Bogdan
Tătaru-Cazaban

„Un suflet în două trupuri”. Despre prietenia creștină în Antichitatea târzie

„Pe prietenul credincios nimic nu-l poate înlocui”, „nici nu există măsură a frumuseții sale”[1]. „Prietenul credincios este acoperământ tare”[2] și „cetate întărită”[3]. Prietenul credincios este o comoară însuflețită, „mai prețios ca aurul și piatra scumpă”[4]. Prietenul credincios este o „grădină împrejmuită” și un „izvor pecetluit”[5]: deschis și împărtășit la vreme potrivită. Prietenul credincios este un liman de împrospătare. Iar dacă se distinge și prin ‹darul› înțelepciunii, cât de minunat este el atunci! Și dacă este superior în cunoaștere, sau chiar în orice cunoaștere – mă refer la știința noastră și la cea care a fost odinioară a noastră[6] –, cu cât este mai strălucit! Și dacă este și „fiu al luminii”[7] sau „om al lui Dumnezeu”[8] sau aproape de Dumnezeu[9] sau un bărbat „al bunelor doriri”[10] sau vrednic de numele prin care Scriptura îi cinstește pe cei îndumnezeiți și înalți din lăcașul de sus, atunci este un dar de la Dumnezeu care covârșește orice merit al nostru. Și dacă vine la noi chiar din partea unui prieten care împărtășește aceeași virtute și se bucură de aceeași prietenie din partea noastră, e încă și mai plăcut și mai încântător și mai înmiresmat decât mirul care împodobește barba preotului și veșmântul lui”[11].

1 * Text susținut într-o primă versiune în seria Conferințelor Institutului de istorie a religiilor al Academiei Române și apărut în 2011 în volumul *Comuniune și contemplație. Despre creștinismul patristic și bizantin, Zetabooks, București.*
Textul *Cuvântării* Sfântului Grigorie din Nazianz urmează *Înțelepciunea lui Isus Sirah* (VI, 15) în versiunea *Septuagintei*. În traducerea românească recentă, mai aproape de original, avem: „Prietenul credincios nu poate fi dat la schimb / Și nicio balanță nu-i poate cântări vrednicia” (vol. 4, II, Polirom, 2007, p. 290). În Biblia de la 1688: „Priatenul credincios nu iaste schimbare și nu iaste cumpănitură bunătăților lui”.

2 „Prietenul credincios este adăpost sigur” (*Înțelepciunea lui Iisus Sirah* VI, 14).

3 Sau „palat bine întemeiat”. *Proverbe* XVIII, 19 (*Septuaginta*, vol. 4, I, 2006, p. 460): „Un frate care-și ajută fratele este ca o cetate întărită, pe înălțime/ și puternic ca un palat bine întemeiat”.

4 *Psalmul* XVIII, 11, cf. Prov., VIII, 19.

5 Cf. *Cântarea Cântărilor* IV, 12: „Grădină închisă, sora mea, mireasă,/ grădină închisă, fântână pecetluită”.

6 *Retorica*.

7 cf. *Ioan* XII,36; *Efeseni* V,8.

8 *Deuteronum* XXXIII, 1; 2 *Regi* I,9.

9 *Exod* XXIV, 2.

10 *Dan*. IX,23.

11 Cf. *Psalmul* CXXXII,2.

Astfel își începea Sfântul Grigorie din Nazianz, în 372, cuvântarea[12] din biserica tatălui său, Grigorie cel Bătrân, în prezența Sfântului Grigorie de Nyssa, fratele prietenului său cel mai bun, Vasile, arhiepiscopul Cezareei Capadociei. Poporul se adunase ca să-l vadă și să-l asculte pe noul episcop, devenit faimos pentru arta cuvântului, dar și pentru ezitările și retragerile sale succesive în urma „tiraniei" pe care o exercitase asupra sa Grigorie cel Bătrân – episcop al locului și părinte după trup. Era pentru a doua oară când Grigorie, fiul, se supusese în fața voinței celorlalți, deși își dorea doar să „filosofeze", adică, în accepțiunea pe care o dădeau creștinii, să ducă o viață contemplativă, departe de lume și de grijile ei zadarnice[13]. Singurul lucru la care nu putea renunța era cuvântul. Dar ar fi putut oare renunța la logos cel care nu vroia altceva decât să fie un „instrument al Logosului"[14]? Grigorie, tocmai pentru excepționala sa înzestrare de a vorbi despre Dumnezeu, fusese „tiranizat" să primească preoția și apoi episcopatul. „Două lucruri m-au înfrânt, spunea el: bătrânețea părintelui meu și prietenia"[15]. Prietenia lui Vasile cel Mare, desigur, pe care îl cunoscuse la Atena, în timpul studiilor (348-358)[16]. Nu întâmplător Cuvântarea a II-a, pronunțată după hirotonia Sfântului Grigorie ca episcop, începe cu un elogiu al prieteniei inspirat din *Înțelepciunea lui Isus Sirah*, pentru că întreaga viață și operă a celui pe care Biserica Răsăriteană l-a considerat al doilea Teolog al său, după Evanghelistul Ioan, au fost inspirate de modelul întrupat de un mare prieten, în care, după cum însuși mărturisea, primise cel mai mare dar al vieții sale.

„Un singur lucru urmăream amândoi, virtutea și realizarea speranțelor viitoare, să trăim adică viața viitoare înainte de a o fi părăsit pe cea de aici... aș afirma că fiecare eram pentru celălalt normă și îndreptar, după care judecam ce este bun și ce nu."

12 *Discours* 11, ed. Marie-Ange Calvet-Sebasti, col. Sources Chrétiennes 405, 1995. Traducerea noastră s-a îndepărtat în câteva locuri de versiunea care va apărea în volumul Sf. Grigorie Teologul, *Cuvântări*, traducere coordonată de Dan Slușanschi, ediție îngrijită de Bogdan Tătaru-Cazaban și Octavian Gordon (în pregătire).

13 Potrivit Sfântului Grigorie, viața filosofică la care aspiră este o anahoreză: retragerea din lume, fuga de conflicte vremelnice și de glorie omenească pentru a se dedica în întregime contemplației, pornind de la dialogul cu sine însuși și urcând spre convorbirea cu Dumnezeu (cf. *Cuv.* 10, 1). A se vedea, printre altele, *Cuv.* 2, 6; *Cuv.* 10, 1 (despre relația dintre viața filosofică și căutarea liniștii), *Cuv.* 12, 4 (descrierea contemplației). Sensul pe care Sfântului Grigorie îl dă „filosofiei" creștine este dezvoltat în *Cuvântările* 25 și 26, în care se conturează un echilibru între contemplație și acțiune, între tăcere și cuvânt, între retragere și solidaritate, cf. H. Alfeyev, *Le chantre de la lumière. Introduction à la spiritualité de Saint Grégoire de Nazianze*, Cerf, Paris, 2006, pp. 101-108; de asemenea, Brian E. Daley, *Gregory of Nazianzus*, Routledge, 2006, pp. 34-41. Pentru o comparație cu exercițiile spirituale antice, v. P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Albin Michel, 2002, a doua ediție, pp. 75-98.

14 *Cuvântarea* 12, ed. Marie-Ange Calvet-Sebasti, col. Sources Chrétiennes 405, 1995; trad. de Simona Rodina, revizuită de Dan Slușanschi și Bogdan Tătaru-Cazaban, introducere și note de Bogdan Tătaru-Cazaban, în *Studii teologice* 3, 2009, pp. 197-207: „Eu sunt un instrument al lui Dumnezeu, un instrument al Cuvântului, un instrument pe care îl acordează și din care cântă, ca un mare artizan, Duhul".

15 *Cuvântarea* 10 (*Discours* 10, 2, ed. Marie-Ange Calvet-Sebasti, col. Sources Chrétiennes 405, 1995, pp. 318-319).

16 Cf. J. Bernardi, *Grigorie din Nazianz. Teologul și epoca sa*, trad. de C. Pop, Deisis, Sibiu, 2002, pp. 87-91; J. A. McGuckin, *St Gregory of Nazianzus. An Intellectual Biography*, St Vladimir's Seminary Press, 2001, pp. 54 sq.

Mai intens decât la alți Părinți greci și, poate, la fel de extins ca la Augustin, opera Sfântului Grigorie Teologul constituie mărturia unei prietenii: ea vorbește explicit despre sensul prieteniei, despre dificultățile sale omenești și despre bucuria pe care niciun bine pământesc nu o poate aduce sufletului mai mult decât o prietenie împărtășită. Nu doar scrisorile sunt, la Sfântul Grigorie, expresia prieteniei, uneori exaltată, alteori rănită, dar mereu prezentă, ci și o mare parte din Cuvântările sale care au marcat istoria creștinismului, fiind cele mai copiate texte, după Biblie, traduse apoi în siriacă, armeană, georgiană ca model al oratoriei creștine. Dacă parcurgem în ordinea în care au fost copiate de timpuriu cele 44 de cuvântări, vom întâlni, mai mult sau mai puțin explicit, numeroase referințe la prietenie în general și mai ales la relația cu Vasile cel Mare. Dar abia în Cuvântarea 43[17], dedicată memoriei Sfântului Vasile, rostită, de fapt, la doi ani după moartea acestuia și rescrisă în forma pe care o cunoaștem astăzi, aflăm întreaga istorie pe care Sfântul Grigorie o povestește aidoma unei reverii, întrerupând-o din când în când pentru a-și cere iertare față de auditoriu și făcând reverențele obișnuite pentru retorica vremii.

De fapt, ce s-a petrecut? Cei doi se întâlniseră în prima tinerețe la Atena, unde își desăvârșeau educația sub îndrumarea celor mai faimoși profesori, păgâni și creștini. Întâlnirea a avut loc în orizontul „celui mai bun lucru de pe pământ": cultura. Felul în care Sfântul Grigorie se raportează la sensul educației sau al culturii în formarea unui creștin reflectă pe deplin atitudinea care a definit în general Antichitatea târzie și a contribuit la crearea culturii creștine: o regăsim în *Scrisoarea către tineri* a Sfântului Vasile, dar și în *De doctrina christiana* a lui Augustin, cu accente diferite, însă exprimând fundamental același fenomen. La Sfântul Grigorie, care recunoaște cât de mult a iubit „literele"[18], avem de-a face cu intenția limpede de a constitui corpusul unei culturi creștine. Cum avea să procedeze? În primul rând, nedisprețuind cultura antică, așa cum nu am putea dispreți natura, fără a ne lipsi de fundamentul vieții și folosind elementele sau metodele culturii antice într-un sens creștin. De fapt, în opera lui, ca și a altor Părinți ai Bisericii, avea loc un dublu fenomen: reinterpretarea culturii contextuale, moștenite și obligatorii din punct de vedere social, cât și formularea unei noi culturi, în care idealul comunității filosofice din școlile antice juca un rol important.

Dar să revenim la întâlnirea din Atena: cei doi, Grigorie din Nazianz și Vasile, căutau filosofia, pe care, în calitate de creștini, o înțelegeau ca „artă de a te desprinde de lume, de a dobândi prin cele pământești cele cerești și de a câștiga prin cele nestatornice și efemere pe cele statornice și durabile"[19]. Acesta avea să fie orizontul prieteniei – un orizont clasic și totodată creștin, pentru că prietenia despre care atât Grigorie, cât și Vasile cel Mare au putut citi în dialogul platonician *Lysis*[20] sau în *Etica nicomahică*[21], era definită în raport cu virtutea și viața contemplativă. Prietenia lor a luat naștere astfel: știind despre virtuțile pe care Vasile le întrupa încă din tinerețe și vrând să-l scutească de riturile de inițiere în

17 *Discours* 42-43, ed. J. Bernardi, col. Sources Chrétiennes 384, 1992.

18 Cf. Bernardi, *Grigorie din Nazianz*, p. 226.

19 Sfântul Grigorie de Nazianz, *Panegiric la Sfântul Vasile cel Mare*, trad. de N. Donos (1931), retipărită în 2009, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, pp. 82-83.

20 Platon, *Lysis*, trad. și note de Alexandru Cizek, cu un eseu despre înțelesul grec al dragostei de oameni de Constantin Noica, Humanitas, 1996.

21 Aristotel, *Etica nicomahică*, c. VII și IX, 1155 a sq., trad. de Stella Petecel, Ed. IRI, p. 165 sq.

viața studențească atenian㠄, Grigorie îi convinge pe colegii săi să-l primească altfel pe tânărul Vasile, să-i arate respectul cuvenit virtuții și sobrietății sale timpurii, să nu-l întâmpine gălăgios și nestăpânit, să nu-l conducă la baia publică în chiote și urale, în fine, să vadă în el o persoană superioară[22]. Ceea ce s-a și întâmplat: „Iată începutul prieteniei noastre. De aici a țâșnit scânteia unirii noastre, în chipul acesta am fost răniți de săgeata dragostei unul pentru altul"[23].

Prietenia se va consolida prin mai multe gesturi pe care Grigorie le face în favoarea lui Vasile, sărindu-i în apărare într-o dispută cu un grup de studenți armeni, consolându-l când era dezamăgit de mediul atenian sau de cei în care își pusese încrederea, mărturisindu-și unul altuia „aspirațiile cele mai adânci" și ducând în cele din urmă o viață comună, în deplină armonie, sporind fiecare în iubirea față de celălalt. Ceea ce Sfântul Grigorie descrie aici, în panegiricul dedicat Sfântului Vasile, este, de fapt, o prietenie pe care un antic n-ar ezita să o numească „filosofică". Expresiile folosite trimit, fără îndoială, la textele clasice, îndeosebi aristotelice, dar mărturia are o intensitate care își află izvorul altundeva și putem presupune că acest izvor era credința împărtășită de cei doi prieteni și exprimată într-o „iubire curată și plăcută lui Dumnezeu". Evocarea acestei prietenii, după moartea unuia dintre cei doi, are forța mărturiei și gustul unei nostalgii care nu-și va mai regăsi împlinirea: „Cum să nu vărs lacrimi când îmi aduc aminte? Pe amândoi ne îmboldeau aceleași speranțe spre învățătură, adică spre ceea ce este mai dorit de oameni și, cu toate acestea, invidia era departe de noi, fiind împinși numai de râvnă. Ne luptam între noi nu pentru întâietate, ci ne luam la întrecere cum să ne-o atribuim unul altuia, întrucât fiecare socotea ca și pe a sa proprie gloria dobândită de celălalt. **Se părea că aveam amândoi un singur suflet, care punea în mișcare două trupuri.** Chiar dacă ar trebui să nu credem pe cei care afirmă că toate sunt în toți, în cazul nostru este de crezut că fiecare dintre noi era în celălalt și prin celălalt. Un singur lucru urmăream amândoi, virtutea și realizarea speranțelor viitoare, să trăim adică viața viitoare înainte de a o fi părăsit pe cea de aici. Cu privirile ațintite spre acest scop, numai spre atingerea lui, ne călăuzeam toată activitatea și toată viața noastră, urmând poruncile legii și stârnindu-ne unul altuia curajul. Și, dacă nu ar fi prea mult din partea mea, aș afirma că fiecare eram pentru celălalt normă și îndreptar, după care judecam ce este bun și ce nu. Petreceam și noi cu prieteni, dar nu cu cei desfrânați, ci cu cei mai cumpătați, nu cu cei scandalagii, ci cu cei mai cuminți și cu care petrecerea ne era de folos, dându-ne bine seama că mai ușor te poți molipsi de păcat decât să te deprinzi cu virtutea"[24].

Este limpede că ne aflăm în fața unei prietenii formatoare, în care idealul clasic este trăit cu un sens nou, ilustrând raporturile dintre natură și har. În dialogurile platoniciene, ca *Lysis* sau *Banchetul*, fenomenologia relației era definită în termenii familiarului, ai asemănării și ai dorinței. Raportată la tendința irezistibilă a asemănătorului către asemănător, prietenia putea fi înțeleasă filosofic ca o confirmare a mitului jumătății regăsite sau putea cere un temei mai profund: „prietenia ca familiaritate cu binele"[25]. În orizontul ei,

22 Bernardi, „Un regard sur la vie étudiante à Athènes au milieu du IVe siècle après Jésus-Christ", Revue des Etudes Grecques, 1990, pp.79-94.

23 Sfântul Grigorie de Nazianz, *Panegiric la Sfântul Vasile cel Mare ...*, pp. 86-87.

24 *Ibidem*, p. 90-91.

25 C. Noica, în Platon, *Lysis*, p. 110.

al acestei „înrudiri lăuntrice cu binele”[26], prietenii sunt ca „vasele comunicante”, după cum spune Constantin Noica în interpretarea sa, sporind împreună în noblețe, frumusețe, dreptate și înțelepciune. Sensul grec al philiei, pe care îl aveau și creștinii cultivați din Antichitatea târzie, consta tocmai în căutarea comună a binelui spre care tinde ceea ce este mai adânc în fiecare. Revenind la reflecția Sfântului Grigorie[27], regăsim în ea, pe lângă inspirația dialogurilor platoniciene, și condițiile aristotelice ale prieteniei perfecte. După relatarea lui Diogene Laertios, Aristotel însuși ar fi răspuns, reluând, de fapt, o înțelepciune comună, că prietenia înseamnă „un suflet în două trupuri”. Mai ezitant, nedorind, poate, să citeze exact, Sfântul Grigorie apelează la o analogie ipotetică: „se părea că aveam amândoi un singur suflet” sau „ca și cum am fi avut un singur suflet”. Dar nu mai este la fel de prudent când evocă prima despărțire – metafora trece din registrul sufletului în cel al corporalității – și totodată prima dezamăgire provocată, ca mai toate cele care i-au urmat, de fermitatea Sfântului Vasile cel Mare și de propria sa indecizie: „Eu, dimpotrivă, am mai rămas la Atena, la drept vorbind din slăbiciune, dar pe de altă parte și trădat de Vasile, care s-a îndurat să-l părăsească pe cel care nu l-ar fi părăsit niciodată. Înainte de a se întâmpla, acest lucru părea de necrezut. A fost întocmai ca și cum ai despica în două un corp, omorând ambele părți”[28].

Aristotel definea prietenia în primul rând în funcție de virtute („prietenia este o virtute sau nu există fără virtute”), considerând-o indispensabilă vieții[29]. Între mai multe feluri de prietenie, cea desăvârșită era cu putință numai între cei „cu noblețe spirituală”[30] ca o formă a egalității sau a capacității a dori binele, unul pentru celălalt, ca „oameni de virtute”. Dimensiunea reciprocității avea să marcheze pentru totdeauna istoria concepțiilor despre prietenie, deschizând reflecția greacă asupra relației dintre asemănători spre problematica ulterioară, creștină, a comuniunii. La rândul său, Sfântul Grigorie scria: „Fiecare dintre noi era în celălalt și prin celălalt”. Acest subtil raport dinamic între identitate și alteritate, în care celălalt devine un alter ego, prin care prietenul se cunoaște pe sine ca într-o reflectare în oglindă, se află în centrul viziunii

Transferul concepției antice în orizontul creștinismului, în privința prieteniei, s-a realizat, poate, asemenea celui din zona reprezentărilor artistice. Limbajul clasic este preluat, dar reașezat într-o sintaxă nouă, deși nu este cu totul dislocat din propria lui situare culturală.

26 *Ibidem*, p. 118.

27 Despre tema prieteniei creștine, v. Caroline White, *Christian Friendship in the fourth Century*, Cambridge University Press, 1992, pp. 61-72.

28 *Ibidem*, p. 96.

29 Etica Eud. 1234 b 18.

30 *Etica nicomahică*, trad. rom., p. 169.

despre prietenie din *Etica nicomahică*. Este, de fapt, paradoxul însuși al relației de prietenie, pentru antici. Făcându-se ecou, peste secole, al acestei viziuni, Montaigne exprima esența faptului de a fi împreună cu un prieten astfel: „parce que c'était lui, parce que c'était moi"[31]. Riguros aristotelic, prietenia reprezintă o extindere a relației pe care o am cu mine însumi într-o relație de intimitate, încredere și armonie cu celălalt. Sensul acestei deschideri a identității este dat de necesitatea medierii în cunoașterea de sine, omul manifestându-și astfel sociabilitatea naturală. Prin urmare, înțelepciunea însăși nu poate fi atinsă fără medierea pe care o oferă celălalt, fără experiența unei comuniuni ce are drept efect desăvârșirea sinelui. Din această perspectivă, a fi împreună cu prietenul înseamnă a parcurge drumul către sine și, împreună, către înțelepciune. Structural, întâlnim aceeași viziune și în textul Sfântului Grigorie: cei doi prieteni sunt împreună sporind în virtute și, ca să folosim imaginarul propriu epocii, alergând spre același scop – viața contemplativă și cunoașterea lui Dumnezeu. Dar nu atât asemănarea, la nivelul personalității, este ceea ce le conferă unitatea de nedespărțit[32], mai faimoasă, după spusele Sfântului Grigorie, decât cea dintre Oreste și Pilade sau decât a moleonizilor din versurile lui Homer, cât iubirea virtuții prezente în celălalt și adoptarea, fără dificultate, a unui ritm comun de viață. Prietenul este și nu este un alter ego, însă oferă un dar: comuniunea; certitudinea unei credințe împărtășite, izvorul unei încurajări perpetue, susținerea unei curse comune. Întâlnirea are loc, de fapt, în orizontul aspirațiilor și al credinței pe care cei doi au bucuria de a le împărtăși, fiecare în prezența celuilalt. Prietenia devine astfel un loc al pregustării eshatonului. Nu cred că am putea desprinde din relatările Sfântului Grigorie și cu atât mai puțin din răspunsurile mai sobre ale Sfântului Vasile ideea că fiecare s-a cunoscut pe sine prin celălalt, dar reies din acestea cu claritate semnificația comuniunii și mai ales importanța faptului de a fi în prezența celuilalt. Întreaga lor corespondență de maturitate constituie ecoul acestei experiențe inaugurale și totodată nostalgia ei. Cu excepția unei scurte perioade de retragere ascetică la Annesi, când severitatea extremă a condițiilor a fost suportată de Grigorie – și descrisă nu fără ironie[33] – doar pentru a putea fi alături de Vasile cel Mare, prietenia lor se va consuma la distanță, traversând neînțelegeri, dar regăsind în cele din urmă „forța iubirii care se află deasupra noastră".

Cuvântările și scrisorile Sfântului Grigorie nu conțin o reflecție sistematică asupra prieteniei, dar exprimă o experiență personală care devine o temă constantă, ce va avea ecouri în istoria creștinismului. Faptul că este atât de firesc prezentă în scrierile Sfântului Grigorie, cunoscut de altfel pentru stilul său de a face teologie la persoana întâi, ne spune că această experiență avea vocația unei teme paradigmatice în Antichitatea târzie. Transferul concepției antice în orizontul creștinismului,

31 Montaigne, *Essais I*, Gallimard, 1965, p. 269.

32 Termenul „symphyia" exprimă în Scrisoarea 1,1 către Sfântul Vasile cel Mare (datată în 361) legătura profundă de prietenie dintre cei doi (Lettres, ed. P. Gallay, Paris, Les Belles Lettres, t. I): „Recunosc, nu mi-am împlinit făgăduința: să fiu cu tine și să trăiesc împreună cu tine ca un filosof. De acest lucru mă legasem în vremea ședерii noastre la Atena, a prieteniei noastre începute acolo și a profundei noastre uniri, unul cu celălalt". Același termen apare la Sfântul Grigorie pentru a sugera unitatea de natură a celor trei persoane ale Treimii în Cuv. 12, în context trinitar în Cuv. 40, 41 („o unitate infinită a trei infinituri", ed. Moreschini, trad. fr. Gallay, SC 358, 1990, p. 294, n. 1), dar și în context hristologic în Scrisoarea 101, 31 (SC 208, 1998, ed. a doua), unde este formulat ca „principiu" al unității celor două naturi în Hristos și al comunicării însușirilor.

33 Scris. 4-5 (Lettres, ed. P. Gallay, p. 3) ; v. și Bernardi, „Grégoire de Nazianze et le poète comique Anaxilas", în *Pallas 31*, 1984, pp. 157-161.

în privința prieteniei, s-a realizat, poate, asemenea celui din zona reprezentărilor artistice[34]. Limbajul clasic este preluat, dar reașezat într-o sintaxă nouă, deși nu este cu totul dislocat din propria lui situare culturală. Atât cât descrie o realitate umană, este păstrat în limitele fenomenologiei sale. Sensul însă rămâne același? Desigur că nu, dar nu întotdeauna sensul creștin al prieteniei ca iubire provenind de la Dumnezeu și urcând întru Dumnezeu, sau ca o comuniune insuflată de Duhul Sfânt, reușește să răstoarne perspectiva antică. Uneori regăsim aceeași viziune, ale cărei elemente au o forță structurantă, aproape neatinsă de trecerea timpului și de schimbarea contextului. În epistolele Sfântului Grigorie sunt citați frecvent sau evocați aluziv poeți greci care transmit o înțelepciune practică privitoare la prietenie: Theognis, de pildă, în scrisoarea 13, Homer în scrisorile 30, 71, 230, Hesiod, pentru a fi respins însă, în scrisoarea 195, toți regăsindu-se, după cum remarcă Caroline White[35], în paginile despre aceeași temă ale oratorului păgân Themistius, el însuși corespondent al Sfântului Grigorie. Însă specificul creștin al prieteniei nu întârzie să apară în acest cadru populat de referințe comune. Caracterul extins al fraternității întru credință și electiunea prieteniei sunt puse, în același epistolar, într-o relație de perfectă composibilitate: lui Grigorie de Nyssa, probabil, Grigorie Teologul îi mărturisește că toți cei care îi urmează lui Dumnezeu și Evangheliei Sale trebuie să fie considerați prieteni și rude (*scrisoarea* 11), iar pe Nicoboulos, nepotul său, îl învață că dacă prietenia înseamnă o alegere, care ne leagă mai mult de unii decât de alții, atunci un prieten nu face altceva decât să-l imite pe Dumnezeu care, fiind creatorul lumii, a ales totuși un popor al său (*scrisoarea* 147).

Nu trebuie să ne mire faptul că de cele mai multe ori scrisorile ne transmit reflecția, fie și fragmentară, despre prietenie. Autorii creștini adoptă în această privință sensul clasic al epistolarului, acela de a fi expresie prin excelență a afecțiunii prietenești și substitut de încredere al prezenței fizice a celuilalt. Sfântul Vasile însuși îi scria unui anume Jovinus astfel: „Ți-am văzut sufletul în scrisoare, căci niciun pictor nu poate surprinde atât de bine trăsăturile trupului pe cât pot cuvintele să înfățișeze tainele sufletului" (*scrisoarea* 163). Oferind consolare, sfat și bucurie celor care o primeau, fiind văzută pentru aceasta ca un dar al lui Dumnezeu, corespondența rămâne, așadar, principala sursă dacă vrem să înțelegem ce rol juca prietenia în viața creștină din Antichitatea târzie. Rufin și Ieronim, a căror relație se rupe și se transformă într-o dispută greu de suportat, de pildă pentru Augustin, Paulin de Nola și prietenii săi, Augustin însuși, de-a lungul întregii sale vieți, elogiază binefacerile prieteniei așa cum făceau

34 A. Grabar, *Les voies de la création en iconographie chrétienne*, Flammarion, Paris, 1979 (ed. 2009).

35 Caroline White, *op. cit.*, p. 72.

înaintea lor Aristotel, Cicero și Seneca, ultimii doi contribuind esențial, prin textele lor, la configurarea perspectivei creștine asupra prieteniei în Occidentul latin.

Descriind prieteniile anterioare convertirii din 386, Augustin prezintă o comunitate de inspirație ciceroniană, ale cărei interese și bucurii împărtășite creau o intensă unitate spirituală. Formulele însele prin care este exprimată această unitate (*ex pluribus unum facere*) trimit fără ezitare la pasaje din Laelius (25, 29: *ut unus quasi fiat ex pluribus*) sau din *De officiis* (I, 17, 56: *ut unus fiat ex pluribus*)[36]. Pentru Augustin, despre care s-a spus că ar fi primul autor creștin care a elaborat o teorie a prieteniei[37], Cicero rămâne referința clasică, de la care preia, în *Contra Academicos* (III, 6, 13) sau în scrisoarea către Martianus (258, 1), definiția însăși a prieteniei: „acordul (consensul) asupra tuturor celor divine și umane, la care se adaugă bunăvoința și iubirea (afecțiunea)"[38]. În alt loc (q. 31 din *De diversis quaestionibus* 83), adresându-se tinerilor monahi, Augustin pornește de la o altă definiție oferită tot de Cicero, dar inspirată din *Retorica* lui Aristotel (1380 b 35 – 1381 a 1): „prietenia constă în a vrea binele cuiva, pentru această persoană iubită și care are la rândul ei o dispoziție sufletească asemănătoare". Așa cum Sfântul Vasile, ca de altfel mai mulți autori creștini, a schițat o tipologie a prieteniei, punând la locul cel mai de cinste *prietenia spirituală*, Augustin ia în discuție criterii ca interesul, plăcerea pură a prieteniei sau combinația între plăcerea de a fi împreună cu celălalt și avantajele prieteniei, reținând, desigur, intenția prieteniei (a vrea binele prietenului), reciprocitatea și tipul de relație pe care o implică prietenia[39]. Dacă aceasta depinde de altceva, atunci „nu-ți iubești prietenul, ci iubești altceva în el"[40]. În scrisoarea 155, 1, către Macedonius, Augustin introduce ca element esențial al autenticității prieteniei tocmai gratuitatea afecțiunii. Preeminența revine persoanei celuilalt, privit ca un alter ego: „Încă și mai mult mă miram că, după moartea lui, am rămas în viață eu, care nu eram decât un alt

„Cel care ne protejează mereu nu este întotdeauna un prieten. Rănile făcute de un prieten sunt preferabile sărutului dat de un dușman. Mai degrabă primești o judecată severă decât înșelăciunea unei blândeți".

36 Sf. Vasile cel Mare, Scris. 197 către Sfântul Ambrozie al Milanului.

37 Cf. Caroline White, *op. cit.*, p. 188.

38 Despre tema prieteniei la Augustin: M.A. Mcnamara, *L'Amitié chez saint Augustin*, Lethielleux, Paris, 1961; J. F. Monagle, „Friendship in St. Augustine's Biography: Classical Notion of Friendship", în Augustinian Studies, 2, 1971, pp. 81-92; J.T. Lienhard, „Friendship with God, friendship in God: Traces in St. Augustine", în *Collectanea Augustiniana*, 1994, pp. 207-229; I. Hadot, „Amicitia", *Augustinus Lexicon* I, col. 287-293; R. Piccolomini, *Sant'Agostino, l'amicizia*, Citta Nuova, Roma, 2000.

39 Cicero, *Laelius* 6, 20.

40 Vezi Tarcisius J. van Bavel, *La communauté selon Augustin. Une grâce pour notre temps*, trad. fr., Éditions Lessius, Bruxelles, 2003, p. 56.

el însuși. Ce bine s-a exprimat poetul când, vorbind despre un prieten, l-a numit „jumătatea sufletului său". Am simțit că sufletul lui și sufletul meu nu au fost decât **un singur suflet, trăind în două corpuri**; și, de aceea, îmi simțeam viața cuprinsă de groază, căci nu vroiam să trăiesc cu sufletul înjumătățit."[41]

Dacă, înainte de convertire, prietenia avea această dimensiune imanentă, fuzională, după primirea credinței Augustin înțelege iubirea pe care o presupune prietenia în sensul conducerii celuilalt spre binele comun, care este Dumnezeu, singurul în care fidelitatea iubirii nu mai poate fi pierdută, așa cum apare în Confesiuni, dar și în *Contra duas epistolas Pelagianorum*[42]: „Fericit este, Doamne, cel ce Te iubește pe Tine și își iubește prietenul în Tine, iar pe neprieten îl iubește din dragoste față de Tine. Căci, pe cel drag nu și-l pierde decât cine îi iubește pe toți oamenii întru acela care nu poate fi pierdut. Și cine este acela dacă nu Domnul nostru (...)?"[43].

Calitatea esențială a prieteniei este fidelitatea (motiv pentru care poate fi investită cu un sens care transcende afecțiunea umană naturală). Fidelitatea se apropie de credință, în interpretarea augustiniană, pentru că ambele se raportează la nevăzut: „Nu poți vedea, nici auzi sentimentele prietenului tău, dar le crezi (...). Nu-ți rămâne altceva de făcut decât să te încrezi acestora fără a le vedea, asculta sau urmări, dacă vrei ca viața ta să nu se petreacă în singurătate, fără niciun prieten".

Astfel, prietenul îți oferă o dragoste în care ești invitat să crezi, căreia trebuie să-i răspunzi, dacă vrei să pășești pragul prieteniei. Fără credință, prietenia nu este posibilă. Nici în cele umane, nici *in divinis*. Mai mult, ceea ce apropie fidelitatea de actul credinței este o anume spontaneitate: cei doi se întâlnesc și se deschid unul către celălalt[44], fără să exercite o putere unul asupra celuilalt. Prietenia survine ca dar, care nu anulează însă zonele de necunoscut. Sunt fragmente din Augustin potrivit cărora „cercul identității" din viziunea aristotelică asupra prieteniei este spart: „eu nu mă cunosc pe mine însumi; atunci ar fi oare nedrept și nepotrivit să spun despre prietenul meu că îmi rămâne necunoscut, știind sigur că nici el nu se cunoaște pe sine însuși?"[45]. Ceea ce nu înseamnă că întâlnirea prietenilor rămâne dominată de această parte de necunoscut; însă, penumbra ireductibilă la care se referă interogativ Augustin exprimă misterul insondabil al persoanei și totodată pune și mai mult în lumină darul prieteniei care face să izvorască între doi necunoscuți o cunoaștere nouă.

Prietenia mai are o calitate care îi potențează dimensiunea personală: autenticitatea, prin care Augustin înțelege libertatea, exprimarea adevărului în prietenie: „Cel care ne protejează mereu nu este întotdeauna un prieten. Rănile făcute de un prieten sunt preferabile sărutului dat de un dușman. Mai degrabă primești o judecată severă decât înșelăciunea unei blândeți"[46]. Deși prietenia înseamnă armonie, bunăvoință și afecțiune, ea nu poate admite sub nicio formă falsificarea prin idealizare: „Nu-mi place ca prietenii mei cei mai dragi să creadă despre mine că sunt mai mult decât sunt; căci, dacă ei nu iubesc ceea ce sunt eu, ci ceea ce nu sunt, atunci nu pe mine mă iubesc, ci pe un altul care îmi poartă numele. Dar dacă mă iubesc în funcție de ceea ce cu-

41 Augustin, *Sermo* 41, 1, 3.

42 Cf. Caroline White, *op. cit.*, p. 192.

43 Augustin, *Confesiuni*, IV, cap. IX, trad. de Eugen Munteanu, Nemira, 2010 (ed. I, 2003), p. 130.

44 Cf. Tarcisius J. van Bavel, *op. cit.*, pp. 59-60, 62.

45 Augustin, *Solilocvii*, 1, 3, 8.

46 Augustin, *Sermo* 93, 4.

nosc despre mine sau în funcţie de ceea ce ei cred că este adevărat în mine, atunci prietenia lor este adevărată pentru mine”[47].

Dacă în scrisorile şi scrierile lui Grigorie şi Vasile cel Mare, ca şi în diferitele texte (dialoguri, predici, *Confesiuni*) ale lui Augustin, prietenia descrisă în termenii culturii clasice îşi dobândea sensul din perspectiva unei vieţi contemplative, dar şi comunitare, proto-monahale, numită de multe ori viaţă filosofică, nici în secolul al v-lea, odată cu răspândirea în Occident a monahismului, prietenia nu dispare ca temă din orizontul vieţii contemplative. Convorbirea a XVI-a cu părintele Iosif din seria de Collationes a Sfântului Ioan Casian[48] ne oferă o tratare sistematică în care putem observa elementele clasice ale teoriei, mai ales aristotelice, prinse într-o ţesătură nouă.

Părintele Iosif porneşte de la realitatea umană a prieteniei între monahi, iar pentru a ajunge la partea cea mai substanţială (la condiţiile prieteniei adevărate şi la cum pot fi contracarate capcanele întinse de vrăjmaşul ce nu suportă unitatea sufletească) face un curs aristotelic, cu inserţii stoice, despre pluralitatea formelor prieteniei. Există, aşadar, o prietenie contractuală, una bazată pe asemănare şi participarea la acelaşi scop sau ideal, alta întemeiată şi susţinută pe relaţiile de rudenie. Dar prietenia adevărată se numeşte „iubire adevărată” şi constă în asemănarea virtuţilor. Ea este fără de sfârşit pentru că „nici moartea nu o poate sfărâma”, după cum spune Cântarea Cântărilor („Iubirea ca moartea e de tare”). Or, adevărul prieteniei este dat de cel întru care se stabileşte comuniunea, fără ca criteriile aristotelice să-şi piardă valabilitatea. Monahul Gherman află de la părintele Iosif că pentru a dura, virtutea prietenilor trebuie să fie egală[49]. Sfântul Ioan Casian invocă Psalmul LXVII, 6 („Domnul face să locuiască în aceeaşi casă pe cei cu acelaşi suflet”), interpretând „acelaşi suflet” în sensul unei egalităţi a virtuţii, susţinută de aceeaşi gândire şi aceeaşi voinţă. Prietenia desăvârşită cere o astfel de asemănare, care reprezintă garanţia solidităţii ei. Din acest punct, personajul cu autoritate spirituală desfăşoară o veritabilă metodologie a prieteniei monahale, completând structura filosofică a idealului clasic cu o analiză a pericolelor care pândesc unitatea dintre prieteni. Doar un preambul: definiţia formal-aristotelică (egalitatea virtuţii) este echivalată cu o definiţie creştină şi monahală: „dobândirea binelui răbdării şi al păcii” sau „a binelui dragostei şi al păcii”[50]. Astfel, sensul comuniunii pe care o presupune prietenia este dat de ceva mai înalt, întrucât a fi prieten desăvârşit înseamnă a realiza împreună cu celălalt o unitate în Duh, pacea care este dar al Duhului, dar care are nevoie şi de efort.

Prima treaptă pe calea prieteniei constă în desprinderea de patimi şi chiar disprețuirea celor lumeşti. Puţine lucruri mai rămân astfel ca obstacole în calea armoniei cu celălalt. Urmează analiza interioară şi renunţarea la reflexul superiorităţii propriei gândiri sau voinţe: „nimicirea părţii proprii a voinţei”, astfel încât atenţia să se concentreze pe zona comună. Chiar şi aşa, relaţia nu ar fi posibilă, fără o comunitate de preocupări şi aspiraţii, dar aici intervine o mutaţie în raport cu tratarea aristotelică a temei, Sfântul Ioan Casian fiind preocupat de posibilitatea permanentă a subminării prieteniei de o subiectivitate rebelă. Este motivul pentru care, înaintând pe ca-

47 Augustin, *Scrisoarea* 143, 3.

48 Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, traducere de David Popescu, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al BOR, ed. din 2004 (Coll. XVI, în Jean Cassien, Conférences, VIII-XVII, ed. Dom E. Pichery, SC 54, 1958, pp. 221-247).

49 *Ibidem*, p. 382.

50 *Ibidem*, p. 384.

lea desăvârșirii, ceea ce înseamnă și un progres al prieteniei, preeminența aparține binelui dragostei și păcii, iar nu dreptății proprii, chiar și atunci când dreptatea există cu adevărat de o singură parte. Cel mai important lucru pentru a menține și a spori faptul de a fi împreună devine evitarea tulburării proprii sau a celuilalt. A nu supăra și a nu fi supărat, a nu rupe fidelitatea prin suspiciune sau prin impunerea voii proprii apar drept cheia prieteniei în monahism. Atenția trebuie să fie îndreptată spre a nu permite ca „otrava tristeții" să se strecoare și să se instaleze în suflet: „Nu-ți va fi de niciun folos dacă spui că tu nu te mânii și dacă tu crezi că împlinești porunca prin care ți se spune: soarele să nu apună asupra mâniei tale și cel ce se mânie împotriva fratelui său vinovat va fi în fața judecății, iar pe de altă parte disprețuiești cu inimă trufașă tristețea altuia, deși ai fi putut să o îndulcești prin bunătatea ta. Căci, în același chip, vei fi învinuit de trădarea Domnului"[51].

În esență, la capătul unui parcurs de asimilare și adaptare a viziunilor clasice, prietenia devine o școală a vieții în comun, în care prietenul este fratele prin excelență, un frate care, deși ales, poate, dintr-o afinitate naturală, devine frate *după duh* în adevărul unei relații ce se hrănește din iubirea divină.





51 *Ibidem*, p. 386.