

Dorotei din Gaza și discursul despre vindecare în monahismul gazan

*Tipărită cu binecuvântarea Înaltpreasfințitului
† Andrei,
Arhiepiscopul Vadului, Feleacului și Clujului,
Mitropolitul Clujului, Maramureșului și Sălajului*

Traducere din limba engleză de
Mihai-Silviu Chirilă



Editura Renașterea
2017

Cuprins

Mulțumiri	9
Capitolul 1: Introducere	11
Capitolul 2: Monahismul în Gaza	29
Obștea lui Isaia de la Beth Dallatha	36
Obștea lui Seridos la Tawatha	39
Obștea lui Dorotei de la Maiumas	45
Capitolul 3: Discursul despre vindecare și monahismul gazan	57
Isaia	76
Hristos la Isaia	76
Sănătate și boală la Isaia	78
Varsanufie și Ioan	81
Hristos și medicii la Varsanufie și Ioan	81
Sănătate și boală la Varsanufie și Ioan	86
Zosima	92
Dorotei	94
Hristos și medicii la Dorotei	94
Sănătate și boală la Dorotei	95
Concluzie	102

Introducere

Din secolul al V-lea până la mijlocul secolului al VI-lea au apărut patru mari povățuitori monahali în Gaza: Isaia, Varsanufie, Ioan și Dorotei. Erudiția contemporană nu a clarificat locul distinct al lui Dorotei între acești învățători, nici nu a examinat deplin contribuția acestuia la tradiția sa monastică. Această carte propune o abordare inovatoare a înțelegerii învățaturii monastice a lui Dorotei, analizând discursul comun al vindecării din școala monahală din Gaza. Dorotei a deviat de la modul în care tradiția sa percepea mântuirea omului și viața monahală, prin accentul pus pe virtute ca parte integrală a vieții sănătoase și pe rolul pozitiv al trupului în ascetism. Compararea lui Dorotei cu contemporanii săi îl scoate în evidență ca pe o personalitate dinamică, care dorește să păstreze abordările moștenite cu privire la viețuirea monahală, dar oferind propria interpretare a vindecării spirituale și fizice inerente vieții monahale.

Dorotei a indicat cu grijă nevoia de sănătate a trupului și sufletului. Concepția sa despre ascetism nu a denigrat trupul de dragul sănătății sufletului, dar a căutat să ofere terapie și pregătire a trupului, pentru ca acesta să câștige și să-și păstreze propria sănătate, care să conducă la vindecarea sufletului. Pentru Dorotei, viața monahală, nu era concepută ca o suferință răbdătoare până la eliberarea prin moarte, ci o reabilitare și o restaurare a vieții omului. Dorotei și-a imaginat omenirea așa cum este ea descrisă în Eden:

înfloritoare, contemplându-L pe Dumnezeu și plină de virtute. Viața monastică a fost o reconstituire a sănătății umanității prin ascetism și cultivare a virtuții. Trupul reprezenta un aspect important din toate punctele de vedere. Viziunea despre rolul pozitiv al trupului în viața monahală l-a deosebit pe Dorotei de contemporani și a pus bazele învățurii sale ca evoluție decisivă în școala monahală gazană. Discursul despre vindecare a fost esențial viziunii monastice a lui Dorotei. Monahii creștini au moștenit o abordare a sănătății și medicinei cu rădăcini în concepțiile lui Hipocrat și Galen. În vremurile primare, sănătatea trupului și sufletului erau complementare pentru cei mai mulți dintre creștinii primari. Dorotei a fost în stare să schițeze o tradiție îndelungată a ocrotirii sănătății de către monahii creștini, Vasile cel Mare fiind în acest sens o importantă personalitate. Asigurarea ocrotirii sănătății nu contrazicea viața monahală, fiind parte integrată a stabilității și funcționării obștilor monastice și ale laicilor din zonele apropiate. Folosind metafora vindecării ca cheie de interpretare prin care să reconsider opera lui Dorotei, clarific aspecte noi ale învățurii sale, care cuprind și observația lui Peter Brown cu privire la importanța trupului la Dorotei, deschizând orizonturi noi de cercetare, care se ocupă de modul în care discursul vindecării fizice și spirituale a fost folosit în învățătura monastică¹.

Mare parte a schimbului epistolar cu mentorii săi spirituali Varsanufie și Ioan se axează pe rolul său de infirmier-șef în mănăstire. Dorotei era preocupat de obișnuința zilnică a primirii și oferirii sănătății fizice și spirituale în infirmerie. Se îngrijea de pacienți, îi coordona pe ucenicii săi și interacționa cu laicii și cu vizitatorii. Această îndatorire era pentru el pe cât de împovăratore pe atât de formatoare. Maturizarea sa ca monah în infirmerie s-a răsfrânt pe toată perioada în care a părăsit chinovia de la Seridos pentru a se așeza împreună cu monahii săi în apropiere. A încorporat importanța viețuirii de zi cu zi în scopul pe care îl vedea el monahismului, de revenire treptată și statornică la o stare de sănătate. El și-a transpus tradiția într-un discurs care îi era familiar. Vindecarea pe care o oferea în infirmerie era analoagă vindecării spirituale pe care o oferea în calitate de duhovnic. Primele sfaturi spirituale le-a dat pe când lucra în infirmerie. Primul său ucenic, Dositei, îl însoțea în infirmerie, oferind îngrijire monahilor și laicilor. În mănăstirea sa, sarcina lui Dorotei era de a îndruma și conduce monahii către o viață sănătoasă. Dorotei vedea viața creștină în general și pe cea

¹ Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, ediția a doua (New York, Columbia University Press, 2008), 236.

monahală mai ales ca o strădanie zilnică de cultivare și împământenire a sănătății în trup și suflet, astfel încât persoana să poată prospera în cadrul obștii monahale.

El a folosit numeroase metafore aplicate vindecării fizice pentru a ilustra vindecarea spirituală care se petrece în cel care-L caută pe Hristos ca Medic. Aceste metafore demonstrează familiaritatea sa cu vindecarea medicală și au servit ca moduri de a ilustra similitudinile existente între vindecarea trupească și cea sufletească. Pentru el, vindecarea era mai mult decât o metaforă; se constituia într-o realitate în care trupul și sufletul monahului erau unite în desăvârșirea armonioasă a vieții sănătoase.

Această lucrare va reevalua semnificația lui Dorotei în cadrul școlii monastice din Gaza, demonstrând că viziunea sa specială aduce complexitate descrierilor tradiției monastice gazane. Mai precis, Dorotei a introdus o concepție despre vindecare în viața monastică ca dobândire a virtuții în strânsă legătură cu o viziune pozitivă despre rolul trupului în viața creștină. Această investigație va porni de la observația lui Lucien Regnault, potrivit căruia: „Plutôt que de nous attarder au points du détail où Dorothee n'est que l'écho de la tradition, nous avons préféré insister sur ce qui nous paraît le plus essentiel et le plus caractéristique”². Regnault recunoștea participarea lui Dorotei la o tradiție vie. În continuare, îl descrie pe Dorotei ca fidel „à toute la tradition, et n'en laisse rien perdre”³. Acest studiu îl va plasa în cadrul tradiției monastice și va analiza și contribuția sa la aceasta, interpretând și aducând propria perspectivă⁴.

Dorotei și-a întemeiat învățăturile monastice pe interconexiunea dintre sănătatea trupului și cea a sufletului, oferind o viziune specială asupra vieții monastice, în care accentul cade pe un rol pozitiv al trupului, atunci când folosește discursul despre vindecare. În timp ce Isaia, Varsanufie și Ioan au pus accentul pe suportarea suferinței de către monah, ca pregătire pentru o viitoare unire cu Dumnezeu, Dorotei a încurajat transformarea umanității

² Lucien Regnault, „Théologie de la vie monastique selon Barsanuphe et Dorothee”, în *Théologie De La Vie Monastique: Études Sur La Tradition Patristique* (Paris, Aubier, 1961), 322. „Decât să zăbovim asupra detaliilor în care Dorotei nu face decât să reia tradiția, preferăm să scoatem în evidență ceea ce pare cel mai important și mai caracteristic”.

³ *Ibidem*. „Dorotei este fidel tradiției, întregii tradiții, și nu lasă să se piardă nimic”.

⁴ Observația lui Jonathan Zecher cu privire la importanța lui Ioan Scărarul în tradiția monastică a fost foarte utilă. Vezi Jonathan L. Zecher, „The Symbolics of Death and the Construction of Christian Asceticism: Greek Patristic Voices from the Fourth through the Seventh Centuries” (teză de doctorat la Durham University, 2011), 35.

ții dintr-o stare de boală într-una de sănătate. A afirmat că Hristos a readus omenirii sănătatea, eliberând-o de boala provocată de păcat, și a pretins că învățăturile lui Hristos oferă modul de viață liber de patimă și bogat în virtute. Caracterul distinctiv al învățaturii sale monastice echilibrează preocuparea pentru sănătatea spirituală și fizică a monahilor săi.

Dorotei își însămânțează mereu sfatul duhovnicesc în solul fertil al diagnozei și tratamentului dezordinii spirituale. Învăătura sa are cel puțin trei caracteristici distincte. Mai întâi, Dorotei a afirmat că starea naturală a omenirii la facere a fost una de sănătate, care nu includea patima (*pathos*)⁵. Patimile sunt o stare de boală apărută ca rezultat al căderii. El afirma că mântuirea omenirii a fost o revenire la starea naturală de la facere, mai degrabă decât o stare complet nouă. În al doilea rând, Dorotei a discutat despre rolul lui Hristos de medic ce vindecă boala umanității, dar și de învățător care dă rețeta pentru menținerea unei vieți sănătoase. În învăătura sa spirituală, Dorotei a scos în evidență faptul că dobândirea virtuții (*arete*) constituie viața sănătoasă. În al treilea rând, Dorotei a pus accent pe interconexiunea dintre trup și suflet în privința sănătății persoanei umane, în locul denigrării trupului de dragul sufletului.

A folosit metafora vindecării în tot discursul său. Averil Cameron afirma: „Metafora se află în centrul limbajului creștin”⁶. În studiul său referitor la folosirea de către creștini a retoricii în lumea greco-romană, observa faptul că „s-a făcut apel din ce în ce mai mult chiar și în scrierile erudite la tropi figurați precum metafora și comparația și, împreună cu ele, la paradox, caracteristici atât de puternic înrădăcinate în toate tipurile mai puțin formale de discursuri religioase și inerente limbajului creștin”⁷. În studiul din 2003, *Krankheit und Heilung in der Theologie der frühen Kirchenväter*, Michael Dörnemann a afirmat că metafora nu este „nicht nur eine sprachliche Aus-

⁵ Lampe definește *pathos* ca „emoție, pasiune” a sufletului. G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford, The Clarendon Press, 1961), 992. În plus, Liddell și Scott au oferit exemplele „dragostei și urii”. Liddell și Scott, *A Greek English Lexicon*, Oxford, The Clarendon Press, 1999, 1285. Modul în care termenul *pathos* este folosit în monahismul gazan este analizat infra, 121-134. Pentru Dorotei, *pathos* s-a referit mereu la boala sufletului. Pentru mai multe detalii cu privire la rolul patimilor în gândirea greacă, vezi William V. Harris, *Restraining Rage: The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity* (Harvard, Harvard University Press, 2004); David Constans, *The Emotions of the Greeks: Studies in Aristotle and Greek Literature* (Toronto, University of Toronto Press, 2006).

⁶ Averil Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse* (Berkeley, University of California Press, 1991), 58.

⁷ *Ibidem*, 170.

drucksform, sondern bereits eine Form des Denkens”⁸. Dörnemann a analizat ideea de boală și vindecare la scriitorii creștini timpurii⁹, folosindu-se de teoria despre metaforele conceptuale formulată de George Lakoff și Mark Johnson în *Metaphors We Live By*, combinând-o cu opiniile Christei Baldauf despre teoria metaforei¹⁰. Lakoff și Johnson au explicat că „Esența metaforei este înțelegerea și experiența unui tip de lucru exprimat prin altul”¹¹. Metaforele caracterizează sistemul conceptual și permit cuiva să înțeleagă experiențe și concepte într-o manieră consistentă. Ei afirmă că metaforele sunt inerente într-un sistem conceptual și că „procesele gândirii umane sunt în mare parte metaforice”¹². Pentru Lakoff și Johnson, metaforele sunt mai mult decât simple expresii lingvistice, operând la un nivel cognitiv. În plus, ele se bazează pe experiența vieții de zi cu zi. Cei doi afirmă că metaforele conceptuale sunt inseparabile de bazele lor experiențiale¹³. De exemplu, o cultură în care disputa este înțeleasă ca război nu va fi în stare să înțeleagă o dispută dintr-o cultură în care ea este percepută ca dans. În primul caz, metafora „Disputa este parțial structurată, înțeleasă, dusă la îndeplinire și se discută despre ea ca despre un război”¹⁴. Experiența de viață într-o cultură în care disputa este înțeleasă ca război afectează modul în care este înțeleasă și exprimată ideea de dispută prin intermediu metaforelor conceptuale. În aceeași manieră, Dorotei a folosit metafora vindecării pentru a transmite modul în care înțelegea istoria mântuirii și viața monahală. Baldauf a descris folosirea metaforei ca „das Verständnis kognitiver Routinen”¹⁵. Prin

⁸ Michael Dörnemann, *Krankheit und Heilung in der Theologie der frühen Kirchenväter*, Studien und Texten zu Antike und Christentum (Tübingen, Mohr Siebeck, 2003), 10. „In dieser Arbeit meint der Begriff Metapher... nicht nur eine sprachliche Ausdrucksform, sondern bereits eine Form des Denkens”. Metafora nu este „doar o expresie lingvistică, ci este deja o formă de gândire”.

⁹ De exemplu, Dörnemann a explicat folosirea de către Vasile din Cezareea a metaforelor medicale pentru a explica anumite idei teologice: „In weiteren theologischen Fragen greift Basilios auf medizinale Metaphern zurück: Das Böse ist eine Krankheit...”. „În alte chestiuni teologice, Vasile se folosește de metafore medicale. Răul este o boală...”. *Ibidem*, 206.

¹⁰ *Ibidem*, 6-7.

¹¹ George Lakoff și Mark Johnson, *Metaphors We Live By* (Chicago, University of Chicago Press, 1980), 5.

¹² *Ibidem*, 6.

¹³ *Ibidem*, 19.

¹⁴ *Ibidem*, 5.

¹⁵ Christa Baldauf, „Sprachliche Evidenz metaphorisches Konzeptualisierung: Probleme und Perspektive der kognitivistischen Metapherntheorie”, în *Bildersprache verstehen: Zur*

metaforă, putem conceptualiza idei dificile și chiar intangibile prin intermediul unor concepte ușor de înțeles.

Vindecarea a fost folosită exact ca o astfel de metaforă pentru activitatea mântuitoare a lui Hristos. În studiul său, Amanda Porterfield a afirmat că „Istoricii recentți au indicat la rândul lor interesul față de medicină, manifestat de către scriitorii creștini ai primelor secole și față de folosirea frecventă a metaforelor medicale în discursul creștin”¹⁶. Porterfield a arătat că, deși existau numeroase analogii între Hristos și medici, ele erau „însoțite mereu de insistența asupra superiorității lui Hristos față de orice medic obișnuit și formă materială de medicină”¹⁷. În alt studiu recent, Anne Elisabeth Meredith a anticipat importanța pe care i-o dăm aici lui Dorotei, prin faptul că a explicat cum pentru creștini „metaforele medicale folosite de filosofi greci și romani s-au dovedit a fi cu adevărat folositoare. Folosirea metaforelor medicale nu a fost totuși o absorbție a unui repertoriu metaforic. Pentru mulți creștini, analogia dintre filosofie (creștinism) și medicină a devenit o manieră fundamentală de a conceptualiza mântuirea”¹⁸. Dorotei a folosit metafora vindecării în modul în care a abordat suferințele spirituale, lucrarea lui Hristos, viața sănătoasă și interconexiunea dintre suflet și trup. Vindecarea a devenit o metaforă a lucrării lui Hristos în și prin om.

Continua utilizare de către Dorotei în sfaturile sale spirituale a istoriilor și explicațiilor legate de vindecări fizice indică modul în care și-a

Hermeutik der Metapher und anderer bildlicher Sprachformen (München, W. Fink, 2000), 132.

Eine Beschäftigung mit der Metapher zielt weniger auf Sprachverständnis als vielmehr auf das Verständnis kognitiver Routinen. Auch ist die Metaphern nicht mehr Reflex individueller Sichtweisen, sondern Ausdruck eines überindividuellen Verständnisses der Welt. Metaphorische Konzeptualisierungsweisen bilden in ihrer Konventionalisiertheit ein Raster der Erfahrungsbewältigung, welches kognitive Anstrengung reduziert und Nicht-Greifbares befriedbar werden lässt.

„O abordare a metaforei tintește mai puțin o tratare a înțelegerii lingvistice și mai mult o înțelegere a obișnuințelor cognitive. Metafora nu reflectă nici perspectivele individuale, ci reprezintă o înțelegere supraindividuală a lumii. Metodele metaforice de conceptualizare constituie, într-o manieră convențională, un model al experienței dirijate, care reduce efortul cognitiv și în care ceea ce este nontangibil poate fi înțeles.”

¹⁶ Amanda Porterfield, *Healing in the History of Christianity* (New York, Oxford University Press, 2005), 44.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Anne Elisabeth Meredith, „Illness and Healing in the Early Christianity East” (teză de doctorat, Princeton University, 1999), 157. Meredith a comentat, „folosirea metaforei și analogiei a permis scriitorilor creștini și retorilor să exprime ce era inexprimabil și să descrie un Dumnezeu pe care Îl considerau de nedescris”. *Ibidem*, 154.

însușit metafora vindecării în învățătura sa spirituală. Când a explicat monahilor săi importanța iertării fără resentiment, a folosit metafora unei răni pentru a explica procesul de vindecare spirituală care se petrece atunci când iertăm cu adevărat. Dorotei a afirmat că cel ce îl iartă pe celălalt „este ca cel ce are o rană (*trauma*). El pune un plasture (*emplastron*) pe rană, vindecându-o temporar astfel, până se formează o cicatrice”¹⁹. Călugărul care are resentimente față de fratele său nu este însă perfect vindecat. „A rămas încă problema resentimentului, care este precum cicatricea din care rana se poate redeschide ușor, dacă se lovește un pic”²⁰. Rana călugărului rănit nu este perfect vindecată și l-a lăsat vulnerabil față de animozitatea pe care o are față de cel ce i-a provocat-o. Numai prin vindecare spirituală completă devenim imuni la rerănire, asemenea vindecării cicatricei, după care „nu rămâne nicio desfigurare și nu îți poți da seama unde a fost rana”²¹. Înțelegerea lui Dorotei față de vindecarea fizică a fost o resursă nesecată pentru înțelegerea vindecării spirituale, dar, la modul mai general, a influențat modul în care a perceput vindecarea mântuitoare a exemplului și învățăturii lui Hristos.

Erudiții recentii nu au stabilit în mod adecvat caracterul special al învățăturii lui Dorotei în comparație cu tradiția monastică a regiunii din care provine, nici nu a oferit atenția cuvenită rolului pozitiv acordat trupului în sfaturile sale monahale. Cele mai recente lucrări despre sfaturile monastice ale lui Dorotei sugerează modul în care cercetarea științifică s-a îndepărtat de la punerea în valoare a lui Dorotei drept contributor important în contextul său monastic, prin încorporarea sa în tradiția din care face parte.

Peter Brown și Pierre Hadot observă înțelegerea deosebită pe care o are Dorotei cu privire la trup în monahismul creștin timpuriu și împrărierea creștină a vechii *philosophia* și a exercițiilor spirituale. Istoricul social Brown și filosoful Hadot au recunoscut contribuția marcantă a lui Dorotei la creștinismul primar, datorită insistenței sale asupra importanței trupului în viața monahală.

Brown a remarcat că „Dorotei din Gaza (care a murit în jurul anului 560) este figura cea mai atractivă dintre aceste” personalități din Gaza din

¹⁹ Dorotei din Gaza, *Abba Dorotheos: Practical Teaching on the Christian Life*, traducere, introducere și glosar de Constantin Scouteris (Atena, Constantine Scouteris, 2000, 157); Dorotei din Gaza, *Oeuvres spirituelles*, traducere Lucien Regnault și J. de Préville, vol. 92, Sources chrétiennes, Paris, Éditions du Cerf, 1963, 316, Omilia 8.

²⁰ Dorotei din Gaza, *Abba Dorotheos*, 157. Omilia 8.

²¹ *Ibidem*.

secolele al V-lea și al VI-lea²². Interesat de impactul sexualității asupra monahismului, Brown și-a exprimat părerea că de „la delicatul și minunat de vulnerabilul tânăr (Dorotei) avem dovezi unice în Antichitatea târzie: portretul interior al vieții sale pe parcursul a două decenii”²³. El a examinat modul în care influența timpurie a lui Dorotei s-a reverberat asupra sfaturilor sale ulterioare spirituale. El a observat că, în timp ce Varsanufie l-a îndemnat pe Dorotei „să-și tortureze simțurile, pentru că fără tortură nu există martiriu”²⁴, Dorotei a insistat în schimb asupra unei legături intime între suflet și trup, în cadrul căreia trupul smerește sufletul²⁵. Pentru Brown, ideea lui Dorotei de „interdependență inextricabilă a sufletului de trup”²⁶ a semnalat un nou accent asupra importanței trupului în tradiția monastică creștină: acesta trebuie iubit și mântuit²⁷. Brown observă pe drept cuvânt că atenția pe care Dorotei o acordă valorii trupului este o caracteristică a viziunii sale monastice deosebite. Această carte va depăși observația lui Brown, demonstrând că interdependența trupului de suflet a fost la Dorotei o extensie a modului în care a înțeles acesta legătura dintre trup și suflet, de la facere la mântuire. Deși a fost utilă, analiza lui Brown nu a oferit o explicație devierii lui Dorotei de la învățătura negativă cu privire la trup a lui Varsanufie și Ioan. Mai mult, Brown nici nu a analizat în detaliu modul în care înțelesul lui Dorotei cu privire la unirea dintre trup și suflet este relevantă pentru o preocupare mai largă pentru cultivarea sănătății în rândul călugărilor săi.

Potrivit lui Pierre Hadot, Dorotei a exemplificat vechile exerciții spirituale de meditație, autocontrol și atenție²⁸. Pentru Hadot, Dorotei a adaptat ideea stoică de perfecțiune spirituală ca transformare a voinței care conduce la pace a minții. El descrie accentul pus de Dorotei pe „*apatheia* ca rezultat final al anihilării voinței”²⁹. *Apatehia* și pacea minții se obțin, în

²² Brown, *The Body and Society*, 233.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Varsanufie și Ioan, *Letters*, trad. Ioan Chrysavgis, Fathers of the Church (Washington, DC, Catholic University of America Press, 2006), 260, Scrisoarea 256. Traducerea lui Brown, 236.

²⁵ Dorotei din Gaza, *Oeuvres spirituelles*, 204-206, omilia 2.

²⁶ Brown, *The Body and Society*, 236.

²⁷ *Ibidem*, 425.

²⁸ Pierre Hadot, *What is Ancient Philosophy?*, traducere Michael Chase (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2004), 134-136.

²⁹ *Ibidem*, 136-138.

viziunea lui Hadot, prin exerciții spirituale. Acesta utilizează exemplul lui Dorotei ca personalitate marcantă în argumentarea sa în favoarea adaptării creștine a vechilor exerciții spirituale. El a explicat că „mijloacele pe care Dorotei le recomandă pentru tăierea voii proprii sunt întrutotul identice exercițiilor de autocontrol ale tradiției filosofice”³⁰. Pentru Dorotei, multe dintre exercițiile spirituale au fost activități specific trupești. Hadot a observat „valoarea terapeutică a scrierii”, care apare în lucrările lui Dorotei³¹. S-a ocupat și de legătura indestructibilă dintre trup și cultivarea smereniei, care, din perspectiva lui Dorotei, „ne face să păstrăm cea mai mare rezervă atât în comportament, cât și în vorbire, și să adoptăm anumite poziții trupești semnificative, de exemplu, închinăciunea față de ceilalți monahi”³². Mai mult, în lucrarea *What is Ancient Philosophy?*, Hadot l-a citat pe Dorotei alături de Clement din Alexandria, Origen, Capadocienii și Evagrie ca practicanți ai monahismului creștin ca formă a filosofiei, ca mod de viață³³. Exercițiile spirituale au fost un aspect important al învățăturii monastice a lui Dorotei, ca mod de combatere a supărărilor provocate de patimi și revenirea persoanei la o stare de sănătate. În ciuda comparației utile pe care Hadot o face între abordarea monastică a lui Dorotei și filosofia veche, acesta nu a luat în calcul modul în care concepția lui Dorotei despre creație și mântuire a îmbogățit învățătura sa monastică.

Concentrată mai direct asupra operei lui Dorotei, lucrarea lui Judith Pauli *Menschsein und Menschwerden* a examinat învățăturile acestuia cu privire la abordările contemporane asupra eticii. Monografia sa îl analizează pe Dorotei ca autor singular, fără mare atenție acordată diferențelor dintre Dorotei și contemporanii săi³⁴. Pauli trece rapid în vedere cadrul monahal din Gaza în care a trăit Dorotei și s-a adâncit într-un portret tematic al învățăturii lui Dorotei. Studiul său ulterior și traducerea în limba germană a lucrărilor lui Dorotei rămân investigații importante cu privire la opera

³⁰ Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, trad. Michael Case (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 1995), 136.

³¹ *Ibidem*, 135.

³² *Ibidem*, 139.

³³ Pierre Hadot, *What is Ancient Philosophy?*, 240–241. Hadot afirmă: „Creștinii au adoptat cuvântul grecesc *philosophia* pentru a desemna monahismul ca desăvârșire a vieții creștine și erau în stare să facă acest lucru deoarece cuvântul *philosophia* desemnează un mod de viață”. *Ibidem*, 247.

³⁴ Judith Pauli, *Menschsein und Menschwerden nach der geistlichen Lehren des Dorotheus von Gaza* (St. Ottilien, EOS Verlag, 1998).

Monahismul în Gaza

Gaza a fost un important punct de intersecție pentru călătorie și comerț în lumea bizantină. François Neyt a susținut că Gaza este în mod special importantă pentru pelerinii creștini, deoarece „la region de Gaza, de Tavatha à Maiouma, le long de la mer, devint un carrefour culturel et spirituel où se retrouvèrent des chercheurs de Dieu venus du Nord et du Sud, souvent attirés par la visite des lieux saints à Jérusalem”¹. Provincia iudeeană și coasta gazană erau cele mai importante centre monastice din Palestina bizantină². Deșertul Iudeei se mândrea cu faimoasa mănăstire Sfântul Sava și cu apropierea cu Ierusalimul³. Monahismul gazan era cel mai bine cunos-

¹ François Neyt, „La formation au monastère de l'abbé Séridos à Gaza”, în *Christian Gaza in Late Antiquity*, ed. Bruria Bitton-Ashkelony și Aryek Kofsky (Boston, Brill, 2004), 153. „Regiunea Gaza din Tawatha la Majumas, de-a lungul țărmului mării, a devenit o răscruce culturală și spirituală, în care cei ce Îl caută pe Dumnezeu au venit de la nord și de la sud, atrași adesea de locurile sfinte din Ierusalim”.

² Tradițiile spirituale ale acestor două centre monastice au fost studiate de curând de către Lorenzo Perrone, „Byzantine Monasticism in Gaza and the Judean Desert: A Comparison of their Spiritual Traditions”, *Proche-Orient Chrétien*, 62 (2012). La 2006, Lorenzo Perrone a spus că „Monahismul din Țara Sfântă, în ciuda cantității însemnate de resurse relevante aflate la îndemână – atât literare, cât și arheologice – nu a atras încă atenția meritată, cel puțin nu în ce privește chestiunea acestor prezentări [a Scripturii în viața monahală]”. Perrone, „Scripture for a Life of Perfection”, 394.

³ Studiile recente legate de monahismul iudaic includ: Joseph Patrich, ed., *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present* (Leuven, Peeters, 2001); Kathleen

cut datorită trăitorilor faimoși Petru Ivireanul, Varsanufie și Ioan⁴. Perrone a indicat faptul că monahismul gazan a înflorit timp de cel puțin trei secole, „de la Ilarion, pretinsul întemeietor al monahismului palestinian, la marii maeștri ai spiritualității monastice din secolul al VI-lea, culminând cu învățăturile ascetice ale lui Dorotei din Gaza”⁵. Acest centru monastic s-a

Hay, „Impact of St. Sabas: The Legacy of Palestinian Monasticism”, in *The Sixth Century, End or Beginning?*, ed. Pauline Allen și Elizabeth Jeffreys (Brisbane, Australian Association for Byzantine Studies, 1996); Joseph Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism: A Comparative Study in Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Centuries* (Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1995); John Binns, *Ascetics and Ambassadors of Christ: The Monasteries of Palestine, 314-631* (Oxford, Clarendon Press, 1994); Bernard Flusin, *Miracle et histoire dans l'œuvre de Cyrille de Scythopolis* (Paris, Études Augustiniennes, 1983).

⁴ Cercetarea lui Derwas Chitty a clarificat circumstanțele istorice legate de monahismul palestinian. El a oferit porțiuni editate anterior și traduse din *Correspondența* lui Varsanufie și Ioan. Vezi Chitty, *The Desert a City*, Derwas J. Chitty, *Varsanufie și Ioan : Questions and Answers*, trad. Derwas J. Chitty, vol. 31/3, Patrologia Orientalis (Paris, Firmin-Didot și C. Éditeurs, 1996). Pentru impactul lui Petru Ivireanul, vezi Cornelia B. Horn, *Asceticism and Christological Controversy in Fifth-century Palestine: The Career of Peter the Iberian* (Oxford, Oxford University Press, 2006). Despre obștile monahale ulterioare din Gaza, inclusiv Varsanufie și Ioan, vezi Parrinello, *Comunități monastice a Gaza*; Jennifer Hevelone-Harper, „Ecclesiastics and Ascetics: Finding Spiritual Authority in Fifth and Sixth-Century Palestine”; Hugoye: *Journal of Syriac Studies* 9, nr. 1 (ianuarie 2006); Bitton-Ashkelony și Kofsky, *The Monastic School of Gaza*; Jennifer Havalone-Harper, „Anchorite and Abbot: Cooperative Spiritual Authority in Late Antiquity Gaza”, *Studia Patristica* 39 (2006); John Chrysavgis, „Varsanufie și Ioan : The Identity and Integrity of the Old Men of Gaza”, *Ibidem*; Havalone-Harper, *Disciples of the Desert*; Daniël Hombergen, „Varsanufie și Ioan of Gaza and the Origenist Controversy”, in *Christian Gaza in Late Antiquity*, ed. Bruria Bitton-Ashkelony și Aryeh Kofsky (Boston, Brill, 2004); Aryeh Kofsky, „The Byzantine Holy Person: The Case of Varsanufie și Ioan of Gaza”, in *Saints and Role Models in Judaism and Christianity*, ed. Marcel Poorthuis și Joshua Schwarz (Boston, Brill, 2004); Lorenzo Perrone, „The Necessity of Advice: Spiritual Direction as a School of Christianity in the Correspondence of Varsanufie și Ioan of Gaza”, in *Christian Gaza in Late Antiquity*, ed. Bruria Bitton-Ashkelony și Aryeh Kofsky (Boston, Brill, 2004); Leah Di Segni, „Monk and Society: The Case of Palestine”, in *The Sabaitic Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, ed. Joseph Patrich, Orientalia Lovaniensia Analecta (Leuven, Uitgeverij Peeters in Departement Oosterse Studies, 2001); Jennifer Havalone-Harper, „Letters to the Great Old Man: Monks, Laity and Spiritual Authority in Sixth Century Gaza” (teză de doctorat Princeton University, 2000).

⁵ Lorenzo Perrone, „Monasticism in Gaza: A Chapter in the History of Byzantine Palestine”, in *Zwischen Polis, Provinz und Peripherie: Beiträge zu byzantinischen Geschichte und Kultur*, ed. Lars M. Hoffmann și Anuscha Monchizadeh (Wiesbaden; Harassowitz Verlag, 2005), 59. Pentru o perspectivă critică asupra monahismului din Gaza, vezi Bitton-Ashkelony și Kofsky, *The Monastic School of Gaza*, 6-48.

inspirat dintr-o varietate de precedente monastice, pe care le-a încorporat într-un mod de viață mănăstiresc distinct. Chitty descrie moștenirea monastică palestiniană ca pe o instituție „cu vastă tradiție și literatură proprie, integrată în organizația ecleziastică și civilă a *oecumene* creștin – creștinătatea”⁶. Acest capitol va analiza rădăcinile și moștenirea perenă a monahismului gazan. Realitatea monahismului egiptean stă la baza monahismului gazan, dar scrierile ascetice ale lui Vasile cel Mare au influențat și scrierile lui Varsanufie, Ioan și Dorotei. Viața, opera și influența conducătorilor monastici gazani oferă contextul istoric necesar pentru a-l situa pe Dorotei în descendența sa monastică.

Monahismul palestinian, mai ales cel din Gaza, a fost strâns legat de centrele monahale mari din Nitria, Sketis și Kellia, din Egipt⁷. Potrivit lui Samuel Rubenson, „înflorirea relațiilor dintre Egipt și Palestina s-a produs în ultima decadă a secolului al IV-lea și începutul secolului al V-lea”⁸. El a afirmat că după deceniul 390 mulți vizitatori au călătorit prin Gaza, în drum spre deșertul egiptean. Călătoria constantă dinspre Palestina spre Egipt prin Gaza a oferit resursele literare și spirituale pentru ca Gaza să devină un centru monastic puternic, care combina propriile idealuri monastice cu cele adoptate și adaptate de la monahii călători. Rubenson a susținut că monahismul gazan a fost strâns legat de tradiția monahală egipteană. El a relatat că mișcarea continuă a călugărilor între Palestina și Egipt „au făcut aproape ca mănăstirile din jurul Gazei și Bet-Guvrin să aparțină tradiției deșertului egiptean. Dar influența egipteană nu a provenit numai de la călugării călători, în anii 400 d.Hr. existând deja o literatură a Părinților Deșertului”⁹. De asemenea, Chrysavgis a descoperit o descendență spirituală din deșertul egiptean în Gaza, prin intermediul influenței lui Isaia și Varsanufie asupra lui Dorotei. În opinia sa, dacă relațiile dintre Isaia și Varsanufie rezistă unei cercetări istorice, „atunci avem patru generații ale unei «descendențe» ascetice, o «succesiune» monahală sau evoluție cu originea în deșertul egiptean”¹⁰.

⁶ Chitty, *The Desert a City*, 179.

⁷ John Chrysavgis, *Soul Mending: The Art of Spiritual Direction* (Brookline, Mass., Holy Cross Orthodox Press, 2000), 91.

⁸ Samuel Rubenson, „The Egyptian Relations of Early Palestinian Monasticism”, in *The Christian Heritage in the Holy Land*, ed. Anthony O'Mahony, Göran Gunner și Kevork Hintlian (Londra, Scorpion Cavendish Ltd., 1995), 41.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Chrysavgis, „From Egypt to Palestine”, 307.

Legăturile spirituale dintre autorii noștri constituie o tradiție a monahismului, o „școală”, după cum au demonstrat Bitton-Ashkelony și Kofsky¹¹.

Mare parte din călătoriile monahilor se datorau ostilităților crescute provocate de atacurile triburilor indigene. Amenințarea invaziilor a fost o motivație majoră a mișcărilor călugărilor din Egipt în Gaza la sfârșitul secolului al IV-lea și începutul secolului al V-lea. Exilul monahilor egipteni a determinat un transfer al colecțiilor de ziceri monahale din deșertul egiptean înspre Gaza. Rubenson relatează:

A devenit esențial pentru monahii din exil să colecteze zicerile care datează încă de la primii învățători, creând astfel primele mari colecții. Toate dovezile arată că această lucrare s-a săvârșit în Gaza și a fost consemnată în celebrele Apoftegme ale Părinților, o colecție dominată de călugării de la Sketis, dar cu numeroase ziceri din spațiul palestinian. Gaza era poarta spre Egipt și, pe lângă Sketis, care este cadrul dominant al zicerilor, există un număr mare de ziceri legate de cei ce au trăit, o perioadă, în împrejurimile monastice de la Gaza, lângă Elevtropolis. Este foarte probabil ca colecțiile de ziceri ale părinților egipteni să fi fost alcătuite pentru prima dată în Gaza sau în împrejurimile ei¹².

Importanța Apoftegmelor Părinților în monahismul gazan ulterior va fi analizată mai jos, dar semnificația acesteia nu poate fi înțeleasă. Rubenson a evaluat efectul schimbării monahale dinspre Egipt spre Palestina: „Tăcerea deșertului a dispărut, iar vechii ucenici ale primei generații priveau înapoi la epoca în care erau tineri novici ai părinților fondatori. Pentru mulți dintre ei, faptul că lumea se mutase în interiorul deșertului însemna că ei trebuie să se mute în afară. Unii s-au așezat în Sinai, alții, în deșertul Negev și în Iudeea”¹³.

Obștile monastice din Gaza s-au aflat pe linia tradiției cu cele timpurii. Între influențe, cea mai puternică era cea a moștenirii egiptene. Perrone le-a reamintit erudiților că „cea mai mare parte a monahismului gazan derivă din tradițiile «clasice» ale deșertului egiptean, invocat frecvent de către autorii noștri datorită citatelor din Apoftegme și invitației frecvente la lecturarea Vieților și Zicerilor Părinților”¹⁴. Perrone spune despre *Asceticon*-ul

¹¹ Bitton-Ashkelony și Kofsky, *The Monastic School of Gaza*, 3.

¹² Rubenson, „The Egyptian Relations of Early Palestinian Monasticism”, 43. Argumentul în favoarea compilării și editării Apoftegmelor Părinților a apărut în Lucien Regnault, „Les apophtegmes des pères en Palestine aux Ve-VIe siècles”, *Irénikon* 54 (1981), 320-330. Regnault a observat câteva trăsături distinctive din literatura monastică gazană care indică faptul că Gaza a fost locul unde s-a realizat compilația.

¹³ Rubenson, „The Egyptian Relations of Early Palestinian Monasticism”, 41.

¹⁴ Perrone, „Monasticism in Gaza: A Chapter in the History of Byzantine Palestine”, 68.