



28

PAUL C. DILLEY

---

MĂNĂȘTIRILE ȘI  
VIAȚA DUHOVNICEASCĂ ÎN  
ANTICHITATEA TÂRZIE  
CUNOAȘTERE ȘI PRACTICĂ

Traducere din limba engleză

**RADU TRANDAFIR**

Carte tipărită cu binecuvântarea  
Înaltpreasfințitului

Mitropolitul Moldovei și Bucovinei

DOXOLOGIA  
Iași, 2020

## *Notă către cititor*

Cartea de față a fost scrisă urmând lucrările recente din antropologia cognitivă și psihologică, studii despre procesele cognitive și ritualurile de grup. Deoarece noțiunile și structurile cu care operează aceste domenii științifice diferă de cele regăsite în domeniul teologiei, este posibil ca cititorul obișnuit cu studiile clasice despre viața monahală să observe formulări diferite de cele folosite în mod normal într-un studiu de această factură. În acest sens, pentru a evita confuziile, am creat note explicative la prima ocurență a acelor formulări care ar putea pune în dificultate înțelegerea adecvată a subiectului acestei cărți: moștenirea duhovnicească a Sfântului Pahomie cel Mare în monahismul egiptean din Antichitatea târzie.

Editorii colecției *Patristica*

## CUPRINS

<b>Notă către cititor</b> .....	7
<b>Mulțumiri</b> .....	11
<b>Listă de abrevieri</b> .....	15
<b>Introducere</b> .....	17

### PARTEA I: EVALUAREA CANDIDAȚILOR

Introducere .....	41
1. Discernerea motivației I: <i>Statutul și vocația</i> .....	65
I. Statutul, motivațiile și presiunile .....	69
II. Tipologiile narațiunilor vocației .....	94
2. Discernerea motivației II: <i>Încercarea dorinței de a deveni monah</i> .....	101
I. Procedurile preliminare de primire în mănăstire .....	105
II. Jurământul monahal .....	120
III. Depunerea votului monahal .....	131
IV. Concluzie .....	135

### PARTEA II: DISCIPLINELE COGNITIVE

Introducere la partea a II-a .....	139
3. <i>Exercițiile scripturistice și fundalul sonor monahal: scrierea pe inimă</i> .....	155
I. Instruirea scripturistică .....	159
II. Retorica monahală .....	174
III. Exercițiile scripturistice .....	192
IV. Concluzie .....	200
4. <i>Învățarea fricii de Dumnezeu</i> .....	203
I. Învățarea fricii de Dumnezeu: imagine, disciplină și practică .....	208
II. Rușinea, supravegherea/înainte-vederea și cercetarea de sine .....	216
III. Vinovăția, mustrea, învinuirea de sine .....	224
IV. Durerea și pedeapsa corporală .....	230

V. Practicile individuale în dobândirea fricii de Dumnezeu .....	237
VI. Frica de Dumnezeu în lucrare: pocăința și profilaxia .....	244
VII. Concluzie .....	247
<b>5. Rugăciunea și sporirea duhovnicească a monahului: de la ispita demonică la revelația divină .....</b>	<b>251</b>
I. Regulile, gândurile și conștiința .....	252
II. Combătând <i>Porneia</i> : rugăciunea, discernământul și libera alegere .....	260
III. Tehnicile pahomiene de rugăciune .....	270
IV. Revelațiile .....	281
V. Sporirea duhovnicească a lui Teodor: dorind vederea lui Dumnezeu .....	287
VI. Concluzie .....	290
<b>PARTEA III: LUCRAREA COLECTIVĂ A INIMII</b>	
Introducere la partea a III-a .....	293
<b>6. Viețile (și mințile) altora: Hagiografie, cunoaștere și comemorare .....</b>	<b>307</b>
I. Imitarea .....	310
II. Comemorarea: preamărirea .....	325
III. Concluzie .....	337
<b>7. Shenouda și inima întunecată: Ritualurile de pocăință colectivă .....</b>	<b>341</b>
I. <i>Canoanele</i> și activitatea lui Shenouda .....	343
II. Retorica shenoudiană a inimii .....	346
III. <i>Canonul</i> 1: Conflictul monahal și vocația lui Shenouda .....	350
IV. <i>Canoane</i> 4: Iubire, ură și inimile întunecate .....	354
V. <i>Canoane</i> 8: Păcatul tănuț, inimile întunecate și discernământul .....	364
VI. <i>Canoanele</i> și ritualul pocăinței .....	369
VII. Concluzie .....	379
<b>Concluzie .....</b>	<b>381</b>
<b>Bibliografie .....</b>	<b>389</b>
<b>Indice scripturistic .....</b>	<b>433</b>
<b>Indice general .....</b>	<b>439</b>

## *Mulțumiri*

Această carte reprezintă cununa unui deceniu de cercetare desfășurată în mai multe locuri, printre care Connecticut, Germania, Egipt, Franța, Pennsylvania și Iowa. Ea are la bază lucrarea mea de doctorat, susținută la Yale, în 2008, care a fost în mod semnificativ dezvoltată și regândită de-a lungul anilor. În acest timp, m-am aprofundat fericit în diferite abordări bazate pe umanistică pentru interpretarea cunoașterii și culturii și mi-am dat seama de potențialul lor pentru înțelegerea vieții duhovnicești monahale timpurii; de asemenea, am decis să-mi limitez studiile la comunitățile cenobitice, în care sursele au oferit cele mai clare dovezi pentru legătura dintre cunoaștere, comunitate și asceză.

Sunt recunoscător pentru sprijinul acordat de numeroase persoane care m-au ajutat să finalizez acest proiect, oferindu-mi în diferite etape opiniile lor despre manuscris. În primul rând, conducătorului lucrării mele de doctorat, Bentley Layton, a cărui putere de pătrundere și dedicare științifică au oferit un exemplu neprețuit dezvoltării mele academice, pentru oferirea sprijinului pe tot parcursul elaborării acestui volum; lui Stephen Davis, care m-a găzduit în Cairo în timpul primei mele călătorii în Egipt, în 2002, și care mi-a acordat sfaturi înțelepte în privința acestei lucrări, dar și în legătură cu alte aspecte, pe parcursul carierei mele universitare și mai departe; lui David Brakke, care mi-a oferit opinii esențiale atât despre disertație, cât și despre manuscrisul prezentat Editurii Universității Cambridge pentru revizuire. Tanya Luhrmann a fost un partener de conversație inspirator în legătură cu teoria minții și alte aspecte ale cercetării în domeniul antropologiei cognitive; ea a binevoit să citească manuscrisul cărții și a oferit un răspuns valoros

în punctele-cheie ale metodologiei. Alți colegi au citit fragmente însemnate din manuscris în diferite etape și au acordat sfaturi utile: Harold Attridge, Elizabeth Bolman, Sebastian Brock, Catherine Chin, Malcolm Choat, Ann Hanson, Mariachiara Giorda, Becky Krawiec, Dale Martin, Ellen Muehlberger și Brent Nongbri. Orice neajunsuri rămase în această carte, bineînțeles, îmi aparțin.

Am beneficiat de un sprijin financiar important din partea diferitor instituții de finanțare pentru a lucra la această carte: Asociația „Jacob K. Javits” în Științe Umaniste; Centrul American de Cercetare din Egipt și Fundația Națională pentru Științe Umaniste, care au făcut posibilă cercetarea la fața locului a mănăstirilor copte relevante; Fundația Alexander von Humboldt, pentru o reînnoire a bursei cancelariei germane în vara anului 2006, prin ospitalitatea generoasă a gazdei mele de la Universitatea Westfälische-Wilhelms din Münster, Prof. dr. Stephen Emmel; și Fundația „Woodrow Wilson”, pentru o bursă de doctorat Charlotte Newcombe.

De asemenea, am beneficiat de îndrumarea și sfatul înțelept al colegilor din departamentele de Studii Religioase și Limbi Clasice de la instituțiile la care sunt afiliat: la Penn State, Anne Rose, Gonzalo Rubio și, în final, Paul Harvey; la Universitatea din Iowa, Diana Cates, John Finamore, Craig Gibson, Robert Ketterer, Linda Maxson, Raymond Mentzer, Kristy Nabhan-Warren și Ahmed Souaiaia. O bursă Old Gold a Universității din Iowa mi-a oferit finanțare pentru o vară plină de cercetare și scris. De asemenea, am beneficiat de ajutorul oferit de doi asistenți rezidenți: Joshua Langseth, pentru sprijin în verificarea notelor de subsol; și Peter Miller, care m-a ajutat la formatarea manuscrisului conform îndrumărilor Editurii Universității Cambridge. Aș dori să-i mulțumesc lui Michael Sharp și colegilor săi de la Editura Universității Cambridge pentru sfaturile folositoare, îndemânarea și profesionalismul lor în toate etapele.

Mulțumesc părinților mei, Julie și Gerald, fiindcă mi-au susținut demersurile academice de la o vârstă fragedă și m-au dus cu plăcere la Muzeul Metropolitan și la Muzeul de Istorie Naturală, pe măsură ce interesele mele au oscilat între științele umane și reale. Îi mulțumesc fratelui meu Jason pentru conversațiile sale empatiche

și mereu însuflețitoare. Îi mulțumesc soției mele, Roxanna Curto, fiindcă mi-a împărtășit dragostea și curiozitatea intelectuală, din perioada noastră ca absolvenți ai Universității Yale până la munca de la Universitatea din Iowa. Pe parcurs, a citit mai multe versiuni ale acestei cărți și a oferit opinii și sugestii vitale din perspectiva unui savant specialist într-o altă disciplină. În cursul redactării acestei cărți, am trăit bucuria de a întâmpina în lume doi copii minunați și de a începe călătoria împreună. Această carte este dedicată Roxannei, Sienei și lui Sebastian și în amintirea mamei mele, Julie, care a murit înainte ca nimeni să fie pregătit să-și ia rămas bun de la ea.

## Introducere

În Şeneset, un sătuc din Egiptul de Sus, de lângă deşert, tânărul Pahomie, fost soldat în armata romană, lua hotărârea de a birui păcatul omenesc. El era deosebit de preocupat de gândurile rele, pe care a ajuns să le identifice ca fiind atât motivul, cât şi consecinţa neascultării lui Adam şi a Evei. Pahomie a înfiinţat treptat o comunitate de mănăstiri, *koinonia*, dobândind faimă ca urmare a activităţii sale de povăţuitor duhovnicesc al ucenicilor săi şi de exegeză biblică. Într-una dintre cateheze, el oferă o reformulare remarcabilă a avertismentului lui Dumnezeu de a nu mânca rodul Pomului cunoaşterii: astfel, „vei muri” (Fc. 2, 17) este interpretat ca „vei păcătui împotriva mea, iar gândurile rele şi viclene se vor înmulţi pentru tine”<sup>1</sup>. Când Adam şi Eva au nesocotit porunca lui Dumnezeu, „ochii lor s-au deschis spre rău, prin neascultare, şi astfel el [rodul] a aruncat în inimile lor multe patimi vătămătoare”<sup>2</sup>. Într-o altă învăţătură, Pahomie susţine în mod similar că Dumnezeu l-a creat pe Adam „drept”, însă „prin propria lui voinţă s-a îndreptat spre gânduri rele şi l-a mâniat pe Dumnezeu, Care l-a creat pe el”<sup>3</sup>.

Deşi neascultarea lui Adam a avut consecinţe grave asupra firii omeneşti şi, mai ales, asupra cunoaşterii umane, Pahomie a găsit un motiv de speranţă în istoria mântuirii biblice. În ceea ce este

---

<sup>1</sup> V. Pach. S<sup>3C</sup> (CSCO 99-100: 323). Cu excepţia cazului în care se specifică în mod diferit, toate traducerile din greacă, latină, coptă şi siriacă îmi aparţin, iar notele de subsol fac referire la textul original.

<sup>2</sup> V. Pach. S<sup>3C</sup> (CSCO 99-100: 325). Pahomie explică faptul că Dumnezeu nu voia ca Adam să cunoască binele şi răul deoarece „este o povară pentru el, întrucât este o persoană trupească şi de fiecare dată când se gândeşte la rău va fi mişcat de el”.

<sup>3</sup> V. Pach. SBo 107 (CSCO 89: 142).



probabil un cuvânt către catehumenii din mănăstire care proveneau dintr-un mediu păgân, asemenea sieși, el explică: „De la începutul lumii, după căderea lui Adam, oamenii au păcătuit, nedorind legea conștiinței și nici recunoscându-L pe Dumnezeu, Făcătorul tuturor, prin creația minunată, înfricoșătoare, felurită”<sup>4</sup>. Drept urmare, oamenii fac dumnezei pentru ei înșiși, împlinind făgăduința mincinoasă a diavolului din rai, „veți fi ca Dumnezeu” (Fc. 3, 5). Pahomie continuă cu o expunere a necredinței plecând de la Noe, când Dumnezeu, recunoscând voința liberă a omului, a arătat mila Sa, ajungând la legea lui Moise, care oferea îndrumare în numeroase aspecte ale vieții, „inclusiv cum să gândești și să vorbești”<sup>5</sup>. El descrie pribegia israeliților în pustie drept o protomănăstire, în care Dumnezeu „îi hrănea, lipsindu-i de griji, cu pâine din cer”<sup>6</sup>.

Ca întemeietor de mănăstire, Pahomie a căutat să ofere aceeași îngrijire pe care a înțeles că israeliții au primit-o<sup>7</sup>. Până în momentul adormirii sale, petrecută în jurul anului 345 d.Hr., el înființase o comunitate de nouă mănăstiri afiliate, *koinonia*. El a oferit acestor mănăstiri o structură instituțională bazată pe un set evolutiv de regulamente scrise. Monahii urmau să lucreze pentru obște, iar Pahomie, în schimb, le acorda un sprijin material de bază, inclusiv hrană, îmbrăcăminte și pregătirile pentru înmormântare. El și-a revendicat dreptul de a le repartiza sarcinile de lucru, de a le reglementa programul zilnic, de a aplica pedepse atunci când era necesar și chiar de a le pune întrebări și de a-i sfătui cu privire la gândurile și emoțiile lor.

Tradiția biografică oferă o relatare clară și succintă a îngrijirii îndoite a lui Pahomie pentru ucenicii săi: „După ce atât de multe mănăstiri au ajuns sub administrarea și supravegherea lui, Părintele [Pahomie] avea grijă (*epimeleian*) de ei într-un înțeles îndoit: le oferea atât cele necesare trupului, cât și schimbare și urcuș duhovnicesc sufletelor”<sup>8</sup>. Pahomie oferea astfel atât sprijin material, cât

<sup>4</sup> *Paralip.* 37 (Halkin: 161).

<sup>5</sup> *Paralip.* 38 (Halkin: 162).

<sup>6</sup> *Paralip.* 38 (Halkin: 162).

<sup>7</sup> Descrisă ca „îngrijirea fraților” (*fratrum cura*) în *Test.* 10 (Boon: 114). Există dispoziții asemănătoare de a se „îngriji (*rowsh*) de sufletele fraților” în *Viețile grecești* (*V. Pach. G*<sup>1</sup> 28) și *copte* (*V. Pach. SBo* 26). În mod similar, Vasile cel Mare vorbește despre „îngrijirea fraților” (*LR* 45, PG 31: 1032C).

<sup>8</sup> *V. Pach. G*<sup>2</sup> 49 (Halkin: 450); cf. *V. Pach. G*<sup>1</sup> 33 (Halkin: 432).

și purtare de grijă față de suflete. O exprimare negativă a acestei duble răspunderi se găsește în *Testamentul* succesorului său de mai târziu, Horsiesius, care emite un avertisment conducătorilor monahali: „Nu cumva să-i odihniți cu privire la cele ale trupului și să nu vă îngrijiți să le oferiți hrană duhovnicească. Sau, invers, nu cumva să nu-i învățați cele duhovnicești, dar să-i lipsiți de cele cu privire la trup, adică hrana și îmbrăcămintea”<sup>9</sup>. Shenouda îi descrie într-un mod asemănător pe „cei care se îngrijesc de ei [monahi] în tot lucrul, fie cu privire la învățătura Scripturii, fie cu privire la hrană și îmbrăcămintă și, de asemenea, în bolile lor și în toate cele prin care cei care le poartă de grijă le slujesc”<sup>10</sup>. Aceleași responsabilități complementare sunt recunoscute în afara tradiției egiptene: de exemplu, Sfântul Vasile cel Mare asociază responsabilitatea de a asigura „cele necesare trupului” (*sōmatiken chreian*) cu „îngrijirea sufletelor” (*epimeleian psychōn*)<sup>11</sup>.

Se poate spune că această asigurare dublă a îngrijirii făcea din mănăstire o familie surogat, în care nevoile de bază, inclusiv sprijinul emoțional, erau îndeplinite de alte persoane însemnate<sup>12</sup>. Cu toate acestea, ucenicii nu se nășteau în această familie monahală: ei erau mai întâi supuși diferitelor proceduri de intrare, inclusiv renunțarea la proprietate, și trebuiau să practice ascultarea și să respecte rânduielile comunității, sub amenințarea alungării. Experimentul social al lui Pahomie reamintește, de asemenea, de structura atotpătrunzătoare a patronajului din Antichitatea târzie: un schimb reciproc care este atât durabil, cât și asimetric, în care fiecare parte trebuie să îndeplinească anumite așteptări<sup>13</sup>. Vasile cel Mare utilizează limbajul tradițional al patronajului în descrierea

---

<sup>9</sup> Hors., *Test.* 7 (Boon: 112); cf. Hors., *Instr.* 5. Tradiția biografică coptă include juxtapuneri similare (de exemplu, *V. Pach. SBo* 51, 52).

<sup>10</sup> Layton, 2002, p. 32, cu note. Succesorul său, Besa, evocă mai atent dihotomia fundamentală a lui Horsiesius: „Purtați de grijă (persoana a II-a plural) de sufletele lor potrivit lui Dumnezeu și nu permiteți să le lipsească cele de trebuință pentru modul nostru de viață” (Besa, *Frag.* 27, CSCO 157: 87).

<sup>11</sup> Vasile, *LR* 33 (PG 31: 997).

<sup>12</sup> Pentru mănăstire ca familie surogat, a se vedea Krawiec, 2002, pp. 144-159, remarcând asigurarea hranei, îmbrăcăminții și a sprijinului emoțional; a se vedea mai departe Crislip, 2005a, pp. 39-67, cu accentul pus pe îngrijirea sănătății. Pentru îngrijirea bătrânilor și a celor invalizi permanent, a se vedea Layton, 2014, p. 55.

<sup>13</sup> Urmând definiția generalizată a patronajului din Saller, 1982, p. 1.

responsabilității liderului monahal pentru „îngrijirea și îndrumarea multora” (*epimeleian kai prostasian tōn pleiōnōn*)<sup>14</sup>. Ucenicii, la rândul lor, trebuiau să accepte rânduiețile de viață și sarcinile de lucru, precum și să participe activ la viața duhovnicească, de exemplu, dezvăluindu-și și disciplinându-și gândurile.

În monahismul cenobitic, îngrijirea sufletelor era un proces complex de instruire, disciplină și ritual, având drept scop mântuirea, și care plasa liderii și ucenicii într-o relație reciprocă de obligații. Nu abordez în mod direct aspectele materiale ale patronajului, care ar necesita o analiză separată a economiei monahale; dar efectele materiale influențau indirect viața duhovnicească în diferite moduri. În ceea ce privește relațiile de putere, mulți ucenici deveneau complet dependenți de mănăstire prin renunțarea la proprietate; era puțin probabil ca ei să plece, chiar și atunci când se confruntau cu pedepse severe, dacă aveau puține opțiuni de autoîntreținere în afara mănăstirii. În general, divizarea muncii prin intermediul unei structuri instituționale complexe oferea timp și resurse pentru activitățile cheie din viața duhovnicească, cum ar fi instruirea literară, discuțiile pe marginea textului scripturistic și rugăciunea în comun.

Cea mai timpurie prezentare a monahismului pahomian de către un observator extern, *Istoria lausiacă*, se minunează de complexitatea structurii instituționale a monahismului pahomian. Autorul ei, Paladie, descrie diferite aspecte ale vieții cotidiene, cum ar fi mâncatul, somnul și rugăciunea; precum și structura organizatorică a mănăstirii, inclusiv modul în care erau dispuse locuințele și îmbrăcămintea<sup>15</sup>. Spre deosebire de alte secțiuni ale acestei lucrări, care laudă lepădările și nevoințele impresionante, minunile și învățăturile asceților, Paladie identifică virtutea monahismului de obște în căutarea organizată a mântuirii de către ucenici anonimi. Deși *Rânduiețile* pahomiene au fost mult timp citate ca fiind un martor timpuriu cheie pentru instituțiile cenobitice, cel mai bine documentat exemplu este mănăstirea lui Shenouda, o comunitate mare din Egiptul mijlociu, dincolo de Nil, în Panopolis, de la care ne-au supraviețuit câteva mii de rânduieți.

---

<sup>14</sup> Vasile, *SR* 235 (PG 31: 1240); aceiași doi termeni sunt, de asemenea, combinați în *V. Pach. G*<sup>4</sup> (Halkin: 455).

<sup>15</sup> Pal., *HL* 32.

Valorificând acest material-sursă cuprinzător, Bentley Layton a descris „lumea nouă totalizantă” întâlnită de monahii noi, în care „fiecare lucru pe care mănăstirea îl oferea venea cu propriul său set nou de modele stabilite (roluri, atitudini, asceză, terminologie etc.). Introducerea acestor noi modele în locul celor care aparțin vechii vieți civile este esența resocializării monahale sau a înlocuirii lumii”<sup>16</sup>. Procesul de aderare la o comunitate monahală implica, prin urmare, învățarea rutinei zilnice, a rolurilor noi și a activităților; adică internalizarea schemelor cognitive îndreptate spre scopul mântuirii.

Într-adevăr, Layton remarcă instruirea mentală amplă implicată în structura instituțională: „caracterul totalizant al sistemului se extinde chiar și în mintea și în vocea monahului atunci când se află singur în chilie, căci în această situație îi este poruncit să continue lucrul simplu al mâinilor în timp ce meditează [*meletan*] cu mintea și corzile sale vocale”<sup>17</sup>. Această activitate cognitivă intensă distingea monahismul de alte „instituții totale” antice, cum ar fi armata: în timp ce a deveni soldat implica în mod cert învățarea unei noi ideologii, nu existau trăsături și roluri instituționale în armata romană care necesitau un exercițiu similar al minții<sup>18</sup>. În cadrul comunităților monahale, din contră, monahii analfabeți erau învățați să citească, în timp ce toți ucenicii memorau Scriptura și erau încurajați să introducă diverse fragmente biblice în propriul flux de gânduri.

În ciuda dimensiunii și structurii impresionante a instituțiilor cenobitice, îngrijirea sufletelor implica o sfătuire individuală importantă a ucenicilor de către bătrâni, așa cum este evidențiat mai ales în sursele pahomiene. Cu toate acestea, studiile despre îndrumarea duhovnicească s-au concentrat în mare parte asupra sistemului semieremitic, așa cum se găsește, mai ales, în *Apophthegmata Patrum*, mergând atât de departe, încât să afirme că chinovia excludea

---

<sup>16</sup> Layton, 2007, p. 59.

<sup>17</sup> Layton, 2007, p. 71. Într-un alt loc din cadrul aceluiași eseu, el face referire la „ordinea instituțională, o realitate inevitabilă, care umplea aproape cu totul spațiul mental și social dinăuntru zidurilor mănăstirii” (Layton, 2007, p. 73).

<sup>18</sup> Despre disciplina armatei romane și ideologia ei, a se vedea Phang, 2008. În schimb, organizarea și îngrijirea materială întâlnite în monahism erau absente din cercurile informale ale filosofiei greco-romane.

o atenție deosebită asupra ucenicilor și nu includea mărturisiri<sup>19</sup>. Cele mai vechi surse pentru monahismul cenobitic subliniază, de asemenea, eforturile conducătorului comunității de a oferi îndrumare fiecărei persoane din comunitate. Astfel, se spune că Pahomie cerceta chiliile fiecărui monah, „sfătuind frații și îndreptând gândurile fiecăruia”<sup>20</sup>.

Eforturile lui Pahomie de a oferi îngrijire materială și psihologică ucenicilor săi sunt asemănătoare cu cele ale unui „păstor care se îngrijește cu adevărat de turma lui: pe cel slab îl hrănea în pășunile neprihănirii, iar pe cel decăzut îl lega cu funiile Evangheliei”<sup>21</sup>. Această strategie de îngrijire pastorală aduce aminte de „metoda mixtă” a psihagogiei clasice de laudă și muștrare potrivit caracterului individual, cu excepția accentului pus pe Scriptură. În ciuda unei comunități mari, preocuparea personală pentru fiecare „oaie” este din nou subliniată: „Și el modela sufletele tuturor după măsura fiecăruia, fiind foarte zelos că, dacă cineva se îndepărta de la el, nimeni altcineva nu era capabil să-l întoarcă la lucrarea lui Dumnezeu după aceea”<sup>22</sup>. Responsabilitatea lui Pahomie pentru ucenicii săi este formulată aici în termeni negativi: ucenicii care părăsesc sau sunt alungați din mănăstire sunt osândiți, pentru că nimeni altcineva nu este în stare să aibă grijă mai eficient de sufletele lor.

Horsiesius oferă o expunere mai întinsă despre autoritatea pastorală monahală în *Testamentul* său: capitolele 7-18 și 39-40 formează un *Obernspiegel* sau o „oglină pentru mai-mari”<sup>23</sup>. El îi îndeamnă pe cei aflați la conducere să „aibă grijă de turma care le-a fost încredințată cu toată atenția și înțelegerea”<sup>24</sup>.

<sup>19</sup> De exemplu, Dörries, 1962, p. 297, care contrastează mai departe utilizarea pedepsei de către Pahomie și Vasile cel Mare cu etica semi-eremitică, care le permitea ucenicilor să facă greșeli și să învețe din experiență.

<sup>20</sup> *Paralip.* 27 (Halkin: 15). Pretenții similare sunt exprimate de către succesorul său, Teodor; pentru mai multe detalii, a se vedea introducerea la partea a II-a.

<sup>21</sup> *V. Pach.* S<sup>1</sup> (CSCO 99/100: 118). Despre îndrumarea duhovnicească pahomiană, a se vedea: Ruppert, 1971; Rousseau, 1985; Brakke, 2006; pp. 78-96; Giorda, 2009.

<sup>22</sup> *V. Pach.* S<sup>1</sup> (CSCO 99/100: 119).

<sup>23</sup> Împrumut termenul din discuția fragmentelor relevante, și anume *Rânduiești și îndrumări* 18 și *Testament* 7-18, 39-40, în: Ruppert, 1971, pp. 328-337.

<sup>24</sup> Hors., *Test.* 17 (Boon: 119).

Recurgând atât la Luca 2, cât și la Ioan 10, 11-13, el le cere de mai multe ori conducătorilor monahali „să păzească” oile lor prin privegheri de noapte, păzindu-i de atacurile „lupilor”, adică ale ispitelor. Horsiesius le amintește cum Pahomie sublinia în mod constant miza răsplatei și a pedepsei cerești, atât pentru învățător, cât și pentru ucenic: „Să nu disprețuim nici un suflet, ca nu cumva să piară cineva din pricina asprimii [inimilor] noastre. Căci, dacă cineva a murit din cauza noastră, sufletul nostru va fi considerat răspunzător, în locul aceluia [...]”<sup>25</sup>. În special, conducătorii nu trebuie să-i favorizeze pe unii și să îi neglijeze pe alții, deoarece acest lucru pune în pericol purtarea de grijă atât a celor favorizați, cât și a celor disprețuiți<sup>26</sup>.

În cursul Tanner despre Valorile Umane, predat la Stanford în octombrie 1979, Michel Foucault a prezentat o analiză provocatoare, dar subestimată, a păstorului ca imagine de autoritate în îndrumarea duhovnicească creștină timpurie<sup>27</sup>. Deși recunoștea descrierile ocazionale din literatura clasică a conducătorilor ca păstori – o imagine frecvent atribuită lui Dumnezeu în Scripturile evreiești –, el a susținut că idealul autorității pastorale a dobândit noi configurații legate de exercitarea puterii în creștinismul timpuriu. Foucault a enunțat patru evoluții interdependente, contrastându-le cu noțiunile greco-romane anterioare de guvernare. În primul rând, autoritatea este îndreptată mai degrabă asupra unui grup, a unei „turme”, decât asupra unui teritoriu specific. În al doilea rând, puterea nu este exercitată pentru apărarea unui teritoriu

---

<sup>25</sup> Hors., *Test.* 13 (Boon: 117). Cf. Hors., *Test.* 15, în care dascălii sunt considerați răspunzători pentru orice delict comis în casă din cauza neglijenței lor.

<sup>26</sup> Hors., *Test.* 15-16. O viziune similară asupra autorității pastorale este întâlnită în *Regula Magistri*; a se vedea discuția despre influența de mai târziu a *Testamentului* lui Horsiesius în: de Vogüé, 1961, pp. 100-113.

<sup>27</sup> Potrivit lui Foucault, ideea monahală de autoritate pastorală și noțiunea clasică de cetățenie sunt cele două antecedente majore ale statului occidental modern: Foucault, 1999a. Autoritatea pastorală a fost analizată mai departe în cel de-al patrulea volum din seria *Istoria sexualității*, „Mărturiile trupului”, care nu a fost finalizat în momentul morții sale și rămâne nepublicat; totuși, principalele idei pot fi deslușite în mai multe articole și conferințe, la care fac referire în mod ocazional în cursul acestui studiu [în limba română, *Istoria sexualității* (I-III) a fost tradusă de Beatrice Stanciu și Alexandru Onete, Editura de Vest, Timișoara, 1995; n.red.].

și nici pentru obținerea victoriei asupra unui alt grup, ci prin constituirea și întreținerea turmei. În al treilea rând, ea se bazează pe cunoașterea fiecărui membru al turmei, care practică ascultarea, mai ales prin practica cercetării de sine și a mărturisirii. În al patrulea rând, și ultimul, scopul autorității pastorale este mântuirea turmei, în schimbul renunțării la lume.

Analiza lui Foucault este utilă datorită accentului pus pe inovația autorității pastorale și reflectă în mare măsură sursele monastice timpurii, chiar dacă omite importanța prevederilor materiale<sup>28</sup>. Nu există nici o îndoială că psihagogia creștină se deosebea de predecesorii ei prin scopul mântuirii, fiind realizată prin practica generală a ascultării și, în special, a sesiunilor de consiliere individuală („mărturisire”) <sup>29</sup>. Referințele la ascultare ca practică a cultivării etice sunt, într-adevăr, în mare parte absente din filosofia greco-romană. Mai recent, Giorgio Agamben a sugerat că absolutismul ascultării monahale se află la originea totalitarismului<sup>30</sup>. În contrast cu această opinie, Louis Dumont a susținut că monahismul a dat naștere individualismului occidental modern<sup>31</sup>. Această ultimă viziune se află în concordanță cu consensul emergent în rândul specialiștilor în Antichitatea târzie, potrivit căruia noile concepții importante despre individualitate, asociate cu creștinismul, au apărut în perioada romană târzie<sup>32</sup>. Așadar, cum să înțelegem aceste afirmații contradictorii despre locul monahismului în istoria culturală?

<sup>28</sup> Pentru o abordare istorică recentă a îngrijirii pastorale creștine antice, așa cum era practică mai ales de către episcopi, a se vedea Allen și Mayer, 2000. Ei subliniază rețelele de patronaj legate de dreptate, filantropie și bunăstare socială, identificând în același timp îngrijirea pastorală monahală ca „îndrumarea duhovnicească” a persoanelor. Demacopoulos, 2006, explorează modul în care practicile ascetice erau adaptate la responsabilitățile slujirii episcopale.

<sup>29</sup> Foucault subliniază într-un alt loc importanța ascultării pentru îngrijirea monahală a sinelui (Foucault, 1999b, pp. 174-175).

<sup>30</sup> Agamben, în discuția sa despre *Regula Magistri*, sugerează că „întreaga viață a monahului a fost transformată într-o slujire și însăși rigoarea prescripțiilor referitoare la rugăciune și lectură articulează la fel de meticolos orice alt aspect al vieții în chinovie” (Agamben, 2013, pp. 82-83).

<sup>31</sup> Dumont, 1992.

<sup>32</sup> De exemplu, Stroumsa descrie „noua sensibilitate față de individ care apare în Antichitatea târzie” (Stroumsa 1990, p. 26, cu bibliografie); cf. Zachhuber și Torrance, 2014. Pentru o analiză a modului în care se schimbă concepțiile despre individualitate la Origen, Plotin și Proclu, a se vedea Cox Miller, 2009, pp. 18-41.

Cele mai vechi izvoare monastice privind ascultarea sugerează un răspuns complex. În tradiția pahomiană, precum și în scrierile lui Shenouda, se cuvenea ascultare atât față de rânduiei, cât și față de conducător, care le transmitea și le impunea<sup>33</sup>. Mai mulți scriitori monahali latini sugerează că cenobiții se deosebesc de anahoreți prin această exigență de a asculta de un superior<sup>34</sup>. Într-un sens, aceasta este o consecință a patronajului întâistătorului față de fiecare ucenic, care, în schimbul sprijinului material de bază, trebuia să accepte toate sarcinile de lucru, modurile de viațuire, programarea și disciplina, inclusiv pedeapsa corporală. Dar, spre deosebire de patronajul convențional, ascultarea nu însemna pur și simplu să te comporți după cum se aștepta de la tine: „Chiar dacă ucenicul îndeplinește ceea ce i s-a poruncit, totuși Dumnezeu nu îl va primi, pentru că El vede inima care se văicărește [...]”<sup>35</sup>. Astfel, ascultarea ucenicului față de porunci și rânduiei trebuia să fie în concordanță cu dispoziția internă corectă, iar aceasta era o chestiune de putere personală: monahii erau încurajați să înțeleagă că au libertatea și responsabilitatea de a-și sculpta propria lor viață cognitivă.

Cea mai importantă practică a vieții duhovnicești pahomiene era orientarea inedită spre instruirea gândurilor, inclusiv preschimbarea „inimilor care se văicăresc”. Această instruire nu se limita la predarea doctrinei teologice corecte, ci se concentra asupra reglementării fluxului de gânduri al ucenicilor. Este o componentă importantă a unui interes crescând asupra persoanei în perioada Antichității târzii, care era cultivat, în același timp, într-o comunitate strict ierarhică, sub supravegherea întâistătorilor monahali. Astfel, dezvoltarea gândurilor era un act de ascultare față de superiori, după cum era și urmarea îndrumărilor lor și acceptarea pedepsei.

---

<sup>33</sup> Pentru istoria distincției dintre „stareț” și „regulă” în tradiția cenobitică apuseană, a se vedea: de Vogüé, 1971.

<sup>34</sup> Casian, *Conf.* 18, 4. Cf. Ier. *Ep.* 22: 34. Sulpiciu scria că, pentru mulți ucenici din mănăstirea de lângă pustia Egiptului, „cea mai mare lege este să trăiască potrivit poruncii (*imperio*) starețului” (*Dial.* 1: 10, Halm: 161-162). Sfântul Vasile cel Mare scrie că monahii „s-au încredințat altora pentru a le conduce lucrarea” (*LR* 41, PG 31: 1024).

<sup>35</sup> *RM* 7 (SC 105: 396). Cf. Teo., *Instr.* 3: 13; Besa, *Frag.* 1 (citând din Shenouda, *Frag.* 16, cf. Emmel, 2004a, p. 90); și Faustus, *Hom. Ad Monachos* 3: 5 (CCL 101A: 443-444).



Și, totuși, acest proces implica participarea voluntară și activă a monahului la disciplina cognitivă. Potrivit lui Pahomie, toți oamenii s-au născut cu voință liberă și aveau responsabilitatea să o exercite în lupta împotriva ispitei<sup>36</sup>:

Fiecare persoană pe care Dumnezeu a creat-o, începând cu Adam, are puterea de a alege pentru ea însăși între bine și rău; și chiar dacă firea cuiva este rea din copilărie, el a primit-o cu siguranță din firea cea rea a părinților săi. Dar nu trebuie învinuit Domnul pentru acest lucru, pentru că o astfel de persoană are libertatea de a dobândi stăpânirea asupra patimii, luptând împotriva ei.

Acest accent pus pe voința liberă universală sugerează un individualism radical, bazat pe responsabilitatea de a regla propriile gânduri, care trebuie să fie realizată sub îndrumarea mai-marelui duhovnicesc.

Instruirea gândurilor făcea ca *paideia* monahală să se distingă de îndrumările retorice și filosofice tradiționale. Astfel, vechiul trop retoric, potrivit căruia discursul moral trebuie să se reflecte [doar] în acțiunea morală, a fost extins de ascetul egiptean Pafnutie: „Căci omul credincios și bun trebuie să reflecte gândurile trimise de Dumnezeu; el trebuie să spună ce gândește și să acționeze în conformitate cu ceea ce spune. Căci dacă modul în care trăiește o persoană nu este în acord cu adevărul cuvintelor sale, atunci o astfel de persoană este ca pâinea fără sare”<sup>37</sup>. Aici, discursul și acțiunea potrivită sunt fundamentate pe gândurile transmise în chip dumnezeiesc. O istorisire din versiunea siriacă a *Apophthegmata Patrum* afirmă în mod explicit că atenția acordată gândurilor face ca *paideia* monahală să fie superioară omologilor ei clasici. Când niște filosofi au vizitat o mică obște monahală din pustie, afirmând că și ei au postit și au trăit în înfrânare, un monah declară: „Noi ne supraveghem gândurile”, la care filosoful răspunde: „Noi nu putem să ne supra-

---

<sup>36</sup> V. Pach. SBo 107 (CSCO 89: 142). În mod similar, Pahomie susținea că Dumnezeu a oferit Legea lui Moise ca ajutor pentru „oamenii înzestrați cu voință liberă; însă această voință liberă nu este numai spre rău, ci și spre bine” (*Paralip.* 38, Hal-kin: 161). Pentru o înțelegere similară a consecințelor călcării poruncii de către Adam și Eva în *Despre originea lumii* (NHC II, 5), a se vedea Painchaud și Wees, 2002.

<sup>37</sup> Pal., HL 47.

vegheam gândurile”<sup>38</sup>. Importanța gândurilor pentru activitatea morală este captată succint în rânduiala monahală a lui Vasile cel Mare, care distinge între păcatele „cu gândul, cu cuvântul și cu fapta”<sup>39</sup>.

Pe scurt, viața duhovnicească monahală era întemeiată mai ales pe *metacogniție*, adică pe „cunoașterea propriilor procese cognitive și a consecințelor acestora și a oricărui lucru legat de ele”<sup>40</sup>. Acest concept este folosit frecvent în psihologia dezvoltării pentru a descrie diferitele strategii de învățare a elevilor, dar este la fel de potrivit pentru evaluarea constantă a proceselor mentale necesare ucenicilor din mănăstiri și conducătorilor acestora. O istorisire despre atenția trezvitoare a tânărului Pahomie asupra propriei sale vieți mentale oferă un exemplu autoritativ despre o astfel de metacogniție<sup>41</sup>.

Ca pustnic, înainte de înființarea *koinoniei*, el se îngrijea foarte mult de celelalte Fericiri, pentru a avea inima curată. Și în timp ce se nevoia, el nu permitea nici măcar unui singur gând greșit să se sălășluiască în inima lui. El medita mereu la frica de Dumnezeu, la amintirea judecăților și la chinurile focului veșnic. Inima lui era la fel de trezvitoare ca o ușă de bronz, păză împotriva tâlharilor.

Astfel, Pahomie era în același timp un păstor al ucenicilor și al gândurilor – ale sale și ale altora<sup>42</sup>. Instituțiile pe care el le-a dezvoltat în cadrul *koinoniei* ofereau sprijin pentru această îndrumare pastorală a minții: noi forme de disciplină pentru a reglementa cunoașterea.

O asemenea luare-aminte era necesară din cauza mișcării constante de gânduri cu care se confruntau monahii, un flux cognitiv periculos și dezordonat care trebuia să fie evaluat și controlat. Există cu siguranță o oarecare suprapunere cu ideea stoică de *propatheia*, mișcările psihologice care pot fi respinse, dar nu împiedicate. Însă,

---

<sup>38</sup> Budge, 1934, p. 53.

<sup>39</sup> Vasile, *SR 75, Rbas.* 195, trad. Silvas, 2005, p. 314. El se inspiră probabil din Origen, care susținea că „cuvintele, faptele și gândurile” trebuie să fie fără de păcat pentru a dobândi curăția inimii (Or., *Hom. In Gen.* 3: 7, PG 12: 185C); pentru fragmente suplimentare, a se vedea Tavares-Bettencourt, 1945, p. 76.

<sup>40</sup> Flavell, 1976, p. 232.

<sup>41</sup> *V. Pach.G*<sup>1</sup>18 (Halkin: 11).

<sup>42</sup> Cf. prezentării pustnicilor ca păstori ai propriilor reprezentări cognitive în: Evagr. Pont., *Gânduri* 17.

În creștinism, multe dintre aceste gânduri au devenit rele: [ele sunt] diavoli persistenți, al căror scop este să-i facă pe monahi să consimtă să păcătuiască<sup>43</sup>. Ucenicul se confrunta cu o luptă continuă împotriva ispitei și a voinței proprii, sprijinindu-se pe îndrumarea și ajutorul unui îndrumător, precum și pe formarea instituțională în Scriptură, frica de Dumnezeu și rugăciune. În mijlocul structurii impunătoare a mănăstirii creștine timpurii, eliberată de preocuparea de a-și asigura nevoile fizice, lumea interioară a minții devenea un loc primar al disciplinei.

### *Spre un istoricism cognitiv*

Având în vedere accentul pus pe evaluarea și îndreptarea gândurilor în viața duhovnicească monahală, voi recurge la înțelegerea științei cognitive, studiul interdisciplinar al minții umane și al proceselor sale, inclusiv percepția, atenția, memoria, emoția, imaginația, conștiința și rațiunea<sup>44</sup>. În cadrul științelor umaniste, cercetătorii specialiști în literatură au fost printre pionierii care au adaptat perspectivele din acest domeniu nou, iar „studiile culturale cognitive” continuă să ia avânt<sup>45</sup>. Multe dintre studiile timpurii se bazează pe lingvistica cognitivă și, mai ales, pe teoria metaforei conceptuale a lui Lakoff și Johnson, care explorează modul în care metaforele fundamentale modelează gândirea umană, în timp ce lucrările recente s-au îndreptat, în special, spre teoria îmbinării conceptuale a lui Fauconnier, care explică modul în care noile concepte sunt formate din cele vechi<sup>46</sup>.

---

<sup>43</sup> Înlocuirea gândurilor rele cu *propathia* este urmărită până la Origen în: Sorabji, 2000, pp. 343-356.

<sup>44</sup> Pentru o prezentare introductivă recentă a științei cognitive, a se vedea Frankish, 2012. Hogan, 2003, rămâne o introducere eficientă în știința cognitivă, în ceea ce privește științele umaniste.

<sup>45</sup> Pentru o serie de studii reprezentative în acest domeniu, consultați contribuțiile din Zunshine, 2010.

<sup>46</sup> Teoria metaforei conceptuale este introdusă în Lakoff și Johnson, 1980; teoria îmbinării conceptuale este prezentată în detaliu în Fauconnier și Turner, 2002. Pentru aplicabilitatea celei din urmă la studiul religiei Antichității târzii, a se vedea Lundhaug, 2010, care oferă lecturi cognitive a două texte de la Nag Hammadi, *Tâlcuire despre suflet și Evanghelia după Filip*.