



ALEXIS TORRANCE

**POCĂINȚA ÎN ANTICHITATEA TÂRZIE
ASCEZA LA PĂRINȚII RĂSĂRITENI
ȘI ORGANIZAREA VIETII CREȘTINE
(cca 400-650 d.Hr.)**

Traducere din limba engleză
DRAGOȘ DÂSCĂ

Carte tipărită cu binecuvântarea
Înaltpreasfințitului
TEOFAN
Mitropolitul Moldovei și Bucovinei

DOXOLOGIA
Iași, 2014

Colecția „Patristica” este coordonată de
Dragoș Dâscă și Pr. Cezar Țăbârnă

Referent științific:
Prof. univ. dr. Ștefan Munteanu,
Institutul de Teologie Ortodoxă „Saint Serge”, Paris

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

TORRANCE, ALEXIS

Pocăința în Antichitatea târzie : asceza la Părinții Răsăriteni și organizarea vieții creștine : (cca 400-650 d. Hr.) /

Alexis Torrance ; trad. din lb. eng. de Dragoș Dâscă. - Iași :
Doxologia, 2014

Bibliogr.

Index

ISBN 978-606-666-251-2

I. Dâscă, Dragoș (trad.)

2

© *Repentance in Late Antiquity: Eastern Asceticism and the Framing of the Christian Life c. 400-650 CE*, first edition was originally published in English in 2013. This translation is published by arrangement with Oxford University Press.

© DOXOLOGIA, 2014

ISBN: 978-606-666-251-2

CUPRINS

Abrevieri	9
Mulțumiri	11
Cuvânt înainte la ediția în limba română	13
Introducere	19
I	
Pocăința autentică și cea falsă: tendențe în studiul pocăinței în Biserica primară de la Reformă până în prezent	29
II	
Definirea pocăinței în lumea patristică greacă. Partea I: Iudaismul elenist, Noul Testament și izvoarele eleniste non-iudeo-creștine	65
III	
Definirea pocăinței în lumea patristică greacă. Partea II: Pocăința în Biserica primară (o reevaluare)	103
IV	
Pocăința în tratatele Sfântului Marcu Ascetul	135
V	
Pocăința în scrisorile Sfinților Varsanufie și Ioan din Gaza	175
VI	
Pocăința în opera Sfântului Ioan Scărarul	227
Concluzii: Pocăința în Antichitatea târzie creștină și problema continuității	251

Epilog	257
<i>Anexa I</i>	
Pocăința apocaliptică în Biserica primară	267
<i>Anexa II</i>	
Canoanele penitențiale și pocăința monahală	283
Bibliografie	299
Indice de referințe scripturistice	337
Indice general	343

V

Pocăința în scrisorile Sfinților Varsanufie și Ioan din Gaza

Introducere

Importanța corespondenței dintre Varsanufie și Ioan pentru a înțelege istoria teologică, bisericească, socială și chiar politică a regiunii Gaza în Antichitatea târzie a fost de abia de curând luată în considerare¹. Cercetători ai monahismului palestinian în general, nu în ultimul rând cercetători ai lui Varsanufie și Ioan și ai monahismului din Gaza, adesea au fost de părere că subiectul este marginalizat de atenția prea mare, comparativ vorbind, acordată în mediile academice atât monahismului egiptean, cât și celui sirian: Egiptul ca izvor și centru principal al lumii monahale creștine, iar Siria în calitate de casă a tipului de sfânt extrovertit, înclinat spre experiențe ascetice extreme și a cărui viețuire îi inspiră și pe alții să-l urmeze. Derwas Chitty a fost printre primii care au adus problema monahismului palestinian în fața unei audiențe mai largi, în lucrarea sa concisă *The Desert a City*, carte de la care a plecat John Binns când a scris studiul său despre mănăstirile din Palestina între 314 și 631².

¹ Vezi în special Bitton-Ashkelony și Kofsky (ed.) (2004), Bitton-Ashkelony și Kofsky (2006) și Hevelone-Harper (2005).

² Chitty (1966) și Binns (1994). Vezi, de asemenea, Perrone (1995) și rezumatul folositor al dezvoltării cercetării monahismului palestinian în Hevelone-Harper (2005), pp. 13-18.

Aceste studii, dar și altele, subliniază rolul creator și vital jucat de monahism în Palestina, nu doar în complicațiile chestiunilor bisericești locale, ci și în domenii care vor afecta radical lumea romană creștină răsăriteană: fie implicând structuri monahale, disciplina sau practica liturgică (popularizarea formei lavriote a monahismului, compunerea tipicurilor și imnografia), compilația și diseminarea lucrărilor populare evlavioase (în principal *Apophthegmata Patrum* [*Patericul*]), fie întrebarea iritantă a modului în care trebuie confruntate subiecte precum Sinodul de la Calcedon, controversa origenistă sau, mai târziu, iconoclasmul³. Mare parte din această influență a avut de a face cu importanța onorifică singulară deținută de această regiune: ca loc central de pelerinaj, a servit, de asemenea, interacțiunii dintre creștinii evlavioși din toate părțile imperiului și dincolo de acesta. Un rol important l-a avut prezența unor deosebiți îndrumători duhovnicești în acea zonă. Mulți dintre aceștia nu erau născuți acolo: Bătrâni care, dintr-un motiv sau altul (fie persecuție, fie dorința de a părăsi acest „șarpe vătămător” al slavei deșarte), veniseră ca să afle un loc potrivit pentru retragere. În acest proces își adunau adesea armate de ucenici dornici să audă și să pună în practică faptele lor sfințite. Un astfel de bătrân era Varsanufie din Gaza.

Varsanufie și Ioan

Varsanufie și Ioan au fost împreună-nevoitori în Mănăstirea Thavatha din Palestina secolului al VI-lea⁴. Thavatha

³ Pentru o introducere elementară în importanța instituțiilor întemeiate de Sfântul Sava pentru monahismul bizantin și practica liturgică, vezi Hirschfeld (1992) și Patrich (1995); pentru rolul monahismului palestinian în editarea și distribuirea celor mai importante colecții de *ziceri*, vezi Regnault (1987), pp. 73-83, Gould (1993), pp. 1-25 (în special 9-10), și Harmless (2004), pp. 248-251.

⁴ Mai precis, Palestina I (Palestina fiind împărțită în trei provincii în această perioadă). Puținul pe care-l putem culege despre viețile lui

(aflată la aproximativ opt kilometri sud-vest de Gaza) era deja recunoscută de creștini drept locul de naștere al marelui ascet palestinian Ilarion. Însă Varsanufie nu s-a aflat dintotdeauna la Thavatha: era de neam egiptean și se pare că era deja un nevoitor matur când a venit în Thavatha. Circumstanțele referitoare la plecarea lui Varsanufie din Egipt nu ne sunt cunoscute, deși din cauza poziției procalcedoniene ale regiunii în care se stabilise (mănăstirea din Thavatha era calcedoniană), este posibil ca printre motivele plecării sale să fi fost și tensiunile din Egipt privitoare la problema hristologică. Următoarea legătură sigură dintre Varsanufie și Avva Isaia din Sketis (sau din Gaza) ar putea arunca o umbră de îndoială în privința acestei posibilități, fiindcă o parte din ucenicii Avvei Isaia, cel puțin, s-au numărat printre conducătorii mișcării anticalcedoniene în regiune (*e.g.* Ioan Rufus, episcopul de Maiuma), dar nu este obligatoriu ca lucrurile să fi stat astfel. Asemănările dintre viața Avvei Isaia și Varsanufie sunt frapante (ambii au venit din Egipt – deși Isaia înaintea lui Varsanufie – și s-au zăvorât în Gaza, răspunzând la întrebările multor și feluriților interlocutori prin scrisori). Și Varsanufie, și Ioan îl citează abundant pe Avva Isaia, fapt care indică existența deja a unei tradiții. Dar aceasta nu implică în mod necesar o asociere cu tendințele anumitor ucenici ai Avvei Isaia.

Cât de mult era Avva Isaia un anticalcedonian rămâne o chestiune deschisă: din opera sa ascetică nu reiese clar dacă a avut o convingere sau alta și, cu siguranță, citatele folosite de Varsanufie și Ioan nu trădează existența unei polemici pro sau anticalcedoniene⁵. Indiferent de moștenirea

Varsanufie și Ioan din epistole a fost adunat în alte locuri: Hausherr (1937); Chitty (1996), pp. 132-140; introducerea la ediția SC a epistolelor realizată de Neyt și de Angelis-Noah în SC 426:11-46; Chryssavgis (2003) și Hevelone-Harper (2005).

⁵ Despre legătura dintre Varsanufie și Ioan, și Avva Isaia, vezi introducerea la volumul 2.1 al ediției critice a epistolelor de F. Neyt și P. de Angelis-Noah, SC 450:111-17. Despre Avva Isaia, vezi Chitty (1971) și

ulterioară asociată cu Avva Isaia, Varsanufie și Ioan erau în primul rând interesați de folosul ascetic care putea fi extras din opera sa, ceva care, prin definiție (așa cum vom vedea), nu ar permite ca disputa teologică să stea în calea datoriei monahului de a se pocăi, de a-și plânge păcatele. Acestea fiind zise, preocuparea lor pentru ceea ce era folositor din punct de vedere duhovnicesc pentru ascet nu i-a împiedicat pe Varsanufie și Ioan să sprijine cauza procalcedoniană, prin aprobarea pe care au dat-o candidaților calcedonieni la episcopie, și să aibă relații bune cu episcopii calcedonieni titulari⁶.

Varsanufie, numit în general în corespondență „Marele Bătrân”, ne apare ca fiind un puternic și experimentat învățător al tradiției deșertului. La el apelau creștini de tot felul (monahi, mireni, clerici și episcopi), deși în mod predominant monahi (atât anahoreți, cât și viețuitori în mănăstiri de obște). Din chilia sa dicta epistolă după epistolă lui Seridos, starețul mănăstirii, răspunzând întrebărilor de tot felul, de la cele mai mici chestiuni practice („Pot să fac semnul crucii cu mâna stângă dacă dreapta îmi este vătămată?” – *Scrisoarea* 437) la subiecte foarte înalte din punct de vedere duhovnicesc și teologic (purtarea păcatului făcut de ucenic – *Scrisoarea* 73; de ce sfinții săvârșesc uneori greșeli teologice – *Scrisoarea* 604)⁷. Răspunsurile sale sunt caracterizate de o compasiune fierbinte,

Horn (2006a), pp. 152-164, 334, 342-347. Pentru mai multe despre hristologia lui Varsanufie, vezi Hevelone-Harper (2005), pp. 24-30, 110-111.

⁶ Despre care, vezi Hevelone-Harper (2005), pp. 106-113. Așadar, nu m-aș grăbi să îmbrățișez opinia propusă în Bitton-Ashkelony și Kofsky (2006), în special p. 222, potrivit căreia Varsanufie și Ioan erau criptomonofiziți fervenți, care simulau cinstirea Calcedonului de dragul unei vieți pașnice de toleranță teologică.

⁷ Mulți consideră că răspunsurile lui Varsanufie sunt mult mai „harismatice”, „inspirate”, decât răspunsurile mai degrabă „practice” și „formale” ale lui Ioan. Aceasta poate fi cumva valabil în privința tendinței, însă nu putem extrapola prea mult: Varsanufie tratează aproape la fel de amănunțit lucrurile ca Ioan, iar Ioan nu este în nici un caz reticent

omenoasă. Așa cum vom arăta în secțiunea despre pocăința după modelul Hristos la Varsanufie și Ioan mai jos, Varsanufie vedea rolul său ca fiind în principal cel de a purta povara: un punct în care se focalizau suferințele, durerea și agonia tovarășilor săi monahi, un reazăm pentru oricine îi cerea sfatul și rugăciunea cu sinceritate⁸.

Pentru cei pe care-i simțea că se apropie de el din motive false și necuviincioase cuvintele sale puteau fi o sabie scoasă din teacă, ele înlăturau posibilitatea unei relații părinte duhovnicesc-ucenic sau o tăiau („sângele tău este deasupra capului tău” – *Scrisoarea* 549). Conform lui Varsanufie, criteriul pentru un răspuns favorabil era o inimă sinceră, o inimă care caută înnoire și îndreptare: pe scurt, o inimă care se pocăiește. Cu siguranță nu era legat, în opinia sa, de vreo preferință pentru interlocutor bazată pe statutul lumesc sau legături de rudenie (*cf. Scrisoarea* 348, către fratele său de sânge). Ca să înțelegem mai bine, o dată ce primea pe cineva să-i fie fiu duhovnicesc, legătura de rudenie pe care o simțea cu acel om îl obliga să se îngrijească să răspundă la toate întrebările acestuia, chiar dacă vedem că, practic, el repetă răbdător aceleași îndrumări și dă același sfat la întrebări puse de același om, care sunt în mare măsură variații pe aceeași temă. Apropierea pe care o simțea față de ucenicii săi, în ciuda absenței oricărui contact material cu ei (dincolo de darul/binecuvântarea pe care o dădea sau primea), este, dintr-o perspectivă pur psihologică, de-a dreptul remarcabilă⁹. Temeiul pentru dorința

să răspundă la chestiuni mai duhovnicești. Pentru deosebire, vezi, de exemplu, Chitty (1966), p. 133, și Chryssavgis (2003), p. 13.

⁸ Importanța conceptului de purtare a povarii în teologia lui Varsanufie și Ioan este abordată de Bitton-Ashkelony (2006) și Rapp (1999); vezi, de asemenea, Torrance (2009).

⁹ Bitton-Ashkelony și Kofsky observă că „fizionomia și priceperile similare ale discernerii caracterului după înfățișarea exterioară a unui om sunt... irelevante pentru Varsanufie și Ioan”, în Bitton-Ashkelony și Kofsky (2006), p. 90. Această trăsătură a slujirii lor merită mai multă atenție decât

sa de a avea o astfel de intimitate era rugăciunea neîncetată pentru proprii ucenici (*Scrisorile* 16, 48, 113, 613). *Telos*-ul unei astfel de relații era o intimitate asemănătoare cu cea dintre Tatăl și Fiul (*Scrisoarea* 188), un *telos* împlinit în cel mai apropiat ucenic al lui Varsanufie, „celălalt Mare Bătrân”, Ioan.

Cunoaștem mai puține despre viața lui Ioan decât în cazul lui Varsanufie. Știm sigur că nu era hirotonit (*Scrisorile* 44, 138), aspect în privința căruia nu putem fi siguri în ceea ce-l privește pe Varsanufie. Unii cercetători au susținut că acest Ioan este același cu Ioan din Beersheba (unul dintre corespondenții epistolelor), mai ales Hevelone-Harper, dar acesta nu este deloc un lucru sigur, nu mai puțin din cauza faptului că una dintre epistolele către Ioan din Beersheba este de la Ioan însuși (*Scrisoarea* 3)¹⁰. Indiferent de realitate, el pare să fi preluat întru totul modul de viață al lui Varsanufie atunci când acesta din urmă i-a dat vechea sa chilie, aproximativ în 525-527. Și-a continuat lucrarea de povățuire duhovnicească și după moartea lui Seridos (cca 543), dar numai pentru scurtă vreme: a mai trăit două săptămâni, timp suficient pentru a da îndrumări noului stareț despre cum să rânduiască treburile mănăstirii.

După moartea lui Seridos și Ioan, prietenii săi cei mai apropiați, Varsanufie s-a retras cu totul, tăind orice contact cu lumea din afară. Până în acest punct, cei doi asceți oferiseră deja suficient material pentru o vastă colecție de întrebări și răspunsuri duhovnicești, dintre care au supraviețuit doar ceva mai mult de 850. Acestea au fost, probabil, compilate de unul dintre ucenicii lor cei mai devotați și, cu siguranță, cei mai vestiți: Dorotei din Gaza (căruia îi sunt adresate *Scrisorile* 252-338).

ne putem îngădui aici, totuși ar trebui ca, în timpul discuției, să ne gândim la faptul că ei călăuzeau un om „pe nevăzute” și la posibilele repercusiuni ale acestui mod de lucru (Ușura pentru interlocutori procesul de dezvăluire a gândurilor? Primejduia eficacitatea răspunsurilor date de Bătrâni? etc.).

¹⁰ Vezi Hevelone-Harper (2005), pp. 38-44; Chitty (1966), p. 133, este împotriva acestei identificări.

Înainte de a examina conceptul de pocăință conform celor trei cadre de interpretare sugerate, vom lămuri câteva chestiuni legate de funcția *Scrisorilor* și implicațiile lor pentru modul în care înțelegem *paideia* monahală, asceza și sfințenia. Acest lucru este necesar pentru a stabili atitudinea față de pocăință în colecția epistolară în contextul discuțiilor mai ample dintre cercetători despre *Amt* versus *Geist* în monahismul Antichității târzii, ca de altfel și despre conceptul formării-de-sine în Biserica primară. Poate fi și mai convingător demonstrat cum ideea de pocăință la Varsanufie și Ioan ar putea contribui cu folos la dezbaterile curente referitoare la teoriile despre formarea monahului, definirea ascezei și sfințeniei și relația dintre evlavia monahală și Biserica instituțională.

Funcția *Scrisorilor*: autoritate duhovnicească și *paideia* monahală

Funcția *Scrisorilor* a fost analizată în diverse moduri de cercetători, în principal din două perspective. Prima este natura autorității duhovnicești a celor doi Bătrâni, în special relația lor atât cu metodele de afirmare a acesteia, cât și cu Biserica instituțională. Cea de a doua pornește de la opinia că epistolarul, corespondența Bătrânilor, este un fel de „școală” de creștinism, o *paideia* nouă și monahală care cuprinde un „curriculum” unic, specific regiunii și adresat monahilor din Gaza.

Chestiunea autorității duhovnicești în corespondență a fost bine analizată de Hevelone-Harper, în cartea sa *Disciples of the Desert: Monks, Laity, and Spiritual Authority in Sixth-Century Gaza*, iar observațiile ei nu vor fi repetate în detaliu aici¹¹. Oricum, sensibilitatea sa la paradoxala autoritate a lui Varsanufie și Ioan, născută prin smerenie și o radicală anulare

¹¹ Hevelone-Harper (2005).

a propriei persoane, nu este întotdeauna îmbrățișată de ceilalți cercetători¹². Elementul de confuzie pare a fi tonul de dezaprobare care comentează constant răspunsurile celor doi asceți, pe de o parte, și aluziile frecvente la propria lor îndrăzneală (*παρρησία*) în rugăciunea pentru ucenicilor lor, pe de altă parte. Acest ultim aspect îi determină pe Bitton-Ashkelony și Kofsky să vorbească despre o „conștientizare a unei moralități superioare” care „hrănea încrederea de sine a omului sfânt”; despre folosirea de către Varsanufie a unor tehnici de a-și întări „imaginea de călăuză cvasi-divină”; și despre cum Varsanufie se percepe pe sine nu doar ca ucenic privilegiat al lui Iisus, ci ca Însuși Iisus¹³. Astfel de interpretări depind de separarea unui tip de limbaj din scrisori (limbajul osândirii de sine și al smeritei ascultări monahale) de un altul (limbajul autoritar al mijlocirii și purtării poverii). Însă o astfel de separare și afirmațiile ulterioare care se nasc din aceasta nu sunt îndreptățite de conținutul epistolelor nici textual, nici teologic¹⁴. Așa cum vom vedea, conceptul de purtare a poverii – sau de pocăință pentru aproapele – este legat ființial (ca și la Marcu Ascetul) de propria pocăință neîncetată. Subiectele obișnuite din literatura ascetică (al ascultării și altele asemenea) care se găsesc de la un capăt la altul în corespondență nu aparțin „banalităților din cultura monahală”, ca împotrivire ideilor mai solemne despre a purta povara și a deveni „un singur suflet” cu ucenicul¹⁵. Nivelul solemn al unei astfel de pocăințe după modelul Hristos poate fi atins doar într-un cadru de neîncetată pocăință personală.

¹² În special, vezi lucrarea lui Bitton-Ashkelony și Kofsky (2006).

¹³ Vezi Bitton-Ashkelony și Kofsky (2006), pp. 93, 114, 125.

¹⁴ Această problemă este abordată în contextul teologiei sfinților în *Epistole în Torrance* (2009).

¹⁵ Așa cum vrea Bitton-Ashkelony să ne facă să credem: Bitton-Ashkelony și Kofsky (2006), p. 153.

De asemenea, vocea uneori deosebit de autoritară a Bătrânilor sugerează, firește, o tensiune între ei și Biserica instituțională. În ceea ce privește pocăința, Bitton-Ashkelony a susținut cu referire specială la Varsanufie și Ioan (deși aceeași observație este făcută de diferiți cercetători cu referire la alte texte) că pocăința monahală era o „deviere” de la norma instituțională, facilitată de autoritatea magnetică a harismaticului Bătrân. Modul în care s-a dezvoltat pocăința la Varsanufie și Ioan și la alții, ca nefiind limitată la perioade fixe, îi plasează indubitabil împotriva curentului de „instituționalizare” a pocăinței, care vede penitența ca fiind doar un element din cadrul unui sistem sacramental mai amplu (pentru care este socotit, în mare, responsabil Vasile cel Mare)¹⁶. Și această observație este eronată, de vreme ce presupune o mentalitate *Amt versus Geist*, care pur și simplu nu exista atunci, mai ales în scrisorile lui Varsanufie și Ioan, care nu aveau nici o rețineră să interacționeze și să povățuiască mireni, clerici și episcopi („instituția” de care ei niciodată nu s-au dezis), alături de obișnuiții pustnici și monahi din chinovie¹⁷. Așadar, nu sunt multe argumente în favoarea ipotezei că autoritatea duhovnicească a epistolelor funcționa într-un cadru al unei tot mai crescânde „despărțiri a drumurilor” între tagma ascetilor și cea a episcopilor. Apelul lui Rousseau la o deosebire adecvată „între programul episcopal al omiliei și sacramentului și programul ascetic al înțelepciunii, dialogului și strădaniei morale” și recunoașterea „rivalității lor concurente” nu poate fi confirmat categoric în corespondența Bătrânilor¹⁸.

¹⁶ Vezi Bitton-Ashkelony (1999).

¹⁷ Hevelone-Harper (2005) oferă în prezent cea mai bună abordare a îmbinării în epistole a autorității harismatice cu cea instituțională.

¹⁸ Rousseau face această observație în contribuția sa la *festschrift*-ul dedicat lui Peter Brown despre cultul sfinților: Rousseau (1999), p. 59. Așa cum se va arăta mai jos, angajamentul lui Varsanufie și Ioan la un program ascetic nu exclude în nici un caz angajamentul lor la viața sacramentală și instituțională a Bisericii.

Legată de ideea de autoritate duhovnicească în epistole este chestiunea formei de învățare, *paideia* monahală, pe care epistolele țintesc să o transmită¹⁹. Corespondența poate fi văzută, din această perspectivă, ca o „școală a creștinismului” cu propriile sale slăbiciuni și puncte forte²⁰. Din nefericire, este dificil de identificat miezul ideatic al acestei școli, iar opiniile diferă. Perrone asociază această școală cu ideea că ucenicul este un suflet (*ὁμολογία*) cu Bătrânul, ceea ce presupune tăierea voinței ucenicului prin smerenie în efortul de a afla o libertate care ar putea fi caracterizată drept „ființare pentru celălalt”, contextul în care *ὁμολογία* poate avea loc²¹.

Această „ființare pentru celălalt”, spune Perrone, „poate rezuma foarte convenabil atât dinamicile esențiale ale experienței religioase și umane ale acestui monahism, cât și importanța sa durabilă ca «școală a creștinismului»”²². Bitton-Ashkelony și Kofsky însă, în discuția lor despre „școala duhovnicească din Gaza, preferă să scoată în evidență elementul rugăciunii individuale”. Mănăstirea din Thavatha nu a găsit tăria moștenirii sale în Liturghie sau într-un nou tipic, „contribuția sa principală în acest domeniu poate fi văzută în îndrumarea individuală și ajutorul dat fiecărui viețuitor de a-și construi noul său sine prin mecanismul rugăciunii”²³. Ei [Bitton-Ashkelony și Kofsky] se folosesc de opera filosofilor Foucault și Hadot pentru a zugrăvi concepția despre rugăciune din corespondență ca fiind o *technique du soi* creștină

¹⁹ L. Perrone se ocupă de acest subiect în Perrone (2004). Este, de asemenea, dezbătut în Hevelone-Harper (2005) și Bitton-Ashkelony și Kofsky (2006). Mai general, Rousseau (1999) face câteva observații importante despre perceperea mediului ascetic creștin drept „*schola*, lumea lui *paidagogos*” (p. 59).

²⁰ Vezi Perrone (2004), p. 132.

²¹ Vezi Perrone (2004).

²² *Ibidem*, p. 148.

²³ Bitton-Ashkelony și Kofsky (2006), p. 158.