

PIERRE HADOT, EXERCIȚII SPIRITUALE ANTICE ȘI „FILOSOFIE CREȘTINĂ”*

Traducere: pr. conf. univ. dr. Constantin JINGA

Lui Paul Rabbow îi revine meritul incontestabil de a fi demonstrat, în cartea sa intitulată *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*¹, faptul că metoda de meditație, așa cum o regăsim expusă și practică în celebrul tratat al lui Ignatius de Loyola, *Exercitia spiritualia*, își trage rădăcina din exercițiile spirituale ale filosofiei antice. Aici, P. Rabbow expune mai întâi diferitele tipuri de procedee utilizate în argumentațiile retorice menite, în Antichitate, să persuadeze auditoriul, ca de exemplu: hiperbolizarea sau descrierea precipitată a faptelor². În plus, el analizează de o manieră cu totul remarcabilă diferitele tipuri de exerciții spirituale practicate de către stoici și epicurei, subliniind foarte bine faptul că același gen de exerciții spirituale se regăsește și la Ignatius de Loyola. În aceste două privințe, cartea lui Paul Rabbow a deschis noi perspective. Totodată, se prea poate ca autorul nici să nu fi bănuit toate consecințele descoperirii sale. În primul rând, îmi pare că leagă fenomenul exercițiilor spirituale în mod excesiv de ceea ce el numește orientarea spre interior (germ. *Innenwendung*)³, care se produce în secolul al III-lea înainte de Iisus Hristos, în mentalitatea grecească și care se manifestă prin dezvoltarea școlilor stoică și epicureică. În realitate, fenomenul este mult mai vast. El se schițează deja în dialogul socratico-platonician și se prelungește până la finele Antichității; și trebuie legat de însăși esența filosofiei antice; filosofia însăși este reprezentată, la antici, ca un exercițiu spiritual.

Dacă Paul Rabbow are tendința de a limita extensiunea acestui fenomen la perioada elenistică și la cea romană, este pentru că el privește doar la aspectul etic și încă și pe acesta îl analizează doar în acele sisteme de gândire care, asemenea stoicismului și epicureismului, par că acordă preeminență eticii, prin doctrina lor. În fapt, Paul Rabbow definește exercițiul spiritual ca pe un exercițiu moral⁴: „Prin exercițiu moral noi desemnăm – spune el – un demers, un act determinat, destinat a se influența pe sine, efectuat cu scopul bine stabilit de a produce un efect moral precis; el

* Fragment din volumul Pierre Hadot, *Exerciții spirituale și filosofie antică*, trad. Pr. Constantin Jinga, postfață de Ierom. Agapie (Corbu), Editura Sf. Nectarie, Arad, 2015. Mulțumim editurii Sf. Nectarie pentru amabilitatea de a ne a fi acordat permisiunea de a publica aceste fragmente.

¹ Paul Rabbow, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, München, 1954.

² *Ibid.*, p. 23.

³ *Ibid.*, p. 17.

⁴ *Ibid.*, p. 18.

țințește întotdeauna dincolo de sine, în măsura în care se repetă pe sine sau este legat de alte acte, într-un ansamblu metodic.” În creștinism, acest exercițiu moral devine exercițiu spiritual: „Exercițiul spiritual⁵ – care se aseamănă întru totul, prin esență și prin structură, cu exercițiul moral – care și-a atins perfecțiunea și rigoarea devenite clasice, prin *Exercitia spiritualia* ale lui Ignatiu de Loyola, acest exercițiu spiritual ține în mod firesc de sfera religiosului, de vreme ce el urmărește să întărească, să mențină și reînnoiască viața întru Duhul⁶, *vita spiritualis*”. Este adevărat că exercițiul spiritual creștin dobândește un sens nou, în contextul specific spiritualității creștine, inspirată atât de moartea lui Hristos, cât și de viața trinitară a Persoanelor divine. Dar, a vorbi despre simple „exerciții morale”, pentru a desemna exercițiile filosofice ale Antichității, este totuna cu a ignora importanța și semnificația acestui fenomen. După cum am arătat și mai înainte, exercițiile acestea urmăresc producerea unei transformări a viziunii asupra lumii și o preschimbare a ființei. Prin urmare ele au nu doar o valoare morală, ci și una existențială. Nu avem de a face cu un cod de bună purtare, ci cu o metodă de a fi, în sensul cel mai deplin al cuvântului. Denumirea de exerciții spirituale se vedește în cele din urmă a fi cea mai adecvată, pentru că ea indică precis că este vorba despre exerciții care angajează integral spiritul.

Mai mult decât atât, putem avea impresia, citind analiza lui P. Rabbow, că Ignatiu de Loyola ar fi redescoperit metoda exercițiilor spirituale datorită Renașterii, în secolul al XVI-lea, prin studiul retoricii antice⁷. În realitate retorica nu era, în Antichitate, decât un mijloc între multe altele, aflat în slujba exercițiilor – acestea fiind pur filosofice. Pe de altă parte, spiritualitatea creștină specifică secolelor de început ale Bisericii a beneficiat, cel puțin parțial, de moștenirea filosofiei antice și a practicilor spirituale ale acesteia; astfel, Ignatiu de Loyola a putut descoperi *Exercitia*, ca metodă, chiar în tradiția creștină. Paginile următoare își propun să arate, cu ajutorul câtorva texte alese, modul cum exercițiile spirituale antice au supraviețuit în contextul creștinismului primar, care la vremea aceea se afirma prin reprezentanții săi de marcă, ca un curent filosofic propriu.

Dar, înainte de a începe studiul de față, trebuie să precizăm noțiunea de exercițiu spiritual. „Exercițiu” corespunde termenilor grecești de *askesis* (gr.) sau *melete* (gr.). Este necesar să subliniem și să trasăm cât mai clar limitele cercetării noastre. Nu vom vorbi aici despre „asceză”, în sensul modern al termenului, așa cum este acesta definit bunăoară de către K. Heussi: „abținere completă sau restricții referitoare la hrană, la băutură, la somn, la îmbrăcăminte, la proprietate și, în mod deosebit, continență

⁵ *Ibid.*

⁶ „În Spirit” – N. trad.

⁷ Paul Rabbow, *Seelenführung ...*, op. cit., p. 301, nota 5 și p. 306, notele 14 și 17.

sexuală.”⁸ În fapt, trebuie să fim foarte prudenți, atunci când facem distincție între utilizarea în context creștin și apoi în context modern a termenului de „asceză” pe de o parte și, pe de altă parte, utilizarea termenului *askesis* (gr.) în contexte antice. La filosofii din Antichitate, *askesis* (gr.) se referă în sens strict la exercițiile spirituale, adică la lucrarea interioară a minții și a voinței. Faptul că și la unii filosofi antici, așa ca la cinici sau la neoplatonicieni, există și unele practici referitoare la alimentație sau la sexualitate, analoge ascezei creștine, aceasta este o cu totul altă chestiune. Aceste practici sunt diferite de exercițiile filosofice referitoare la lucrarea minții. Și sunt mulți autori⁹ care au abordat excelent această problemă, indicând analogiile și diferențele dintre asceza (în sensul modern al cuvântului) filosofilor și cea a creștinilor. Ceea ce vom analiza noi aici ține mai degrabă de modul cum a fost receptat *askesis* (gr.) – în sensul filosofic al termenului –, în context creștin.

Faptul de o importanță capitală, pentru a putea înțelege fenomenul care ne preocupă aici, este acela că creștinismul a fost prezentat, de către o parte însemnată a tradiției creștine, ca o *filosofie*.

Această asimilare a debutat odată cu scriitorii creștini din secolul al II-lea, pe care noi îi numim apologeți, și în primul rând cu Iustin. Pentru a opune această filosofie, care în perspectiva lor era creștinismul, filosofiei grecești, ei au folosit sintagme precum „filosofia noastră” sau „filosofia barbară”¹⁰. Totuși, ei nu considerau creștinismul ca pe o filosofie oarecare, între multe altele, ci îl apreciau ca fiind filosofia însăși. Tot ceea ce este difuz și împărțit în filosofia greacă, se regăsește sintetizat și sistematizat în filosofia creștină. Pentru autorii creștini din epocă, filosofii greci dețineau

⁸ K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen, 1936, p. 13.

⁹ G. Kretschmar, „Der Ursprung der frühchristlichen Askese”, în *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, t. 61, 1964, pp. 27-67; P. Nagel, *Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums*, Berlin, 1966 (*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, t. 95); B. Lohse, *Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche*, Munich-Vienne, 1969; Frank (ed.), *Askese und Mönchtum in der alten Kirche*, Wege der Forschung, 409, Darmstadt, 1975; R. Hauser, G. Lanczkowski, art. „Askese”, în *Historische Wörterbuch der Philosophie*, t. I, col. 538-541, vezi și bibliografia aferentă; J. De Guibert, „Ascèse”, în *Dictionnaire de spiritualité*, I., col. 936-1010.

¹⁰ Iustin, *Dialog*, 8 [În lb. rom. Iustin Martirul și Filosoful, *Dialog cu iudeul Tryfon*, VIII, trad. Pr. Prof. Olimp Căciulă, în vol. *Apologeți de limbă greacă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, col. P.S.B. 2, București, 1980, pp. 100-101 – N. trad.]; Tatian, *Adv. Graecos*, 31, 35, 55; Meliton, în Eusebiu de Cezareea, *Hist. Eccl.*, IV, 26, 7 [În lb. rom. vezi Eusebiu de Cezareea, *Istoria Bisericească*, în vol. *Scrieri. Partea întâia*, trad. Pr. Prof. T. Bodogae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, col. P.S.B. 13, București, 1987, pp. 175-176 – N. trad.]

fragmente din Logos¹¹, în vreme ce creștinii au parte de Logos pe deplin, întrupat în Iisus Hristos. Dacă a filosofa este a trăi conform legii Rațiunii, creștinii filosofează, pentru că și ei trăiesc în conformitate cu cu legea Logosului divin¹². Această temă va fi reluată pe larg de către Clement Alexandrinul, în scrierile căruia observăm că există o legătură strânsă între filosofie și *paideia*, educația spiritului uman. Deja în filosofia greacă, Logosul, Pedagogul divin, pusese început lucrării de educare a umanității; creștinismul, fiind el însuși descoperire deplină a Logosului, este filosofia cea adevărată¹³, care „ne învață să viețuim în așa fel încât să ne asemănăm pe cât putem lui Dumnezeu și să primim iconomia (*oikonomia*) mântuirii ca principiu conducător al întregii noastre educații și instrucții”¹⁴. Această identificare între creștinism și adevărata filosofie va inspira numeroase aspecte legate de doctrina lui Origen și va rămâne vie în toată tradiția origenistă, mai cu seamă la capadocieni: Vasile al Cezareii, Grigorie de Nazianz și Ioan Hrisostom¹⁵. Aceștia vorbesc despre „filosofia noastră”, despre „filosofia desăvârșită” sau despre „filosofia lui Hristos”. Probabil că am putea să ne punem întrebări legate de legitimitatea unei astfel de identificări și dacă nu cumva ea a contribuit în mod esențial la „elenizarea” creștinismului, despre care se vorbește adesea. Nu voi aborda, aici, această problemă de altfel deosebit de complexă. M-aș limita mai degrabă la a afirma că, prezentând creștinismul ca pe o filosofie, această tradiție moștenește, de bună seamă pe deplin conștient, un curent preexistent în tradiția iudaică și vizibil mai ales la Philon Alexandrinul¹⁶. Iudaismul este prezentat de către acesta ca o *patrios philosophia*, ca filosofia tradițională a poporului iudeu. Regăsim acest mod de exprimare și la Flavius Josephus¹⁷.

Ceva mai târziu, când monahismul va fi considerat ca întruchipare a perfecțiunii creștine, el va fi prezentat ca o *filosofie*, mai ales cu începere din secolul al IV-lea – așa de exemplu aflăm la Grigorie de Nazianz¹⁸, la Grigorie de Nyssa și Ioan Hrisostom¹⁹ și, fără niciun echivoc, la Evagrie

¹¹ Iustin, *Apol.*, II, 10, 1-3; 13, 3; Lactanțiu, *Inst.*, VII, 7, 7: „*Particulatim veritas ab his tot comprehensa est*”; VII, 8, 3: „*Nos igitur certioribus signis eligere possumus veritatem, qui eam non ancipiti suspicione collegimus, sed divina traditione cognovimus.*”

¹² Iustin, *Apol.*, I, 46, 1-4.

¹³ Clement Alexandrinul, *Strom.*, I, 13, 57, 1-58, 5; I, 5, 28, 1-32, 4.

¹⁴ *Ibid.*, I, 11, 52, 3 [În lb. rom. vezi Clement Alexandrinul, *op. cit.*, ed. cit., p. 40 – N. trad.]

¹⁵ Principalele texte se regăsesc antologate în cartea lui A.-N. Malingrey, *Philosophia. Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des présocratiques au IV^e siècle ap. J.-C.*, Paris, 1961.

¹⁶ Philon, *Legatio ad Caium*, § 156 și § 245; *Vita Mosis*, II, 216; *De vita contemplativa*, § 26.

¹⁷ Flavius Josephus, *Antiquit. Iud.*, 18, 11 și 23.

¹⁸ Grigorie de Nazianz, *Apol.*, 103, PG 35, 504 A.

¹⁹ Ioan Hrisostom, *Adv. op. vit. mon.*, III, 13, PG 47, 372.

Ponticul. Regăsim această atitudine și în secolul al V-lea, ca de exemplu: Theodoret de Cyr²⁰. Și în acest caz, Philon Alexandrinul²¹ a fost un deschizător de drumuri, el fiind cel ce a pus numele de „filosofi”, *therapeuților* – despre care ne spune că trăiau în singurătate, meditănd asupra Legii și dedicându-se contemplației. După cum bine a demonstrat Jean Leclercq²², Evul Mediu latin va continua, sub influența tradiției grecești, să folosească termenul de *philosophia* cu referire la viața monahală. Așa se face, prin urmare, că un text cistercian poate să spună, despre discipolii lui Bernard de Clairvaux, că erau inițiați de către acesta „în discipline precum filosofia celestă”²³. Ioan de Salisbury afirmă la rândul său, în cel mai corect și mai autentic mod, că monahii „filosofează”²⁴.

Este de o importanță capitală acest fenomen de asimilare dintre creștinism și filosofia antică și de bună seamă, oricât am insista asupra lui, tot nu ar fi suficient. Să fim bine înțeleși. Vom reveni asupra acestui subiect și mai ales asupra componentei învederat creștine a acestei „filosofii”, precum și asupra preocupărilor avute în vedere de către creștini, de a o raporta la tradiția biblică și evanghelică. Pe de altă parte, este vorba despre un curent limitat din punct de vedere istoric și mai mult sau puțin legat de tradiția apologetilor și a lui Origen. Însă cert este că el există, a avut o importanță considerabilă, iar consecințele sale presupun și pătrunderea în paradigma creștină, dinspre tradiția filosofică, a exercițiilor spirituale. Odată cu aceste exerciții spirituale, creștinismul a preluat și un fel anume de viațuire, o anume atitudine, o anume nuanță spirituală, pe care nu le avea de la început – ceea ce este semnificativ, pentru că demonstrează un lucru deosebit de important: de vreme ce creștinismul a putut fi receptat ca o filosofie, înseamnă că filosofia era deja privită ea însăși, înainte de orice altceva, ca un mod de a fi, ca o manieră de a trăi. După cum observă și Jean Leclercq: „În Evul Mediu monastic, la fel ca și în Antichitate, *philosophia* desemnează nu o teorie sau o metodă de cunoaștere, ci o înțelepciune trăită, o modalitate de a viețui conform unei rațiuni anume.”²⁵

Atitudinea fundamentală a filosofului stoic sau platonician era aceea de *prosoche* (gr.), de permanentă atenție față de propria persoană, de neîntreruptă luare aminte, de statornică trezvie. Omul trăind în trezvie este mereu perfect conștient nu doar de ceea ce face, ci și de ceea ce este, adică

²⁰ Theodoret de Cyr, *Hist. Philoth.*, II, 3, 1; IV, 1, 9; IV, 2, 19; IV, 10, 15; VI, 13, 1; VIII, 2, 3 Canivet.

²¹ Philon, *De vita contemplat.*, § 2 și § 30.

²² J. Leclercq, „Pour l’histoire de l’expression *philosophie chretienne*”, în *Mélanges de science religieuse*, t. IX, 1952, pp. 221-226.

²³ *Exordium magnum Cisterciense*, PL 185, 437.

²⁴ Ioan de Salisbury, *Policraticus*, VII, 21, PL 199, 696.

²⁵ J. Leclercq, „Pour l’histoire de l’expression *philosophie chretienne*”, art. cit., p. 221.

de locul său în univers și în raport cu Dumnezeu. Această conștiință de sine este înainte de toate o conștiință morală, care va urmări constant să împlinească o purificare și o îndreptare a intenției: ea priveghează neconținut ca nicio acțiune să nu fie întemeiată pe vreo altă rațiune, decât pe voința de a înfăptui binele. Dar această conștiință de sine nu este doar o conștiință morală, ci ea este și o conștiință cosmică: omul „atent” trăiește permanent în prezența lui Dumnezeu, în „pomenirea lui Dumnezeu”, consimțind bucuros la voința Rațiunii universale și privind toate lucrurile cu privirea lui Dumnezeu Însuși.

Toate cele descrise mai sus reprezintă o postură filosofică prin excelență, postură specifică și filosofului creștin. Ea este formulată deja de către Clement Alexandrinul, într-o frază ce anticipează spiritul care, ceva mai târziu, devine dominant în monahismul de inspirație filosofică: „Mi se pare că asta e pricina că legea cea dumnezeiască a atârnat în chip necesar deasupra capetelor noastre frica, pentru ca filosoful, prin temerea de Dumnezeu (*eulabeia*) și luare aminte (*prosoche*), să dobândească liniștea sufletească (*amerimnia*) și s-o păstreze, rămânând în toate împrejurările vieții desăvârșit și fără de păcat.”²⁶ Această lege dumnezeiască este, la Clement, atât Rațiunea universală a filosofilor, cât și Cuvântul divin al creștinilor; ea inspiră frică nu în sensul unei pasiuni sufletești, blamată ca atare de către stoici, ci în sensul unei atitudini precaute în gândire și în faptă. Luarea aminte la sine rodește *amerimnia* (gr.), liniștea sufletului – unul dintre obiectivele spre a căror dobândire se va îndrepta monahismul.

Luarea aminte la sine face obiectul unei predici semnificative în acest sens, a lui Vasile de Cezareea²⁷. Referindu-se la versiunea grecească a unui fragment din Deuteronom²⁸: „Ia aminte de tine însuți, ca nu cumva un cuvânt ascuns în inima ta să se prefacă în păcat”, Vasile dezvoltă o adevărată teorie despre *prosoche* (gr.), puternic influențată de tradițiile stoică și platoniciană. Asupra acestui fenomen vom mai reveni. Pentru moment, putem consemna doar faptul că Vasile glosează astfel în jurul acestui loc biblic, pentru că expresia din Deuteronom evocă, pentru el, un termen tehnic din filosofia

²⁶ Clement Alexandrinul, *Strom.*, II, 20, 120, 1. [În lb. rom. vezi Clement Alexandrinul, *Stromatele*, în vol. *Scrieri. Partea a doua*, trad. Pr. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, col. P.S.B. vol. 5, 1982, p. 171 – N. trad.]

²⁷ Vasile al Cezareii, *In Illud Attende tibi ipsi* (PG 31, col. 197-217), ed. crit. S. Y. Rudberg, *Acta Universitatis Stockholmsensis, Studia Graeca Stockholmsensia*, 2, Stockholm, 1962. [În lb. rom. vezi Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii și cuvântări. Omilia a III-a. La cuvintele „Ia aminte la tine însuți”*, în vol. *Scrieri. Partea întâia*, trad. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, col. P.S.B. 17, București, 1986, pp. 365 sq. – N. trad.] P. Adnès, în *Dictionnaire de spiritualité*, t. VI, col. 108, art. „Garde du coeur”, semnalează că sunt mai multe predici, care se referă la această temă; citează: C. Baur, „Initia Patrum Graecorum”, în *Studi e Testi*, Cit. Vatican, 1955, t. 181, 2, p. 374.

²⁸ Deuteronom 15:9

antică. Luarea aminte la sine se referă, în optica autorului, la deșteptarea în noi înșine a principiilor raționale de gândire și de acțiune pe care Dumnezeu le-a sădit în sufletul fiecăruia dintre noi²⁹, pentru ca noi să putem fi cu luare aminte la noi înșine, mai precis pentru a ne păzi mintea și sufletul, și nu spre a ne îngriji de ceea ce este al nostru, adică de trup, sau de ceea ce este în jurul nostru, adică de posesiunile materiale³⁰. Ea constă, totodată, în luarea aminte la frumusețea sufletului nostru, prin întreprinderea în mod repetat a unui examen de conștiință, spre cunoașterea de sine³¹. În felul acesta, vom putea să ne folosim de gândurile de judecată referitoare la noi înșine: dacă ne socotim pe noi înșine a fi bogați și de vreun rang mai înalt, ne vom aduce aminte că suntem făcuți din pământ și ne vom întreba unde sunt de-acum toți cei vrednici de cinste, care au trăit înaintea noastră. Dacă, dimpotrivă, suntem săraci și disprețuiți, vom lua aminte la toate bogățiile și splendorile pe care ni le oferă creațiunea: trupul nostru, pământul, cerul, corpurile cerești și ne vom aduce aminte de vocația noastră dumnezeiască³². Este ușor de recunoscut, în aceste teme, caracterul lor filosofic.

Prosoche, luarea aminte la sine³³, atitudine fundamentală a filosofului, va deveni atitudinea fundamentală a monahului. Din acest motiv, în a sa *Viață a Sfântului Antonie cel Mare*,³⁴ alcătuită în anul 357, Atanasie se limitează la a spune că Sfântul Antonie „a luat aminte la sine însuși”. Iar Antonie, pe moarte fiind, le spunea ucenicilor lui: „Trăiți ca și cum fiecare zi ar fi ultima, luând aminte la voi înșivă și ținând minte îndemnurile mele.”³⁵ În secolul al VI-lea, Dorotei al Gazei făcea următoarea remarcă: „Noi ne aflăm într-o așa de mare pierzanie și lene, că nu știm nici de ce am ieșit, nici ce am voit. De aceea nu numai că nu înaintăm, ci avem și necazuri neconținut. Iar aceasta ni se întâmplă din faptul că nu avem *prosoche* în inima noastră.”³⁶

²⁹ Vasile, *In Illud Attende*, 2, 201 B.

³⁰ *Ibid.*, 3, 204 A – unde autorul se folosește de binecunoscuta distincție stoic-platoniciană.

³¹ *Ibid.*, 3, 204 B; 5, 209 B.

³² *Ibid.*, 5-6, 209 C-213 A.

³³ Referitor la exercițiile următoare, sunt util de consultat articolele din *Dictionnaire de Spiritualité*: „Attention”, „Apatheia”, „Contemplation”, „Examen de conscience”, „Direction spirituelle”, „Exercices spirituels”, „Cor.”, „Garde du coeur”.

³⁴ Atanasie cel Mare, *Viața Sfântului Antonie cel Mare*, PG 26, 844B.

³⁵ *Ibid.*, 969 B [În lb. rom., Sf. Atanasie cel Mare, *Viața Cuviosului Părintelui nostru Antonie*, în vol. *Scrieri. Partea a doua*, trad. Pr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, col. P.S.B. 16, București, 1988, p. 204. Aici, am urmat versiunea în lb. franceză a autorului. – N. trad.]

³⁶ Dorotei de Gaza, *Didaskaliai*, X, 104, l. 9, L. Regnault și J. de Préville (ed.), *Sources Chrétiennes*, Paris, 1963, t. 92 (citările următoare corespund nr. paragrafului și liniei paragrafului). [În lb. rom. vezi Ava Dorotei, *Învățăături*, X.1, în vol. *Filocalia IX*, trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, p. 575 – N. trad.]. Noțiunea de *prosoche* joacă un rol foarte important în

Această luare aminte, această trezvie presupune o concentrare permanentă asupra prezentului, care trebuie trăit ca și cum ar fi pentru prima și pentru ultima oară. Este un efort care trebuie permanent înprospătat. Antonie, aflăm de la Atanasie, nu căuta să-și aducă aminte de vremurile deja trecute, ci în fiecare zi se nevoia din nou, ca și cum ar fi luat-o mereu de la capăt³⁷. L-am vazut deja pe Antonie îndemnându-și călugării, în ceasul morții: „Trăiți ca și cum fiecare zi ar fi ultima”³⁸. Iar Atanasie ne face cunoscut încă unul dintre cuvintele acestuia: „dacă am trăi și noi ca și cum ar trebui să murim în fiecare zi, atunci nu am păcătui.” Trebuie să ne trezim dimineța cu gândul că nu vom rămâne în viață până seara și să ne culcăm socotind că nu ne vom mai trezi³⁹. „Să ai moartea înaintea ochilor tăi în fiecare zi, spunea odinioară Epictet, și atunci niciun gând josnic și nicio dorință exagerată nu te vor mai încerca.”⁴⁰ La fel și Marcus Aurelius: „Astfel să acționezi, să exprimi și să gândești fiecare lucru, ca și cum ai putea să părăsești chiar în această clipă viața.”⁴¹ Dorotei de Gaza leagă și el destul de strâns, *prosoche* de iminența morții: „Deci, fraților, să ne sârguim până avem vreme [...]. Iată, de când vorbim, au trecut două sau trei ceasuri, care s-au scăzut din viața noastră și ne-am apropiat de moarte. Apoi, cum nu ne înfricoșăm, ci pierdem în zadar vremea?”⁴² Și încă: „Să luăm deci aminte la noi înșine, fraților. Să fim treji cât avem timp.”⁴³

Concentrarea asupra prezentului este, în același timp, control al gândurilor, acceptare a voinței divine și purificare a intențiilor în relația cu aproapele. Ne este cunoscută cugetarea lui Marcus Aurelius, ce rezumă într-un mod remarcabil concentrarea constantă asupra prezentului: „În orice loc și întotdeauna, depinde de tine să fii mulțumit, cu pietate, de împrejurările *prezente*, și să te porți conform dreptății față de oamenii *prezenți* în jurul tău, și să-ți aplici, în slujba reprezentării (*phantasia*, gr.) *prezente*, toate regulile discernământului (*emphilotechnein*, gr.), ca să nu se strecoare nimic care să nu fie o reprezentare adevărată.”⁴⁴ Vigilența neîntreruptă asupra gândurilor și

întreaga tradiție monahală, așa de exemplu la Diadoh al Foticeii, *Kephalaia Gnostika*, p. 27, p. 28, 19 E. des Places [În lb. rom., *Capetele gnostice*, în *Filocalia I* – N. trad.].

³⁷ Atanasie cel Mare, *Viața Sfântului Antonie cel Mare*, 853 A, 868 A, 969 B. [În lb. rom., ed. cit. – N. trad.]

³⁸ Vezi mai sus, nota 39.

³⁹ Atanasie cel Mare, *Viața Sfântului Antonie cel Mare*, 872 A [În lb. rom., ed. cit., p. 204 – N. trad.]

⁴⁰ Epictet, *Manu.*, § 21. [În lb. rom. vezi Epictet, ed. cit., p. 29. Aici am urmat versiunea autorului. – N. trad.]

⁴¹ Marcus Aurelius, *Gânduri ...*, II, 11 [În lb. rom., vezi ed. cit., p. 89 – N. trad.]

⁴² Dorotei de Gaza, § 114, 1-15 [În lb. rom., vezi ed. cit., XI, 2, pp. 586-587 – N. trad.]

⁴³ *Ibid.*, § 104, 1-3 [În lb. rom., vezi ed. cit., XI, 2, p. 586 – N. trad.]

⁴⁴ Marcus Aurelius, *Gânduri ...*, VII, 54 [În lb. rom., vezi ed. cit., p. 221. Versiunea românească diferă pe alocuri de cea a autorului, pe care am redat-o aici. – N. trad.]

asupra intențiilor se regăsește în spiritualitatea monastică. Aceasta ar fi „paza inimii”⁴⁵, *nepsis* (gr.)⁴⁶, privegherea. Și nu avem de a face, aici, cu un simplu exercițiu de conștiință morală; *prosoche* reasează omul în starea sa autentică, adică îl pune în relație cu Dumnezeu. *Prosoche* echivalează cu exercițiul permanent al prezenței lui Dumnezeu. De exemplu Porfir, discipolul lui Plotin, scria următoarele: „În orice faptă, în orice lucrare, în orice cuvânt, fie ca Zeul să fie prezent, ca martor și ca păzitor!”⁴⁷ A fost, aceasta, una dintre temele fundamentale ale *prosoche* filosofică: prezența în raport cu Zeul și prezența în raport cu sine. „Într-un singur lucru găsește-ți desfătarea și odihna: trecerea de la o acțiune în interesul semenilor, la o alta în interesul semenilor, aducându-ți aminte de Zeu.”⁴⁸ Această cugetare a lui Marcus Aurelius este legată de aceeași temă, care presupune exercițiul prezenței zeului și, totodată, ne atrage atenția asupra unei expresii pe care o vom regăsi mai târziu, jucând un rol important în spiritualitatea monastică. „Aducerea aminte de Dumnezeu” sau „pomenirea lui Dumnezeu” presupune raportarea perpetuă la Dumnezeu, în fiecare clipă a vieții noastre. Vasile al Cezareii o leagă în mod explicit de paza inimii: „Trebuie să ne păzim inimile cu o deplină trezvie, pentru ca niciodată să nu lăsăm ca gândul nostru să se abată de la Dumnezeu.”⁴⁹ Diadoh al Foticeii evocă și el, adeseori, această temă. Pentru el, „paza inimii” este întru totul sinonimă cu *prosoche* : „Sunt foarte puțini aceia care își cunosc cu de-amănuntul toate greșelele lor, ei sunt doar aceia a căror minte nu e răpită niciodată de la pomenirea lui Dumnezeu”⁵⁰ „De atunci [de la păcatul strămoșesc], cu anevoie își mai poate aduce omul aminte de Dumnezeu sau de poruncile Lui.”⁵¹ Trebuie să „închidem minții toate ieșirile, cu pomenirea lui Dumnezeu.”⁵² „E propriu bărbatului iubitor de virtute să țină pururea pământul inimii în focul pomenirii lui Dumnezeu, ca așa, curățindu-se răul puțin câte puțin sub dogoarea bunei pomeniri, sufletul să se întoarcă cu desăvârșire la strălucirea sa firească, spre și mai multă slavă.”⁵³

⁴⁵ Atanasie, *Viața Sfântului Antonie cel Mare*, 873 C. Vasile, *Regulae fusius tractatae*, PG 31, 921 B; Cassian, *Collat.*, t. I (SC, t. 42), p. 84: „*Ut scilicet per illas (virtutes) ab universis passionibus noxiis inlaesum parare cor nostrum et conservare possimus.*”

⁴⁶ Dorotei de Gaza, § 104 și *passim*.

⁴⁷ Porfir, *Ep. Marcella*, § 12, p. 18. 10 Pötscher.

⁴⁸ Marcus Aurelius, *Gânduri ...*, VI, 7 [În lb. rom., vezi ed. cit., p. 175 – N. trad.]

⁴⁹ Vezi mai sus, nota 50.

⁵⁰ Diadoh al Foticeii, *Kephalaia Gnostika*, p. 27, p. 98, 11. des Places [În lb. rom., vezi *Capetele gnostice*, în *Filocalia* I, trad. Pr. Dumitru Stăniloae, Institutul de Arte Grafice „Dacia Traiană”, Sibiu, 1947, p. 344 – N. trad.].

⁵¹ *Ibid.*, 56, p. 117, 15 des Places. [În lb. rom., vezi ed. cit., p. 356 – N. trad.].

⁵² *Ibid.*, 59, p. 119, 1-21 des Places. [În lb. rom., vezi ed. cit., p. 357 – N. trad.].

⁵³ *Ibid.*, 97, p. 160, 3 des Places. [În lb. rom., vezi ed. cit., p. 387 – N. trad.].

Această aducere aminte de Dumnezeu sau pomenirea lui Dumnezeu este în mod evident esența a ceea ce reprezintă *prosoche*, metoda cea mai radicală de a fi prezent înaintea lui Dumnezeu și de a fi prezent față de sine. Totuși, luarea aminte la sine nu se poate limita la o intenție difuză. Am văzut că Diadoh al Foticeii vorbește despre „aducerea aminte de Dumnezeu și poruncile Lui”. La fel și în filosofia antică, *prosoche* presupunea meditația și memorarea regulii de viață (*kanon*, gr.), a principiilor ce urmau a fi aplicate în orice împrejurare particulară, în fiecare moment al vieții. Principiile de viață și „dogmele” fundamentale trebuiau să fie permanent la îndemână.

Sunt chestiuni pe care le regăsim și în tradiția monahală. Aici, „dogmele” filosofice sunt înlocuite cu „poruncile”, ca regulă de viață evanghelică, mai precis cuvintele lui Hristos, enunțând principiile vieții creștine. Dar, pe lângă comandamentele evanghelice, regula de viață se poate inspira și din cuvintele „Bătrânilor”, adică ale primilor călugări. Antonie, aflat în ceasul morții, își sfătuiește ucenicii să-și aducă aminte de îndemnul său⁵⁴. „Trebuie să iscodim însă și căile urmate de călugării dinaintea noastră și să ne îndreptăm către ele” – arată Evagrie Ponticul⁵⁵. Comandamente evanghelice și cuvinte ale Bătrânilor – toate se prezintă sub forma unor sentințe scurte care, la fel ca și în tradiția filosofică, se pot memora cu ușurință și astfel se poate medita asupra lor. Acestei nevoi de a memora și de a medita îi răspunde multitudinea de antologii de apoftegme și de *kephalaia* [gr., „capete” – n. trad.], pe care o întâlnim în literatura monastică. Apoftegmele⁵⁶ sunt cuvinte ilustre ale Bătrânilor, ale Părinților pustiei, rostite în împrejurări determinate. Acest gen literar era cunoscut și în tradiția filosofică: îl regăsim în numeroase exemple din lucrarea lui Diogenes Laertios. Cât despre *kephalaia*⁵⁷, acestea sunt colecții de sentințe relativ scurte, grupate cel mai adesea în „centurii [sute de capete – n. trad.]”. Și acesta este un gen literar ținut la mare cinste, în literatura filosofică tradițională: îi aparțin, de pildă, *Gândurile* ... lui Marcus Aurelius sau *Sentințele* lui Porfir. Sunt genuri literare care răspund nevoii de meditație.

Asemenea meditației filosofice, și meditația creștină se va dezvolta valorificând toate mijloacele retorice, mobilizând toate resursele imaginarului. Așa se face, de exemplu, că Evagrie Ponticul își îndeamnă ucenicul să-și imagineze propria moarte, să-și imagineze cum propriul său trup intră în descompunere, să-și imagineze ororile și suferințele sufletului în

⁵⁴ Vezi mai sus, nota 39.

⁵⁵ Evagrie, *Praktikos*, § 91 Guillaumont [În lb. rom. vezi Evagrei Potnicul, *Ziceri ale unor sfinți monahi*, în vol. *Tratatul practic. Gnosticul*, trad. Cristian Bădiliță, Polirom, Iași, 1997, p. 113 – N. trad.]

⁵⁶ Vezi articolul „Apophthegmata”, în *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. I, 1950, pp. 545-550 (Th. Klauser).

⁵⁷ E. von Ivanka, „Kephalaia”, în *Byzantinische Zeitschrift*, t. 47, 1954, pp. 285-291.

iad, focul cel veșnic și, în opoziție cu toate acestea, „bunătățile cele ce se păstrează dreptilor”⁵⁸.

În orice caz, meditația trebuie să fie constantă. Dorotei al Gazei insistă serios asupra acestui punct: „Cugetați-le pe acestea pururea în sinea voastră, fraților, ca să deprindeți cuvintele sfinților bătrâni, ca să vă sârguiți să căutați și să vă folosiți voi înșivă și unii pe alții.”⁵⁹ „Dacă ne-am aminti, fraților, de cuvintele sfinților bătrâni, dacă am cugeta la ele totdeauna, cu greu am păcătui, cu greu am cădea în nepăsare”⁶⁰ „De vrei să-ți vină în minte cuvintele acestea, la momentul potrivit, atunci nu te opri din a cugeta la ele.”⁶¹ Există, în viața spirituală, ceva ca un fel de conspirație între cuvintele normative, care sunt memorate și asupra cărora medităm și, de cealaltă parte, evenimentele care ne dau ocazia de a le pune în practică. Dorotei al Gazei le făgăduiește ucenicilor săi că, de vor cugeta mereu asupra „cuvintelor sfinților”, vor putea avea mereu folos în toate împrejurările⁶². Prin aceasta, el vrând să spună că ucenicul va putea recunoaște voia lui Dumnezeu în orice împrejurare, cu ajutorul cuvintelor Părinților inspirați, la rândul lor, prin voia Domnului.

De bună seamă, luarea aminte la sine, trezvia presupun practicarea unui examen de conștiință. Am întâlnit deja, la Vasile de Cezareea⁶³, această legătură strânsă între *prosoche* și examinarea conștiinței. Practica examenului de conștiință apare pentru prima oară în tradiția creștină, după câte se pare, la Origen⁶⁴, într-un comentariu la pasajul din *Cântarea Cântărilor*: „Dacă însă tu te știi, pe tine, cea mai frumoasă între femei ...” Sufletul, arată Origen, trebuie să-și analizeze sentimentele și faptele. Își propune lucrarea binelui? Se află în căutarea virtuților? Înaintează pe cale? Și-a reprimat întru totul patima mâniei sau a tristeții, patima fricii, a iubirii de slavă? Care este felul său de a da și de a primi, de a judeca întru adevăr? Această însăilare de întrebări, care nu prezintă nicio trăsătură propriu creștină, se situează întru totul în tradiția filosofică a examenului de conștiință, așa cum recomandau pitagoricienii, epicureii, stoicii, mai cu

⁵⁸ *Apophtegmata Patrum*, PG 65, 173 A-B. [În lb. rom. vezi *Pentru Avva Evagrie*, 1, în [***, Pateric Egiptean, Ediția reproduce originalul tradus de monahul Pafnutie Dascăluș de la Mănăstirea Neamț și tipărit de Sfântul Grigorie Dascăluș la București, în anul 1828, diortosit, completat și adnotat de monahul Filotheu Bălan, ed.a V-a rev., tipărită cu binecuvântarea Prea Sfințitului Părinte Galaction, Episcopul Alexandriei și Teleormanului, Editura Cartea Ortodoxă, Alexandria și Editura Sophia, București, 2011](#), p. 86 – N. trad.]

⁵⁹ Dorotei de Gaza, § 60, 27. [În lb. rom., vezi ed. cit., IV.14, p. 527 – N. trad.]

⁶⁰ *Ibid.*, § 69, 2. [În lb. rom., vezi ed. cit., VI.1, p. 538 – N. trad.]

⁶¹ *Ibid.*, § 189, 4-5. [În lb. rom., vezi ed. cit. Aici, am urmat versiunea autorului. – N. trad.]

⁶² *Ibid.*, § 60, 30. [În lb. rom., vezi ed. cit., VI.1, p. 538 – N. trad.]

⁶³ Vezi mai sus, nota 35.

⁶⁴ Origen, *In Cant.*, p. 143, 27 Baehrens.

seamă Seneca și Epictet, precum și alți filosofi, așa ca Plutarh sau Galien⁶⁵. Regăsim aceeași practică și la Ioan Hrisostom⁶⁶ sau, mai ales, la Dorotei al Gazei: „Pe lângă examinarea noastră de fiecare zi, trebuie să ne analizăm an de an, lună de lună, săptămână de săptămână și să ne întrebăm: Cum mă găsesc acum, în privința acestei patimi, care mă asuprea săptămâna trecută? La fel, în fiecare an: Fost-am oare biruit de această patimă în anul ce-a trecut? Cum stau în privința ei, acum?” „Părinții au vorbit despre cât de folositor este pentru fiecare, ca periodic să se curățească, cercetându-se pe sine în toată seara, despre cum și-a petrecut ziua, precum și în toată dimineața, despre cum și-a petrecut noaptea [...]. Dar, în realitate, noi, cei ce săvârșim mulțime de păcate, avem mare trebuință, de vreme ce avem memoria atât de scurtă, să ne cercetăm pe noi înșine tot la câte șase ore, pentru a putea cunoaște cum le-am petrecut și în ce fel am păcătuit.”⁶⁷ Descoperim un detaliu interesant și în *Viața Sfântului Antonie cel Mare*, de Atanasie. Conform biografului său, Antonie le recomanda ucenicilor să-și noteze în scris faptele lor și mișcările sufletului. Este probabil ca practica examenului de conștiință efectuat în scris să fi existat deja în tradiția filosofică⁶⁸. Era de bună seamă utilă, de nu chiar necesară, pentru a conferi mai multă precizie căutării. Dar în cazul lui Antonie este vorba, de această dată, despre valoarea terapeutică a scriiturii. „Fiecare să-și însemneze în scris, îndeamnă Antonie, faptele și mișcările sufletului său, ca și cum ar urma să le facă cunoscute altora.”⁶⁹ Căci, arată el mai departe, nu am avea îndrăzneala de a păcătui în public, înaintea altora. „Scrisul înlocuiește aici ochiul aproapelui.” Actul scriiturii prilejuiește, după Antonie, impresia de a te afla în public, de a te da în spectacol. Despre valoarea terapeutică a scriiturii pare a fi vorba și în textul lui Dorotei de Gaza, unde se vorbește despre faptul că acesta primea „ușurare și folos”⁷⁰ doar pentru că îi scria duhovnicului său. Încă o remarcă psihologică interesantă: Platon și Zenon consemnaseră cu referire la calitatea viselor, cum că aceasta permite o

⁶⁵ Vezi pentru referințe, I. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin, 1969, pp. 66-71.

⁶⁶ Ioan Hrisostom, *Non esse ad gratiam concionandum*, PG 50, 659-660.

⁶⁷ Dorotei de Gaza, § 111, 13 și 117, 7. [În lb. rom., vezi ed. cit. Aici, am urmat versiunea autorului. – N. trad.]

⁶⁸ Vezi I. Hadot, *Seneca ...*, op. cit., p. 70.

⁶⁹ Atanasie cel Mare, *Viața Sfântului Antonie cel Mare*, 924 B. [În lb. rom., vezi ed. cit. Aici, am urmat versiunea autorului. – N. trad.]

⁷⁰ Dorotei de Gaza, § 25.

evaluare a stării sufletului. Regăsim această observație la Evagrie Ponticul⁷¹ și la Diadoh al Foticeii⁷².

În fine, *prosoche* mai presupune și stăpânirea de sine, adică triumful rațiunii asupra patimilor, de vreme ce patimile sunt cele care provoacă distragerea atenției, împrăștierea, risipirea sufletului. Literatura monastică insistă mult asupra acestor consecințe ale patimilor, adeseori personificate în forme demonice. Exercițiile monastice vizând stăpânirea de sine păstrează numeroase amintiri din filosofia antică. Astfel, îl putem vedea pe Dorotei al Gazei recomandând ucenicilor săi, așa ca odinioară Epictet, să înceapă prin a se exersa în lucrurile mărunte, pentru a-și forma în felul acesta o deprindere⁷³; de asemenea, îi îndeamnă să-și micșoreze treptat numărul de greșeli, pentru ca în final să pună capăt unei patimi⁷⁴. La fel și Evagrie⁷⁵, propune combaterea unei patimi printr-o altă patimă, opusă celei dintâi, de exemplu: desfrânarea prin grija pentru o bună reputație; aceasta, desigur, până se ajunge la stadiul la care patima poate fi combătută direct, prin virtutea care o contrazice. Aceasta era și metoda propusă odinioară de către Cicero, în *Tusculanes*⁷⁶.

Am afirmat deja că receptarea exercițiilor spirituale în cadrul creștinismului a adus cu sine o anume atitudine spirituală, un anume stil de viață care nu se regăseau înainte, aici. Înainte de toate, este chiar noțiunea de exercițiu. În faptul de a repetea anumite acte, de a îndeplini un *trainign*⁷⁷ pentru a te schimba și a te transforma pe tine însuși este o reflexie, o distanță foarte diferită de spontaneitatea evanghelică. Luarea aminte la sine, care ține de esența *prosoche*, prilejuiește o adevărată tehnică a introspecției, un extraordinar rafinament al analizei în examinarea conștiinței, precum și în ceea ce ține de discernământ, de deosebirea duhurilor. În fine dar nu în ultimul rând, idealul urmărit, scopurile propuse prind nuanțe tot mai pregnant stoice și platoniciene, mai precis neoplatoniciene – morala stoică fiind integrată de către neoplatonism, la sfârșitul Antichității.

Perfecțiunea spirituală, de exemplu, este descrisă într-o manieră perfect stoică, ca transformare a voinței proprii în sensul identificării acestia

⁷¹ Evagrie, *Praktikos*, §§ 54-56. Cf. F. Refoulé, „Rêves et vie spirituelle d'après Évagre le Pontique” în *Supplément de la Vie spirituelle*, t. 59, 1961, pp. 470-516.

⁷² Diadoh al Foticeii, *Kephalaia Gnostika*, 37, p. 106 des Places. [În lb. rom., ed. cit., p. 349 – N. trad.].

⁷³ Dorotei de Gaza, § 20. Autorii ediției în limba franceză a lucrării lui Dorotei de Gaza fac referință, în nota aferentă, la Epictet, *Dialoguri*, I, 18, 18.

⁷⁴ *Ibid.*, § 120. Autorii ediției în limba franceză a lucrării lui Dorotei de Gaza fac referință, în nota aferentă, la Epictet, *Dialoguri*, II, 18, 15.

⁷⁵ Evagrie, *Praktikos*, § 58. Autorii ediției în limba franceză a lucrării lui Evagrie Ponticul fac referință, în nota aferentă, la Cicero, *Tuscul.*, IV, 75.

⁷⁶ Vezi nota precedentă.

⁷⁷ În limba engleză, în textul original – n. trad.

cu voința divină. Găsim aceasta la Dorotei de Gaza: „Cel ce nu are voie proprie, făptuiește ceea ce voiește. Căci de vreme ce nu are voință proprie, tot ceea ce i se întâmplă îi este pe plac, iar el ajunge ca mereu să împlinească ceea ce voiește. Căci unul ca acesta nu mai voiește ca lucrurile să fie după voia lui, ci să fie așa cum sunt ele în realitate.”⁷⁸ Editorii recentei ediții a lui Dorotei de Gaza compară acest pasaj cu un text din *Manualul* lui Epictet: „Nu te trudi ca lucrurile să se întâmple după voia ta, ci voiește ca lucrurile să fie așa după cum sunt și astfel vei fi și tu în pace.”⁷⁹

Perfecțiunea spirituală se conturează astfel ca o *apatheia* (gr.), ca absența totală a patimilor – concepție de sorginte stoică, reluată de către neoplatonism. La Dorotei de Gaza, *apatheia* (gr.) este rezultatul direct al tăierii voii proprii: „Prin tăierea voii proprii dobândim detașarea (*aprosatheia*, gr.), iar prin detașare ajungem, cu ajutorul Domnului, la *apatheia*”⁸⁰. Să reținem în treacăt că, în acest context, mijloacele pe care le propune Dorotei de Gaza pentru tăierea voii proprii sunt într-un totu identice cu exercițiile legate de stăpânirea de sine din tradiția filosofică: de exemplu Plutarh sfătuiește ca, pentru remedierea curiozității, discipolul să nu mai citească epitafurile de pe morminte, să nu mai privească la vecini și să se ferească de spectacolul străzii⁸¹. La fel și Dorotei al Gazei își sfătuiește ucenicii să nu mai privească acolo unde doresc, să nu-și mai întrebe bucătarul în privința celor gătit, să nu se mai implice în conversații⁸². Toate acestea țin de ceea ce Dorotei numește tăierea voii proprii. Însă la Evagrie se vede cel mai elocvent măsura în care *apatheia* creștină poate fi strâns legată de concepțiile filosofice. În *Tratatul practic* al lui Evagrie aflăm următoarea definiție: „Împărăția cerurilor este nepătimirea sufletului însoțită de cunoașterea adevărată a ființelor.”⁸³ La o analiză mai atentă, o asemenea formulare denotă distanța dintre aceste considerații teoretice și spiritul evanghelic. Știm că mesajul evanghelic rezidă în anunțarea unui eveniment eshatologic, denumit „împărăția cerurilor” sau „împărăția lui Dumnezeu”. Evagrie începe prin a face distincție între cele două expresii și a le interpreta într-un sens particular. Dezvoltând tradiția lui Origen, el consideră cele două expresii ca desemnând două stări interioare ale sufletului, mai precis două etape ale progresului spiritual: „Împărăția cerurilor este nepătimirea

⁷⁸ Dorotei de Gaza, § 102, 12. [În lb. rom., vezi ed. cit. Aici, am urmat versiunea autorului. – N. trad.]

⁷⁹ Epictet, *Manual*, §, 8. [În lb. rom. vezi ed. cit., p. 26. Aici am urmat versiunea autorului. – N. trad.]

⁸⁰ Dorotei de Gaza, § 20, 11-13. [În lb. rom., vezi ed. cit. Aici, am urmat versiunea autorului. – N. trad.]

⁸¹ Plutarh, *De curiositate*, 520 D sq.

⁸² Dorotei de Gaza, § 20.

⁸³ Evagrie, *Praktikos*, § 2. [În lb. rom. vezi ed. cit., p. 36 – N. trad.]

sufletului însoțită de cunoașterea adevărată a ființelor.” „Împărăția lui Dumnezeu este cunoașterea Sfintei Treimi, care pătrunde în substanța minții, depășind cu mult gradul de nestrăciune al acesteia.”⁸⁴ Se face distincție, aici, între două niveluri ale cunoașterii: cunoașterea ființelor și cunoașterea lui Dumnezeu. Observăm că distincția aceasta corespunde cu exactitate unei diviziuni a părților filosofiei bine cunoscută lui Origen, dar atestată în cadrul platonismului, cel puțin de la Plutarh⁸⁵. Această diviziune distinge trei etape, trei niveluri ale progresului spiritual, care corespund celor trei părți ale filosofiei. Aceste părți ale filosofiei sunt respectiv etica – sau „practica”, după cum zice Evagrie –, fizica și teologia. Etica răspunde unei prime purificări; fizica răspunde detașării definitive de sensibil și contemplării ordinii lucrurilor; în fine, teologia răspunde contemplării principiului tuturor lucrurilor. În schema evagriană, etica este legată de *praktike* (gr.), fizica de „împărăția cerurilor”, care presupune „cunoașterea adevărată a ființelor”, iar teologia de „împărăția lui Dumnezeu”, care este „cunoașterea Sfintei Treimi”. Dar, după sistematizările neoplatoniciene, aceste niveluri de cunoaștere corespund și unor trepte ale virtuții. După Porfir⁸⁶, sufletul începe, cu ajutorul virtuților politice, să-și stăpânească patimile prin *metriopatheia* (gr.), apoi el se ridică pe treapta virtuților cathartice; prin acestea, sufletul începe să se desprindă de trup, dar încă nu întru totul: aici este un început pentru *apatheia*. Doar odată ajuns la treapta virtuților teoretice, sufletul ajunge întru totul la *apatheia*, iar detașarea de trup este desăvârșită. Acesta este nivelul de unde sufletul contemplă ființele aflate în Intelectul divin⁸⁷. Această treaptă, unde aflăm *apatheia* și contemplarea ființelor, corespunde „împărăției cerurilor”, la Evagrie. Aici, după Evagrie, sufletul contemplă multitudinea de naturi (de unde termenul „fizică”), naturile (*physeis*, gr.) inteligibile și cele sensibile, în *logoi*-i lor⁸⁸. Etapa ulterioară, care este de ordin noetic, va fi așadar contemplarea lui Dumnezeu Însuși. Evagrie poate deci rezuma, spunând: „Creștinismul este învățătura Mântuitorului nostru Iisus Hristos, alcătuită din practică, fizică și teologie.”⁸⁹

Independent de această construcție teoretică, *apatheia* joacă un rol capital în spiritualitatea monastică. Valoarea pe care o îmbracă aici este strâns legată de cea a păcii sufletești, a lipsei grijilor, ținând de *amerimnia*

⁸⁴ Evagrie, *Praktikos*, § 2-3. [În lb. rom. vezi *idem* – N. trad.]

⁸⁵ Vezi P. Hadot, „La division des parties de la philosophie dans l’Antiquité”, în *Museum Helveticum*, t. 36, 1979, pp. 218 sq.

⁸⁶ Vezi I. Hadot, *Le Problème du néoplatonisme alexandrin*, Paris, 1978, pp. 152-158.

⁸⁷ Porfir, *Sent.*, 32, p. 27, 9 Lamberz: înțelepciunea rezidă în contemplarea a ceea ce conține intelectul, în vreme cu puterea rezidă în *apatheia*.

⁸⁸ Vezi nota din SC, t. 171, p. 500.

⁸⁹ Evagrie, *Praktikos*, § 1. [În lb. rom. vezi ed. cit., p. 34 – N. trad.]

(gr.)⁹⁰ sau de *tranquillitatis* (lat.)⁹¹. Dorotei al Gazei⁹² nu ezită să afirme că pacea sufletului este un lucru atât de important, încât trebuie, dacă este necesar, să ne oprim din ceea ce facem, spre a nu o pierde. Această pace a sufletului, această *tranquillitatis animi* (lat.) reprezenta una dintre valorile centrale ale tradiției filosofice⁹³.

Am văzut deja că, la Porfir, *apatheia* era rezultatul detașării sufletului de trup. Regăsim, aici, exercițiul filosofic prin excelență. Platon spunea: „Este așadar un fapt de netăgăduit [...] că adevărații filosofi nu fac altceva, făcând filosofie, decât un exercițiu neîncetat în vederea ceasului morții.”⁹⁴ În secolul al VII-lea regăsim ecoul acestei afirmații la Maxim Mărturisitorul: „Să arătăm astfel că facem, prin înțelepciunea [filosofia – n.n.] cea după Hristos, din viața noastră, o meditație (pregătire) în vederea morții”⁹⁵ Maxim însuși este moștenitor al unei tradiții bogate, care a identificat în mod constant filosofia creștină cu exercițiul morții. O aflăm deja la Clement Alexandrinul⁹⁶, care înțelege acest exercițiu al morții într-un sens cu totul platonician: trebuie ca sufletul, spiritual vorbind, să se despartă de trup. Cunoașterea desăvârșită, gnoza, este asemenea unei morți care desparte sufletul de trup, îl ridică într-o viață dedicată întru totul binelui și îi permite să se consacre pe deplin contemplării realităților adevărate, cu o rațiune purificată. Aceeași temă se regăsește și la Grigorie de Nazianz: „Să trăim făcând din viața aceasta, așa după cum arată Platon, un exercițiu de a muri și separând pe cât este cu putință sufletul de trup, pentru a grăi asemenea.”⁹⁷ Aceasta era și „practicarea filosofiei”. Cât despre Evagrie, el se exprimă în termeni foarte apropiați de cei folosiți de către Porfir: „Trup de suflet nu poate să despartă decât cel care le-a unit. În schimb, suflet de trup [poate despărți] și cel ce tinde spre dobândirea virtuții. Căci Părinții noștri numesc anahoreză (adică viață monahală) exersarea morții și scăparea de trup.”⁹⁸ Și aici, vedem bine, noțiunea platoniciană a „scăpării de trup”, care îl va

⁹⁰ Vezi Diadoh al Foticeii, *Kephalaia Gnostika*, 25, p. 97, 7; 30, p. 100, 19; 65, p. 125, 12; 67, p. 127, 22. Dorotei de Gaza, de exemplu § 68, 2.

⁹¹ Cassian, *Collat.*, I, 7, t. I, p. 85 sau XIX, 11, t. III, p. 48 Pichery.

⁹² Dorotei de Gaza, §§ 58-60.

⁹³ Vezi tratatele lui Plutarh și Seneca, intitulate astfel.

⁹⁴ Platon, *Phaidon*, 67 e [În lb. rom. vezi ed. cit., pp. 65-66 – N. trad.]

⁹⁵ Maxim Mărturisitorul, *Commentaire sur le Pater*, PG 90, 900 A [În lb. rom. vezi *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru*, în vol. *Filocalia* II, trad. Pr. Dumitru Stăniloae, ed. a II-a, Ed. Harisma, București, 1993, p. 279 – N. trad.].

⁹⁶ Clement Alexandrinul, *Strom.*, V, 11, 67, 1.

⁹⁷ Grigorie de Naziant, *Epist.* 31, t. I, p. 39 Gallay (PG 37, 68 C)

⁹⁸ Evagrie, *Praktikos*, § 53 [În lb. rom. vezi ed. cit., § 52, p. 88 – N. trad.]; Porfir, *Sent.*, 8, p. 3, 6 Lamberz: „Ceea ce natura a legat, ea și dezleagă, dar ceea ce sufletul a legat, tot sufletul este cel ce dezleagă. Natura a legat trupul de suflet, dar sufletul s-a legat cu de la sine putere de trup; deci natura va dezlega trupul de suflet, însă sufletul este cel care trebuie să se dezlege singur de trup.”

impresiona atât de mult pe Augustin, este un element care se adaugă creștinismului, fără însă a-i deveni esențial, și îi orientează spiritualitatea într-un sens foarte precis.

Am putut constata, până aici, permanența anumitor exerciții spirituale filosofice în cadrul creștinismului și al monahismului și am încercat să facem cunoscută tonalitatea particulară pe care această receptare a adus-o în acest context. Însă nu trebuie să exagerăm dimensiunile acestui fenomen. Mai întâi, după cum am spus deja, pentru că el nu se manifestă decât într-un mediu destul de bine delimitat, și anume la autorii creștini care avuseseră parte de o cultură filosofică. Însă chiar și la aceștia, sinteza finală este esențialmente creștină. Aceasta pentru că autorii în cauză se străduie pe cât le stă în putere să încreștineze aceste împrumuturi. Însă la drept vorbind, aceasta nici nu este atât de important, pe lângă faptul că ei recunosc într-un pasaj biblic sau într-altul, câte un exercițiu filosofic pe care îl deprinseseră deja, pe calea filosofiei. Așa se face, după cum am putut vedea, că Vasile cel Mare atașă noțiunea de *prosoche* unui text din Deuteronom⁹⁹. De altfel, *prosoche* va deveni „paza inimii” la Atanasie, în *Viața Sfântului Antonie*, dar și în toată literatura monastică, sub influența citatului din Proverbe 4:23: „Păzește-ți inima mai mult decât orice ...”¹⁰⁰ Examinarea conștiinței este adeseori sprijinită pe II Corinteni 13:5: „Cercetați-vă pe voi înșivă ...”¹⁰¹; cugetarea la moarte este recomandată făcându-se apel la I Corinteni 15:31: „Mor în fiecare zi!”¹⁰² Totuși, ar fi greșit să credem că aceste referințe ar fi suficiente, pentru ca influențele filosofice să fie încreștinate. În realitate, dacă autorii creștini s-au concentrat asupra acestor texte biblice, este tocmai pentru că, între altele, ei aveau cunoștință de exercițiile spirituale care presupuneau *prosoche*, cugetarea la moarte sau examinarea conștiinței. Singure, textele scripturistice nu ar fi putut servi ca bază pentru o metodă de practicare a acestor exerciții. În plus, textele scripturistice sunt adeseori destul de îndepărtate față de exercițiul spiritual în chestiune.

Important este să observăm atmosfera generală în care sunt practicate exercițiile spirituale creștine și monastice. Aceste exerciții presupun întotdeauna ajutorul harului lui Dumnezeu și revelă smerenia, ca fiind cea dintâi între virtuți: „Cu cât ne apropiem mai mult de Dumnezeu, cu atât ne cunoaștem mai bine starea noastră de păcătoșenie” – arată Dorotei de Gaza¹⁰³. Smerenia ne ajută să ne simțim mai prejos față de alții, să fim mai reținuți în purtare și în vorbire, să adoptăm atitudini corporale grăitoare, așa

⁹⁹ Vezi mai sus, nota 32.

¹⁰⁰ Atanasie cel Mare, *Viața Sfântului Antonie cel Mare*, 873 C.

¹⁰¹ *Ibid.*, 924 A.

¹⁰² *Ibid.*, 872 A.

¹⁰³ Dorotei de Gaza, § 151, 47.

de pildă ca înclinarea înaintea altor monahi. Virtuți în egală măsură fundamentale: pocăința și ascultarea; cea dintâi este inspirată de frica și iubirea de Dumnezeu și se poate manifesta prin asumarea unor nevoințe extreme și riguroase. Aducerea aminte de moarte nu are doar menirea de a ne face să conștientizăm necesitatea convertirii, ci și de a ne face înțeleasă frica de Dumnezeu; ea este legată de cugetarea la judecata de apoi, deci de virtutea pocăinței. La fel stau lucrurile și în ceea ce privește examinarea conștiinței. Ascultarea este tăiere benevolă a vocii proprii, prin supunere întru totul față de cuvintele starețului. Prin aceasta, practica filosofică a călăuzirii spirituale este cu totul transformată. În *Viața lui Dosoftei*¹⁰⁴ vedem până unde poate să meargă ascultarea. Duhovnicul decide la modul absolut cu privire la felul de viață, de alimentare și la tot ce poate să țină în posesie ucenicul său. La capătul drumului, dimensiunile transcendente ale iubirii de Dumnezeu și Iisus Hristos transfigurează toate aceste virtuți. Exercițiul morții, despărțire a sufletului de trup, este și participare a celui care îl practică, la moartea lui Hristos. Renunțarea la voia proprie este totodată alipire la iubirea dumnezeiască.

În general vorbind, am putea spune că monahismul, în Egipt și în Siria¹⁰⁵, s-a născut spontan într-un mediu creștin, fără intervenția vreunui model filosofic. Primii călugări nu erau neapărat oameni cultivați, ci creștini care năzuiau să dobândească desăvârșirea creștină prin asumarea cu eroism a îndemnurilor evanghelice și prin urmarea vieții lui Hristos. Astfel, ei și-au înrădăcinat în mod firesc, în Vechiul și în Noul Testament, practicile lor de desăvârșire. Dar, sub influența alexandrină – mai îndepărtată prin Philon și mai apropiată prin Clement și Origen –, magnific armonizată de către capadocieni, unele practici spirituale filosofice au fost introduse în spiritualitatea creștină și în cea monastică, contribuind într-o anumită măsură la descrierea, definirea și practicarea idealului creștin, cu modele și cu un vocabular împrumutate din tradiția filosofică greacă. Acest curent s-a consacrat, datorită calităților sale literare și filosofice. Totodată, prin acest curent s-a transmis spiritualității creștine medievale, precum și celei moderne, moștenirea exercițiilor spirituale antice.

¹⁰⁴ Dorotei de Gaza, *Oeuvres spirituelles* (SC, t. 92), *Vie de Dosithée*, §§ 5-9, p. 129 sq.

¹⁰⁵ A. Vööbus, *History of Ascetism in the Syrian Orient*, Corpus Script. Christ. Orient., vol. 184, Subsidia, t. 14, Louvain, 1958 și vol. 197, Subsidia, t. 17, Louvain, 1960.