de «letra rabuda», isto é em escrita visigótica. Deviam ser vidas de santos ou passionários antigos. Estamos, pois, em ambiente muito próximo do monaquismo cisterciense de meio rural, insensível à escolástica, ou seja, pouco interessado tanto pela teologia de base aristotélica como pela teologia de tradição agostiniana. Os cistercienses de Seiça, e sobretudo os de Bouro possuíam também, é verdade, alguns livros a que podemos chamar de cultura geral, como a *Historia scholastica* de Pedro Comestor, o *Lucidario* de Honório de Autun, o *Vocabularium* de Papias e as *Distinctiones Sacrae Scripturae* de Maurício de Beauvais. Eram, portanto, nitidamente mais cultos do que os beneditinos de Santo Tirso. O que importa, porém, é que se verifica, guardadas as devidas proporções, e sem esquecer as diferenças de nível cultural, a fidelidade ao princípio fundamental da vida monástica: o seu objectivo é a compreensão contemplativa da Palavra de Deus; o seu método é a *lectio divina*; o seu apoio são os comentários de Santo Agostinho aos Salmos e os de S. Gregório Magno ao Livro de Job ou aos Evangelhos.

Uma leitura mais atenta destas listas de livros revela-nos, porém, uma alteração de fundo. Descobre-se essa alteração devido ao aumento proporcional do número de vidas de santos. Na Alta Idade Média, raramente se podiam encontrar neste grupo mais do que as *Vidas dos Padres do Deserto* e a Vida de S. Martinho de Tours, de Sulpício Severo; em Guimarães e noutros mosteiros havia também os *Diálogos* de S. Gregório, onde a vida de S. Bento, no livro II, ocupa um lugar muito importante. Os monges de Pendorada liam as *Vidas dos Padres de Mérida*. Mas nas listas de livros de Santo Tirso, de Seiça e de Bouro, os registos de passionários, de vidas de

santos e de *flos sanctorum* multiplicam-se. Esses títulos pouco explícitos escondem provavelmente colecções hagiográficas como a célebre *Legenda Aurea* de Tiago de Voragine cujo sucesso se pode medir pelo facto de ter sido traduzida em português e por dela existirem exemplares manuscritos de várias origens. A predilecção pelas histórias heróicas ou maravilhosas dos heróis do cristianismo revela uma alteração da sensibilidade religiosa: a leitura era mais fácil e emocionante, e as acções dos santos suscitavam o desejo de os imitar.

Em suma, verifica-se entre nós aquela distinção que nos anos 60 do século passado fez Dom Jean Leclercq, na sua obra fundamental *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Introduction aux auteurs monastiques du moyen âge*, entre teologia escolástica e teologia monástica: uma é racional, especulativa e lógica; a outra é afectiva, intuitiva e simbólica. Na sua opinião, não é pelo facto de as segundas se classificarem normalmente como obras de espiritualidade, que são menos teológicas do que aquelas. Revelam um conhecimento de Deus que a teologia racional não pode deixar de ter em conta. Se assim é, a ausência de obras de teologia escolástica nas bibliotecas beneditinas e cistercienses até meados do século XV não resulta tanto de uma simples falta de cultura, mas de uma maneira diferente de utilizar os recursos da cultura para cumprir a vocação própria de cada um dos estados da vida cristã. Sendo assim, o problema que importa explicar não é o desinteresse dos monges em geral pela escolástica, inclusive o dos cistercienses de Seiça e de Bouro, mas o interesse dos de Santa Cruz e de Alcobaça pela mesma escolástica. O mistério, todavia, não é grande. Basta a proximidade das duas grandes comunidades de uma grande cidade como Lisboa, os contactos frequentes de ambas com a corte régia, o desempenho frequente de missões de responsabilidade solicitadas pelo rei, os bispos ou o papa, a abundância de recursos materiais, e a proximidade da universidade portuguesa, para não serem necessárias outras explicações.