

Mary Carruthers

A TÉCNICA DO
PENSAMENTO

MEDITAÇÃO, RETÓRICA E A
CONSTRUÇÃO DE IMAGENS
(400-1200)

TRADUÇÃO
José Emílio Maiorino

V. Vendo o dragão: A *Vida de São Bento*, de Gregório Magno

As visões do outro mundo presentes na Bíblia, embora tidas como verdadeiras no sentido ético, eram entendidas em suas “superfícies” — isto é, no detalhe ornamental de sua linguagem — como sendo ficções cognitivas. Os exegetas retoricamente educados do período patrístico, como Agostinho, Orígenes e Jerônimo, instituíram aquilo que eles chamavam de exegese “espiritual”, mas um exegese que insiste, ao mesmo tempo, em que uma linguagem é completamente ficcional. Gregório Magno, por exemplo, comentava que a visão de Ezequiel da nova Jerusalém não devia ser entendida literalmente, mas figurativamente, ficcionalmente, e usou como evidência disso o fato de as medidas fornecidas no texto não serem completamente coerentes. Em outras palavras, a visão de Ezequiel não devia ser considerada em hipótese alguma como uma espécie de guia turístico da Nova Jerusalém.

Um dos desdobramentos mais interessantes da exegese, especialmente a da visão do templo de Ezequiel, durante a Idade Média tardia, foi o esforço de literalizar o seu texto. No final do século XII, Richard de St.-Victor, ele próprio um importante escritor visionário, escreveu um comentário sobre Ezequiel especialmente para refutar a afirmação de Beda e de Gregório Magno de que o plano da cidadela do templo era irredutivelmente incoerente, um *nonsense* literal, que, portanto, deveria ser lido apenas “espiritualmente” e como metáfora (o que incluía sinédoque, écfrase, metonímia e assim por diante). Como disse Beryl Smalley desse esforço de literalização, “há de fato um movimento científico em ação”, um movimento para objetivar e des-tropizar a écfrase, entendendo-a menos como uma instância da *allegoria* retórica e mais como a descrição linguisticamente “transparente” de um objeto.

Smalley associou essa exegese a um desejo victorino de visualizar as descrições verbais da Escritura⁴². Mas o que estava em jogo, penso eu, não era a questão de visualizar ou não as palavras — como vimos, a visualização sempre fez parte da ortopraxis de leitura desses textos. A questão era, antes, saber que tipo de “realidade” atribuir ao edifício visionário, se se tratava integralmente de uma “imagem cognitiva” ou se era também uma imagem “de” um “objeto” factual. As visões monásticas, derivando da ortopraxis da meditação piedosa, ocupam um

42 Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, pp. 83-111; a citação é da p. 97. Essas questões são discutidas de forma mais completa, em relação com uma distinção entre *pictura* e *littera* na exegese de Adão de Dryburgh, no cap. 5, seções V e VII.

campo ontológico ambíguo, pelo menos do ponto de vista de nossas noções modernas sobre os estatutos de verdade relativos das imagens “reais” e “ficcionalis”. Em muitas dessas visões, é sua utilidade ética e meditativa que é posta em primeiro plano, em detrimento do problema de sua autoridade como verdade “objetiva”. Mesmo o fato de ter visões, como demonstram as circunstâncias composicionais da *Visão de Wetti*, era considerado um ato cognitivo prático na retórica monástica carolíngia, um instrumento efetivo para a maquinaria do pensar, e intimamente relacionado à tarefa cognitiva de produzir imagens como “caminhos” para compor a meditação.

O resultado dessa suposição era uma distinção tênue (de nosso ponto de vista) entre leitura meditativa e experiência visionária. Para demonstrar o que quero dizer com isso, gostaria de examinar alguns incidentes narrados na *Vida de São Bento de Núrsia*, de Gregório Magno (composto em 594; Bento morreu em 550), um dos livros mais lidos e lembrados na cultura monástica. Formando o segundo livro de seus *Diálogos*, a vida de Bento é o exemplo central no esforço de Gregório para demonstrar, durante um período de grande turbulência social no Ocidente, que também a Itália produzira santos tão dignos de serem venerados quanto os monges fundadores do deserto oriental. O gênero escolhido por Gregório Magno foi o diálogo, um dos tipos mais familiares de literatura pedagógica, tendo sido usado (entre muitas outras obras famosas) nas *Conferências* de João Cassiano. Os interlocutores são Gregório Magno e seu jovem discípulo Pedro.

Há vários casos de visões nessa obra, na qual as relações entre imagens ficcionais e aquilo que costumamos chamar de “realidade”, na falta de uma palavra melhor, são percebidas de maneira instrutiva. Gostaria agora de examinar três dessas ocorrências, na medida em que apresentam instâncias de *visiones* com propósitos cognitivos e pedagógicos. Em cada uma delas, como espero mostrar, os conteúdos literários fornecem a chave para sua compreensão.

Um dos monges [de Bento] abandonara sua mente à divagação e não mais desejava permanecer no monastério. Ainda que o homem de Deus com constância o exprobrasse e frequentemente o admoestasse, ele de modo algum consentiria em permanecer na comunidade, mas com obstinados pedidos insistia em que deveria ser liberado, até que um dia, farto de seu lamuriar constante, o venerável pai [Bento] ordenou-lhe, com irritação, que partisse. Tão logo o monge havia saído do monastério, ele descobriu [*inuenit*], para seu horror, que um dragão com a boca escancarada estava bloqueando seu caminho. E, quando esse mesmo dragão que lhe havia aparecido, pareceu querer devorá-lo, tremendo e agitado ele começou a clamar com voz alta: “Acudam, acudam, pois este dragão quer devorar-me”. Seus irmãos, correndo em sua direção, não conseguiam ver nenhum dragão [*draconem minime uiderunt*], mas levaram o monge trêmulo e agitado de volta ao monastério. Ele imediatamente prometeu jamais deixar o monastério novamente, e a

partir daquele momento manteve sua promessa, pois, devido às orações do santo homem, ele vira, parado em seu caminho, o dragão que ele antes seguira sem vê-lo⁴³.

Notemos que ninguém, exceto o monge, vê o dragão. Isso é enfatizado: nem os outros irmãos que correram em seu auxílio nem Bento veem o monstro. Hoje em dia entenderíamos que esse fato significa que o dragão não existe corporalmente. E, dada essa circunstância — de que não “há” dragão —, a primeira coisa que nós modernos muito provavelmente faríamos seria convencer o visionário a ver aquilo que nós vemos, ou melhor, o que não vemos: “pas de dragon”, como escreve o tradutor das *Sources chrétiennes*. A moderna réplica “ninguém mais o vê” seria, por si, prova suficiente da não realidade do dragão, uma prova do tipo que esperaríamos que qualquer outra pessoa aceitasse, tal que, caso não o fizesse, sua persistência em considerar real aquilo que é claramente uma invenção de sua imaginação demonstraria para nós sua insanidade.

Mas talvez pudéssemos fazer uma abordagem simbólica e entender o dragão como um fenômeno psíquico, uma “projeção” da ansiedade e da ambivalência do monge na paisagem física. Nesse caso, poderíamos dizer que o dragão tem uma “realidade” mental. Porém, em ambas essas tentativas modernas de explicar o dragão, concordaríamos hoje em dia que o dragão certamente não tem existência real — a prova disso residindo, para nós, no fato, reconhecido na história, de que ninguém mais o vê.

Gregório, contudo, modela todo o episódio em termos da visão de algo real, corpóreo. Em sua narrativa não há qualquer sugestão de que a visão do monge seja apenas uma aparição desprovida de substância. “Tão logo” o monge deixa o monastério, ele “descobre” o dragão bloqueando seu caminho, com a boca aberta para consumi-lo inteiro. Isso faz com que ele, como se percebe, trema e se agite, um detalhe que é repetido. Durante todo o tempo em que está fora do

43 Gregório Magno, *Dialogues* II.25.1-19: “Quidam autem eius monachus mobilitati mentem dederat et permanere in monasterio nolebat. Cumque eum uir Dei adsidue corripere, frequenter admoneret, ipse uero nullo modo consentiret in congregatione persistere atque inportunis precibus ut relaxaretur inmineret, quadam die isdem uenerabilis pater, nimietatis eius taedio affectus, iratus iussit ut discederet. Qui mox ut monasterium exiit, contra se adsistere aperto ore draconem in itinere inuenit. Cumque eum isdem draco qui apparuerat deuorare uellet, coepit ipse tremens et palpitans magnis uocibus clamare, dicens: ‘Currite, currite, quia draco iste me deuorare uult’. Currentes autem fratres draconem minime uiderunt, sed trementem atque palpitantem monachum ad monasterium reduxerunt. Qui statim promisit numquam se esse iam a monasterio recessurum, atque ex hora eadem in sua promissione permansit, quippe qui sancti uiri orationibus contra se adsistere draconem uiderat, quem prius non uidendo sequebatur”. A tradução é minha, embora eu tenha consultado as de P. Antin (em francês, para a SC) e de O. J. Zimmermann, para a FC.

monastério, esse monge de mente divagante se encontra num estado de grande medo e ansiedade, imediatamente ameaçado por esse dragão que ele “descobriu” em seu “caminho”. Mas “imediatamente” sua localização muda, e ele está de volta ao interior do monastério, tornado mais uma vez eticamente íntegro, porque “havia visto” o dragão. O verbo usado é *viderat*, o mais que perfeito do indicativo — não do subjuntivo, uma hesitação que Gregório Magno poderia certamente ter registrado, caso tivesse escolhido fazê-lo.

Em um esforço para sermos mais “religiosos” em nossa interpretação, chamemos esse dragão uma “visão”. A mudança de terminologia, contudo, pouco faz para aliviar nosso erudito problema. Em nossa psicologia, uma visão é um parente próximo de uma invenção da imaginação, se não for a mesma coisa: ela ainda não possui realidade corpórea. Uma visão, para nós, difere de um ato da imaginação somente porque a definimos seja como uma intuição não mediada, enviada diretamente para nossa mente por um agente paranormal, ou como um efeito inconsciente, e por isso incontrolado, de uma experiência alteradora de nosso estado mental (geralmente de natureza química). Mas tais conceitos de visão também não se encaixam no caso desse incidente.

A linguagem que Gregório utiliza para a visão do monge é a linguagem da invenção retórica. Tudo considerado, ela lhe é ofertada pelo lampejo de cólera de Bento (as “orações”, que são causalmente evocadas no final de história, devem incluir a ira santa que imediatamente precipita a ação). Reconhecemos no estado de espírito emocionalmente carregado de Bento (em sua ira) e do monge, objeto dessa ira, o primeiro estágio da meditação.

Existem duas locações para essa história, separadas por uma fronteira clara, o muro do monastério. O monge se move ao longo de um “caminho” (*iter*) de um local para o local seguinte (de dentro para fora e novamente para dentro). E é um monge de mente errante, móvel, “curiosa”. Uma forte emoção, a compunção de seu medo, concentra sua mente errante em uma única imagem que tudo domina: o dragão que ele “descobre” em seu caminho, que impede qualquer outro movimento para fora do monastério. O verbo usado, *invenio*, está nesse contexto mentalmente carregado, especialmente pelo fato de o dragão não estar “ali” como um objeto.

O monge “inventa” o dragão em seu caminho, e inventa-o a partir de fontes literárias e pictóricas encontradas em seu arquivo memorial (ou melhor, no de Gregório). Pois o dragão é lembrado a partir de uma combinação de textos sobre o demônio, incluindo Apocalipse 12:9 (em que o demônio é o grande dragão que é lançado do Céu para a terra por Miguel, durante a guerra no Céu) e 1 Pedro 5:8 (em que o demônio é um leão voraz que vagueia procurando alguém que possa devorar). Provavelmente também existia, mesmo nessa época recuada, um con-

junto de imagens do Apocalipse, produzidas e disseminadas no âmbito dos círculos contemplativos⁴⁴. Em consequência, o dragão é apresentado ao mesmo tempo como uma invenção da imaginação e como visão. “Invenção” quer dizer “ficção”, alguma coisa construída a partir de imagens da mente, armazenadas ali por experiências reais (incluindo a educação), alguma coisa recordada exatamente da maneira como nos foi ensinado a lembrar o Paraíso — ou, nesse caso, o Inferno⁴⁵.

Além disso, a visão em questão é apresentada como o ato de enxergar uma besta corpórea. O monge viu o dragão que o estivera seguindo. Os dois verbos usados, “viderat” e “sequetabur”, estão no indicativo, o modo gramatical usado para falar das coisas materiais que se viam ou que produziam algo. E o dragão é físico — se supomos, como faziam Gregório e seus contemporâneos, que as memórias estão armazenadas fisicamente no cérebro como imagens que funcionam cognitivamente, e que se pode falar significativamente dessa fisiologia da cognição em termos corpóreos, da mesma forma como se pode falar do movimento muscular. O pensamento humano, é importante lembrar, era considerado como sendo “corporificado” em imagens, quadros e esquemas. Nesse sentido, o dragão que ele inventou foi de fato visto corporeamente pelo monge, ainda que ninguém mais o visse⁴⁶. Para Gregório Magno e seu público, o fato de ele ter sido “inventado”, construído com fragmentos de texto e imagens que o monge vira anteriormente, não compromete, mas, em realidade, afirma a existência do dragão. Ele não existe nem fisicamente nem objetivamente, porém socialmente, no *ethos* desse público de Gregório, um público que reconhece e recorda.

44 Klein, “The Apocalypse in Medieval Art”, pp. 175-7.

45 A palavra inglesa *figment* (invenção) deriva do latim *figere*, “compor, dar forma, criar”; ver *OED s.v. figment*.

46 Essa ideia pode ter sido facilitada e corroborada pelo conceito de “extromissão” da visão, amplamente defendido na Antiguidade e no início da Idade Média, segundo o qual, quando vemos alguma coisa, um raio do olho alcança o objeto percebido e, como uma mão que agarra, puxa para dentro sua imagem, que é então processada pelo “senso comum”, o “poder de formar imagens”, e finalmente “impressa” na mente, como um selo gravado na cera. Contudo, gostaria de alertar para o fato de que a crença numa teoria do pensamento baseada na impressão não está em absoluto relacionada com a crença na extromissão: um exemplo notável é Aristóteles, que sustentava que as imagens mentais são impressas corporalmente, mas não defendia uma teoria da visão baseada na extromissão. A importância das teorias da extromissão (há mais de uma delas) em diversos aspectos da cultura visual medieval, incluindo as narrativas literárias, é explorada em vários ensaios de uma coletânea organizada por Robert S. Nelson, *Seeing as Others Saw* (em publicação); ver especialmente M. Camille, “Before the Gaze: the Internal Senses and Late-Medieval Visuality”, e G. Frank, “The Pilgrim’s Gaze in the Age before Icons”. Uma profícua revisão das primitivas teorias ocidentais sobre como os olhos veem, tanto no modelo da extromissão quanto no da intromissão, encontra-se em Lindberg, *Theories of Vision*.

VI. Vendo Deus e o diabo: a estética da *mneme*

A realidade desses tipos de visão era ficcional e ética, e partia de um princípio estético que enfatizava a *mneme* (como na expressão *mneme theou*, “a memória de Deus”) em detrimento da mímese, e o julgamento ético em detrimento da epistemologia. Uma outra história sobre um monge errante ajudará a definir melhor o que eu quero dizer com isso. Esse monge não conseguia concentrar-se durante a oração, mas deixava sua mente vagar por toda parte. Seu abade finalmente o enviou a Bento, que o repreendeu por sua preguiça, *stultitia*. (Lembremos que Bernardo de Claraval proibia as imagens fantásticas nos mosteiros também pelo temor de encorajar a preguiça, pois o tipo ruim de *curiositas* mental é uma forma de preguiça, uma deficiência em prestar atenção. *A Vida de São Bento*, de Gregório Magno, com sua análise das origens da divagação mental, era certamente bem conhecida por Bernardo.)

Tendo corrigido esse monge inconstante, Bento o devolveu a sua abadia de origem, mas em poucos dias ele retornou a seus velhos hábitos para desespero de seu abade. Então, o próprio Bento foi visitá-lo, para tentar diagnosticar o problema do monge. Durante a oração silenciosa que se seguia à recitação comunitária dos salmos (*psalmodium*), Bento

viu [*aspexit*] que algo como um menino negro [*quidam niger puerulus*] estava puxando o tal monge, que não conseguia manter-se em oração, para fora, pela barra de sua veste. Bento então disse em voz baixa ao abade, Pompeianus, e a Maurus: “Vocês estão vendo quem arrasta esse monge para fora?”. “Não”, disseram eles. “Então vamos rezar para que vocês vejam [*uideatis*] quem esse monge está seguindo.” Eles rezaram por dois dias, e então Maurus viu, mas o abade Pompeianus ainda não conseguia ver. No dia seguinte, terminadas as orações, Bento, ao deixar o oratório, descobriu o monge parado do lado de fora e bateu-lhe com uma vara por causa da cegueira de coração [do monge]. A partir daquele dia, o monge não sofreu mais outras influências do menino negro, mas era capaz de permanecer em oração sem se mover, e assim o antigo inimigo não mais ousou dominar seus pensamentos; foi como se o próprio [diabo] tivesse sido atingido pelo golpe⁴⁷.

47 Gregório Magno, *Dialogues* II.4.14-32: “[E]t constituta hora, expleta psalmodio, sese fratres in orationem dedissent, aspexit quod eundem monachum, qui manere in oratione non poterat, quidam niger puerulus per uestimenti fimbriam foras trahebat. Tunc eidem patri monasterii Pompeiano nomine et Mauro Dei famulo secreto dixit: ‘Numquid non aspicitis quis est qui istum monachum foras trahit?’. Qui respondentes dixerunt: ‘Non’. Quibus ait: ‘Oremus, ut uos etiam uideatis quem iste monachus sequitur’. Cumque per biduum esset oratum, Maurus monachus uidit, Pompeianus autem eiusdem monasterii pater uidere non potuit. Die igitur alia, expleta oratione, uir Dei, oratorium egressus, stantem foris monachum repperit, quem pro caecitate cordis sui uirga percussit. Qui ex illo die nihil persuasionis

Há algumas óbvias semelhanças entre essa história e aquela que acabamos de examinar. Novamente, Gregório usa verbos relacionados à visão corpórea (*videre, aspicere*) e de novo emprega o modo indicativo em tudo, até o final, em que a repentina introdução da construção subjuntiva “ac si [...] percussus fuisset” impõe-se imediatamente por sua própria diferença do restante da passagem. A diferença serve para sublinhar a real natureza desse “algo como um menino negro”, que Bento viu e que ensinou a ver a outros que de início não o conseguiam.

A linha que separa os fenômenos “imaginários” dos “reais”, hoje tão natural para nós, é instrutivamente permeável nessa narrativa, exatamente como na história do monge que viu o dragão. Esse monge vadio, com dificuldade para concentrar-se em suas orações, é descrito como alguém que sofre de divagação mental: seu abade, Pompeianus, nota que, enquanto os outros “se inclinavam” nas posturas mental e física do *studium orationis*, a disciplina da oração, esse monge sai e vagueia, em sua mente, por matérias terrenas e transitórias. É aparente, aqui, uma continuidade entre a postura física (estar curvado em oração ou ficar em pé e caminhar do lado de fora) e aquilo que agora pensamos como separado, o “estado” mental. A primeira flui sem interrupção para dentro do segundo, em um diálogo de corporeidades de cérebro e músculos.

Bento vê o menino negro, mas com aquilo que hoje insistiríamos ser “apenas” a sua imaginação. Novamente, ninguém exceto Bento pode ver a figura, pelo menos no início. Tanto Maurus como Pompeianus devem orar, ou seja, engajar-se em um trabalho de memória meditativo (como Bento precisou fazer), a fim de “enxergar” o fenômeno que está fisicamente arrastando o monge para fora do oratório. O evento é descrito como ocorrido especificamente durante a meditação silenciosa que sucede o *psalmodium*. E em tal meditação vem à mente a leitura relembrada. De fato, o “menino negro” foi inventado a partir do arquivo de memória de Bento (e de Gregório Magno). Na *Vida de Santo Antônio*, modelo literário para Gregório e um texto monástico essencial, o diabo, na figura de um menino negro, “sua aparência combinando com sua mente”, tenta Antônio enquanto ele está em oração, para que se entregue à fornicação — aquela fornicação mental, divagante, que João Cassiano descreveu tão bem e que é, claramente, o problema cognitivo e moral do monge dessa história⁴⁸.

ulterius a nigro iam puerulo pertulit, sed ad orationis studium immobilis permansit, sicque antiquus hostis dominari non ausus est in eius cogitatione, ac si ipse percussus fuisset ex uerbere”. Maurus é o discípulo bem-amado de Bento no livro de Gregório Magno, representando um papel semelhante ao de João.

48 *The Life of St. Anthony*, 6; esse texto era tão bem conhecido que Gregório não se preocupa sequer em sugerir que o “niger puerulus” tem uma fonte literária. Esse, como vimos em outros casos, é um hábito retórico comum com relação a materiais particularmente bem

Tendo ele próprio aprendido a real natureza do problema do monge, conectando-o à história recordada de Antônio, Bento é capaz de ensinar os outros. Ele encontra o monge parado, como de costume, do lado de fora do local de oração e bate nele com uma vara, *virga* — uma vara que também deveria enviar vibrações através dos arquivos de memória texturizados do público. Na cultura de Gregório, o gesto físico feito por Bento era um item básico em uma boa educação, colocando o monge na posição de um aluno preguiçoso, com Bento no papel de seu *grammaticus*. Notemos que Bento não bate no “menino negro”, ele bate no próprio monge. Não há qualquer ambiguidade a esse respeito. O gesto não é hostil, é pedagógico. E é somente depois dessa ação inteiramente corporal que Gregório emprega o subjuntivo, quando o diabo — que nós agora podemos reconhecer porque vasculhamos o inventário de nossa própria memória para encontrar nossa imagem (armazenada quando aprendemos a história pela primeira vez) desse menino negro totalmente literário e inteiramente ficcional — sente como se ele próprio tivesse sido atingido quando o monge apanhou.

O monge é golpeado em razão da cegueira de seu coração, de sua obtusidade ética, resultado de sua memória (parcamente iluminada, mal suprida, não ressonante) que não vê. Tratando-se de uma fábula sobre o ver, a cegueira do monge é contrastada com a clareza de visão de Bento — e o que Bento vê com o olho de sua mente é uma história familiar guardada em seu tesouro de coisas memorizadas (*memoria rerum*), aqui apresentada *summatim* àqueles que, diferentemente do monge preguiçoso, têm olhos para vê-la e a ouvem em seus próprios arquivos de memória. Evidentemente, Maurus é um aluno mais rápido que Pompeianus, que precisa meditar e orar mais para descobrir a alusão. Mas o incidente todo é desenhado segundo o modelo da formação escolar, um formato familiar, enquanto modelo da vida monástica, pelos trabalhos de Cassiano, Basílio e outros escritores monásticos primitivos; trata-se de uma educação retórica e literária, na qual os dois tipos de *res, dicta et facta*, aprendidas de maneira tão dolorosa e corpórea, carregam toda a realidade dos golpes de varas e régua que ajudaram a gravá-las em primeiro lugar na matéria de que é feito o cérebro. O diabo, é claro, não tendo um corpo, pode apenas sentir tais golpes “como se” — e é também incapaz de aprender uma lição.

O dragão e o menino negro são exemplos em que Gregório (e Bento) “veem” recordativamente suas leituras por meio de imagens cognitivo-memoriais, imagens construídas e armazenadas sob o estímulo da *enargeia* retórica presente nas palavras e nos “quadros” de outras obras. De fato, Gregório vê a vida de Bento

conhecidos, aludindo-se a uma fonte óbvia, mas sem colocá-la em uma “nota de rodapé”. Suponho que isso poderia ser classificado como uma espécie de *enigma*.

quase que integralmente em termos daquilo que já “viu” em suas leituras anteriores — pois, como notaram os estudiosos, quase todo incidente em sua biografia tem um paralelo nas vidas dos profetas (especialmente Moisés e Elias), dos apóstolos e dos santos do deserto como Antônio. A *Vida de São Bento* é uma rede de textos imensamente rica (incluo na palavra “texto”, como a estou usando aqui, os programas de obras de arte gráficas que Gregório também pode ter conhecido). E não é uma observação verdadeira sobre nossa real condição humana que aprendemos muito sobre o mundo através do que lemos e ouvimos? E, dado que devemos “ver” o que lemos para conhecê-lo, por que não seriam essas imagens aquilo que vemos quando recordamos nossa leitura com o fim de compreender uma situação nova? Em resumo, o dragão e o menino negro são reais, tão reais quanto o ler, o conhecer e o julgar.

As visões na *Vida de São Bento*, de Gregório, têm todas um propósito pedagógico. Isso está de acordo, naturalmente, com a natureza do próprio gênero diálogo, projetado, como já observei, para o aprendizado e a conversação reflexiva, e não como história “objetiva”. Nesse processo, o foco está no pupilo de Gregório, Pedro, exatamente como nas narrativas das visões dos dois monges inconstantes o foco recai sobre sua eficácia pedagógica. E enquanto pedagogia bem-sucedida, educando os cidadãos da cidade de Deus, fazem um uso magistral de muitas ferramentas da técnica retórica.

Mesmo a mais extasiante das visões dos santos é transformada em um foco para as continuadas lições de Pedro no caminho da meditação, em lugar de ser meramente citada como prova da santidade de Bento ou como evidência de sua “constituição psicológica”. O propósito de Gregório continua sendo pedagógico e retórico: mostrar a Pedro o estágio final da práxis meditativa, quando a mente, absorta em Deus, é elevada, aumentada e expandida até ser capaz de enxergar todo o universo com um olhar e, olhando para baixo a partir do alto, vê quão pequeno o mundo realmente é. A descrição de Gregório dessa visão não deve ser tomada, penso eu, como simples mímese. Ela evoca o antigo recurso literário do voo do filósofo ou *kataskopos*, posto a serviço da hagiografia⁴⁹. Nem é o único conteúdo literário que dá a forma a essa narrativa tão cuidadosamente trabalhada.

Antes do ofício noturno, Bento estava em vigília e orava sozinho em seu quarto na parte mais alta da torre de seu monastério, com seu companheiro Ser-

49 Os dois exemplos mais bem conhecidos eram o sonho de Er na *República*, de Platão, e o sonho de Cipião no *De re publica*, de Cícero, mais conhecido no fim da Idade Média pelo comentário de Macróbio. Sobre o tropo, ver a Introdução de W. Stahl à sua tradução do comentário de Macróbio, e Jacob, *La description de la terre habitée de Denys d’Alexandrie*, pp. 23-35. Jacob também discute esse tema em “Lieux de la carte”.

vandus um andar abaixo e os outros monges em seus dormitórios, quando o santo de repente viu o mundo inteiro como que reunido num único raio de sol, e a alma de um de seus companheiros levada para o céu em uma bola de fogo, como Elias:

Tendo chegado o tempo de fazer silêncio, o venerável Bento subiu até seus aposentos no segundo andar da torre de vigia, seu diácono Servandus alojava-se no andar de baixo, o qual se conectava com o seu por uma escada. Havia um edifício maior em frente a essa torre, no qual repousavam os discípulos de ambos. O homem de Deus, Bento, mantendo-se insistentemente em vigília [*instans uigilis*] enquanto seus irmãos ainda dormiam, antecipara-se à hora do Ofício Noturno⁵⁰.

Notemos quão cuidadosamente Bento é posicionado nessa cena em relação aos outros atores. O próprio Servando “alojou” a si mesmo no *locus* abaixo do quarto de Bento, mas conectado a ele, da mesma forma como Bento se posicionou na torre. “Embaixo” e “em cima” são as orientações espaciais fundamentais na formatação da história por Gregório. Bento está no topo da torre de vigia do monastério, enquanto seus discípulos dormem à frente e abaixo dele em seus dormitórios.

A vigilância de Bento é sublinhada. O mesmo ocorre com o tema da visão. Cada detalhe dessa cena cuidadosamente concebida invoca ricas harmonias com os *dicta et facta memorabilia* que Pedro deve trazer em sua mente: o vigia e as torres de vigia dos Salmos, de Isaías, do Cântico dos Cânticos, os pastores da natividade, a vigilância de Jesus de seus discípulos que dormiam, as vidas de outros santos. Mesmo a aparentemente mundana escada, *ascensus*, conectando o pavimento inferior ao superior, pressagia o momento que virá — para aqueles que se recordam do sonho de Jacó. Essa é uma cena cuidadosamente alocada e colorida segundo as práticas bem estabelecidas da oração meditativa.

Gregório continua:

Estando à sua janela, e suplicando a Deus onipotente, eis que de repente, quando, a horas mortas, refletia, viu uma luz vinda do alto pôr em fuga todas as sombras da noite e brilhar com tal esplendor que a luz que irradiava em meio às sombras parecia superar

50 Gregório Magno, *Dialogues* II.35.10-19: “Cum uero hora iam quietis exigeret, in cuius turris superioribus se uenerabilis Benedictus, in eius quoque inferioribus se Seruandus diaconus conlocavit, quo uidelicet in loco inferiora superioribus peruius continuabat ascensus. Ante eandem uero turrem largius erat habitaculum, in quo utriusque discipuli quiescebant. Cumque uir Domini Benedictus, adhuc quiescentibus fratribus, instans uigiliis, nocturnae orationis tempora praeuenisset [...]” [o restante dessa sentença latina está transcrito na próxima nota].

a do dia. E seguiu-se em sua visão outra coisa maravilhosa, pois, como ele próprio depois contou, o mundo inteiro foi trazido [*adductus est*] perante seus olhos como se estivesse reunido [*collectus*] em um único raio de sol⁵¹.

A *mira res*, o evento maravilhoso de se ver, é repentino, e contudo não é nem inconsciente nem sem preparação. O cuidadoso posicionamento do santo, temporal (em relação às horas canônicas) e espacial (em relação ao restante de seus irmãos), é uma característica absolutamente notável dessa narrativa. A implicação parece ser que somente percorrendo a trilha, o caminho monástico, pode a meta da *visio Dei* ser atingida, ainda que por um momento⁵². Bento está ocupado em meditar, “olhando para trás”, *respiciens*, para as coisas, de maneira reflexiva e rememorante. E a própria visão maravilhosa incorpora o princípio retórico e mnemônico da *brevitas*, brevidade que tem por fim uma ampla “dilatação”, essa a palavra que Gregório utiliza⁵³. É essa a lição que Pedro, com a ajuda de Gregório, consegue descobrir na extraordinária visão de Bento. À medida que a mente de alguém se expande, *dilatatus est*, na santa contemplação, o mundo inteiro é “reunido”, *collectus*, dentro de um único raio de intensa luz. “Reunir” é uma palavra favorita, no monasticismo tardio, para designar a leitura meditativa e rememorante, sem dúvida por causa da *etymologia* (filologicamente correta nesse caso, pois *colligere* foi realmente formado de *con* + *legere*), que a liga a *legere*, verbo que significa tanto “reunir” como “ler”⁵⁴.

51 Idem, op. cit., II.35.19-26: “ad fenestram stans et omnipotentem Dominum deprecans subito intempesta noctis hora respiciens, uidit fusam lucem desuper cunctas noctis tenebras exfugasse, tantoque splendore clarescere, ut diem uinceret lux illa, quae inter tenebras radiasset. Mira autem ualde res in hac speculatione secuta est, quia, sicut post ipse narrauit, omnis etiam mundus, uelut sub uno solis radio collectus, ante oculos eius adductus est”.

52 Esse tema retorna em sua forma final quando dois monges, depois da morte do santo, têm uma visão de uma estrada ricamente decorada, que vai diretamente do monastério até o Céu, e nela um anjo que diz a eles que essa é a estrada tomada por Bento (cap. 37).

53 Gregório Magno, *Dialogues*, II.35.7.65-7: “Quod autem collectus mundus ante eius oculos dicitur, non caelum et terra contracta est, sed uidentis animus dilatatus”; [Gregório explica a Pedro que,] “quando se diz que o mundo está reunido diante dos seus olhos, isso não quer dizer que o céu e a terra tenham encolhido no tamanho, mas a alma daquele que vê está dilatada”. Pedro, com sua mentalidade literal de sempre, perguntou como o mundo inteiro pôde ficar tão pequeno que uma pessoa conseguia vê-lo por inteiro.

54 A *visio Dei*, o mundo inteiro reunido *breviter* em um objeto ou numa luz, tornou-se um tropo importante para a espiritualidade monástica. E encontra uma de suas impressões máximas na visão divina no final do *Paraíso* de Dante: nela a luz e o mundo reúnem-se [*collectus*] amalgamados em *mira res*. Sobre as variações da visão divina na Idade Média, ver C. Hahn, “Visio Dei: Changes in Medieval Visuality”.

VII. (Re)construindo a Nova Jerusalém: a construção pela visão

A natureza literária e rememorativa dessa pedagogia pela visão é aparente também no exemplo que eu gostaria de analisar em seguida. Esse incidente da *Vida de São Bento* é um pouco diferente dos outros que acabamos de examinar, pois não é um incidente de alusão literária expressada como o encontro de uma imagem recordada de uma leitura. Ao contrário, ele iguala uma imagem visionária à presença física, e, como é também um exemplo antigo e influente de uma espécie de “sonho de construção”, que se tornou convencional no monasticismo posterior, vale a pena nos determos nele. Exemplos bem conhecidos desses sonhos incluem a visão de Santo Alberto (século VIII) para a construção do monte St.-Michel e a visão de Gunzo (século XII) para a construção de um monastério maior em Cluny, um sonho que pretendo examinar em detalhe em meu próximo capítulo.

Foi solicitado a Bento que fundasse um novo monastério na propriedade de um nobre, perto de Monte Cassino. Ele enviou um grupo de monges fundadores, prometendo-lhes que, em um dia determinado, iria mostrar-lhe onde e como construir os vários componentes do monastério. Antes da aurora, no dia indicado, o abade e o prior da nova fundação tiveram um sonho no qual Bento apareceu e lhes mostrou onde e como construir cada lugar no novo estabelecimento:

Durante aquela mesma noite, antes que raiasse o dia prometido [...] o homem de Deus apareceu a eles em seus sonhos [*in somnis*] e mostrou-lhes de maneira clara onde deveriam construir cada parte [do monastério]. E, quando cada um deles havia despertado de seu sono [*a somno*], contaram um ao outro o que haviam visto. Mas, não dando inteiramente fé e crédito plenos àquela visão [*uisioni*], continuaram a esperar pelo homem de Deus, visto que ele prometera ir em pessoa. E, quando o homem de Deus realmente não veio no dia marcado, foram até ele, muito perturbados, dizendo: “Esperávamos, pai, que viesse, como prometeu, e nos mostrasse onde deveríamos construir o que, e você não veio”. Ele replicou: “O que estão dizendo? Não vim como havia prometido?”. E eles disseram: “Quando você veio?”. E ele retrucou: “Quando estavam dormindo, não apareci a cada um de vocês e não demarquei o lugar de cada edifício? Voltem e, conforme ouvirem [*audistis*, embora em alguns manuscritos se leia *uidistis*] por meio de seus sonhos [*per uisionem*], assim construam cada edifício de seu monastério⁵⁵.”

55 Gregório Magno, *Dialogues*, II.22.14-31: “Nocte uero eadem, qua promissus inluscescebat dies [...] uir Domini in somnis apparuit, et loca singula, ubi quid aedificari debuisset, subtiliter designauit. Cumque utriusque a somno surgerent, sibi inuicem quod uiderant retulerant. Non tamen uisioni illi omnimodo fidem dantes, uirum Dei, sicut se uenire promiserat, expectabant. Cumque uir Dei constituto die minime uenisset, ad eum cum

Essa história parece muito claramente equiparar uma imagem vista mentalmente à presença corporal, uma espécie de teleconferência de santos, em que a aparição de Bento no sonho é considerada como a mesma autoridade cognitiva de uma visita física. Pelo insucesso dos monges em reconhecer a equivalência entre os dois tipos de manifestação, percebe-se que era problemático supor que as imagens dos sonhos e as visitas concretas tinham o mesmo estatuto.

E no entanto Bento, nesse caso, reprova a hesitação dos monges. Ele não afirma — e isso precisa ser sublinhado — que de fato veio até eles fisicamente. O que ele prometeu foi que viria e lhes mostraria onde e como construir: “et die illo ego uenio, et ostendo uobis in quo loco [...] aedificare debeatis”. E foi justamente isso que ele fez. A objeção de Bento em relação aos monges não está no fato de que eles não conseguem dizer a diferença entre uma *visio* e um *somnium*⁵⁶. Nem ele nem Gregório explicam sua visita como um caso de extromissão corporal ou telecinesia, embora ambos, e também seus públicos, provavelmente acreditassem que coisas assim fossem possíveis pelo menos para os santos. O que Bento critica nos monges é o fato de serem incapazes de construir as conexões literárias recordadas que autenticam e originam o tema do oferecimento de planos de construção para edificações divinamente sancionadas através de uma visão — tendo sido Moisés, Ezequiel e São João os primeiros originadores.

Depois de ouvir essa história, Pedro pergunta a Gregório exatamente o mesmo que nós modernos estaríamos inclinados a perguntar: Como o santo foi capaz de viajar uma tal distância para dar sua explicação aos que dormiam, de maneira que eles o reconheceram e o escutaram em sua visão?⁵⁷ Gregório não responde tentando dar uma explicação científica, do tipo que hoje pediríamos — ele apenas observa que o espírito é mais móvel que o corpo.

moerore reuersi sunt, dicentes: ‘Expectauimus, pater, ut uenires, sicut promiseras, et nobis ostenderes, ubi quid aedificare deberemus, et non uenisti’. Quibus ipse ait: ‘Quare, fratres, quare ista dicitis? Numquid, sicut promisi, non ueni?’ Cui cum ipsi dicerent: ‘Quando uenisti?’, respondit: ‘Numquid utrisque uobis dormientibus non apparui et loca singula designaui? Ite, et sicut per uisionem audistis, omne habitaculum monasterii ita construite’”.

56 Essas categorias, na forma como acabei de usá-las, são parte de uma hierarquia que tenta definir o conteúdo de verdade dos sonhos (*visio* tendo o maior e *somnium* o menor); usadas dessa maneira, elas derivam do comentário de Macróbio sobre o “Sonho de Cipião”, de Cícero. Elas ganharam autoridade no final da Idade Média por causa do papel desempenhado por esse comentário no currículo escolástico. Contudo, não parece que tenham recebido muita atenção nessas visões monásticas. Sobre o desenvolvimento dessas categorias, ver S. Kruger, *Dreaming in the Middle Ages*.

57 Gregório Magno, *Dialogues* II.22.34-6: “Doceri uelim, quo fieri ordine potuit, ut longe iret, responsum dormientibus diceret, quod ipsi per uisionem audirent et recognoscerent”.

A real explicação dessa história surge quando o aluno, Pedro, recorda o conjunto mais apropriado de paralelos bíblicos para a história. Como um bom mestre, Gregório dá a ele uma pista: lembrando a Pedro que o profeta Habacuc foi transportado corporalmente da Judeia à Caldeia para alimentar o profeta Daniel (Daniel 14:32-38):

Se Habacuc pôde percorrer uma tal distância corporalmente em um instante para levar uma refeição a seu companheiro profeta, qual a maravilha de ter o pai Bento ido em espírito e de ter dito o que era preciso aos espíritos de seus irmãos enquanto eles estavam em um estado de quietude [*quiescentium*]?⁵⁸

O verbo escolhido, *quiescere*, sugere o estado de “quietude” mental da contemplação, o mais apropriado às *visiones*. O estado dos monges, porém, é ambíguo, uma vez que a palavra *somnus* (sono) é usada anteriormente. Como vimos, tal ambiguidade persiste em descrições posteriores de visões monásticas.

Um quebra-cabeça foi resolvido, mas apenas para criar outro. Pois a referência a um profeta na Caldeia propõe um outro enigma para Pedro e, o que é ainda mais importante, para nós. Nem Pedro nem os monges refletem sobre a visão da construção propriamente dita, que é, no fim das contas, o ponto principal da história. Todos eles são distraídos disso pela forma e os meios com que Bento pôde fazer sua aparição. Notemos que Gregório não menciona o óbvio e mais estreito paralelo com a visão de Bento: a visão de Ezequiel (enquanto estava no exílio na Caldeia) da nova Jerusalém, medida para ele com uma vara de medir, edifício por edifício, pelo homem com semblante de bronze, de forma que, recordando essas medidas, Ezequiel pudesse construir a cidade após o Retorno (Ezequiel 40). Esse é um “descuido” planejado do mesmo tipo da omissão de Prudêncio em citar o nome do óbvio texto-mestre da *Psychomachia*, os versículos de Efésios que falam de revestir-se com toda a armadura de Deus. Isso não é mencionado, de forma que um leitor possa inventá-lo por conta própria e com isso proporcionando à sua mente prazer e instrução.

Gregório responde à curiosa pergunta do noviço Pedro com uma resposta curiosa, entregando-lhe o elo mais distante, o mais obscuro, de uma cadeia que deveria conduzi-lo ao tema muito mais importante e central da história que acabaram de lhe contar. Esse é um exemplo daquilo que Pedro de Celle, muito mais tarde, denominará “curiosidade religiosa”, o tipo de solução literária de enigmas

58 Idem, op. cit., II.22.43-46: “Si igitur tam longe Abacuc potuit sub momento corporaliter ire et prandium deferre, quid mirum si Benedictus pater obtinuit, quatenus iret per spiritum et fratrum quiescentium spiritibus necessaria narret”. A passagem de Daniel não aparece na Bíblia protestante, mas fazia parte da Vetus Latina e da Vulgata.

que pode conduzir ao bem ético, servindo ao mesmo tempo para testar a engenhosidade e o “caráter”. Com Habacuc preso na linha de pesca rememorativa de Pedro (como um pai faria com o anzol de um filho), cabe agora a Pedro — e a nós — fisgar o resto dos peixes: Daniel (anfitrião de Habacuc na Caldeia), Ezequiel (através da palavra-chave Caldeia e também da associação de Daniel com visões apocalípticas), a visão de Jerusalém por Ezequiel, a visão de João da Cidade Celeste — e todas essas “coisas” finalmente ligadas em conjunto no tropo da “nova Jerusalém”, também ele implicado (em seus interstícios ou envolvido por elas) nas edificações e na vida meditativa de todo monastério. O óbvio porém desviante enigma da telecinesia “esconde” o muito mais significativo “segredo” da história⁵⁹.

Suspeito que alguns leitores considerarão “improvável” essa minha descoberta, nesse diálogo, de uma referência a Ezequiel (e ela é, literalmente) e, conseqüentemente, que estou “esticando” o sentido do texto. Mas isso é preocupar-se com detalhes e deixar de lado o essencial — exatamente o tipo de coisa que Gregório reprova em Pedro e nos monges do incidente original. O texto de Ezequiel é o “inventor”, ou o “ponto de partida”, com o qual os perplexos monges de Bento deveriam ter associado sua experiência visionária a fim de reconhecer e julgar a autenticidade de seu próprio sonho de construção. Sua falta de esperteza, como a curiosidade de Pedro a respeito da física da telecinesia, é reprovada e corrigida pela lembrança de Gregório da história da visita de Habacuc a Daniel. Gregório está por demais consciente da necessidade cognitiva de seus leitores de serem confundidos e deleitados para simplesmente entregar-lhes A Resposta (e com isso encorajar tendências à preguiça mental). Ao fim do episódio, Pedro assegura a Gregório que sua dúvida mental foi tirada a limpo pela resposta de seu mestre; podemos somente imaginar se ele de fato “pegou a coisa”, ou se esse é apenas o triunfo temporário de uma mente ainda confundida que, solucionando a questão menor, deixou escapar o óbvio.

59 A resposta de Gregório Magno propôs um quebra-cabeça para Pedro — como ele reconhece ao responder que “*manus tuae locutionis tersit a me, fateor, dubietatem mentis*”, “a mão de seu discurso limpou-me, eu o reconheço, da dúvida em minha mente” (*Dialogues* II.22.49-50). A imagem singular, ainda que não sem precedentes, da “mão de seu discurso” é imediatamente derivada da ação de lavar denotada no verbo *tergeo* (passado “tersit”), a raiz do português moderno *detergente*. Contudo, penso também que o ambiente pedagógico geral do diálogo encorajou Gregório Magno a “escancarar” (por assim dizer) a imagem latente em “tersit”, associando à palavra “mão” tanto a mão punitiva do professor (pois o discurso de Gregório Magno é uma repreensão a Pedro) como a instrumentalidade mnemotécnica, uma das atribuições mais comuns da mão, visto que a tarefa de Pedro é recordar. Este é um bom exemplo de um procedimento inventivo básico: “romper” uma palavra via cadeias associativas de recordações para dilatá-la cognitivamente, e assim descobrir suas associações ocultas.