

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA  
DO RIO DE JANEIRO



MARIA BEATRIZ DE AZAMBUJA STUDART ORBAN

**A TRANSIÇÃO DO MUNDO CLÁSSICO PARA O MUNDO CRISTÃO  
ATRAVÉS  
DO MONACATO ANACORÉTICO E CENOBÍTICO DO SÉCULO IV**

Monografia apresentada à Graduação em História da PUC-RIO como requisito parcial  
para a obtenção do título licenciatura em História.

Orientador: Prof. Marcos Veneu

Rio de Janeiro

Dezembro 2019

## SUMÁRIO

<b>Introdução</b> .....	3
<b>Capítulo I – O monacato na Antiguidade Tardia: a transição do mundo clássico para o cristão</b> .....	7
<b>Capítulo II – O cristianismo anacorético no século IV</b> .....	17
<b>Capítulo III- O cristianismo cenobítico no século IV</b> .....	25
<b>Conclusão</b> .....	34
<b>Bibliografia</b> .....	36

**Resumo:**

Essa pesquisa consiste em uma investigação sobre o monacato cristão no século IV privilegiando alguns dos aspectos mais relevantes desse fenômeno, a saber, a herança e a hibridez cultural e filosófica da cultura clássica evidentes nas práticas ascéticas cristãs desse contexto; para além de promover a reflexão sobre a diferenciação do monacato cenobítico em relação ao anacorético em função da compreensão das particularidades religiosas e políticas que se acentuarão nos séculos vindouros, sobretudo no Ocidente Medieval.

**Palavras-chave:**

Monacato; Ascese; Anacorético; Cenobítico; O Homem Santo.

## INTRODUÇÃO

A fim de principiar uma exposição sobre a história do monacato cristão no século IV, torna-se imperativo realizar algumas considerações de cunho historiográfico que orientaram essa pesquisa e que contribuíram para o interesse no tema.

A partir do século XX emergem novas inclinações metodológicas e filosóficas provenientes da academia francesa que informaram com profundo ineditismo a prática historiográfica e as premissas filosóficas existentes precedentemente. Ao assumir a designação de “movimento”, esse foi protagonizado por Bloch, Febvre, Braudel, Duby, Le Roy, Le Goff, e acarretou na ressignificação da história da religião ao complexificá-la aproximando-a de outras áreas e disciplinas, a saber, notadamente, a economia, a sociologia, a antropologia.

Isso implicou na formulação engendrada nesse contexto, a “História das Mentalidades”, e que consistiu em um movimento que diferia substancialmente do interesse tradicional da parte dos historiadores disposto sobre personagens emblemáticos, os Estados, as guerras, e não tão somente, nos grandes modelos explicativos próprios da historiografia do século XIX; em contrapartida passou-se a privilegiar regimes de “representação” dos povos em contextos determinados, no sentido de promover uma aproximação com a construção social do sentido em sua permanência no decorrer do tempo, no vocabulário dos próprios agentes históricos.

*“A imagem de Deus numa sociedade depende sem duvida [sic] da natureza e do lugar de quem imagina “Deus”.... Tentamos apreender esses diferentes “Deus” em torno de alguns dados essenciais: o Deus da Igreja, da religião oficial; o Deus das práticas, que na Idade Média são profundamente religiosas, antes que emerjam aspectos profanos. São os dogmas, as crenças, as práticas que nos interessam, na medida em que definem e deixam entrever a atitude dos homens e das mulheres da Idade Média em relação a Deus”.<sup>1</sup>*

---

<sup>1</sup> LE GOFF, 2007,p.11

A partir dessas considerações, indispensáveis a uma aproximação mais elaborada com o objeto pode-se antever que o interesse existente no estudo do monacato cristão do século IV não se confunde necessariamente com um interesse “religioso”, apesar de soar ociosa ou mesmo redundante essa asserção, mas com um interesse “aleturgico<sup>2</sup>”, na qualidade de ter sido um regime normativo de proferir a verdade.

A tendência “religiosa”, metaforicamente empregada no trato para com o objeto poderia pressupor uma “verdade” histórica estática, inexorável e inviolável. Do contrário, se reconhece que a “religião” em um contexto precedente ao processo crescente de secularização burguês, foi um regime epistêmico e epistemológico complexo indissociável da totalidade bruta da experiência histórica dos indivíduos que vivenciaram o contexto.

O mesmo poderia ser expresso no que concerne ao estudo da literatura mística inscrita naturalmente em uma cultura religiosa, uma vez que não necessariamente um escrito místico se confunde com um fim teísta, pois consiste essencialmente na apreensão, através da experiência, do absoluto e na resultante transmutação da identidade em algo outro que si, e nesse movimento a própria natureza designativa da linguagem perde o seu caráter predicativo dos entes.<sup>3</sup>

Essa afirmação está implicada no reconhecimento de que na hibridez do fim do mundo clássico, quando o legado da cultura helênica e o cristianismo conviviam plenamente, as práticas ascéticas tão características do cristianismo do século IV reproduziam um procedimento não tão somente espiritual, no sentido religioso, mas também filosófico enquanto um percurso necessário à aquisição do conhecimento dos conceitos e da essência do “Uno”; noção largamente compartilhada pelas escolas filosóficas, sobretudo neoplatônicas e estoicas.

Um dos episódios mais fascinantes e singulares da antiguidade tardia foi notadamente a proliferação de monges eremitas no Oriente, sobretudo na Egito e na Síria, dentre os quais, Santo Antonio e os estilitas que encontraram meios inusitados a fim de praticar sua santidade ascética.

---

<sup>2</sup> FOUCAULT, Michel. **A Coragem da Verdade**. Editora: Martins Fontes, 2011.

<sup>3</sup> FELLA, Audrey. **Femmes em quête d'absolu**. Éditions: Albin Michel, 2016.

O Egito foi a região por excelência a recepcionar o maior movimento monaquista cristão do Oriente, em suas duas vertentes principais, o anacoretismo e o cenobitismo, considerando, evidentemente que houve o alastramento de ascetas e monges por todo o Mediterrâneo simultaneamente.

O protagonismo do Egito justifica-se por ter recepcionado o maior número de monges e monjas mais célebres desse período, o que implicou em um fenômeno generalizado de peregrinações para o território, constituindo em um verdadeiro destino turístico religioso, pode-se seguramente afirmar, o mais importante da época.<sup>4</sup>

Para além da questão quantitativa inerente à amplitude desse processo, outro aspecto fundamental é o acervo de obras escritas sobre a vida desses mesmos monges, como “*A vida de Antonio*” de Atanásio de Alexandria, “*Historia monachorum in Aegypto*” de autoria anônima, “*Historia Lausiaca*” de Paládio da Galícia, dentre outras que atualmente são algumas das principais fontes utilizadas pelos historiadores no trato para com esse período o qual foi particularmente interessado na elaboração dessas biografias que pressupunham a exemplaridade da conduta dos santos.

Esse movimento estabeleceu um modelo de relação com o divino que sugeria a recusa dos prazeres e do conhecimento proveniente do corpo, dos sentidos, através da realização de jejuns, da castidade sexual, da virgindade e das vigílias noturnas. Recusavam as regalias próprias de uma vivência na ordem da sociedade privilegiando um estado de total pauperismo, conjuntamente à rejeição das tradições sociais, como casamento ou mesmo qualquer vínculo familiar. Debruçavam-se exclusivamente sobre a prática ascética para assim, ter uma vida eminentemente coerente com o que acreditavam ser a imitação da conduta de Cristo e dos apóstolos.

Contudo independentemente de sua veracidade factual, as fontes preservam seu valor na medida em que revelam a episteme, ou mesmo, o interesse em eternizar a memória sobre esses monges e a imaginação coletiva que atravessou muitos séculos e que constitui uma verdadeira mediação incontornável com o contexto do alastramento das práticas anacoréticas.

---

<sup>4</sup> COLOMBÁS, G. **El monacato primitivo**. Madrid: BAC, 2004.

Apesar de polêmico o questionamento sobre as possíveis causas ocasionadoras dessa experiência religiosa ascética no século IV, acena-se para processos simultâneos através dos quais se compõe uma paisagem convergente para compreender o contexto.

Para citar apenas os mais recorrentes, a saber, a presença de eremitas nas extensões do império por conta das perseguições aos cristãos, sobretudo durante o século III; o fim das perseguições aos cristãos com a conversão de Constantino e a transformação do cristianismo em religião pública, e por conseguinte, a reação conservadora contra a transmutação da concepção de “eclesia” pelo alinhamento progressivo com as instâncias de poder; ou por sua vez a atribuição a evasão de muitos indivíduos visando escapar das pressões tributárias exigidas pelo custo da manutenção militar do império, o que é consideravelmente contestado na historiografia contemporânea.<sup>5</sup>

No princípio esses monges eram sobretudo camponeses, ou membros de uma elite letrada, da Síria e do Egito que optavam por uma vida eremítica, se refugiando em grutas, ou mesmo no deserto como o fez Santo Antão, considerado o pai dos monges egípcios. Contudo, no decorrer do tempo, houve a necessidade de se ter mais segurança e sustento para a prática ascética resultante do próprio crescimento e complexificação desse mesmo fenômeno, o que implicou no incipiente surgimento de mosteiros, constituindo-se o monacato cenobítico.

Ao analisar três monges através dos quais revelam-se três momentos importantes do monacato oriental Antão, Pacômio e Basílio, deve-se considerar que essa experiência é herdeira de um legado de representação religiosa coletiva que conviveu durante séculos com práticas ascéticas que preexistiam ao cristianismo, presentes na cultura filosófica helênica ou mesmo judaica.

Esses três monges são figuras fundamentais uma vez que através de suas vidas revelam a progressiva transmutação de uma tradição eremítica anacorética para a tradição cenobítica. Enquanto que a primeira comprometia-se a qualquer custo com uma vivência de privação e pauperismo atrelada às representações pagãs ascéticas, a segunda rapidamente se manifestaria com seus grandes territórios monásticos comprometidos com a evangelização e construção de mosteiros providos de muitas riquezas e relíquias

---

<sup>5</sup> RAPP, Claudia. Saints and Holy men. In: Norris, F. W. **The Cambridge History of Christianity**. 2008.

profundamente atrelados a concessões e contribuições de nobres e da própria Igreja como instituição política.

A partir dessas considerações é possível acenar com muitas reservas a um delineamento de diferenças existentes entre o monaquismo oriental, sobretudo sírio e o ocidental no alcance e sucesso em aderir ao monaquismo monástico, ou cenobítico; com a tendência de se comprometer com a evangelização e com um modelo monástico eclesiástico, enquanto que os anacoretas do deserto se assemelham mais às práticas dos santos e filósofos da Antiguidade na medida em que prezavam essencialmente por uma vida passiva de contemplação.

O interesse no tema, portanto, assume essas premissas a fim de pensar o contexto da antiguidade tardia em como através do monacato cristão revela-se eloquente fazer antever processos culturais constitutivos inerentes ao desenvolvimento do ethos ocidental através da expansão do cristianismo e, sobretudo da lógica engendrada nos mosteiros referente a um conjunto de princípios ordenadores da comunidade que serão desenvolvidos e apropriados politicamente como uma herança representacional oriunda de um lugar religioso.

Esse legado se faz expresso em diversos âmbitos, no que concerne às regras monásticas provenientes desse momento: a particular simbiose entre uma concepção de lei e de temporalidade do sagrado, na medida em que o mosteiro no mesmo momento que pressupõe um alheamento arquitetônico do mundo, recria seu próprio *nómos* e sua própria temporalidade.<sup>6</sup> Ou mesmo a postura assumida em relação ao conhecimento e ao cuidado de si enquanto exercícios indissociados da evasão do mundo<sup>7</sup> visando a integração com o absoluto ou mesmo uma relação com o real mais legítima, superior à do vulgo.

*“Et, somme toute, l’illusion était facile, puisqu’il menait une existence presque analogue à celle d’un religieux. Il avait ainsi les avantages de la claustration et il en évitait les inconvénients: la discipline soldatesque, le manque de soins, la crasse, la*

---

<sup>6</sup> AGAMBEN, Giorgio. **O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

<sup>7</sup> FOUCAULT, Michel. **A Coragem da Verdade: O governo de si e dos outros II**. São Paulo: Martins Fontes, 2017.

*promiscuité, le désœuvrement monotone. De même qu'il avait fait de sa cellule, une chambre confortable et tiède, de même il avait rendu sa vie normale, douce, entourée de bien-être, occupée et libre. Tel qu'un ermite, il était mûr pour l'isolement, harassé de l'avie, n'attendant plus rien de lui; tel qu'un moine aussi, il était accablé d'une lassitude immense, d'un besoin de recueillement, d'un désir de ne plus avoir rien de commun avec les profanes qui étaient, pour lui, les utilitaires et les imbéciles. En résumé, bien qu'il n'éprouvât aucune vocation pour l'état de grâce, il se sentait une réelle sympathie pour ces gens enfermés dans des monastères, persécutés par une haineuse société qui ne leur pardonne ni le juste mépris qu'ils ont pour elle ni la volonté qu'ils affirment de racheter, d'expié, par un long silence, le dévergondage toujours croissant de ses conversations saugrenues ou niaises.*"<sup>8</sup>

O alcance da herança proveniente da formalização da ideia de uma vida santa, particularmente engendrada no contexto do século IV da era cristã através da disseminação da leitura hagiográfica, se manifesta na reincidência insistente em associar, mesmo em um contexto secularizado, a virtude e a verdade à evasão do mundo enquanto um padrão de comportamento, como fica evidente no célebre livro de J.K.

Huysmans escrito no final do século XIX que integrou o movimento literário decadentista francês e que se detém em formular um personagem que em função do desprezo em relação a seu tempo e sua sociedade evade-se para uma casa de campo onde recria um universo para si, que simula em claustro monástico.

---

<sup>8</sup> J.-K. Huysmans. **À Rebours**. Flammarion, 2004.

## CAPÍTULO I

### O MONACATO NA ANTIGUIDADE TARDIA: A TRANSIÇÃO DO MUNDO CLÁSSICO PARA O CRISTÃO

A fim de abordar a questão do monacato cristão no século IV, torna-se imperioso promover uma aproximação com o contexto histórico, como se convencionou chamar na historiografia sobre o império romano, a antiguidade tardia. Encontra-se no trato para com o contexto do século II ao século V um vocabulário empregado em sua conotação que denuncia indubitavelmente a concepção de que esse período constitui-se como a decadência da civilização romana e de seus valores alicerçantes.

Exemplo dessa ideia é a expressão “baixo império” para explicar o contexto do fim da totalidade imensa supostamente homogênea do império romano com a divisão entre o Império Romano de Oriente e o Império romano do Ocidente durante o século IV, ou mesmo as atribuições incessantes provenientes das pressões existentes nas extensões fronteiriças do império, um período complexo, indubitavelmente.<sup>9</sup>

A tendência em assumir uma perspectiva orientada pela “colapsologia” presente em muitas análises que se detiveram sobre a “decadência” da civilização Maya, Hindu, Viking, é também evidente na abordagem do império romano tardio e consideravelmente influente na investigação sobre as transformações assistidas no contexto.

Isso responde em larga medida à abordagem promovida no século XVIII sobre os fundamentos da queda de Roma.

Voltaire<sup>10</sup> atribuía ao cristianismo e às invasões bárbaras serem as causas da decadência; Edward Gibbon<sup>11</sup> ao caráter tirânico dos imperadores e ao enfraquecimento moral; ou mesmo Otto Seeck<sup>12</sup> que, acreditando ter sido a causa da desarticulação do império a

---

<sup>9</sup> SOTINEL, Clara. **Rome, la fin d'un Empire : de Caracalla à Théodoric, 212-fin du Ve siècle**. Belin 2019.

<sup>10</sup> Voltaire – **Oeuvres complètes**. Garnier, tome 11. Djvu/261

<sup>11</sup> GIBBON, E. **Decline and fall of the roman empire**. Londres: Encyclopaedia Britannica, 1952.

<sup>12</sup> **Geschichte des Untergangs der antiken Welt**. 6 Bände. Metzler, Stuttgart 1895–1920

presença de povos orientais em seu território após a concessão da cidadania em 212 a todos os habitantes das regiões que o integravam, acabou por conferir uma perspectiva darwinista social sobre as origens da crise, ao insinuar a insustentabilidade da identidade romana na interação com povos estrangeiros.

Contudo deve-se considerar a partir de uma perspectiva crítica aos pensadores renascentistas e iluministas, que os próprios agentes históricos da antiguidade tardia não necessariamente se entendiam como inseridos em um contexto de ruptura ou decadência.

Sabe-se que no século I Catão, o Velho (234-149 A.C.) já fazia pressentir em seus escritos a iminência do fim trágico da civilização romana, ao meditar sobre o envelhecimento das instituições e do mundo.<sup>13</sup>

Contudo é importante salientar que o contexto não oferece apenas indícios desalentadores como tradicionalmente foi compreendido; também se assistiu a manifestações eminentes e significativas, como a obra do historiador Ammiano Marcelino, entendida como uma das últimas a representar, em seu estilo de confecção, o que nos legou a cultura greco-romana historiográfica; a obra de Santo Agostinho, que será de enorme relevância por seu alcance em formalizar a filosofia da história e do tempo medieval; e, por fim, notadamente o próprio cristianismo que nesse contexto inaugura um período de intensa sofisticação e florescimento, a partir do momento em que deixa de ser uma prática religiosa perseguida.

A expansão e o progressivo alastramento do cristianismo explicam-se pela profunda segregação cultural e intelectual das elites assumidamente afeitas aos valores educacionais clássicos, expressa na novidade da utilização da língua grega arcaica em detrimento do grego falado pela maioria da população, e a progressiva acentuação da distância social em relação àquela outra esfera social constituída de indivíduos itinerantes atrelados à atividade comercial, considerando que o império assume nesse contexto, especificamente no século III, sua maior extensão territorial e cultural.<sup>14</sup>

Essa conjuntura sugere que onde a presença dos princípios normativos educacionais era mais vaporosa e imperceptível foi justamente onde o cristianismo proliferou,

---

<sup>13</sup> SOTINEL, Clara. **Rome, la fin d'un Empire: de Caracalla à Théodoric, 212-fin du Ve siècle.** Belin, 2019.

<sup>14</sup> SOTINEL, Clara. **Rome, la fin d'un Empire: de Caracalla à Théodoric, 212-fin du Ve siècle.** Belin, 2019.

conjuntamente a contribuição de seu caráter antropológico eminentemente igualitário e do que ficou conhecido como “a pequena paz da Igreja” de 260 a 302 possibilitada pela relativa indiferença dos imperadores ocupados pela necessidade de investimentos militares nas longínquas fronteiras ameaçadas.

A antiguidade tardia pode ser entendida, no que se refere ao Ocidente, através do fim da tradição clássica pagã, e da emergência do cristianismo como emblema cultural e religioso, entretanto sugerir a atribuição de uma ênfase demasiada a ideia de ruptura epistemológica entre esses dois mundos implica atualizar um imaginário etapista para fins de análise em experiências históricas no interior das quais se dá a manutenção de estruturas de longa duração que informam as mentalidades.

A questão acerca da investigação das continuidades e rupturas do mundo clássico com o mundo cristão ocidental<sup>15</sup> foi objeto de recentes revisionismos decorrentes de orientações historiográficas mais alinhadas à ideia de longa duração dos fenômenos históricos, herdada do legado braudeliano.

Houve no decorrer da história do pensamento, sobretudo no que concerne a reflexão de cunho historiográfico a promoção de uma oposição entre a epistemologia cristã e a helênica; o conceito de “grego”, por exemplo, foi empregado como adjetivo de censura conferido aos cristãos que supostamente estariam se desviando da doutrina religiosa ao adulterarem o conteúdo das sagradas escrituras a partir de considerações filosóficas estoicas, platônicas ou mesmo aristotélicas.

A acusação de heresia fundamentada pela suposta promiscuidade entre o legado metodológico da filosofia grega empregada em reflexões teológicas cristãs, atravessou estruturalmente a constituição da Igreja e do próprio advento da escolástica no século XII, como se faz evidente na querela existente entre Abelardo e Bernard de Clairveux.<sup>16</sup>

Uma das fontes talvez das mais eloquentes para se encontrar o indicio de como operava a delimitação e separação qualitativa entre essas duas identidades, consiste no capítulo II do discurso de Basílio de Cesaréia.

---

<sup>15</sup> PERROT, Arnaud. **Les chrétiens et l'hellénisme: identités religieuses et culture grecque dans l'Antiquité tardive**. Rue d'Ulm. 2012

<sup>16</sup> PERNOUD, Régine. **Heloise et Abelard**. Albin Michel, 1970.

*“Ἡμεῖς, ὧ παῖδες, οὐδὲν εἶναι χρῆμα παντάπασι τὸν ἀνθρώπινον βίον τοῦτον ὑπολαμβάνομεν, οὔτ’ ἀγαθόν τι νομίζομεν ὄλως, οὔτ’ ὀνομάζομεν, ὃ τὴν συντέλειαν ἡμῖν ἄχρι τούτου παρέχεται.*

*Οὐκοῦν οὐ προγόνων περιφάνειαν, οὐκ ἰσχὺν σώματος, οὐ κάλλος, οὐ μέγεθος, οὐ τὰς παρὰ πάντων ἀνθρώπων τιμάς, οὐ βασιλείαν αὐτήν, οὐχ ὃ τι ἂν εἴποι τις τῶν ἀνθρωπίνων, μέγα, ἀλλ’ οὐδ’ εὐχῆς ἄξιον κρίνομεν, ἢ τοὺς ἔχοντας ἀποβλέπομεν, ἀλλ’ ἐπὶ μακρότερον πρόϊμεν ταῖς ἐλπίσι, καὶ πρὸς ἕτερον βίου παρασκευὴν ἅπαντα πράττομεν.*

*Nous autres, mes enfants, nous n’accordons à cette vie humaine absolument aucune valeur.*

*Nous ne considérons en aucun cas ni n’appelons bien ce dont la contribution se limite aux bornes de cette vie. Par conséquent, ce n’est pas le caractère illustre des ancêtres, la force physique, la beauté, la taille, les honneurs reçus de tous les hommes, la royauté elle-même, tout ce qu’on pourrait citer parmi les choses humaines, que nous considérons comme grand, ou même digne d’être souhaité, et nous ne fixons pas les yeux sur ceux qui les possèdent, mais nous portons plus loin nos espérances et faisons toute chose en vue de préparer une autre vie.”<sup>17</sup>*

A partir da análise dessa fonte é possível constatar como o jogo do sentido visando caracterizar os cristãos em contraposição aos gregos através do artifício lógico da negação, permite reconhecer na verdade uma grande sofisticação retórica herdada da cultura grega, o que em si denuncia a complexidade da hibridez inerente à assimilação entre os dois momentos mais emblemáticos da cultura ocidental, no que concerne aos lugares comuns literários, aos conceitos ou mesmo aos modos de argumentação.

Pode-se afirmar com alguma coragem que entrever-se no texto a reivindicação de Basílio ao exercício da “verdadeira” filosofia em contraposição ao paganismo, uma vez que é por excelência através dessa que poderá ser viabilizada a contemplação do “bem” no sentido propriamente platônico que estaria situado na vida póstuma.

A remissão a Platão, ao panteísmo estoico, tanto como a possibilidade de remissão a Plotino - que foi a grande referência originária da escola neoplatônica, no que se refere à concepção de vida após a morte - ou mesmo à ideia de “Uno” enquanto esfera na qual os conceitos seriam substâncias e não entes, para se pensar o absoluto, sugere que mesmo o que se poderia atribuir de mais propriamente intrínseco ao legado grego, se

---

<sup>17</sup> ARNAUD, Perrot. **Les Chrétiens et l’hellénisme – identités religieuses et culture grecque dans l’antiquité tardive**. Editions, Rue d’Ulm, 2012.

expressa também no vocabulário cristão em sua estrutura representacional do conhecimento de Deus.

Notadamente é possível detectar, ao privilegiar o diálogo platônico Fedro essas convergências, como na explicação mitológica em que a alma individual vem a “morrer” a fim de perceber a “realidade” divina, e depois, através de renascimentos e provações, ela se elevaria até o domínio de toda a “divindade” que consiste na alma universal; e é o amor que a conduz à transcendência de sua condição mortal, para ascender à imortalidade na conquista da “verdadeira” vida em detrimento da ilusão qualitativa e temporal da experiência sensível.<sup>18</sup>

Outra consideração importante a esse respeito, de privilegiar as continuidades em detrimentos das rupturas entre a *paideia* cristã e a helênica consiste em reconhecer que esse exercício de contraposição geralmente se utilizou do legado filosófico grego do período arcaico e clássico, como se essa atividade intelectual estivesse estagnada no tempo em um passado longínquo. Contudo contrariamente a esse abismo de informação deve-se conceber que a produção intelectual/literária grega foi contemporânea e continuou como tal em relação à emergência do cristianismo no interior de um império romano unificado, logo, é possível reconhecer muitas afinidades nas respectivas produções de ambas às tradições em confluências temáticas, sobretudo na ideia de “revelação” do conhecimento e unidade do ser<sup>19</sup>.

Um dos exemplos mais salientes para se pensar essa mesma simultaneidade consiste no reconhecimento da contemporaneidade da figura de Orígenes de Alexandria, importante teólogo influenciador do que acredita-se ter sido o principião do monacato cristão egípcio Antonio, com Porfírio de Tiro, ambos discípulo de Plotino, filósofo fundador do que se convencionou chamar “neoplatonismo”.

*“Pour Plotin la caractéristique première de l'Un, appelé parfois Dieu, de façon absolue, comme celle du Père origénien, est qu'il est le principe suprême d'où*

---

<sup>18</sup> PLATON, **Phedre**. Éditions, Livre de Poche, 2003.

<sup>19</sup> HADOT, Pierre. **Qu'est-ce la philosophie antique?**. Gallimard, 1995.

*découlent d'abord l'Intelligence et l'Ame du Monde, ensuite tous les êtres de l'univers.*"<sup>20</sup>

Contudo são igualmente relevantes as distinções inegociáveis que se apresentam como verdadeiras rupturas: o próprio estilo de escrita cristão que insurge-se criticamente à ideia de beleza própria aos textos alegóricos pagãos; a normatividade da virgindade e da filantropia em relação aos pobres; ou mesmo, pode-se dizer, a diferença existente entre a ideia de que os sentidos são importantes na aquisição do conhecimento cara à filosofia aristotélica enquanto que a fé, revela-se como instância reveladora do conhecimento no universo cristão.

A autoridade da fé em conferir legitimidade e veracidade foi objeto de duras críticas de parte do imperador Juliano que na condição de último imperador romano pagão, ao se referir aos cristãos criticava o caráter ingênuo inerente a prática de atribuir um valor superior à crença em relação ao raciocínio.<sup>21</sup>

Mas é sobretudo no trato com a questão do estatuto da **ascese** como exercício do conhecimento ou da religião que está dada a questão em sua complexidade e riqueza e que ostenta a dimensão do emaranhamento dessas duas tradições.

Sabe-se que a prática da ascese não era estranha ao modo de vida pagão ao se atentar para as diversas escolas filosóficas por exemplo, os estoicos, os cínicos, os neoplatônicos, as quais assumiam práticas equiparáveis no que se refere à desconfiança em relação aos sentidos, a recusa do luxo e da abundância, aos prazeres finalmente.

Contudo inegavelmente a ascese cristã, como cultura de ascese manifestou suas particularidades próprias e até mesmo inéditas, que consistem primeiramente no alcance quantitativo de adesão massiva como revelam os anacoretas egípcios do século IV e secundamente, na ideia de evasão do *espaço* comum e retiro do *corpo* ao *deserto* visando à comunhão, encontro com Deus; considerando que todas essas palavras assumem um sentido também simbólico.

---

<sup>20</sup> CROUZEL, Henri **Origène et Plotin – Comparaisons doctrinales**. Pierre Téqui, 1991.

<sup>21</sup> Voltaire. DISCOURS DE L'EMPEREUR JULIEN CONTRE LES CHRÉTIENS. *Œuvres complètes de Voltaire*, Garnier, tome 28 (p. 1-68).

A amplitude e o alcance do eremitismo cristão, indissociável de um regime ascético próprio, constituem experiências culturais, é consiste afirmar, muito particulares ao cristianismo em relação ao paganismo.

A questão acerca das origens do monacato cristão revela-se espinhosa pela própria natureza problemática inerente à prática de se colocar a questão das origens de qualquer fenômeno histórico, pois torna-se importante salientar que essa tendência de privilegiar as origens de movimentos culturais quaisquer sobretudo no que concerne ao “ocidente”, apresentou com insistência a crença de que a cultura grega ou mesmo o legado intelectual grego seriam instâncias inéditas e irradiadoras de uma nova forma de sensibilidade e conhecimento.

A obra de H. Weingarten<sup>22</sup> constitui-se como um marco ao atribuir as origens do monacato cristão ao paganismo egípcio, sobretudo aos “*katochoi*”, sábios que viviam reclusos nos templos de Serapis e que apresentavam em suas práticas semelhanças com monges cristãos mais tardios, como por exemplo, austeras privações de comida, castidade, clausura etc. Outra obra saliente consiste na de R. Reitzenstein<sup>23</sup> que sugere, contrariamente, que o monacato foi um movimento profundamente influenciado pela cultura helenística, sobretudo pelas escolas ascéticas como o estoicismo e o cinismo.

Preocupações historiográficas como essas, que privilegiam, ou mesmo atribuem muita ênfase à questão das origens, eventualmente tendem a assumir uma filosofia do tempo, que, ao insistir na essência da identidade, acabam suprimindo o próprio movimento e transformação inapreensíveis e inerentes a qualquer fenômeno histórico.

A questão da continuidade da identidade no tempo denuncia igualmente um imaginário linear e teleológico, sendo pouco cuidadoso para com a natureza caótica e virtual do real. Nesse sentido torna-se importante considerar que o monacato cristão como qualquer outro fenômeno histórico não obedece em sua imanência a nenhuma lógica originalista ou mesmo etapista, sendo possível afinal, encontrar muitas influências e presenças que informaram essa prática, como “monacatos” contemporâneos ou precedentes, mesmo em outras culturas religiosas.

---

<sup>22</sup> H. Weingarten, *Der Urprung des Monchtums im nachconstantinischen Zeitalter*.

<sup>23</sup> R. Reitzenstein, *Historia Monachorum und Historia Lausiaca*.

A Índia é um exemplo incontornável de uma cultura atravessada pela ascese como prática religiosa; sabe-se que os hindus após atingirem uma certa realidade etária mais avançada devem se dirigir aos bosques isolados para viverem os restos de seus dias na condição de “*vanaprastha*” que significa ermitão, debruçados sobre o estudo das “*upanishads*” a fim de, no final de vida, se concentrar em sua própria espiritualidade.

O budismo não deixa de apresentar seu caráter ascético tampouco, na importância atribuída à prática da meditação, que anseia e promove o fim dos grilhões do sofrimento proveniente do real reatualizado em cada reencarnação, incessantemente, e que é superado pelo acesso ao estado de “nirvana” que consiste em larga medida em uma evasão da temporalidade.

É possível atestar, com significativa presença, um caráter eminentemente ascético no que se convencionou chamar filosofia grega, presente em alguns conceitos frequentemente encontrados nos textos clássicos como, “*apátheia*” “*autarquia*” mas também no caráter propriamente comportamental que era a prática filosófica nesse contexto clássico, sobretudo quando se analisa a escola dos pitagóricos, provida de uma concepção que intervinha sobre o corpo e promovia uma disciplina dos desejos considerável em relação as outras escolas ascéticas, assim como é possível atestar no célebre livro de Filostrato sobre a vida de Apolonio de Tiana, que na condição de adepto da filosofia pitagórica, se submetia voluntariamente a privação do vinho, da carne, dos sapatos, e das mulheres; os cínicos ostentavam equiparavelmente através do desprezo ao materialismo inerente a aquisição de bens uma prática ascética austera ao assumirem a resolução de tornarem-se mendigos e viverem da caridade alheia, como ficou atrelado a figura vaporosa de Diógenes.

Michel Foucault talvez tenha sido um dos pensadores mais comovidos com a questão da manutenção da prática de abstenção do mundo presente na filosofia grega e no cristianismo no decorrer dos séculos e posteriormente preservado na conduta intelectual já em um contexto secularizado. A fim de perseguir os indícios originários dessa linhagem, recorre a um dos diálogos de Platão, Fédon, em que Sócrates profere uma frase que atravessou a história da filosofia por seu caráter ambíguo, e que consiste em um pedido para que se sacrificasse um galo a Asclépio, deus da medicina, em face de sua morte iminente, o que resultou na interpretação de que a vida seria portanto uma doença.

*“Aliás, é preciso lembrar que Sócrates é aquele que aparece, ao longo desse texto do Fédon, em todo o ciclo da morte de Sócrates e de toda a obra de Platão, como aquele que, por definição, leva a vida filosófica, a vida pura, a vida que não é perturbada por nenhuma paixão, nenhum desejo, nenhum apetite não refreado, nenhuma opinião falsa. E é aliás esta vida – esta vida neste mundo perfeitamente calma, pura, senhora de si mesma – que Sócrates, no parágrafo 67<sup>a</sup>, evoca quando diz que a vida filosófica consiste em “evitar com cuidado a sociedade e o comércio do corpo, salvo em caso de força maior, sem nos deixar contaminar por sua natureza, mas ao contrário, permanecendo puros de seu contato até a hora em que a própria divindade nos libertar.”<sup>24</sup>*

O estatuto do comportamento inerente a prática filosófica no período clássico se evidencia nos mais diversos âmbitos mesmo em evidências literárias como no célebre texto de Aristófanes, “As Nuvens”, o qual constitui-se como um atestado alternativo a Platão acerca da existência de Sócrates e que também permite uma aproximação com o impacto que consistiu culturalmente o fenômeno recente na época na cidade, a filosofia e sobretudo os filósofos, essas figuras obscuras as quais corrompiam os jovens ao instiga-los a desafiar seus pais, e não tão somente, a andarem sujos e descalços, com a barba a fazer.

Para além desses exemplos é recorrente encontrar os termos *anachórein e anachóresis* em escritos estoicos dentre os quais os do próprio Marco Aurélio, que em suas meditações lamentava não ter disponibilidade por sua condição de imperador de exilar-se do mundo que, para tanto, assume a resolução de fazê-lo em seus próprios pensamentos.

A questão da filosofia moral estoica torna-se saliente por ser talvez a que por excelência ostenta uma faceta mais eloquente no que se refere à questão da elevação espiritual visando à integração na verdade dos conceitos em detrimento da corrupção inerente a matéria, como ficou expresso na obra célebre de Epicteto onde está presente um dos grandes emblemas inaugurados por essa escola e que consiste em se indagar: “afinal se

---

<sup>24</sup> FOUCAULT, Michel. **A coragem da verdade**. Editora: Martins Fontes, 2017.

me apartei dos próximos, me desfiz de meus bens, se por consequência nada detenho, logo nada me falta”.

Esses indícios ricos em diversidade religiosa e regional poderiam sugerir que o ascetismo enquanto normatividade moral que se exerce sobretudo sobre o corpo, sobre a aparência, a “doxa”, foi um fenômeno unívoco e universal sendo por consequência um exercício árduo apreender as especificidades do que se designa como monacato cristão durante o século IV e V na região do Egito e do Oriente Próximo.

Contudo é importante enfatizar que, diferentemente da “finalidade” inerente às práticas hindus, budistas, ou mesmo filosóficas gregas, o ascetismo cristão desses séculos foi um meio assumido por muitos indivíduos através do qual esses visavam expressar o desejo efetivo de buscar e encontrar Deus ao imitar Cristo enquanto ascensão transcendental; o que difere substancialmente da crença em assumir sofrer inúmeras privações a fim de procurar libertar a alma dos equívocos do mundo sensível integrando-a ao mundo das ideias, na verdade dos conceitos, enquanto exercício filosófico imanente.

## **CAPÍTULO II**

### **O CRISTIANISMO ANACORÉTICO NO SÉCULO IV**

Seria talvez uma empresa cansativa por seu caráter infindável citar o alcance multicultural e religioso das práticas ascéticas existentes no contexto correlato ao monacato cristão, contudo é particularmente intrigante constatar que nos séculos IV e V nas respectivas regiões do Egito, e do Oriente Próximo se assistiu ao desenvolvimento de um fenômeno ascético muito particular e local que, através de sua radicalidade acentuada instigou o interesse de muitos estudiosos do cristianismo no decorrer dos séculos.

Contudo revela-se significativo atestar que o cristianismo anacorético, tal como foi atribuído tradicionalmente ao Oriente através de generalizações, foi por excelência um movimento ascético proveniente, sobretudo da Síria e inerente as suas particularidades políticas regionais, como foi defendido por Peter Brown; enquanto que o Egito desde o princípio apresentou a tendência de conformação monasterial do monacato, em que teórica e praticamente o arsenal habitual do monge foi estabelecido.

Na Síria o impacto e a importância que a figura do monge anacoreta gozou veio de encontro com afinidades políticas e regionais já existentes na região, a saber: o fato de que o deserto não se apresentava como uma zona de apartamento das outras zonas habitáveis, sendo esse um lugar largamente povoado e portanto o contato com esses monges se fazia mais presente; a “fluidez” própria a atividade econômica agrícola sazonal produzia uma adesão oscilante a esses monges por parte da população; no contexto da crise do império romano tardio em que o senso de comunidade se encontrava fraco, a figura do “patrono rural” enquanto personagem político relevante das comunidades sírias, constituindo-se como um árbitro provido de prudência e discernimento em administrar os conflitos e os valores dessa sociedade vem a ser substituído em sua função pela figura do monge, que se apresenta como verdadeira instância de poder, fazendo entrever sua atividade cotidiana.

*“La vie su saint homme (et particulièrement em Syrie) est marquée par tant d’actes théâtraux d’automortification qu’il est facile, à première vue, de passer à côté de la profonde signification sociale de l’ascétisme, en tant que longue retraite, rituel solennel de dissociation, de transformation em étranger total. Pour la société qui l’entoune, le saint homme est le seul qui puisse se tenir à l’extérieur des attachés familiales et des liens d’intérêt économique.”<sup>25</sup>*

A geografia desse fenômeno é notadamente indissociável das fontes históricas hagiográficas provenientes dessas regiões, como “*A vida de Antonio*” de Atanásio, “*Historia monachorum in Aegypto*” de autoria desconhecida, ou mesmo “*Historia Lausiaca*” escrita por Paládio.

Muitas são as especulações acerca da origem do monacato anacorético cristão, contudo, uma foi tradicionalmente encarada como a mais imediata, a saber, a evasão e fuga de muitos cristãos para regiões longínquas resultante das perseguições religiosas.

*“Há uma controvérsia, entre muitas pessoas sobre quem foi a primeira pessoa a viver no deserto como um eremita. Alguns apontam para o bem-aventurado Elias e João Batista como sendo os primeiros. No entanto Elias parece-nos ter sido mais um profeta do que um monge, e quanto a João, ele começou a profetizar mesmo antes de Ele nascer! (Lucas 1.44). Outros dizem que Antão foi o primeiro, uma opinião comum da maioria das pessoas, mas isso é parcialmente verdadeiro. (...) Na verdade, mesmo os discípulos de Antão, Amathas e Macario (...) afirmam que hoje Paulo de Tebas foi o pioneiro desse tipo de vida. Inclino-me a esse opinião, embora existam muitos que repetirão todos os tipos de histórias, como que Paulo era apenas um homem coberto de cabelo até seus pés vivendo em um buraco no chão, e outros inventarão contos tediosos demais para incomodar. Essas mentiras impudentes precisam ser refutadas.” (Vitae Patrum: c.1 São Paulo (Jerônimo))*

---

<sup>25</sup> BROWN, Peter. **Le culte des Saints : son essor et sa fonction dans la chrétienté latine.** Éditions, Cerf, 1996.

Assim escreveu São Jerônimo quando discorreu sobre a vida de Paulo de Tébas considerado por ele como o primeiro monge cristão que, ao ser perseguido, decidiu refugiar-se no deserto onde levou uma vida ascética. Ademais, também atribui-se a responsabilidade em fomentar as práticas ascéticas nessas regiões ao momento no qual os cristãos deixam de ser um grupo praticante de uma religião perseguida pelo imperador e se tornam formalmente a religião do próprio imperador Constantino após a batalha da Ponte Milvia em 312, que acarreta na transformação da Igreja em uma Instituição assumindo outra qualidade social.

Encontra-se nesse evento histórico talvez uma causa consistente por sua ampla adesão entre os pesquisadores, ocasionadora de uma reação conservadora por parte de muitos cristãos ao abominarem e recusarem essa nova realidade política da religião exilando-se nas extensões do grande Império, como mártires, sacrificados por um princípio original do cristianismo primitivo que fora corrompido.<sup>26</sup>

Deve-se, contudo, reconhecer que, a investigação acerca das inúmeras e possíveis motivações que ocasionaram a decisão de aventurar-se nos desertos, é inapreensível uma vez que os próprios agentes históricos que protagonizaram esses eventos provavelmente não se colocavam a eles mesmos a questão nesses termos.

Foram esses provavelmente acometidos de uma experiência mística que se traduzia em um chamado divino a participarem da verdadeira virtude cristã, para além do reconhecimento de que no sertão poderiam se debruçar de forma mais pacífica e concentrada em seus exercícios espirituais.

Fazem-se imperiosas algumas considerações sobre o estatuto místico desse fenômeno histórico, sobretudo, ao convergir com a compreensão da transformação que se assistirá nos séculos posteriores no alastramento do alcance da Igreja em uniformizar ao intervir nessas manifestações religiosas autônomas, como um indicio embrionário da definição da lógica binária entre o que consiste o fora e o dentro da “eclesia”, debate esse que se formalizará, sobretudo com o surgimento das regras monásticas cenobíticas egípcias.

Will Durant<sup>27</sup> no trato para com o contexto abordado fornece uma descrição abundante e detalhista dessas práticas ascéticas realizadas por monges eremitas nessas regiões,

---

<sup>26</sup> ARRANZ GUZMÁN, Ana. Los monjes de Oriente. **Cuadernos de Historia 16**, Madrid, 1985.

<sup>27</sup> DURANT, Will. **A Idade da Fé**.

notadamente na Síria, que tentavam cada um a seu modo superar uns aos outros na radicalidade de suas provações.

Foi assim que, como contou Rufino, Macário encontrava-se enfermo e para agradá-lo mandaram-lhe algumas uvas; recusando-as, sugeriu que as mandassem para outro ermitão, o qual recusou e assim sucessivamente até que finalmente após circularem por todo o deserto voltaram para o próprio Macário; ou mesmo o célebre Simeão da Síria, amplamente conhecido através do filme de Luis Buñuel “Simão do Deserto” de 1965, que construiu para si mesmo em 422 d.C. uma coluna de 2 metros de altura a qual foi sendo sucessivamente objeto de intervenções até atingir seus 20 metros. O topo onde permanecia media menos de 1 metro de largura, o que inviabilizava qualquer conforto, e lá viveu durante 30 anos amarrado a coluna por uma corda, que com o passar do tempo, o feriu gravemente infestando seu corpo de bichos decompositores e vermes aos quais era oferecida voluntariamente sua própria carne. Outra célebre história contada por Rufino sobre as práticas desse eremitas do deserto consistiu na de um jovem monge que após receber a visita de uma mulher e ter sucumbido a seus encantos a viu desaparecer nos ares subitamente, incapacitado de superar sua própria excitação, dirigiu-se à aldeia mais próxima e lá se atirou em uma caldeira efervescente.

Considera-se que o primeiro monge a conquistar um alcance amplo através da popularidade de sua hagiografia, e que acabou por tornar-se um verdadeiro arquétipo dessa experiência, foi Santo Antão (251-356 D. C.).

A vida de Santo Antão converteu-se em um verdadeiro clássico do monacato e o protótipo da hagiografia, o que sugere precedentemente a uma exposição biográfica, considerações sobre o que consistia essa literatura.

Acredita-se que a origem do que se convencionou designar como hagiografia está inscrita na época imperial romana, vinculada às *Actas* de martírios e paixões ocasionadas pelas perseguições aos cristãos, o que, progressivamente foi se alargando e alastrando até embarcar a vida dos santos, que no contexto medieval assumirá tamanho protagonismo enquanto leitura que, acreditam alguns, seria até mesmo superior a leitura da própria Bíblia, como a Lenda Dourada de Tiago de Varazze.<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> SPINA, Segismundo. **A cultura literária medieval**. Editora: Atêlie Editorial, 2007.

A possível delimitação do conceito de hagiografia se aproxima da ideia de um documento religioso através do qual visa-se a edificação e a devoção de um santo, “Deste segundo ponto de vista, a combinação dos atos, dos lugares e dos temas indica uma estrutura própria que se refere não essencialmente “aquilo que se passou”, como faz a história, mas “aquilo que é exemplar”.<sup>29</sup>

Evidentemente que se deve enfatizar a diferença existente entre a hagiografia e a história, pois que a primeira pode ser histórica, mas não necessariamente; pode-se apropriar-se de uma forma própria à escrita da história porém comprometida com outro fim, que consiste, sobretudo na escrita da vida do santo como honorífico exemplo a ser seguido pelos fiéis. Logo pode-se antever as dificuldades inerentes ao privilegiar a hagiografia como fonte histórica sobre o contexto e biografias.

As considerações sobre a substancialidade da hagiografia como fonte são importantes uma vez que é através dessa que se tende a edificar e categorizar a experiência histórica do monacato oriental nesse contexto, como fica expresso no consenso acerca da própria definição dos contemporâneos sobre a existência de tipos diferentes de práticas ascéticas.

Para Evágrio Pôntico, por exemplo, a prática religiosa desses monges consistia em duas tendências complementares, a saber, o combate aos demônios e as paixões e o acesso ao estado de “*apatheia*” ou contemplação, e logo, existiriam a partir dessas duas tendências, dois tipos possíveis de monges, os cenobitas e os anacoretas.

Outro exemplo frequentemente evocado, é a caracterização dos quatro tipos existentes de monges na Regra de São Bento, os cenobitas, (os que seguem uma regra), os anacoretas, (os que combatem as paixões no deserto), os sarabaítas, (entendidos como monges errantes e vagabundos), e finalmente os giróvagos, (acusados de não conterem propriamente seus desejos sensuais).<sup>30</sup>

A prática ascética assumida por Antão era anacorética e consistia na abstenção da vida em comunidade, da renúncia à propriedade dos bens, conjuntamente ao abandono e isolamento no deserto, lugar esse que vem a tornar-se nesse contexto, uma verdadeira metáfora que expressa a ambiguidade do engajamento na procura de Deus e da

---

<sup>29</sup> CERTEAU, Michel. **A escrita da História**. Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2011.

<sup>30</sup> *Règle de Saint Benoît*. Paris: Du Cerf, 1972.

santidade, pois que ao mesmo tempo que se constitui como o lugar por excelência de encontro com a divindade, para tanto, faz-se inexorável o encontro com os demônios, as oscilações do desejo e os inclementes caprichos das paixões.

A figura de Santo Antão esbarra muitas vezes em um dos desafios mais espinhosos da produção historiográfica e que consiste justamente na linha tênue da condição de fabula ou documento da fonte hagiográfica, pois que as únicas abordagens comprometidas em narrar a vida desses monges, para citar algumas, “*Historia Lausiaca*” de Paladio e a “*Vida de Antonio*” de São Atanasio, apresentam incontáveis incongruências.

A emergência do monacato cristão anacorético enquanto experiência de apartamento e isolamento do mundo foi objeto de inquietação de parte de muitos historiadores, sobretudo no que concerne a sua delimitação geográfica no Egito e na Síria, contudo, assiste-se na construção das análises o estabelecimento de imaginários e concepções a respeito da experiência desses indivíduos que tornaram-se progressivamente aceitas de antemão sem necessariamente terem sido objeto de um olhar mais investigativo, o que resultou na formalização de equívocos e caricaturas problemáticas.<sup>31</sup>

Sabe-se que o livro escrito por Santo Atanásio patriarca de Alexandria sobre a vida de Santo Antão, durante um de seus desteros no deserto, atendeu também em sua finalidade teológica a um fim de contestação e reação a concepção arianista de Deus e de Cristo muito presente e poderosa no contexto, e ocasionadora do Concílio de Nicéia em 325.

Escrever sobre a vida de Antão estava indissociado de conceber e exprimir um ideal de prática religiosa exemplar a ser seguido e sugerido para a Igreja que o autor apresentava como a mais legítima e coerente em relação ao arianismo, e esse reconhecimento deixa entrever e especular sobre o caráter metafórico em pensar o lugar do deserto, lugar esse de revelação que desde o Antigo Testamento na experiência de Israel, ou mesmo no Novo Testamento no qual João Batista começa sua pregação e para o qual foge a Igreja do Apocalipse, é evocado simbolicamente tanto como o lugar da possibilidade de encontro com Deus ou por sua vez da desolação das paixões e do assombro dos demônios.

---

<sup>31</sup> DUNN, Marylin. The emergence of Christian Eremitism. In: DUNN, Marylin. **The emergence of monasticism. From Desert Fathers to the Early Middle Ages**. Cornwall: Blackwell, 2000.

A questão da inexorabilidade do deserto absolutizou o imaginário sobre o que consistia a prática ascética cristã nesse contexto e nessa região, o que obstruiu o fato de que em contrapartida existiam muitos complexos monasteriais ou mesmo habitações que foram sendo progressivamente construídas em torno de ascetas e se tornaram elas mesmas povoados. Logo pensar que o exercício espiritual consistia exclusivamente de uma maneira específica é problemático, porque existiam inúmeras possibilidades de prática religiosa eremíticas.

Muitos exemplos exprimem esse movimento de revisitação das análises clássicas a respeito desse movimento. Reconhece-se atualmente que a evasão para os desertos enquanto desfecho encontrado para a fuga dos impostos e da crise econômica que avassalava então o Egito no contexto é contestável, pois seria mais exequível mudar-se para outra cidade próxima, onde supostamente se estaria livre de possíveis cobranças.<sup>32</sup>

A ideia de caracterizar a prática ascética no sentido da negação, da privação, dos estímulos provenientes do mundo é recorrente; contudo é importante reconhecer que, mesmo aceitando a hipótese de que havia de fato uma rejeição aos apetites da cama e da mesa, isso convergia para a construção de um novo mundo, de outras relações e de outra experiência em última instância, ou seja, procurava-se erigir positivamente uma outra possibilidade de real visando a união com Deus.

O imaginário formulado sobre a tendência ao isolamento absoluto exemplificado através da vida de Antão é também arbitrário, pois que muitos desses ascetas recebiam visitantes de regiões longínquas que peregrinavam a procura de presenciar milagres ou curas, ou mesmo trabalhavam exaustivamente, visando notadamente contornar a ocorrência de desejos obscuros.

O Egito acolhia um número notável de ascetas célebres tanto homens como mulheres, o que implicou na transformação da região em um destino turístico de peregrinações incessantes. Estima-se que no final do século IV, havia 100.000 monges e 200.000 monjas e 5000 apenas no monte de Nitria.<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> DUNN, Marylin. The emergence of Christian Eremitism. In: DUNN, Marylin. **The emergence of monasticism. From desert to the early Middle Ages**. Cornwall: Blackwell, 2000.

<sup>33</sup> MARTÍNEZ TUR, J.E. Los inicios del monacato Cristiano: Antonio y sus discípulos. **XX Siglos**, v. 18, n. 57, pg. 6.

Em *Historia Lausistica* de Paládio apresenta-se uma descrição minuciosa desse fenômeno.

*“On the mountain live some five thousand men with different modes of life, each living in accordance with his own powers and wishes so that it is allowed to live alone or with another or with a number of others. There are seven bakeries in the mountain which serve the needs of both these and also of the anchorites of the great desert, six hundred in all. . .In the mountain of Nitria there is a great church by which stand three palm trees each with a whip suspended from it. One is intended for the solitaries who transgress, one for robbers if any pass that way and one for chance comers. . .Next to the church is a guest-house where they receive the stranger who has arrived until he goes away of his own accord, without limit of time, even if he remains two or three years. . .In this mountain there also live doctors and confectioners. And they use wine and wine is on sale. ALL these men work with their hands at linen-manufacture so that all are self-supporting. And indeed at the ninth hour it is possible to stand and hear how the strains of psalmody rise from each habitation so that one believes that one is high above the world in Paradise. They occupy the church only on Saturday and Sunday. There are eight priests who serve the church in which, so long as the senior priest lives, no one else celebrates or preaches or gives decisions”.*<sup>34</sup>

O impacto social que essas prática ascéticas autônomas promoveram regional e longinquamente, sobretudo ao se considerar a extensa mobilização social extremamente numerosa consequente das peregrinações visando encontrar os heróis que venciam os estímulos irresistíveis do desejo, acabou por causar um profundo descontentamento por parte de Igreja, sobretudo pela desordem que a presença desses monges causava e também pelo caráter autônomo e sem controle de como se expressavam.

---

<sup>34</sup> Lausiae History, ch. 7.

## CAPITULO III

### O CRISTIANISMO CENOBÍTICO NO SÉCULO IV

É com a retirada de Santo Antão para o deserto que começa a grande epopeia da construção de um imaginário e de uma literatura sobre os monges cristãos orientais como já foi consideravelmente explorado anteriormente. Mas é atribuído a Pacômio (286-346) a responsabilidade em ter principiado uma outra dinâmica ascética atrelada a ruptura com a ideia de isolamento absoluto que até então caracterizava o arquétipo do monge, na inauguração de uma vida comunal.

Apesar de atribui-se frequentemente aos maniqueístas as primeiras praticas coletivas de exercício da religião existentes no território egípcio, foi Pacômio como se convencionou acreditar, quem inaugura outra vertente do monacato cristão oriental, o cenobitismo, que expressou a crença no valor à vida comunitária em detrimento do isolamento do deserto, o que se manifestou arquitetonicamente também na construção dos primeiros mosteiros, e na localização destes que deixaram de se situar necessariamente no deserto e passaram a deslocar-se para as vilas e cidades.

O monacato cenóbítico pacomiano preserva muitas características ascéticas eremitas, pois que continua a privilegiar uma vida de total reclusão, e de praticas religiosas individuais, contudo assume outros contornos pois que confina os monges a uma lógica de convivência em um ambiente comum atravessado por relações de poder já hierárquicas que sugerem princípios de conduta precisos.

Pacômio é de origem pagã, tendo nascido em Esna, no Egito em 286 D.C. e morrido em 346 D.C. exerceu a função de soldado romano viajando por varias regiões do império, o que lhe possibilitou ter contato com o cristianismo em uma missão a Tebas, evento definitivo em seu engajamento religioso principalmente, como acredita-se, pela estima ao valor da caridade que o comoveu profundamente.<sup>35</sup>

Após alguns anos, lhe acomete uma revelação divina que instiga-o a organizar sua própria comunidade religiosa cristã, inspirada na imagem primitiva da comunidade de Jerusalém denominada "*koinonia*" fundada em Tabennis.

---

<sup>35</sup> COLOMBÁS, G. **El monacato primitivo**. Madrid: BAC,2004.

Existe uma narrativa de caráter mítico, que sugere que Pacômio depois de estudar sete anos com um velho sábio chamado Palamón, decide se dirigir para o deserto a fim de praticar o anacoretismo, contudo escuta uma voz que o aconselha a construir um lugar coletivo para abrigar os monges.

As comunidades Pacomianas, se organizavam em um conjunto de edificações, tais como Igreja, o refeitório, cozinha, hospedaria e a horta. A organização de uma comunidade de monges comprometidos com uma prática religiosa cristã, tinha critérios muito elementares (o que se complexificará com a proliferação de regras monásticas nos tempos vindouros) bastando se apresentar ao monastério, preservar a castidade, e ser batizado, para além naturalmente da liturgia como a Eucaristia aos sábados e aos domingos, e a leitura coletiva da Sagrada Escritura.

Em 320 principiou a construção de uma estrutura e essa foi sendo progressivamente seguida por outras oitos equiparáveis; essas unidades habitacionais eram habitadas por monges que diferentemente dos anacoretas, cultivavam a pobreza e a castidade contudo, não praticavam os mesmos exercícios ascéticos extremos; ademais, obedeciam a uma instância superior hierárquica, fundamentada pela necessidade de organização do grupo em função do cultivo de gêneros alimentícios e da agricultura.

A "koinonia" pacomiana foi compreendida, sobretudo pela descrição de Paládio e Jerônimo, como um agrupamento de monges submetidos a um regime de disciplina militar herdado da própria experiência de Pacômio enquanto soldado romano, comportando um regime austero e intensivo de trabalho agrícola. Contudo deve-se considerar que talvez essas comunidades incipientes tenham sido menos rígidas do que se imagina, pois que a estrutura hierárquica era consideravelmente simples havendo naturalmente disparidades de exercício de poder entre os monges mas igualando-os a partir dos critérios de admissão pela castidade e também a renúncia a propriedade.

Entretanto a formalização dessa tendência já expressa em Pacômio de se pensar a prática ascética conformada a uma realidade comunal somente assume sua integridade, sua consistência teológica com Basílio e suas regras, debruçadas sobre o encargo de alcançar o maior equilíbrio entre a realidade do trabalho e da oração.<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> MASOLIVER, Alejandro. **Historia del monacato Cristiano**. Madri: Encuentro, 1994.

Apesar de ser frequentemente atribuído a Basílio ter principiado o ascetismo na Asia Menor, sabe-se que havia inúmeras experiências já existentes sendo uma delas saliente por sua adesão, a comunidade protagonizada por Euthanasius de Sebaste, figura relevante por ter sido uma referencia exemplar no parecer da irmã de Basílio, chamada Macrina, que decidiu transformar sua própria família em uma comunidade ascética

Basílio foi educado em um contexto propriamente aristocrático que abarcava o ensinamento da tradição cristã e também da tradição clássica grega, tendo estudado em Constantinopla e Atenas, educação essa que foi fundamental para seu legado “jurídico”, para além de ter aproximado geograficamente os mosteiros a espaços de maior aglomeração como fica evidente na construção de um mosteiro em Annisi em 358.

Quando jovem, Basílio estudou em Constantinopla e Atenas, viajou consideravelmente pelas regiões monásticas do Egito, Palestina, Siria e Mesopotamia, assim como estudou com afinco as obras teológicas de Orígenes e Platão.

É portanto na segunda metade do século IV que se assiste a uma transformação mais expressiva no que se refere ao monacato oriental cenobítico promovida e protagonizada por São Basílio de Cesareia (?330-379 D.C.), sendo o primeiro indicio consistente dessa transformação, em 365; a produção das regras que expressaram particularmente uma atenção mais precisa para com um regime propriamente hierárquico e de trabalho enquanto medidas de viabilidade a otimização crescente da pratica religiosa.

Outro aspecto fundamental de seu legado para o cristianismo no século IV, foi justamente ter sido considerado o primeiro teólogo e legislador monástico do oriente, que adotou um estilo de escrita de suas regras menos como leis e normas, e mais como uma doutrina espiritual comprometida em edificar uma temporalidade integralista da oração, considerado, portanto um sábio teólogo e importante influenciador na organização de mosteiros nos séculos seguintes.

Diferentemente da lógica da vida contemplativa própria ao isolamento ascético no deserto, Pacômio e Basílio acreditavam na vivencia em comunidade entre os monges, de plena solidariedade e harmonia nas relações de trabalho, comprometidos pela manutenção do equilíbrio e coesão dessa mesma comunidade, como metáfora do corpo de Cristo.

A vida em comunidade é preferencial na medida em que possibilita a ajuda mútua entre os monges, no que se refere, sobretudo ao trabalho voltado para a subsistência e a caridade; para além, naturalmente de ser um eficaz meio através do qual se pode praticar uma observância coletiva disciplinadora sobre a conduta alheia em uma vida de santidade.

Contudo, a lógica comunitária de ascetismo sugere outros desafios que aqueles do deserto que precisam ser cuidadosamente evitados, a saber, a questão do controle sobre si mesmo quando do acometimento das paixões provenientes dos sentidos e também das desavenças provenientes das interações.

*“Eu reconheço que a vida em comum é útil de muitas maneiras. Em primeiro lugar, nenhum de nós é autossuficiente... Mas, além disso, o modelo de amor de Cristo não nos permite olhar para cada um de seus próprios bens. (...) Agora a vida solitária tem um objetivo, o serviço das necessidades do indivíduo. Mas isso está claramente em conflito com a lei do amor que o apóstolo realizou quando não buscou sua própria vantagem, mas a de muitos que poderiam ser salvos. Em segundo lugar, em tal separação, o homem nem sequer reconhece seus defeitos prontamente, sem ter ninguém para repreende-lo e corrigi-lo com bondade e compaixão.” (Regra Basiliana)*

Basílio representa um importante movimento de reforma da lógica cenobítica, pois que ao mesmo tempo em que confere a organização do mosteiro uma nova roupagem, igualmente atua na ideologia da obediência para com as Regras, o que infere-se contrariamente ao modelo ascético próprio dos eremitas do deserto, como esses foram acusados posteriormente, entendidos como personagens selvagens, vaidosos e orgulhosos sujeitos às oscilações das paixões pecaminosas em sua solidão extrema, desprovidos de hábitos.

É a partir da elaboração das Regras monásticas basilicas que se atesta o fomento de um debate amplo acerca do caráter eminentemente jurídico ou não do monacato cenobítico em relação às hagiografias de monges anacoretas do deserto como exemplaridade, e as

implicações culturais dessa herança na cultura Ocidental a partir da expansão do cristianismo como foi amplamente explorado por Agamben.<sup>37</sup>.

Nesse sentido é possível afirmar que diferentemente dos monacatos precedentes citados acima, Basílio é o que mais se aproxima intimamente com o cristianismo oficial, tendo sido ele mesmo, padre e posteriormente bispo de Cesareia.

Foram suas regras, portanto extremamente influenciadoras das regras monásticas Ocidentais nos séculos vindouros, sobretudo a de São Bento, pois que seu modelo de exercício espiritual, ao sugerir a formalização litúrgica e hierárquica do cotidiano convergiu com o próprio desenvolvimento político do cristianismo e da Igreja o que sugere denunciar a integração gradual do monacato ao poder eclesiástico.

É também nesse contexto, que se deu o Concílio de Calcedônia em 451, que restringia consideravelmente a concessão de títulos monásticos ou mesmo os submetia a um árduo regime de verificação protagonizado pelo bispo da diocese de Alexandria em permitir ou negar a construção de mosteiros.

Na tentativa de se realizar uma aproximação modesta com o que foi o monacato oriental, revela-se incontornável mencionar essas três grandes figuras canônicas através das quais também se evidenciam três grandes momentos e questões que informaram o que ficou conhecido como o cristianismo oriental no século IV, antes que o Concílio de Calcedonia ou mesmo a disseminação e as conquistas muçulmanas a partir do século VII implicassem na decadência desse apogeu e do próprio cristianismo nessas regiões, a saber, no Egito, Síria, Ásia Menor e Mesopotâmia.

É através da observação minuciosa desses três grandes momentos do monacato cristão – as vidas de Antão, Pacômio e Basílio - que se constata a progressiva transformação de uma dinâmica ascética individual e estreitamente vinculada a tradições precedentes, tanto judaicas como helênicas, e ao culto da pobreza, para outra dinâmica atrelada ao desenvolvimento de um vida comum que sucessivamente emergirá como um grande complexo monasterial, provido de recursos e de abundancia econômica. A transformação desse fenômeno é atribuída geralmente aos privilégios fiscais e ao arrecadamento de doações de parte de integrantes da nobreza.

---

<sup>37</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Altíssima pobreza: Regras monásticas e forma de vida [Homo Sacer, IV, 1]**. Boitempo, São Paulo, 2014.

O lastro do legado basiliano enquanto o derradeiro estudo de caso promovido por esse texto faz vislumbrar um desenvolvimento discreto de particularidades que progressivamente foram se delineando entre o cristianismo na antiguidade tardia no Oriente em contraposição ao Ocidente, e essa transmutação expressa-se também na diferença entre o estatuto da ascese e da santidade enquanto qualidade e prática religiosa.

A inclinação em assumir um caráter de descontinuidade entre essas duas tendências apresentadas pelo cristianismo no contexto é significativa, sobretudo ao se considerar que o catolicismo enquanto religião insistiu narrativamente sobre a continuidade de suas instituições e dogmas no decorrer dos tempos.<sup>38</sup>

É na passagem da antiguidade tardia para o período medieval que se assistiu ao crescente controle da ordem eclesial sobre a dimensão do sagrado expressa no culto dos santos e das relíquias, o que sugere uma mutação orientada para um processo ao mesmo tempo de incorporação institucional do exercício espiritual ascético e de crescente antropomorfização do sagrado.

O culto aos santos enquanto fenômeno religioso foi particular ao cristianismo. Apesar de se reconhecer que suas origens podem ser investigadas em outras tradições e culturas, como a crença presente na antiguidade tardia na existência dos demônios e dos gênios, é apenas em um contexto cristão que se atesta a possibilidade de atribuição de uma qualidade divina a figuras não substancialmente desencarnadas, mas indivíduos que através de suas ações ascenderam a um estatuto transcendental.

Essa constatação remete à importância do monacato e do eremitismo oriental na construção dessa concepção, porque foram precisamente esses indivíduos os que possibilitaram através de suas vidas e práticas austeras de privações, a construção de uma literatura, a hagiografia, de uma economia, o comércio de relíquias, ou mesmo de uma temporalidade, com o estabelecimento das regras monásticas, dos calendários e festividades nas quais se tornaram celebrados e lembrados, que contribuíram inegavelmente ao fomento e a formalização da antropologia cristã presente no culto aos santos.

---

<sup>38</sup> VAUCHEZ, André. O Santo. In: LE GOFF, Jacques. **O homem medieval**. Rio de Janeiro: Presença, 1989.

O impacto e o alcance do modelo de santidade na imitação da conduta de Cristo e dos apóstolos realizada por esses monges orientais foi largamente alastrada pelas extensões do mediterrâneo e também no próprio Ocidente, como já foi mencionado no que se refere ao legado monástico cenobítico basiliano, imprescindível influência de São Bento na Itália e de São Martinho de Tours na Gália, entendidos como os monges inauguradores do monacato nessas regiões.

Contudo desvela-se lentamente uma transmutação significativa entre o eremitismo primordial oriental e esse estabelecido no Ocidente quando se privilegia a análise da hagiografia escrita sobre a vida de Martinho de Tours. Nela expressa-se inequivocamente a tentativa de reproduzir a escrita hagiográfica como essa ficou formalizada na Vida de Santo Antão, mas em contraposição a Antão, engajar-se em um fim público de evangelização, bem como na definição do normativo em contraposição ao desviante: na desqualificação de iniciativas ascéticas autônomas a Igreja, ou mesmo na condenação da heresia de muitas vertentes do cristianismo existentes no seu contexto, como o arianismo.

Outra fonte expressiva que deixa entrever como se deu a vitória do cenobitismo em contraposição ao anacoretismo no Ocidente, é a obra de João Cassiano escrita no século V, chamada Instituições Cenobíticas<sup>39</sup> e que expressa com muita ênfase a censura ao eremitismo caracterizado como capricho da vaidade.

*“C’est pourquoi, bienheureux pape, modèle unique de religion et d’humilité, animé par tes prières, j’entreprends selon la capacité de mon esprit cette oeuvre que tu me demandes; et ce que n’a nullement été traité par nos prédécesseurs, puisqu’ils cherchèrent à décrire ce qu’ils avaient entendu plus que ce qu’ils avaient expérimenté, je l’exposerai comme pour un monastère non encore formé et des hommes qui ont véritablement soif. Je ne chercherai pas du tout à composer un récit de prodiges de Dieu et de miracles. Bien que nous en ayons non seulement entendu raconter mais vu de nos propres yeux en grand nombre, et d’incroyables, accomplis par nos anciens, pourtant, omettant ces récits qui, pour leur instruction dans la vie parfaite, n’apportent rien de plus aux lecteurs que de l’émerveillement, je m’efforcerai seulement avec l’aide*

---

<sup>39</sup> JEAN CASSIEN. **Institutions Cenobitiques**. Paris: Cerf, 2001.

*du Seigneur d'expliquer aussi fidèlement que possible les institutions et règles de leurs monastères, et surtout l'origine et la cause des vices principaux -, ainsi que la façon d'em guérir selon l'enseignement qu'ils ont transmis."*

Deve-se entretanto promover uma adesão cuidadosa à ideia de que houve efetivamente uma distinção precisa em relação ao Oriente anacoreta e ao Ocidente cenobítico, pois que essas duas lógicas monacais conviveram plenamente no contexto mediterrânico, haja visto o alcance amplo que os monges irlandeses protagonizaram no século VI e VII na Europa Ocidental no engajamento com a peregrinação visando a evangelização e a construção de mosteiros, ou mesmo realizando exercícios ascéticos anacoréticos em habitações rochosas na Irlanda.

A diferença talvez mais eloquente para se privilegiar no caso da Europa Ocidental seja o movimento orientado para fins de evangelização na construção de mosteiros; e essa evidência converge com a realidade política que a Igreja assumirá progressivamente desde o momento em que deixa de ser uma religião perseguida e se torna mais estreitamente vinculada as instâncias de poder.

Outra faceta que converge para esse mesmo processo está inscrita na existência de alguns concílios como o de Angers em 453, ou o de Vannes em 461, ou mesmo o de Toledo em 646, que manifestaram a crescente perda de autonomia do exercício eremítico em relação à hierarquia eclesiástica, ao por exemplo serem os monges autorizados a se desvincularem da vida comunitária somente com a condição de aprovação do abade responsável pelo mosteiro, ou por sua vez impedidos de se tornarem monges anacoretas sem antes terem vivenciado uma vida comunitária como monges cenobitas.

Essa crescente mediação realizada pela Igreja entre o monge e o sagrado no Ocidente, constitui um processo irreversível de uniformização das práticas litúrgicas e hierárquicas, que estão formalizadas nas normas monasteriais escritas por monges, e nesse sentido, revela-se a importância de Basílio em ter inaugurado essa possibilidade; e ao mesmo tempo faz relevar as próprias particularidades regionais do império romano

ocidental em sua decadência, avassalado por invasões barbaras sucessivas, pela desintegração política em reinos indiscriminados.<sup>40</sup>

A possível diferença entre o monacato oriental herdeiro da prática filosófica de ascese helênica alicerçada na ideia de vida passiva e a que se promoveu na Europa medieval, enquanto princípio de vida ativa expresso na construção da Igreja romana e das normatividades intrínsecas a sua qualidade de instituição, também será responsável pela aproximação crescente entre a iniciativa econômica e a qualificação da virtude e da salvação, pois que a concessão de terras ou mesmo o comercio de relíquias somente poderiam ser próprios às elites, promovendo uma verdadeira “hagiocracia” entre os fiéis.

Todos esses aspectos que prenunciam a Europa medieval foram indiscutivelmente significativos na convergência para o sucesso da logica e da arquitetura dos mosteiros, da hierarquia, e da homogeneidade das praticas litúrgicas, como ferramentas de estabelecimento da ordem em um mundo por excelência caótico e imprevisível.

---

<sup>40</sup> VAUCHEZ, André. O Santo. In: LE GOFF, Jacques. **O homem medieval**. Rio de Janeiro: Presença, 1989.

## CONCLUSÃO:

A antiguidade tardia revela-se um período particularmente instigante na medida em que consistiu, a partir da desintegração do império romano, na transição de um mundo clássico para um mundo cristão. Contudo, é importante salientar e reconhecer que essas duas tradições conviveram e convergiram para a particularidade do monacato cristão do século IV, como fica evidente nas práticas ascéticas profundamente atreladas ao princípio da filosofia pagã de vida contemplativa e de apatia, herdadas sobretudo do estoicismo, do cinismo e do pitagorismo.

Esse cristianismo em sua especificidade ascética e geográfica foi recorrentemente objeto de uma atribuição de um predicado caricatural vinculado a um estranhamento de conduta que eventualmente obstruiu processos e desenvolvimentos de transformações significativas que informarão a Igreja e a política ocidentais nos tempos vindouros, na definição cada vez mais nítida presente na arquitetura dos mosteiros e das regras da lógica binária do que consiste a diferença entre o pagão herético e o cristão, entre o monge vaidoso do deserto e o santo do mosteiro, finalmente entre o “dentro” e o “fora”.

É no debruçamento sobre três personagens emblemáticos do contexto Antão, Pacômio e Basílio, através dos quais se revelam três momentos precisos de transição da lógica anacoretica de ascese religiosa para a cenobitica, que está inscrita também a transição de uma lógica de exercício espiritual contemplativo, passivo, para uma lógica comprometida com a evangelização e conquista para além da conformação a disciplina e ao corporativismo inerente a vida em comunidade.

É célebre a frase de Basílio em que esse exprime seu desprezo em relação aos anacoretas, “quem vive sozinho, mesmo que possa eventualmente ter um carisma, torna-se inútil pela inoperosidade e é como se o sepultasse dentro de si”.

Pode-se afirmar com muita ênfase que o limiar dessa transição em seu caráter irruptivo consiste na elaboração de regras monásticas que atenderam ao fim último de promover um conteúdo orientador da conduta dos monges na formalização homogênea do tempo e da ação desses; e também da literatura hagiográfica, que a seu modo, apesar de não ostentar um caráter prescritivo, também acena ao sugerir a necessidade de orientar a conduta a partir da exemplaridade da biografia de um santo.

O aspecto mais eloquente e espinhoso e polemico no trato para com essa transição talvez consista no laboratório biopolítico que se insiste em enfatizar atribuir ao advento das regras cenobíticas a partir de Basílio, antecipando, como acreditam alguns, as considerações foucaultianas sobre a lógica panoptica dos “dispositivos disciplinares”.

Apesar de ostentar um interesse irresistível em assumir essa ferramenta conceitual para pensar esse fenômeno como o fez o próprio Agamben<sup>41</sup>, ao sugerir que o monastério basiliano foi a primeira experiência cronométrica do tempo precedentemente a invenção da lógica fabril, ou mesmo que, a espiritualização do trabalho por sua integração a um princípio santificador da conduta que constituísse um precedente da promiscuidade entre trabalho e religião atribuído ao capitalismo por Weber, ou mesmo finalmente, que através da meditação enquanto exercício privado incessante de sacralização do tempo, já se delineava a ideia de subjetividade temporal inerente a filosofia kantiana); deve-se atentar cuidadosamente para não ingressar em veredas labirínticas do anacronismo e da teleologia.

Contudo mesmo considerando os desafios e perigos inerentes a uma perspectiva biopolítica conspiracionista, existe uma fissura que possibilita talvez recolocar o problema em outros termos ao promover uma análise sobre a transição que se deu no monacato oriental com a formulação das primeiras regras e dos primeiros mosteiros, e que consiste em revisitar as próprias fontes no que essas exprimem sobre a causa originária da fuga para o deserto e da ascese cristã.

Portanto a transição não linear e sucessória do eremitismo cristão oriental anacoretico para o cenobítico acompanha precisamente a transição do mundo clássico onde os cristãos eram um grupo perseguido para o ocidente medieval em que a igreja constituía-se como o único elo de continuidade cultural em um contexto fragmentário, e nesse sentido a sua própria manutenção de coerência pressupunha a adoção de um semblante hierárquico e disciplinado presente na arquitetura e nas regras que foram tão significativamente célebres no Ocidente, como a regra beneditina que será por excelência a grande referência dos mosteiros ocidentais durante muitos séculos.

---

<sup>41</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Altíssima pobreza: Regras monásticas e forma de vida [Homo Sacer, IV, 1]**. Boitempo, São Paulo, 2014.

## **BIBLIOGRAFIA:**

ARRANZ GUZMÁN, Ana. **Los monjes de Oriente**. Cuadernos de Historia 16, Madrid 1985.

AGAMBEN, Giorgio. **O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

**Aux Jeunes Gens. Comment Tirer Profit de La Littérature Grecque** – Basile De Césarée, Arnaud Perrot.

BROWN, Peter. **The saint as exemplar in Late Antiquity. Representations**. N. 2, 1983.

COLOMBÁS, G. **El monacato primitivo**. Madrid: BAC, 2004.

CROUZEL, Henri. **Origène et Plotin – Comparaisons doctrinales**. Pierre Téqui, 1991.

DURANT, Will. **A Idade da Fé**.

DUNN, Marylin. **The emergence of Christian Eremitism**. In: **DUNN, Marylin. The emergence of monasticism. From desert to the early Middle Ages**. Cornwall: Blackwell, 2000.

FREITAS, Edmar Checon de. **As regras Monásticas de São Basílio de Cesareia e as relações de Poder no Oriente Romano no século IV**. Dimensões. Vitória, 1997.

FOUCAULT, Michel. **A Coragem da Verdade**. Editora: Martins Fontes, 2011.

GIBBON, E. **Decline and fall of the roman empire**. Londres: Encyclopaedia Britannica, 1952.

---

**Geschichte des Untergangs der antiken Welt.** 6 Bände. Metzler, Stuttgart 1895–1920

HADOT, Pierre. **Qu'est-ce la philosophie antique?**. Gallimard, 1995.

LORY, Pierre. **Alchimie et mystique em terre d'islam.** Éditions Verdier, 1989. Pg 51

LE GOFF, Jacques. **A recusa do prazer. In: DUBY, G. Amor e sexualidade no Ocidente.** Porto Alegre: L&PM, 1992.

MARTINEZ TUR, J. E. **Los inicios del monacato Cristiano: Antonio e sus discípulos.** XX Siglos, v.18, n. 57, 2007.

MASOLIVER, Alejandro. **Historia del monacato Cristiano. Madri:** Encuentro, 1994.

PERROT, Arnaud. **Les chrétiens et l'hellénisme: identités religieuses et culture grecque dans l'Antiquité tardive.** Rue d'Ulm. 2012

PERNOUD, Régine. **Heloise et Abelard.** Albin Michel, 1970.

**Règle de Saint Benoît.** Paris: Du Cerf, 1972.

RAPP, Claudia. **Saints and Holy men.** In: NORRIS, F. W. *The Cambridge History of Christianity*, 2008.

SOTINEL, Clara. **Rome, la fin d'un Empire : de Caracalla à Théodoric, 212-fin du Ve siècle.** Belin 2019.

TORRALIAS TOVAS, S. **La Regra Monastica de Pacomio de Tabenesi.** Erytheia, 2001.

VAUCHEZ, André. **O Santo. In: LE GOFF, Jacques. O homem Medieval.** Rio de Janeiro: Presença, 1989.

Voltaire. **DISCOURS DE L'EMPEREUR JULIEN CONTRE LES CHRÉTIENS.**  
In: *Œuvres complètes de Voltaire*, Garnier, tome 28 (p. 1-68).

---