

humanitas

Vol. L - Vol. I

IMPrensa DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS



HUMANITAS

VOL. L • TOMO I
MCMXCVIII

1.ª PARTE DA MISCELÂNEA EM HONRA
DO DOUTOR JOSÉ GERALDES FREIRE



JOÃO CASSIANO E A REGRA DE S. BENTO

ARNALDO DO ESPÍRITO SANTO
Universidade de Lisboa

João Cassiano é um daqueles autores que, no decurso dos tempos, tiveram o privilégio de serem realmente lidos dia a dia, e a sua obra exerceu uma profunda influência durante mais de quinze séculos, não apenas nos meios monásticos, mas também no clero diocesano e até nos leigos que procuravam uma vida espiritual mais intensa. É do conhecimento geral que a obra monástica de Cassiano se divide em dois grandes títulos: as *Instituições cenobíticas* e as *Colações*. Mas estes títulos genéricos compreendem de facto matéria muito diversa.

Com efeito, nos primeiros quatro livros das *Instituições*, a que com alguma propriedade poderíamos chamar fundamentos da vida monástica, encontramos temas e capítulos que passarão a constar obrigatoriamente de qualquer Regra Monástica, seja a *Regra do Mestre*, a *Regra de S. Bento*, a chamada *Regra dos Quatro Abades*, e um conjunto de regras originárias do Sul de França, a Regra de S. Frutuoso, a de S. Leandro, ou outras de origem peninsular. Em todas elas, directa ou indirectamente, está presente o espírito quando não a letra da obra de Cassiano.

Vou limitar-me a chamar a atenção para alguns pontos de contacto entre a obra de Cassiano e a *Regra de S. Bento*.

E o primeiro de todos leva-me ao capítulo 55 da Santa Regra, no qual S. Bento trata *Do vestido e do calçado dos irmãos*. Com efeito, este capítulo, na sua forma sintética, objectiva e concreta, corresponde a todo o primeiro livro das *Instituições* de Cassiano, onde, demoradamente, se trata da túnica, da primitiva cogula, do escapulário e de outras peças do vestuário monástico. Como para Cassiano, também para S. Bento o escapulário utiliza-se de modo a facilitar o trabalho manual. Aliás, a expressão de S. Bento “et scapulare propter opera” (“e escapulário por causa do trabalho”) só se entende se tivermos em

conta a descrição feita por Cassiano. Passo a citá-lo em tradução: “Eles (os monges do Egípto) usam também umas faixas duplas, tecidas de lã, a que os gregos chamam *analaboi* e nós alças, faixas ou propriamente braceiras. Partindo da nuca e seguindo uma de cada lado do pescoço, passam por debaixo dos braços, cingindo a roupa, para impedir que esta flutue, e para que fique chegada ao corpo. Deste modo, os braços ficam disponíveis para o trabalho” (*Inst.* I, 5).

Este exemplo ilustra bem a forma como S. Bento trata o texto de Cassiano: aquilo que neste são umas quatro linhas de texto fica, em S. Bento, reduzido a três palavras: “scapulare propter opera” (*RB* 55).

Reconheçamos que nem sempre as palavras são as mesmas. S. Bento usa por vezes um vocabulário que deve corresponder à realidade da vida quotidiana da Itália central, enquanto Cassiano se esforça por verter para a realidade latino-ocidental a terminologia e a realidade sociológica do camponês das margens do Nilo. Mas tendo em conta estes pormenores, podemos afirmar com segurança que S. Bento, quando redigiu a sua regra, recorreu a muitas reminiscências das leituras, de certo repetidas, da obra de Cassiano, de modo que delas estava tão impregnado que era capaz de resumir algumas ideias fundamentais sem recorrer à citação directa nem à transposição mais ou menos literal.

Tal se observa ainda no início do capítulo 55 da *Regra de S. Bento*, que passo a citar pela tradução dos monges de Singeverga: “A roupa que se há-de dar aos irmãos deve ser conforme às condições dos lugares em que habitam e ao clima. É que nas regiões frias precisam de mais, e de menos nas quentes”. Mais uma vez estas palavras resumem uma longa consideração de João Cassiano de que transcrevo a seguir apenas o essencial. Falando do vestuário dos monges do Egípto, Cassiano diz: “Nós devemos conservar apenas aquilo que a situação geográfica e o uso da província admitem. Porque o rigor do inverno não permite que nos contentemos com sandálias, com um colóbio ou com uma só túnica (...). Por isso, somos de opinião que é necessário adoptar somente (...) aquilo que é compatível com a humildade da nossa profissão e com o clima, de tal modo que o conjunto do nosso vestuário não consista na novidade de roupas que possam chocar as pessoas deste século, mas numa decente pobreza” (*Inst.* I, 10).

Estes exemplos mostram, pois, que o esforço de adaptação do monaquismo, de origem oriental, ao ocidente romanizado foi obra de Cassiano. S. Bento, como tantos outros, limitou-se, em muitos casos, a resumir-lhe as ideias, despojando-as, por vezes, de algumas considerações de índole mística e doutrinal, o que não deixa de resultar num certo empobrecimento.

Ao começar os seus tratados monásticos pelo vestuário, Cassiano acentua vivamente o carácter sacral do hábito monástico, independentemente do seu carácter prático, como é óbvio: “Ao falar das observâncias e das regras dos mosteiros, por onde melhor haveremos de começar (...) do que pelo hábito dos monges?” (*Inst.* I, 1, 1). É que o hábito, na sua opinião, simboliza que o monge, qual soldado de Cristo, deve estar sempre preparado para o combate. E para exemplificar, recorda que aqueles que, no Velho Testamento, lançaram os alicerces da profissão monástica, isto é, Elias e Eliseu, bem como, no Novo Testamento, S. João Baptista, S. Pedro e S. Paulo, marcharam como soldados de Cristo, sempre cingidos de um cinto que simboliza a sua disponibilidade permanente para o combate (cf. *Inst.* I, 1, 1-5). Mas é sobretudo o uso do cinto por parte do profeta Elias que prefigura, no Velho Testamento, as flores da virgindade e o exemplo da castidade e da continência.

Não julgemos que com estas observações Cassiano pretende defender a todo o custo o uso de um hábito inalterado por todos os séculos. Nada disso. Ele próprio, por um lado, refere o simbolismo espiritual de peças do hábito dos monges do Egipto, mas, por outro lado, desaconselha algumas como impróprias para o mundo ocidental. O importante para ele é dar fundamentação bíblica à vida monástica, como que incorporando-a no grande desígnio da salvação do mundo, e atribuindo a cada um dos seus comportamentos quotidianos um significado transcendente. O vestuário é um desses elementos que se destinam mais a significar um género de vida, a simplicidade e a inocência, do que a proteger e enfeitar o corpo (cf. *Inst.* I, 3, 1).

É por isso que um simples capuz, usado dia e noite pelos monges do Egipto, os adverte de que devem guardar com perseverança a inocência e a simplicidade das crianças. A este propósito Cassiano cita o início do salmo 130: “Domine non est exaltatum cor meum, neque elati sunt oculi mei. Neque ambulavi in magnis, neque in mirabilibus super me” (“Senhor, não se exaltou meu coração, nem meus olhos se alevantaram. Não andei à cata de grandezas nem de maravilhas superiores a mim mesmo”). S. Bento, que não incluiu esta citação no capítulo em que trata do vestuário monástico, acaba por retomá-la no capítulo da humildade (*RB* 7). O que significa que para S. Bento a obra de Cassiano era um texto profundamente assimilado, e que lhe ocorria mesmo fora do contexto em que fora utilizado pelo seu mestre e modelo. Mas no conjunto, verifica-se que S. Bento não se interessou em profundidade por aquele tipo de simbologia ascético-mística que Cassiano não cessa de desenvolver.

Assim, na pequena túnica de linho, sem mangas, que em grego, língua dos monges do Egipto, se dizia *colobion*, vê Cassiano, na supressão das mangas, um sinal da renúncia a todas as obras do mundo, “ensinando-lhes que estão mortos para toda a espécie de forma de vida terrena” (*Inst.* I, 4). Esta procura de significantes espirituais em realidades banais leva-o a citar, muito a propósito, quatro passos de S. Paulo encadeados uns nos outros: “Mortificai os vossos membros que estão na terra. Pois, estais mortos, e a vossa vida está escondida em Deus com Cristo. Vivo, mas já não eu, pois é Cristo que vive em mim, e o mundo está crucificado para mim e eu para o mundo”. Partindo das pequenas coisas da realidade quotidiana, Cassiano atinge uma grande elevação, dando um profundo sentido cristológico à vida monástica, como sucede nos passos que acabamos de referir. S. Bento tinha consciência do valor da obra de Cassiano para a fundamentação doutrinal do monaquismo. Uma consciência tão forte que o levou a escrever: “Se escrevemos esta Regra, foi para que, observando-a nos mosteiros, mostremos possuir uma tal ou qual honestidade de costumes e começo de vida religiosa (*RB* 73).” E logo acrescenta: “Aquele que aspira à vida perfeita, esse tem os ensinamentos dos santos Padres, cuja observância conduz o homem aos cumes da perfeição”. E mais adiante: “E as *Colações dos Padres*, as suas *Instituições e Vidas*, bem como a Regra do nosso Pai S. Basílio, que outra coisa são senão documentos autênticos das virtudes de monges de vida santa e obedientes?”

Estas citações mostram que S. Bento conhecia bem a literatura ascética do seu tempo. Refere o nome de S. Basílio. Refere as chamadas *Vitae Patrum*, que consistem numa abundante colecção de ditos e feitos dos Padres do deserto, redigidas primitivamente em grego e agrupadas na primeira metade do século V por assuntos ou por ordem alfabética dos nomes dos seus autores. Desse abundante repositório resta-nos, traduzida para latim pelo diácono Pelágio e pelo subdiácono João, a série alfabética, e duas outras colecções temáticas organizadas e traduzidas uma por S. Martinho de Braga, outra por Pascásio também de Braga, ou mais concretamente de Dume. Existe da de S. Martinho uma tradução de D. Fr. Caetano Brandão, arcebispo primaz de Braga, publicada em Lisboa em 1803 (*Vida e Opusculos de S. Martinho Bracarense* [...], Lisboa, na Typografia da Academia Real das Sciencias, 1803). Da de Pascásio existe a edição, com tradução para português, de Monsenhor Geraldês Freire da Universidade de Coimbra (*A Versão Latina por Pascásio de Dume dos Apophthegmata Patrum*, Coimbra, 1971). E ainda uma outra colecção de tradutor anónimo, publicada e traduzida para português pelo mesmo Monsenhor Geraldês

Freire (*Commonitiones Sanctorum Patrum, uma nova colecção de apotegmas*, Coimbra, 1974).

Mas voltando a Cassiano, sempre me impressionou que S. Bento refira a sua obra, mas não o seu nome. Porquê referir o nome de S. Basílio e omitir o de Cassiano depois de o imitar em tantos passos e de recomendar tão vivamente a leitura da sua obra como sendo um dos pilares do monaquismo?

A explicação para este facto parece-me evidente. Segundo a opinião de alguns dos seus contemporâneos, numa das colações, Cassiano insistira excessivamente na capacidade humana para atingir a perfeição e enveredar pelo caminho da salvação. Esta perspectiva foi mesmo classificada como próxima da heresia pelagiana. Ainda em vida de Cassiano levantou-se em torno desta questão uma viva polémica protagonizada por S. Próspero de Aquitânia que escreveu um tratado que se intitula, traduzido em português, *Da graça de Deus e do livre arbítrio contra o colator*, isto é, contra Cassiano, autor das *Colações* (PL 51, 213-276). Os tempos andavam um pouco conturbados pelas afirmações de Pelágio, um monge bretão, que defendia que o homem pode, por sua natureza, sem ajuda da graça, atingir a santidade e merecer a salvação. Não admira que S. Próspero, de temperamento um pouco excessivo, se sentisse na obrigação de andar à cata de heresias mesmo onde elas, segundo a opinião de analistas modernos, nunca existiram. S. Próspero apelou para Santo Agostinho, apelou para as autoridades eclesiásticas. Mas nenhuma medida foi tomada contra Cassiano, porque não havia razão para tal. Cassiano, do fundo da sua cela monástica, reduziu-se ao silêncio e não ripostou. Entretanto, passou desta a melhor vida cerca do ano de 435. Mas a suspeição de semi-heresia, ou seja, de semipelagianismo, ficou a pairar nos meios eclesiásticos.

Cerca de 100 anos mais tarde, precisamente no ano de 529, o segundo Concílio de Orange retomou a controvérsia e os padres conciliares condenaram a chamada doutrina dos Marselheses, na qual se incluía, indirectamente, a famigerada colação nº 13 que estivera no centro da polémica levantada por S. Próspero.

Ora, foi precisamente neste mesmo ano de 529 que S. Bento se afastou para Monte Cassino. A atitude de S. Bento perante a condenação do Concílio de Orange desse mesmo ano é de uma discrição e de uma inteligência extraordinárias. Não entrou em polémicas. Não desafiou as decisões conciliares. Por um lado, aceitou-as, não mencionando Cassiano, o pomo da discórdia, por outro, aconselha vivamente a leitura da sua obra que considera fundamental para a espiritualidade monástica. É certo que o Concílio definira como doutrina católica a incapacidade absoluta do homem natural para praticar o bem sobrenatu-

ral. Mas S. Bento sabia, como bom conhecedor da obra de Cassiano, que nunca estivera na mente deste afirmar a possibilidade de o ser humano merecer a graça pelo seu próprio esforço. S. Bento sabia que nunca Cassiano, qualquer que seja a ambiguidade de algumas frases tiradas do seu contexto, pretendia afirmar que é possível a alguém, religioso ou leigo, aspirar à santidade, iniciar o processo que conduz à salvação ou perseverar no caminho da perfeição pelos seus próprios meios e méritos.

Foi graças a esta santa lucidez de S. Bento que a obra de Cassiano se tornou uma referência obrigatória do monaquismo e da vida religiosa durante os últimos mil quinhentos e sessenta anos. Se S. Bento deve a Cassiano muita da sua doutrina, Cassiano deve a S. Bento grande parte da difusão que teve.

Com efeito, é inumerável a quantidade de manuscritos que nos restam das *Instituições* e das *Colações*. Sem exagerar, podemos afirmar que não houve mosteiro, durante toda a idade média, que não possuísse um ou mais exemplares destas obras. O mais antigo que se conhece é oriundo do Monte Cassino e data do séc. VII/VIII. Muito provavelmente, na parte que nos resta, pode ter sido copiado do exemplar usado pelo próprio S. Bento.

Entre nós, S. Martinho de Dume (na segunda metade do século VI, um pouco depois de S. Bento) possuía a obra monástica completa de Cassiano. Mais adiante falarei da perspectiva em que S. Martinho a utiliza.

S. Rosendo, a 15 de Março do ano de 936, fez uma doação ao mosteiro de S. João de Caaveiro, na Galiza, da qual constam duas obras importantes: a *regula beati benedicti* (Regra de S. Bento) e uma obra com o título *octo uicia* (tratado dos oito pecados), que não é mais que a segunda parte das *Instituições*. Provavelmente trata-se de um exemplar que remonta ao séc. VII/VIII (M.C. Díaz y Díaz, *Codices Visigóticos en la Monarquía Leonesa*, León, 1983, pp. 164-165).

Cerca de vinte anos mais tarde, a 30 de Dezembro de 955, o bispo Sisnando de Santiago de Compostela faz uma doação ao mosteiro de Sobrado, na Galiza, em termos idênticos à de S. Rosendo, onde consta um exemplar completo das *Instituições*.

Enfim, no ano de 959, 26 de Janeiro, a condessa Mumadona outorga ao mosteiro de Guimarães pelo menos os primeiros quatro livros das *Instituições*.

Esta profusão de testemunhos da existência da obra de Cassiano no ocidente peninsular em tempos tão recuados levou D. Manuel Díaz y Díaz, da Universidade de Santiago de Compostela, a afirmar que Cassiano foi um dos mentores indiscutíveis do monaquismo visigótico (*Cod. Visigót.*, p. 201).

Não é, pois, exagerado dizer que Cassiano foi o grande mestre da

espiritualidade cristã no ocidente. Para o provar recorro a três pequenos tratados de S. Martinho, monge e bispo de Dume, mais tarde bispo de Braga, que participou no primeiro concílio realizado nesta cidade em Maio de 561 e presidiu ao segundo concílio reunido também em Braga em Junho de 572.

Os tratados de S. Martinho a que me refiro intitulam-se *Pro Repellenda iactantia*, *Item de Superbia*, *Exhortatio humilitatis* e constituem três pequenas exortações contra a vanglória, contra o orgulho e em prol da humildade. Aparentemente são temas de carácter monástico, o que levou Claude Barlow, editor da obra de S. Martinho, a afirmar que neles se encontram preceitos e advertências destinados à vida monástica (C. Barlow, *Mart. Episc. Bracar. opera omnia*, p. 4).

Seja qual for o valor e a fundamentação desta perspectiva, não poderemos deixar de observar que Barlow não se deu conta de que S. Martinho, de monge feito arcebispo de Braga, acreditava profundamente na vocação de todo e qualquer cristão à santidade. E como reconhecia, aliás seguindo a Cassiano, que a vida religiosa consagrada é apenas a vida cristã vivida na plenitude total das exigências evangélicas, S. Martinho tentou adaptar à vida dos leigos os princípios fundamentais que orientam a vida monástica. E para isso não encontrou melhor modelo que a doutrina e os ensinamentos de Cassiano.

Da análise comparativa, que não vou aqui desenvolver, conclui-se que toda a exposição de S. Martinho nas obras referidas é tomada directamente da obra de Cassiano. Há passos do tratado contra a vanglória que são copiados directamente, e por esta ordem, do livro 11 das *Instituições*, do livro 5 das *Colações*, do livro 12 das *Instituições*, do livro 5 das *Instituições*. Apesar de arcebispo, Martinho continua a ler e a meditar Cassiano, e quando se dirige aos fiéis em geral, inspira-se na sua doutrina, copia algumas frases à letra e adapta outras às condições específicas dos leigos que vivem no mundo. S. Martinho, sempre atento ao seu público, que não é um público monástico, encontra sempre um bom motivo para substituir uma palavra por outra mais adequada às condições dos destinatários da sua mensagem, ou para simplificar uma ideia, para que ela possa ser entendida por um público diferente do dos mosteiros. Em suma, Cassiano forneceu a S. Martinho a inspiração do tema, algumas frases reproduzidas à letra, outras ligeiramente adaptadas, e sobretudo proporcionou-lhe um pano de fundo de ideias, motivos, expressões e vocabulário.

Isto significa que Cassiano é alterado em função dos objectivos pastorais que S. Martinho se propunha atingir, ou seja: transpor para a vida laical das suas ovelhas os fundamentos de um cristianismo exigente, tal como eram propostos por Cassiano para a vida consagrada.

Neste sentido, Martinho simplifica subtilezas de análises e generaliza princípios expostos para um ambiente exclusivamente monástico.

Deixo aqui apenas um exemplo, de entre muitos.

Cassiano afirma que há dois tipos de orgulho: o orgulho espiritual que atinge as pessoas avançadas no caminho da renúncia e da perfeição; e o orgulho carnal, que atinge aqueles que mal iniciaram a vida ascética. Ou seja, o orgulho dos grandes místicos e o orgulho daqueles que com dificuldade vão tentando praticar as virtudes mais comezinhas, lutando ainda contra a gula, contra a inveja, contra a preguiça, etc. É claro que Cassiano está a referir-se a dois tipos de monges: aqueles que estão avançados na vida da perfeição que ele designa por “espirituais e elevados”; e aqueles que estão apenas no começo e que são designados por “carnais e principiantes”. S. Martinho retoma as mesmas ideias de Cassiano e até as mesmas palavras, mas submete-as a uma profunda alteração. Os “principiantes” de Cassiano passaram a ser em S. Martinho as pessoas simples, de baixa condição social. Os «elevados» de Cassiano passam a englobar duas categorias: de um lado os membros da nobreza e o clero secular, de outro lado os membros das ordens religiosas.

Por este processo, a perspectiva de Cassiano que se fundamentava no critério puramente espiritual, e que dividia os seus destinatários de acordo com o grau de perfeição atingido, os que tinham alcançado, após longo esforço, os cumes da virtude, e aqueles que se achavam ainda no primeiro patamar da vida ascética, a perspectiva de Cassiano - digo- converte-se em S. Martinho numa simples classificação das pessoas em função do estatuto social que possuem. Para S. Martinho os princípios fundamentais da vida monástica, que ele considera serem a essência do cristianismo, valem também para o povo, para o clero secular e para a nobreza. E Cassiano, embora alteradas as suas perspectivas, serve de fundamento, com o seu vocabulário e as suas ideias, a toda esta reformulação original de uma doutrina que vem dos padres do deserto e que, com S. Martinho, se adapta às condições sociais e humanas do ocidente hispânico e através dele a toda a cristandade.

Assim, tal como para os monges, também para qualquer cristão o fundamento da vida espiritual é a humildade. Tal como aqueles que, nos mosteiros, correspondem à vocação à santidade através da vida consagrada, assim também todos os baptizados têm obrigação, seja qual for a sua condição, de caminhar no mesmo sentido, porque a todos os une o mesmo chamamento.

Esta interpretação decorre naturalmente da análise comparativa dos textos. O que nos espanta é que esta conclusão poderia aplicar-se como comentá-

rio a qualquer texto conciliar do Vaticano II, particularmente à *Lumen gentium*, onde se fala da vocação universal à santidade.

Mas qual é esse conceito de vocação à santidade em Cassiano?

Para o definir nada melhor do que o discurso que um santo abade de um mosteiro egípcio fez por ocasião de uma tomada de hábito. Este discurso é-nos transmitido pelo livro 4 das *Instituições*, do qual passo a transcrever, traduzindo, os seguintes passos:

“A vida consagrada não é senão a marca da cruz e a morte para si mesmo. Deves ficar a saber que hoje morreste verdadeiramente para este mundo, para as suas obras e para os seus desejos, e que, segundo a palavra do Apóstolo, estás crucificado para o mundo e o mundo para ti.

Considera, pois, o que implica esta cruz sob cujo juramento deves viver a partir de agora, pois já não és tu que vives, mas vive em ti aquele que por ti foi crucificado. Devemos configurar a nossa vida pelo modelo que ele nos deixou ao ser pregado na cruz (...).

Quem está pregado na cruz já não olha para as coisas presentes nem pensa satisfazer os seus desejos, não se preocupa nem se inquieta com o dia de amanhã; não é solicitado pelo desejo de possuir o que quer que seja; não se deixa levar pelo orgulho, pelas rivalidades nem pelas discussões; não guarda ressentimento pelas injúrias que lhe fazem nem sequer lembrança das que lhe fizeram (...).

Está pois atento a que nunca retomes aquilo que um dia abandonaste ao fazer a tua renúncia (...)” (*Inst.* 4, 34, 35 e 36).

Estes excertos de Cassiano não deixarão de evocar a regra beneditina. S. Bento deveria conhecer quase de cor este discurso, pelo qual deveria ter uma predileção especial, pois não há ideia nele contida que não tenha transposto para o espírito da sua regra.

Mas voltemos a Cassiano:

“O princípio e a salvaguarda da nossa salvação - diz ele - é o temor do Senhor. Graças a ele, aqueles que seguem pelo caminho da santidade adquirem a conversão, a purificação dos seus vícios e a prática das virtudes. Uma vez que este temor penetre o espírito do homem, gera a renúncia a todas as coisas (...). E a renúncia e o despojamento de todos os bens faz adquirir a humildade” (*Inst.* 4, 39).

Tanto para Cassiano, como para S. Bento ou S. Martinho, para monges ou para leigos, o fundamento de uma vida espiritual a sério não pode ser senão a humildade. Assim se compreende que, dirigindo-se a leigos, S. Martinho não encontre melhor matéria do que falar contra a arrogância, a vanglória, o orgulho e do que fazer a exortação à humildade. Humildade que significa acima de

tudo o reconhecimento da nossa pequenez diante de Deus e um despojamento interior sem condições e sem limites. E quanto mais empenhada for a aspiração à santidade, maior deve ser em cada um a prática da humildade.

E mais uma vez há um grande paralelismo entre Cassiano e a letra e o espírito da Santa Regra, o que prova que S. Bento no capítulo 7, *Da Humildade*, tinha diante de si o texto de Cassiano. Vale a pena pôr os dois em confronto:

CASSIANO

S. BENTO

A humildade reconhece-se por estes sinais.

“Em primeiro lugar, se mortificar em si todas as vontades próprias.

O segundo degrau da humildade consiste em não amar a vontade própria.

Em segundo lugar se não ocultar ao ancião não apenas os seus actos mas também os seus pensamentos. Em terceiro lugar se não se apoiar no seu próprio discernimento, mas confiar tudo à sua apreciação, e sequiosamente e com gosto escutar os seus conselhos.

O quinto degrau da humildade consiste em não ocultar ao seu abade, com humilde confissão, todos os maus pensamentos que lhe vierem ao coração, bem como as faltas que secretamente houver cometido.

Repare-se que S. Bento se limitou a substituir a figura do ancião, director espiritual, pela do abade e a dar uma nova redacção ao texto, mantendo-lhe o mesmo espírito.

CASSIANO

S. BENTO

Em quinto lugar, se em tudo guardar a mansidão da obediência e a constância da paciência.

O quarto degrau da humildade consiste em o monge, no exercício da obediência, nas coisas duras e adversas e ainda quando lhe sejam infligidas toda a espécie de injúrias, silenciosamente, de alma e coração abraçar a paciência, mantendo-se firme sem fraquejar nem recuar.

Neste caso S. Bento ampliou o texto de Cassiano, tornando-o mais claro, mas conservando-lhe mesmo assim as três palavras fundamentais: obediência, constância e paciência.

CASSIANO

Em sexto lugar, se nada fizer, nada ousar fora do que é recomendado pela regra ou pelo exemplo dos mais velhos.

S. BENTO

O oitavo grau da humildade é nada fazer o monge fora do que é recomendado pela regra ou pelo exemplo dos mais velhos.

Neste caso o texto de S. Bento é praticamente igual ao de Cassiano.

CASSIANO

Em sétimo lugar, se se sentir contente com as coisas mais vis e se se considerar como um mau operário indigno daquilo que lhe dão.

S. BENTO

O sexto degrau da humildade é sentir-se o monge contente com tudo o que é vil e infimo, e, para tudo quanto lhe mandarem, julgar-se mau e indigno operário.

A primeira parte é igual; na segunda parte há uma ligeira inflexão do sentido: para Cassiano o monge deve considerar-se indigno daquilo que lhe dão para seu uso, por mais vil que seja; em S. Bento deve considerar-se indigno de fazer aquilo que lhe mandam, por mais humilde que seja a tarefa.

CASSIANO

Em oitavo lugar, se se declarar inferior a todos não apenas de boca, mas também se se julgar tal por um sentimento íntimo do seu coração.

S. BENTO

O sétimo degrau da humildade é não só dizer-se de boca o último e o mais vil de todos, mas também julgar-se tal por um sentimento íntimo do seu coração.

Em nono lugar, se coibir a língua e não elevar a voz.

O nono degrau da humildade consiste em o monge coibir a língua de falar (...)

Em décimo lugar, se não for fácil e pronto para o riso.

O décimo degrau da humildade é não ser fácil e pronto para o riso.

Nos três últimos degraus mencionados o texto de S. Bento é praticamente igual ao de Cassiano.

Todos estes aspectos são tipicamente monásticos. Não admira que S. Martinho, que pretendia falar para leigos, não tenha citado esta parte da obra de Cassiano, insistindo sobretudo no sentimento de pequenez da criatura perante o criador e aconselhando os poderosos a fugir da vaidade e da adulação.

Enfim, para concluir, voltemos a Cassiano:

“É por estes indícios e outros semelhantes que se reconhece a humildade sincera. E quando esta for verdadeiramente possuída, elevar-te-á sem demora, pelo seu degrau superior, à caridade, na qual já não há temor. E graças a este amor, o que antes observavas não sem um sentimento de terror, começarás a guardá-lo sem dificuldade alguma, como que naturalmente; levado não já pela visão do castigo ou de qualquer temor, mas sim por amor do próprio bem e pelo gosto das virtudes” (*Inst.* 4, 40, 3).

A partir deste texto escreveu S. Bento o seguinte:

Ora, uma vez subidos estes degraus da humildade, depressa atingirá o monge aquele amor de Deus que, sendo perfeito, expulsa o terror. E graças a este amor, o que antes observava não sem um sentimento de terror, começará a guardá-lo sem dificuldade alguma, como que naturalmente e por hábito; levado não já pelo temor do inferno, mas sim pelo amor de Cristo, pela força do próprio hábito e pelo gosto das virtudes. É isto que o Senhor, pelo Espírito Santo, se dignará fazer resplandecer no seu operário, uma vez purificado dos vícios e dos pecados.”

Nada de mais semelhante. Há apenas umas pequenas diferenças que conferem maior profundidade ao texto de S. Bento.