

**Susanna Elm**

---

**FECIOARELE LUI DUMNEZEU**

**Întemeierea ascetismului în Antichitatea Târzie**

Traducere de Eva Damian

Ediție îngrijită de Gheorghe Ovidiu Sferlea

Carte tipărită cu binecuvântarea

Înaltpreasfințitului

TEOFAN

Mitropolitul Moldovei și Bucovinei

DOXOLOGIA

Iași, 2019

## CUPRINS

Prefață .....	9
Lista hărților .....	15
Abrevieri .....	17
Introducere .....	21

### PARTEA I

#### *Asia Mică*

1. „Fecioarele lui Dumnezeu”: variațiuni ale vieții ascetice feminine .....	47
Virgo Deo Dicata .....	47
O femeie religioasă și o profetesă .....	51
<i>Parthenoi</i> în familiile lor .....	56
De la <i>parthenos</i> solitară la familia ascetică: <i>Macrina</i> .....	61
Pseudo-căsătoriile asceților și ascetelor: <i>Syneisaktes</i> .....	70
Prototipuri de comunități ascetice: <i>Viața lui Teodot</i> .....	74
2. Modelul clasic: <i>Vasile al Cezareei</i> .....	83
Organizarea comunității vasiliene de femei .....	91
3. În fundal: <i>Macrina și Naucratius</i> .....	101
Organizarea comunității <i>Macrinei</i> .....	115
Relația dintre <i>Macrina</i> și <i>Vasile</i> .....	115
4. Ascetismul homoiusian .....	129
Eustațiu de <i>Sebasta</i> .....	129
<i>Macedonie</i> și <i>Marathonius</i> .....	134
<i>Vasile al Ancyrei</i> .....	136

Monahismul homoiusian .....	150
5. O diversitate neîntreruptă: <i>parthenoi</i> , văduve, diaconițe .....	161
6. Împreună-viețuirea ascetilor și ascetelor și finalul modelului homoiusian .....	209

## PARTEA A II-A

### *Egiptul*

7. Canoane și papirusuri .....	253
Canoanele .....	253
Papirusurile .....	260
8. Mamele pustiei și fecioarele rătăcitoare: <i>Apophthegmata patrum</i> .....	279
9. Celălalt model clasic: Pahomie și Shenoute .....	309
Așezămintele pahomiene pentru femei .....	315
Shenoute de Atripe .....	322
10. „În pustie și la țară, în cetăți sau sate”: <i>Historia Lausiaca</i> și <i>Historia Monachorum</i> .....	337
11. Atanasie al Alexandriei și ascetismul urban .....	357
Hieracas și adepții săi .....	365
Meletienii .....	369
Alexandru al Alexandriei și fecioarele ariene .....	374
Atanasie și asceții alexandrini .....	380
Concluzie .....	399
Bibliografie .....	413
Index .....	

## Prefață

Ceea ce urmează reprezintă un studiu despre instituții, despre geneza, despre funcția lor, despre mijloacele prin care au dăinuit, dar și despre mijloacele prin care au reglementat, controlat și selectat. El își are originea într-un context foarte diferit, într-o arie de cercetare aparent îndepărtată: o perioadă care a fost martoră la prăbușirea deplină a structurilor politice și sociale sub un regim totalitar, dar, în același timp, și la dăinuirea anumitor modele instituționale. În acest fel, este o cercetare profund influențată de conștiința că instituțiile înseamnă și ființe umane, nu doar entități abstracte, și că, prin urmare, ne revine nouă, ca ființe umane, să înțelegem cum gândesc instituțiile, cum își amintesc și cum uită.

Un model instituțional de îndelungată dăinuire este Biserica Catolică. Spre exemplu, în Germania, între 1933 și 1945, doar ea, printr-o serie de compromisuri morale, nu a fost *gleichgeschaltet*, nu a fost încorporată, ca instituție, în sistemul național-socialist. Ca instituție organizată ierarhic, Biserica Catolică este una dintre cele mai vechi – dacă nu cumva cea mai veche – instituții multinaționale care există în lumea occidentală. Cum a reușit isprava unei asemenea longevități în condiții externe mereu schimbătoare? Cum s-a născut o instituție atât de trainică?

O încercare de a răspunde la aceste întrebări ne sugerează un pas înapoi în timp, nu doar până în Evul Mediu, ci mai departe, până în secolul al IV-lea, când creștinismul a devenit legal recunoscut. Odată ce am făcut acest pas, devine evident că unul dintre factorii hotărâtori pentru trăinicia Bisericii este adaptabilitatea ei. Această adaptabilitate pare să fi fost facilitată, dacă nu cumva făcută posibilă, de o creare

constantă de subsisteme mai suple și, astfel, mai apte să răspundă provocărilor interne și externe imediate, și, pe cale de consecință, mai capabile să încorporeze o mare diversitate culturală, socială și economică. Printre cele mai de succes astfel de subsisteme sunt monahismul și ordinele religioase.

Ascetismul și monahismul ca fenomene sunt binecunoscute în majoritatea culturilor. În tradiția apuseană, ele au dobândit un înalt grad de diferențiere organizațională: călugării aparțin ordinelor și trăiesc în mănăstiri care sunt organizate pe baza unor reguli specifice. Aceste reguli constituie un standard („ortodoxia”) după care pot fi clasificate toate ordinele religioase. Pe cale de consecință, ceea ce nu este cuprins în aceste reguli este considerat efemer și încadrat la categoria amestecată de „și altele”. Regula benedictină în special a definit monahismul cel puțin începând cu secolul al IX-lea, iar reforma monahală și inovația se obișnuia să fie evaluate în funcție de ceea ce era considerat a fi o interpretare corectă a acestei norme, adică *regulae rectitudo*. Tot astfel, pe tot parcursul Evului Mediu mijlociu și târziu, regula Sfântului Augustin, cea a templierilor și constituțiile dominicanilor au devenit prototipurile pentru aproape toate ordinele canonice, militare și rătăcitoare. Drept urmare, formele de viață religioasă care respingeau aceste reguli sau nu se conformau din principiu concepțiilor lor au trebuit să lupte pentru dreptul de a exista sau au fost împinse înspre existența precară a ceea ce este eretic. Acest fenomen este sesizabil nu doar în perioadele de după Benedict, ci și în cele de dinaintea sa, când norma era stabilită de cei considerați a-i fi precursori direcți, precum Vasile al Cezareei, Pahomie și Antonie. Acest fenomen este deosebit de relevant pentru o subcategorie specială de asceți și călugări: femeile.

Cercetarea mea se ocupă de un grup împins în acest fel către periferie și urmărește două obiective. Cel secundar este de a reevalua critic concepția istoriografică ce ia drept punct de referință monahismul benedictin. Cel de-al doilea și mai amplu este de a retrasa felul în care norma monahală evoluează și se schimbă. Aici rolul femeilor este crucial. Devine clar că ascetele din secolul al IV-lea au adoptat modele organizaționale și au făurit instituții printr-un proces complex, implicând atât transformarea modelului existent al familiei, cât și reacția împotriva acestui model. Mai mult, femeile au făcut aceasta împreună cu

bărbații. Astfel, o concentrare inițială asupra ascetismului feminin oferă un punct ideal de sprijin nu doar pentru a desface frontierele istoriografice ridicate în urma monahismului, ci și pentru a revela marea diversitate de forme de organizare împotriva cărora a fost creată o normă „ortodoxă”.

Până la sfârșitul secolului al III-lea și începutul celui de-al IV-lea d. Hr., comunități ascetice s-au dezvoltat în centrele urbane și au devenit o voce importantă în deciziile bisericești și în disputele doctrinare. Aceste comunități constau din asceți și ascete care coabitau. Altfel spus, monahismul s-a născut ca un fenomen urban și în mare măsură implica bărbați și femei care conviețuiau. Această simbioză nu doar că se conformează modelului structural al casei, care de asemenea cuprinde bărbați și femei, ci reprezintă o interpretare riguroasă a preceptelor scripturistice. Dacă viața ascetică îi transformă pe oameni în îngeri, dacă îngerii nici nu se însoară, nici nu se mărită (Mt. 22, 30) și dacă nu este nici bărbat, nici femeie în Iisus Hristos, atunci simbioza dintre asceți și ascete reprezintă cea mai înaltă formă de desăvârșire ascetică. Dacă prin asceză o femeie dobândește virtutea „bărbătească” (*aretē*) și este astfel transformată într-o „femeie bărbată”, atunci nu doar că a dobândit adevărata egalitate cu semenii săi bărbați, ci a fost și transformată într-o ființă umană deplină, ideală.

Examinând istoria timpurie a ascetismului în două regiuni ale Imperiului Roman, Asia Mică și Egipt, devine evident că Vasile al Cezareei, Pahomie, Atanasie al Alexandriei și alți „inovatori” ascetici și monastici erau cu mult mai mult *reformatori* decât inovatori. Ca reformatori, au înlocuit modelele organizaționale de viață ascetică deja existente cu altele, mai potrivite necesităților societății contemporane. O dimensiune a acestei adaptări a fost încercarea de a segrega genurile. În teorie, ca asceți bărbații și femeile sunt egali. Însă această egalitate a fost proiectată din ce în ce mai mult spre interior: doar sufletul unei ascete poate „deveni bărbat” și niciuna din aceste calități masculine nu-și poate găsi o expresie exterioară. Sărăcia a devenit mai curând o chestiune personală, decât un țel de urmat de către comunitatea ascetică în sine. Iar retragerea din lume avea să se facă mai degrabă printr-o mișcare către mediul rural (*desertum*), printr-o ieșire din scena urbană a politiciii, decât pur și simplu ca o alegere personală a modului

de viață. În Egipt, interacțiunea dialectică dintre norme care accentuează tot mai mult avantajele vieții ascetice în pustie și o audiență ascetică urbană devine chiar mai evidentă, după cum relevă tensiunile dintre Alexandria și *koinē*.

Pe întregul parcurs al acestor procese, conceptele de ortodoxie și erezie, precum și conflictele doctrinare legate de definirea conceptului de Treime au fost fundamentale pentru crearea și selectarea modelelor ascetice. După urcarea pe tron a lui Teodosie, în anul 379, printr-o răsturnare clară a cursului istoriei, comunități ascetice existente de multă vreme s-au văzut etichetate ca „inovații eretice”, în timp ce nou-apărutele concepții despre viața ascetică în comun au fost proclamate ca tradiționale și „ortodoxe”. În acest proces, relația dintre adevărata semnificație, valoarea practică propriu-zisă a unui concept organizațional și alianțele doctrinare pur și simplu fortuite ale liderilor ascetici rămâne, vrând-nevrând, neclară.

Studiul meu se concentrează asupra ascetismului feminin și a organizării sale pentru a demonstra că imaginea convențională a ascetismului și a formării sale în secolul al IV-lea are nevoie să fie revizuită. Această revizuire implică o nouă atenție asupra procesului dinamic prin care trecutul este transformat într-o „tradiție”, atingând prezentul numai remodelat potrivit normelor contemporane.

Un proiect de o asemenea amploare implică, în mod necesar, numeroase mulțumiri. Dumbarton Oaks, National Humanities Center și National Endowment for the Humanities mi-au oferit fondurile și răgazul fără de care scrierea acestei cărți ar fi fost, cu adevărat, foarte dificilă. Lor – și aceasta înseamnă în special personalului de la Dumbarton Oaks și de la National Humanities Center – le rămân profund îndatorată. Mulțumiri speciale se cuvin de asemenea lui Robin Lane Fox, căruia îi aparține ideea cu „fecioarele”, și lui John Matthews, care m-a călăuzit pe parcursul tuturor etapelor dizertației din care s-a dezvoltat prezentul studiu; pot doar să spun că a fost cel mai bun îndrumător pe care aș fi putut spera să îl am. În continuare, aș dori să mulțumesc colegilor mei de la Departamentul de Istorie de la Berkeley, care au contribuit mult nu doar în sensul stimulării intelectuale, ci, poate și mai important, prin aceea că m-au făcut să mă simt acasă în

California. Le sunt recunoscătoare în special lui William Bouwsma, Robert Brentano, Gerard Caspary, Robin Einhorn, Carla Hesse, Geoffrey Koziol, Thomas Laqueur și Peter Sahlins. Thomas Brady și Erich Gruen au fost adevărați mentori, oferindu-mi sfaturi în numeroase chestiuni, mărunte și mai puțin mărunte. Observațiile și călăuzirea lor au mers cu mult dincolo de părți importante ale manuscrisului pe care le-au lecturat.

De-a lungul anilor, numeroși prieteni, printre care Joseph Alchermes, Peter Brown, Alessandra Casella, Elizabeth Clark, Kaspar Elm, Marcella Forlin Patrucco, Hartmut Galsterer, Elena Giannarelli, Linda Gregerson, Robert Gregg, Joan Gruen, George Lawless, Barbara Levick, Stephan zur Lippe, Rita Lizzi, Rebecca Lyman, Johann Michael Möller, Steven Mullaney, Jeffrey Schnapp, Eve Sedgwick, Ramon Teja și Simon Wallis mi-au oferit idei, observații și încurajare, în conversații și prin lucrările lor. Lennard Sundelin m-a ajutat foarte mult cu notele de subsol în Partea I, și îi sunt foarte recunoscătoare lui William North nu doar pentru elaborarea indexului, ci mai ales pentru toate comentariile, corecturile și ideile sale. Linda Morgan și Karen Carroll au făcut o treabă foarte bună cu tastatura și au evitat multe greșeli de tehnoredactare. Mulțumirile mele speciale se îndreaptă către Lucy Gasson și Hilary O'Shea, editorii mei de la Oxford University Press și către redactorul Julian Ward. Toate greșelile care au mai rămas în urma efortului conjugat al acestor prieteni îmi aparțin doar mie.

În cele din urmă aș dori să adresez mulțumiri speciale lui Theodore Correl, care m-a făcut fericită, și, mai presus de toate, părinților mei. De-a lungul anilor mi-au oferit susținere, curaj, prilejurile multor discuții pline de viață și un permanent sentiment al apartenenței. Totuși, această carte este dedicată memoriei mamei mele, puterii și curajului său în fața inevitabilului.

*Universitatea California, Berkeley  
Septembrie 1992*

S.E.



## Introducere

*askēsis*: exercițiu, practică, antrenament, profesie, mod de viață.

*anachōrēsis*: părăsire, retragere (ex. din luptă, viața publică, lume).

*monachos*: singur, singular, solitar.<sup>1</sup>

Ucenicul Avei Sisoe i-a spus: „Părinte, ai îmbătrânit. Hai să ne muțăm puțin mai aproape de hotarele locuite.” Bătrânul a zis: „Acolo unde nu se află nici o femeie, acolo ar trebui să mergem.” Ucenicul i-a spus: „Ce alt loc este unde să nu fie nici o femeie, dacă nu pustia?” Bătrânul i-a zis: „Du-mă în pustie.”<sup>2</sup>

Ascetismul le pare multora ca un fenomen straniu și neobișnuit, poate chiar ca o tulburare. Termenul evocă niște bărbați singuratici mânați de căutarea lui Dumnezeu în *desertum*, sălbăticia aridă a locurilor izolate, foarte retrase de lume și, în special, retrase de femei. Marii campioni ai mișcării [ascetice, n.tr.], cinstiți ca inițiatori ai ei – Pavel Tebeul, Simeon Stilitul și, cel mai important, Antonie cel Mare – toți întruchipează aceste caracteristici esențiale, iar biruințele lor asupra slăbiciunii trupului și ispitirii demonice au alimentat imaginația vreme de secole.<sup>3</sup> Monahismul, „evoluția superioară” a ascetismului, este,

---

<sup>1</sup> Potrivit definițiilor oferite de LSJ s.vv.

<sup>2</sup> Sisoos 3 (J.-C. Guy, *Les Apophtegmes des Pères du Désert, série alphabétique*, Textes de Spiritualité Orientale I; Begrolles, 1968), 276; aici în traducerea lui P.R.L. Brown, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity* (New York, 1988), 242.

<sup>3</sup> G. Penco, „Il ricordo dell'ascetismo Orientale nella tradizione monastica del Medioevo europeo”, *Studi Medievali* 3 (1963), 571-578.

de asemenea, clar definit în noțiunile noastre comune. Temperând extremele fizice ale vieții ascetice, monahismul accentuează ordinea, munca, rugăciunea, supunerea, statornicia – toate în cadrul familiei monastice. Familia monastică, și ea localizată mai ales în *desertum*, în zonele rurale, este organizată în comunități fie de călugări, fie de călugărițe, care, sub îndrumarea unui stareț sau starețe, urmează o anumită regulă.<sup>4</sup> La fel ca ascetismul, și monahismul își are propriii eroi și părinți fondatori: Pahomie, Vasile al Cezareei, Augustin de Hippo, Benedict de Nursia și, mai târziu, Francisc de Assisi, bărbați ale căror nume sunt de asemenea asociate, nu întâmplător, cu cele mai importante reguli monahale.

Istoria – mai precis, istoriografia – monahismului a fost, în principal, cea a „inițiatorilor” și „fondatorilor” săi și, prin urmare, cea a scrierilor normative asociate cu ei.<sup>5</sup> Problema originii și, în mod indirect, cea a rolului și funcției monahismului a constituit un aspect central al istoriei Bisericii începând cu prima parte a secolului al V-lea.<sup>6</sup> Ori de câte ori concepțiile teologice se aflau într-o aprigă competiție, monahismul devenea unul din principalele mijloace care puteau fi invocate pentru a legitima propria poziție doctrinară și a o demonta pe cea a adversarului. Astfel, în 1521, Martin Luther l-a ales pe Antonie cel Mare ca pe una din principalele sale arme în atacul împotriva ordinelor monahale ale timpului său, susținând că, în contrast flagrant cu

<sup>4</sup> D. Knowles, *Christian Monasticism* (London, 1969); J. Gobry, *Les Moines en Occident*, 3 vol. (Paris, 1985-1987).

<sup>5</sup> A. S. Cua, „Morality and the Paradigmatic Individuals”, *American Philosophical Quarterly* 6 (1969), 324-329; J. Dubois și G. Renaud, „Influence de Saints sur le développement des institutions”, în *Hagiographie, cultures et sociétés, IV<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle. Centre de Recherches sur l'Antiquité tardive et la Haut Moyen Age. Universités de Paris X. Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris, 2-5 Mai 1979* (Paris, 1983), 491-513; J. P. Gilmont, „Paternité et médiation du fondateur d'ordre”, *Revue d'ascétique et de mystique* 40 (1964), 393-426; J. M. Lozano, *Foundresses, Founders, and their Religious Families* (Chicago, 1983); U. Ranke-Heinemann, „Das Motiv der Nachfolge im frühen Mönchtum”, *Erbe und Auftrag* 36 (1960), 353-347.

<sup>6</sup> W. Nigg, *Kirchengeschichtsschreibung: Grundzüge ihrer historischen Entwicklung* (Münich, 1934); P. Meinhold, *Geschichte der kirchlichen Historiographie*, 3 volume (Orbis Academicus. Problemgeschichten der Wissenschaft in Dokumenten und Darstellungen; Freiburg i.B., 1962); G. Penco, „La storiografia del monachesimo nel quadro e negli sviluppi della storiografia ecclesiastica”, *Studia monastica* 22 (1980), 15-28.

ordinele catolice, viața lui Antonie a fost cu adevărat în acord cu Evangelia.<sup>7</sup> Filip Melanchthon a adoptat o argumentație similară în a sa *Apologie pentru Mărturisirea de la Augsburg*, unde a pus retragerea din lume a lui Antonie, Dominic și Francisc pe seama autenticității lor adevărate la învățăturile Bibliei și a subliniat că ei toți au prețuit credința curată mai presus decât lucrările sau voturile monahale.<sup>8</sup> Luther și Melanchthon erau mai mult preocupați de argumentația teologică, decât de investigația istorică. Totuși, invocând numele „întemeietorilor”, argumentul lor a stârnit un interes istoric. Au fost Pavel Tebeul sau Antonie cel Mare primii călugări adevărați? Au fost călugării succesorii direcți ai Apostolilor? Sau a existat un stadiu intermediar? Dacă într-adevăr monahismul își avea originea în secolul al IV-lea d. Hr., atunci cum a fost posibil ca toți marii Părinți ai Bisericii care au înflorit în aceeași perioadă să nu prevină dezvoltarea unei asemenea deviații nebiblice?<sup>9</sup>

Rodolphus Hospinianus a publicat prima prezentare cuprinzătoare a punctului de vedere protestant în 1588, declarând că apostolii și călugării au fost despărțiți de o perioadă de tranziție; reacția a venit în același an, cu catolicele *Annales Ecclesiastici* ale lui Caesarius Baronius, care susținea continuitatea neîntreruptă de la Ioan Botezătorul *via* Antonie și Benedict până la ordinele monahale contemporane.<sup>10</sup> Căutarea

<sup>7</sup> M. Luther, *De votis monasticis* (Weimarer Ausgabe 8; Weimar, 1889), 573-669, aici 578: „Sanctus Antonius, ipsissimus monachorum pater et monasticae vitae princeps, sapientissime et Christianissime censuit et docuit, nihil prorsus esse tentandum, quod auctoritatem Scripturae non haberet”; trad. în limba germană, ed. J. G. Walsch, *Dr. Martin Luther's sämtliche Schriften*, xix (St Louis, 1889), 1500-1665, aici 1509; B. Lohse, *Mönchtum und Reformation: Luthers Auseinandersetzung mit dem Mönchsideal des Mittelalters* (Forschungen zur Dogmengeschichte 12; Göttingen, 1963); H. M. Stamm, *Luthers Stellung zum Ordensleben* (Wiesbaden, 1980).

<sup>8</sup> Ph. Melanchthon, *Apologia Confessionis Augustanae*, iii, ed. G. Rechenberg (Würtzburg, 1978), 99. E. P. Meijering, *Melanchthon and Patristic Thought* (Studies in the History of Christian Thought 32; Leiden, 1983), 19-93.

<sup>9</sup> K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums* (Tübingen, 1936), 2-10; F. Wulf, „Die Stellung des Protestantismus zu Askese und Mönchtum in Geschichte und Gegenwart”, in *Geistliches Leben in der heutigen Welt* (Freiburg i.B., 1960), 194-218.

<sup>10</sup> C. Baronius, *Annales Ecclesiastici*, 12 volume (Rome, 1590); R. Hospinianus, *De Monachis: hoc est, De Origine et Progressu Monachatus ac Ordinum Monasticorum Equitumque Militarium tam sacrorum quam secularium omnium libri 7* (Zurich, 1609<sup>2</sup>).

adevăratelor origini ale monahismului, devenită acum de o importanță crucială, a produs, în special în tabăra catolică, un șuvoi de noi ediții de texte care gravitau în jurul inițiatorilor săi: *Viața lui Antonie*, în 1611, *Vitae Patrum*, în 1613, primele volume ale marilor colecții ale bolan-diștilor, în 1634, *Codex Regularum* al lui Benedict de Aniane, de L. Holstenius, în 1661, și marea întreprindere a mauriștilor, în 1675.<sup>11</sup> Oferind fundamentul pentru cercetări științifice ulterioare, natura și selecția acestor ediții a subliniat în același timp punctul de căpătâi. Istoria monahismului nu era o chestiune istorică (oricât de rudimentară), ci una doctrinară și era spusă prin intermediul personajele ei cheie și considerată sinonimă cu acestea. Pentru a alege un singur exemplu: când mauristul Jean Mabillon a scris prima istorie cuprinzătoare a monahismului occidental, între 1703-1707, i-a dat titlul *Annales Ordinis Sancti Benedicti*.<sup>12</sup> Cu alte cuvinte, potrivit lui Mabillon, istoria monahismului latin (și, într-adevăr, *non minima*, cea a Bisericii Latine) era identică cu cea a ordinului lui Benedict. Orice altceva, anterior sau contemporan, dacă era măcar luat în considerare, era fie „proto-benedictin”, fie „extra-benedictin”.

Chiar și noile metode de analiză științifică dezvoltate în secolele al XVIII-lea, al XIX-lea și la începutul secolului al XX-lea s-au dovedit lente în a modifica aceste axiome fundamentale ale monahismului.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> L. Holstenius, *Codex Regularum, quas sancti Patres Monachis et Virginibus Sanctimonialibus servandas praescribere, collectus olim a a. Benedicto Anianensi Abbate* (Rome, 1661); cf. J. Neufville, „Les Éditeurs des «Regulae Patrum»: Saint Benoît d’Aniane et Lukas Holste”, *RBén* 76 (1966), 327-343; D. Knowles, *Great Historical Enterprises* (London, 1963); P. Peeters, *L’Œuvre des Bollandistes* (Mémoires de l’Académie Royale de Belgique, cl. des sciences. mem. coll. 8, 2<sup>nd</sup> ser., 54:5; Brussels, 1960<sup>2</sup>).

<sup>12</sup> J. Mabillon, *Annales Ordinis s. Benedicti occidentalium monachorum patriarchae. In quibus non modo res monasticae, sed etiam ecclesiasticae historiae non minima pars continetur*, 6 volume (Paris, 1703-1739); H. Leclercq, *Mabillon*, 2 volume (Paris, 1957).

<sup>13</sup> În secolul al XVIII-lea, J. L. v. Mosheim, în a sa *De rebus Christianorum ante Constantinum Magnum commentarii* (Helmstedt, 1753) (vezi K. Heussi, *Die Kirchengeschichtsschreibung Joh. Lorenz v. Mosheims* [Geschichtliche Untersuchungen 4; Gotha, 1904], 60 ș.u.), a introdus metode fundamentale ale studiului religios comparativ în cercetarea originilor monahismului; E. Gibbon, pe de altă parte, în a sa *History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (London, 1776-1788), nu a fost interesat de originile monahismului *per se*, ci l-a considerat o forță subversivă și o cauză principală a decăderii Romei (vezi A. Demandt, *Der Fall Roms: Die Auflösung des römischen Reiches im Urteil der Nachwelt* [Munich, 1984], 264-273). W. J. Mangold, în a sa *De monachatus originibus et causis* (Marburg, 1852) a insistat asupra originilor necreștine și eretice ale monahismului, care s-a infiltrat apoi în catolicism.

Fără nicio îndoială, la începutul anilor 1900, operele lui Adolf von Harnack, Walter Bauer și Max Weber au schimbat radical caracterul studiilor patristice în ansamblu, cu consecințe profunde, care continuă până astăzi.<sup>14</sup>

Harnack a subliniat că creștinismul nu era o entitate omogenă, ci un sistem de credințe în evoluție permanentă, la fiecare pas modelat de forțele înconjurătoare: de cultură, societate, economie și politică. Dogma creștină nu s-a „creat singură”, ci și-a avut originea în „omul individual viu și nicăieri altundeva” și, așa cum a afirmat Harnack, era sarcina cercetătorului să ia foarte în serios condițiile de viață ale acestui individ, indiferent dacă aparține sau nu „majorității” ortodoxe.<sup>15</sup> Lucrarea lui Bauer a contestat convingerea că ortodoxia a fost întotdeauna tradiția cu întâietate cronologică, iar erezia o inovație deviantă, demonstrând că cel mai adesea lucrurile au stat invers. Făcând aceasta, el a atras mai departe atenția asupra faptului că creștinismul timpuriu a fost caracterizat de o însemnată diversitate geografică și regională.<sup>16</sup> Folosind ca fundament tipologiile lui Harnack privind creștinismul timpuriu, Max Weber a dezvoltat ulterior o analiză sociologică ce a rămas o provocare intelectuală până astăzi.<sup>17</sup>

Efectul acestor lucrări și al altora similare a fost profund. Acestea au stabilit direcția cercetării pentru deceniile următoare, îndeosebi

<sup>14</sup> Vezi E. A. Clark, „The State and Future of Historical Theology: Patristic Studies”, în idem, *Ascetic Piety and Women's Faith: Essays on Late Ancient Christianity* (Studies in Women and Religion 20; Lewiston, 1986), 3-19.

<sup>15</sup> A. v. Harnack, *Dogmengeschichte* (Grundriß der theologischen Wissenschaften 4: 3; Tübingen, 1922<sup>6</sup>); traducere de N. Buchanan, *History of Dogma*, I (New York, 1959<sup>2</sup>), în special 12; a se vedea, de asemenea, foarte edificatoarea sa conferință „Was hat die Historie an fester Erkenntnis zur Deutung des Weltgeschehens zu bieten?”, în A. Harnack v. Zahn și A.v. Harnack (editori), *Adolf von Harnack: Ausgewählte Reden und Aufsätze* (Berlin, 1951), 181-204, în special 187 ș.u.; A. v. Harnack, *Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte* (Giessen, 1901<sup>5</sup>).

<sup>16</sup> W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (Beiträge zur historischen Theologie 10; Tübingen, 1934); traducere în limba engleză R. A. Kraft și G. Krodel, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* (Philadelphia, 1971).

<sup>17</sup> M. Weber, *Economy and Society*, 3 volume; ed. G. Roth și C. Wittich (I: Berkeley, 1978<sup>2</sup>, II și III New York, 1968), în special „The Sociology of Religion”, aici I, 399-634; idem, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 volume (Tübingen, 1972<sup>6</sup>), în special „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus”, I, 17-206.

prin stimularea a numeroase noi ediții critice a textelor relevante. Cercetătorii au început să folosească metodele antropologiei și psihologiei<sup>18</sup>, tehnicile numismaticii, papirologiei și arheologiei și au căutat să cerceteze regiuni creștine aflate dincolo de granițele grecești și latine.<sup>19</sup> Noi abordări metodologice au mutat, de asemenea, atenția de la preocupările mai tradiționale, influențate de teologie, în special cele legate de doctrină, către noi subiecte, precum stratificarea socială, evoluțiile urbane *versus* rurale, sărăcie și bogăție.<sup>20</sup>

O nouă dimensiune a fost adăugată discursului savant odată cu apariția feminismului secolului al XX-lea. Desigur, femeile fuseseră abordate și în cercetarea savantă anterioară, însă dacă atunci rămăseseră o preocupare oarecum marginală, ele au început acum să devină punctul central al cercetării.<sup>21</sup> Fecioria, misoginismul, aspecte specifice ascetismului feminin, poziția femeii în Biserică și fundamentele sociale și teologice

<sup>18</sup> În special lucrări precum: M. Douglas, *Purity and Danger* (London, 1966); C. Geertz, „Centers, Kings and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power”, în J. Ben-David și T. Nichols Clark (editori), *Culture and Its Creators: Essays in Honor of Edward Shils* (Chicago, 1977), 150-171; J. Goody, „Religion, Social Change and Sociology of Conversion”, în idem (ed.), *Changing Social Structure in Ghana* (London, 1975); de asemenea, foarte influentă este o cercetare bazată pe psihologie, precum cea a lui N. Chodorow, „Family Structure and Feminine Personality”, în M. Zimbalist Rosaldo și L. Lamphere (editori), *Woman, Culture, and Society* (Stanford, Calif., 1974), 43-66.

<sup>19</sup> Pentru a menționa un singur exemplu proeminent: A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, 2 volume (CSCO 184, 197; Louvain, 1958, 1960).

<sup>20</sup> A se vedea în special lucrarea fundamentală a lui G. Dagron, *Naissance d'une capitale: Constantinople et ses institutions de 330 à 451* (Bibliothèque byzantine. Études 7; Paris, 1974); idem, „Le Christianisme dans la ville byzantine”, *DOP* 31 (1977), 3-25; P. Garnsey, *Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire* (Oxford, 1970); de asemenea, în special E. Patlagean, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance (4<sup>e</sup>-7<sup>e</sup> siècles)*, (Civilizations et Sociétés 48; Paris, 1977).

<sup>21</sup> H. Achelis, *Virgines Subintroductae: Ein Beitrag zum VII. Kapitel des I. Korintherbriefes* (Leipzig, 1902); D. Kirsch, A. Hagel și T. Hillenkamp (editori), *Characterbilder der Katholischen Frauenwelt: Aus der Zeit der Kirchenväter* (Paderborn, 1911); H. Koch, „*Virgines Christi: Das Gelübde der gottgeweihten Jungfrauen in den ersten drei Jahrhunderten*” (TU 31, Berlin; Berlin, 1907), 59-112; idem, *Virgo Eva, Virgo Maria: Neue Untersuchungen über der Ehe Mariens in der ältesten Kirche* (Berlin, 1932); M. R. Nugent, *Portrait of the Consecrated Women in Greek Christian Literature of the First Four Centuries* (Washington, 1941); F. de B. Vizmanos, *Las Virgenes cristianas de la Iglesia primitiva* (Madrid, 1949); J. Wilpert, *Die gottgeweihten Jungfrauen in den ersten Jahrhunderten der Kirche nach patristischen Quellen und den Grabdenkmälern dargestellt* (Freiburg i.B., 1892); L. Zscharnack, *Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche* (Göttingen, 1902).