

GALEN AND JEROME. MEDICINE AS ANCILLA THEOLOGIAE IN THE HIERONYMIAN ASCETICISM

Constantin Răchită

Research Assistant, "Al. Ioan Cuza" University of Iași

Abstract: The connections between medicine and ascetic practices in Late Antiquity have been made in modern research, interested especially in how medical knowledge of the time influenced the philosophical and theological discourses. Although the nexus between Galen's ideas and Jerome's discourse on asceticism has already been noted in current studies, the actual comparison between the cited texts and their original context has not yet been discussed. The aims of this paper are to analyze Jerome's thinking about asceticism, with a focus on the biblical texts that underpin it, and also to identify the role played by Galen's ideas in shaping the new discourse on asceticism.

Keywords: St. Jerome's asceticism; ancient medicine; Galen's treatises; biblical exegesis; marriage vs. virginity.

În scrierile creștine antice rar a existat vreo formă de cunoaștere importantă care să nu fie prezentată ca *ancilla theologiae* și să fie considerată altceva decât rezultatul medierii între cunoașterea revelată și cea naturală. Diferite domenii de cunoaștere erau receptate și transformate în noi forme de discurs, ce țineau cont, de regulă, de o interpretare scoasă din context a textelor biblice. Tradițiile medicinei antice din lumea greco-romană nu fac excepție de la acest proces hermeneutic, ce are la bază convingerea că orice efort uman de cunoaștere nu este posibil fără intervenția divinității. De niciunde nu reiese mai clar acest lucru decât din îndemnurile practice ale monahismului creștin, ce au transformat treptat moderația recomandată de medicii antici în asceză. Justificarea și legitimarea noilor practici aveau de înfruntat discrepanța crescândă dintre atitudinea empirică a culturii greco-romane față de o știință aflată în curs de evoluție și cea dogmatică a textelor biblice, ce reflectau concepții populare existente în iudaismul antic¹.

Prin natura sa practică, monahismul creștin nu este cu nimic diferit de ascetismul promovat în numeroasele curente ale filozofiei antice greco-romane, unde dintotdeauna au existat conexiuni între medicina antică și ideile filozofice despre natura umană și despre vindecarea trupului și a sufletului². Însă în privința teoriei și a justificării ascetismului creștin studiile moderne par să indice suficiente diferențe față de ascetismul filozofic. O caracteristică generală pe care o evidențiază studiile dedicate ascetismului creștin este cea a lipsei unității de gândire³. Scriitorii creștini au scris enorm pe acest subiect, receptând tradiții din iudaismul eshatologic și apocaliptic, apoi din bogata literatură apocrifă a gnosticilor și a tradițiilor filozofice care recomandau abținerea de orice fel în

¹ Atitudinea generală a textelor biblice față de medicină rămâne constantă în Vechiul și Noul Testament: boala este o consecință a păcatelor, iar vindecarea bolnavilor constă mai curând în practici de purificare, magie și exorcizare a demonilor, cei care ar cauza de fapt bolile (concepția are probabil origini babiloniene). Dată fiind relația dintre boală și păcat, medicul este privit ca un instrument al divinității, un intermediar care pune în aplicare un tratament, dar nici el și nici tratamentul său nu vindecă în mod real (*vide* Deuteronom 7, 15; 32, 39; 2Cronici 16, 12-13; Isaia 19, 22; Marcu 5, 25-26; Iacov 5, 14-15). Pentru detalii se poate consulta Howard C. Kee, *Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

² A se vedea, de pildă, studiile publicate în Philip van der Eijk (ed.), *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity. Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

³ În ultimii ani, interesul pentru studierea academică a practicilor monahale din Antichitate a crescut considerabil și datorită faptului că cercetătorii beneficiază de o bogată literatură, compusă în special în perioada Antichității Târzii și păstrată până astăzi. Bibliografia subiectului a devenit suficient de vastă, cât să facă imposibilă consultarea ei în totalitate, dar și inutilă rezumarea referințelor în paginile de față. Am preferat să indic sursele consultate în note, pe parcursul studiului, respectiv în lista bibliografică de la final.

vederea eliberării sufletului din temnița trupului și sfârșind, în secolele instituționalizării monahismului (secolele IV-V d.Hr.), prin a îngloba sau a respinge o sumedenie de practici ascetice⁴. Rezultatul, așa cum îl putem descoperi astăzi în aproape toate scrierile autorilor importanți din secolul al IV-lea, constă în variate discursuri ce îndeamnă la feciorie, celibat, post și alte forme de abțință, motivate diferit și practicate sub variate forme pe întreg cuprinsul Imperiului Roman.

Un caz interesant este cel al scrierilor lui Ieronim, un autor care se raporta la cunoștințele de medicină ale Antichității pentru a-și alcătui discursul despre ascetism. Cunoscut în primul rând pentru traducerile biblice din *Vulgata* și mai puțin în calitate de promotor al ascetismului în lumea antică a secolului al IV-lea, Ieronim dezvoltă în Roma anilor 382-385 o teorie despre ascetism, fundamentată pe texte biblice din *Geneză* și pe literatura epistolară a *Noului Testament*. Sfaturile practice pe care le oferea Ieronim unei audiențe alcătuite în cea mai mare parte din membrii familiilor de patricieni, au urmărit, parțial, să fie în concordanță cu sfaturile pe care le primeau aceleași persoane de la medicii vremii⁵.

Opiniile lui Ieronim despre monahism și despre scopurile practicării ascezei nu sunt reunite într-o singură scriere. Ele sunt risipite în întreaga operă, dar se întâlnesc cu preponderență în epistole și în scrierile polemice îndreptate împotriva celor care îi contestă concepțiile despre ascetism. Dintre acestea, cele ce explică mai în detaliu ascetismul ieronimian sunt *Epistola 22 (Libellus de virginitate servanda)* și scrierea polemică *Adversus Jovinianum*, scrieri aflate de altfel în relație de cauzalitate⁶.

În linii mari, în scrierile lui Ieronim fundamentarea teologică a monahismului și a practicilor ascetice pornește de la o interpretare, comună în epocă, a textelor *Genezei*. Ieronim consideră că viața umană începe pe pământ în starea feciorelnică a grădinii Edenului și că, odată cu instituirea căsătoriei și a sexualității, umanitatea a decăzut⁷. Scopul ascetismului ieronimian ar urmări să refacă

⁴ O bună analiză a modului în care diferite practici ascetice din Antichitate sunt adoptate sau respinse de creștinismul proto-ortodox a fost realizată de Susanna Elm în *Virgins of God: The making of Ascetism in Late Antiquity*, Oxford University Press, Oxford, 1996.

⁵ Aluziile la medicina antică din scrierile lui Ieronim, majoritatea sub forma comparațiilor și a metaforelor, fac obiectul unui studiu mai vechi al lui Arthur S. Pease („Medical Allusions in the Works of St. Jerome”, *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 25, 1914, pp. 73-86). Chiar dacă analogiile dintre boală și patimă apar cu mult timp înaintea apariției creștinismului la filozofii stoici (vezi tratatul *De ira* al lui Seneca), sursele de inspirație lingvistică ale lui Ieronim sunt mai curând operele lui Origen, pe care le-a tradus în latină și unde a întâlnit vechea polemică dintre creștini și păgâni (secolele II-III d.Hr.) pe tema adevăratului vindecător: Hristos sau Asclepios. Pe baza argumentelor oferite de Origen, Ieronim considera că monahii sunt doctorii vremii și că este de datoria lor să-și îngrijească pacienții: *nos, quibus animarum medicina commissa est, omnium christianorum domos debemus amare quasi proprias (Ep. 52, 15)*.

⁶ Cercetarea actuală a acordat o atenție deosebită celor două scrieri. Cea mai completă interpretare a *Epistolei 22* de până acum a fost realizată de Neil Adkin în *Jerome on Virginitas. A commentary on the «Libellus de virginitate servanda» (Letter 22)*, ARCA, vol. 42, Francis Cairns, Liverpool, 2003. Pentru o analiză minuțioasă a contextului istoric și cultural în care a fost scris tratatul polemic *Adversus Jovinianum* rămâne indispensabilă monografia lui David G. Hunter, *Marriage, Celibacy, and Heresy in Ancient Christianity*, Oxford University Press, Oxford, 2007.

⁷ Ideea că relațiile sexuale sunt o consecință a păcatului originar este comună scriitorilor bisericești din secolul al IV-lea. De pildă, în predicile sale, Ioan Hrisostom afirmă explicit că relațiile sexuale își au originea imediat după exilul primilor oameni din paradis și că, înainte de nesupunere, viața primilor oameni ar fi fost precum cea a îngerilor, lipsită de dorințe trupești: „După nesupunere, după alungarea din paradis, atunci iau naștere unirile sexuale. Căci înainte de nesupunere duceau o viață angelică și nu existau uniri sexuale” (*Homiliae in Genesim* 18, 4: Μετά την παρακοήν, μετά την έκπτωσιν την ἐκ τοῦ παραδείσου, τότε τὰ τῆς συνουσίας ἀρχὴν λαμβάνει. Πρὸ γὰρ τῆς παρακοῆς ἀγγελικὸν ἔμμοῦντο βίον, καὶ οὐδαμοῦ συνουσίας λόγος; PG 53, 153). Augustin căuta alte metode de rezolvare a problemelor exegetice, folosindu-se nu atât de metode de interpretare alegorice, cât mai curând de multă imaginație. În comentariul său literal la cartea *Genezei* Augustin nu vede o problemă în faptul că Adam și Eva aveau relații sexuale înainte de cădere, de vreme ce amândoi aveau trupuri spirituale, asemenea îngerilor, dar menține ideea că relațiile sexuale umane sunt o consecință a păcatului originar (*De Genesi ad litteram* IX, 3, 5-6; PL 34, 395-396; cf. *De civitate Dei* XIV, 21; PL 41, 428-429). Doar peste câteva paragrafe din același comentariu, Augustin revine asupra problemei și spune că Adam și Eva aveau în paradis relații sexuale „speciale”, la fel cum și procreația era neobișnuită; reproducerea primilor oameni s-ar fi realizat fără dorință sexuală și fără durere (*neque cum ardore seminaretur, neque cum dolore pareretur*), asemenea albinelor care produc miere și ceară, iar organele genitale ar fi acționat asemenea picioarelor, ce execută

starea paradisiacă, pierdută în urma păcatului originar⁸. Faptul că textul biblic de la *Geneză* 4, 1 („și a cunoscut-o Adam pe Eva, soția lui”⁹), ce indică primele relații sexuale menționate explicit în Biblie, urmează imediat după narațiunea păcatului originar constituie pentru Ieronim o dovadă clară că numai după alungarea lui Adam și Eva din paradis s-au instaurat în lume căsătoria și relațiile sexuale dintre soți¹⁰. Pentru Ieronim, ascetismul creștin este așadar un efort constant de a reface viața umană celibatară, așa cum ar fi fost înainte de păcatul originar. Ca să-și argumenteze și mai bine îndemnul la ascetism, Ieronim susținea că fecioria perpetuă a femeilor evită pedeapsa lui Dumnezeu pentru păcatul originar din textul de la *Geneză* 3, 16 („Voi înmulți durerile tale și zămislirile tale, în durere vei naște copii și sub puterea bărbatului vei fi și el te va stăpâni”¹¹) pentru că sub incidența durerilor nașterii și a supunerii față de soț nu mai poate intra decât o femeie căsătorită, nicidecum o femeie care rămâne fecioară pe întreaga durată a vieții¹². În conformitate cu această direcție de interpretare, toate textele vetero-testamentare subsecvente capitolului al 3-lea din *Geneză* sunt pentru Ieronim o istorie a decadenței umane, ce se va reorienta către redobândirea purității paradisiace abia odată cu textele *Noului Testament*. Îndemnul la o viață celibatară din capitolul al 7-lea din epistola *1 Corinteni*, conjugate cu afirmația din capitolul al 10-lea al aceleiași scrieri, potrivit căreia sfârșitul veacurilor a sosit deja pentru creștini (*1 Corinteni* 10, 11), îl ajută pe Ieronim să combată texte favorabile căsătoriei și reproducerii întâlnite în *Vechiul Testament* la *Geneză* 1, 28 („Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul”¹³), respectiv la *Exod* 23, 26 („Nu va fi femeie care să nu nască sau sterilă în ținutul tău”). Aceste texte ar aparține vechiului legământ și nu mai sunt valabile pentru creștini. Textele defavorabile ascetismului din *Noul Testament*, ce susțin în mod direct căsătoria (e.g. *Efesenii* 5, 21 - 6, 4), sunt explicate de Ieronim prin faptul că noua Lege conține o dublă măsură: una pentru creștinii desăvârșiți și o alta pentru cei ce se află la început pe treptele desăvârșirii¹⁴. Această concepție, de sorginte paulină, îl determină pe Ieronim să creeze o

poruncile omului când li se cere să meargă (*De Genesi ad litteram* IX, 10, 18; PL 34, 399-400). Chiar dacă are în mod sigur origini mai vechi, ideea celibatului primei perechi de oameni este posibil să fie împrumutată de Ieronim de la Vasile de Ancyra (*De virginitate* 54; PG 30, 777C), un preot exilat în Iliria (360 d.Hr.).

⁸ Ieronim, *Ep.* 22, 19: *Eva in paradiso virgo fuit; post pelliceas tunicas, initium sumpsit nuptiarum. Tua regio paradus est.*

⁹ În textul biblic ebraic termenul *iššah* (יִשָּׁח), prin care este desemnată Eva, este un joc de cuvinte intraductibil (*iš* - „bărbat” / *iššah* - „femeie”), menit să reflecte creația femeii din bărbat de la *Geneză* 2, 23. Deși are și sensul de „soție” (cf. BDB, s.v. יִשָּׁח) și este tradus astfel în majoritatea edițiilor, este greu de crezut că la origini putem vorbi despre căsătorie, cât timp narațiunile ulterioare ale *Genezei* reflectă o societate poligamă. Mai târziu, într-o altă epocă istorică, textul a fost înțeles astfel de traducătorii *Septuagintei* și de targumurile iudaice, toate denumind-o pe Eva „soție” (faptul că traducătorii *Septuagintei* au interpretat textul cu sensul de cuplu căsătorit este confirmat de un pronume posesiv - ἑκ τοῦ ὀνόματος αὐτῆς - și de un numeral substantivizat - οἱ δύο -, ambele forme fiind inexistente în textul ebraic de astăzi). Deși Ieronim încearcă în traducerea *Vulgatei* să refacă jocul de cuvinte ebraic la *Geneză* 2, 23 (*haec vocabitur virago quoniam de viro sumpta est*), nu rămâne consecvent opțiunii sale de traducere (ebr. *išša* - lat. *virago*) și la *Geneză* 4, 1 (*Adam vero cognovit Havam uxorem suam*). Deși inconsecvența lui Ieronim poate fi pusă pe seama influenței traducerii grecești, realitatea este că opțiunea lui Ieronim reflectă gândirea sa ascetică: femeia a fost creată de Dumnezeu să rămână fecioară, dar în urma păcatului originar a fost condamnată la căsătorie și procreație.

¹⁰ Ieronim, *Ep.* 22, 19; *Adversus Jovinianum* I, 16; I, 29; II, 15 (PL 23, 246, 262 și 319).

¹¹ Gn-Vg 3, 16: *Multiplicabo aerumnas tuas et conceptus tuos in dolore paries filios et sub viri potestate eris et ipse dominabitur tui.* În traducerea textului Ieronim urmează textul ebraic, unde pedeapsa divină presupune de fapt mai multă suferință în timpul nașterii, probabil decât ar fi fost inițial, respectiv o dominație a bărbatului asupra femeii, inexistentă înainte de încălcarea poruncii. În general, astfel au interpretat textul și alți autori creștini, acuzați astăzi de misoginie. În omiliile sale, Ioan Hrisostom susținea că durerile nașterii sunt o reamintire eternă a păcatului neascultării Evei și că dominația bărbatului asupra femeii ar trebui interpretată ca pierdere definitivă a egalității inițiale (*Homiliae in Genesim* 17, 7-9; PG 53, 144-146). Într-o lectură alegorică, dar la fel de misogină în analogia ei, Augustin susținea că durerile nașterii se referă la suferința pe care o resimte omul în lupta cu viciile și că, odată învins, viciul se supune rațiunii, așa cum femeia se supune bărbatului (*De Genesi contra Manichaeos* II, 19, 29; PL 34, 211).

¹² Ieronim, *Ep.* 22, 18; *Ep.* 130, 8.

¹³ Textul le-a pus serioase probleme de interpretare scriitorilor bisericești care își propuneau să argumenteze că starea inițială a umanității ar fi fost fecioria. Majoritatea susțineau că porunca este valabilă numai pentru perioada anterioară păcatului originar, când reproducerea se realiza prin alte mijloace decât cele ale relațiilor sexuale (e.g. Maxim Mărturisitorul în *Ambigua ad Thomam* recepta o întregă tradiție de interpretare când afirma că procreația de dinainte de cădere se efectua printr-o metodă supranaturală, cunoscută doar de Dumnezeu; PG 91, 1308D-1309D).

¹⁴ Ieronim, *Adversus Jovinianum* II, 6.

ierarhie a meritelor în cadrul societății romane și să-i distribuie pe creștini în diferite clase morale, în funcție de modul în care se raportează la sexualitate, deoarece, spune el, toți oamenii au fost „implantați de Dumnezeu” (*insita a Deo*) cu dorință sexuală în vederea procreației, dar oamenii au transformat-o în viciu¹⁵. Prin urmare, cei mai buni creștini sunt fecioarele și celibatarii, urmați de văduvele care nu se recăsătoresc și, într-un final, de creștinii căsătoriți. Răsplata divină va fi diferită în funcție de această ierarhie, ce constituie, de altfel, și principalul motiv pentru care sfaturile practice privind ascetismul se adresează în primul rând tinerelor fecioare și văduvelor din înalta societate romană, și mai puțin bărbaților.

Ideile despre ascetism ale lui Ieronim nu sunt singulare în epocă, dar niciunul dintre contemporanii săi (*e.g.* Ambrozie, Augustin, Siricius, Ambrosiaster, Pelagius) nu a mers atât de departe încât să condamne căsătoria ca mod de viață creștin, așa cum reiese din unele texte ieronimiene¹⁶. Discursul împotriva căsătoriei a provocat nu atât nemulțumirea „păgânilor” din Roma, pentru care căsătoriile aranjate erau parte fundamentală dintr-o cultură a menținerii stautului social și a averilor în interiorul familiei, susținută ideologic de statul roman¹⁷. Principalele obiecții pe care le cunoaștem au venit din partea creștinilor moderați ai Romei. În 380 preotul Helvidius încerca să combată predicile ce favorizau ascetismul riguros, ce crea diferențe și ierarhii între fecioare și femeile căsătorite. El scrie o scurtă *refutatio* la tratatul unui oarecare Carterius, care o prezenta pe Fecioara Maria ca model de viață pentru tinerele fecioare. Dorind să atenueze diferențele ce se creau astfel între fecioare și femeile căsătorite, Helvidius considera că după nașterea lui Iisus, Fecioara Maria a avut și alți copii din căsătoria cu Iosif, la care se referă textele evanghelice prin termenul *fratres*¹⁸. Helvidius nu a intenționat să o denigreze pe Fecioara Maria sau să atace practica fecioriei, ci să diminueze discrepanțele de statut între femeile căsătorite și cele celibatate pe care le impuneau predicile asceților entuziaști. Același lucru l-a încercat câțiva ani mai târziu și monahul Iovinian, care argumenta că egalitatea de statut între fecioare, văduve și creștine căsătorite ar avea la bază criteriul botezului primit, și nu modul de viață pentru care au optat. De asemenea, Iovinian susținea că mântuirea este singura răsplată ce li se cuvine nu doar asceților, ci tuturor celor care s-au botezat creștini și nu au renunțat la botez. Pe lângă ideea ierarhiei morale, Iovinian a combătut și postul riguros la care îndemneau scrierile în favoarea ascetismului, considerând că nu există nicio deosebire între abținerea aproape totală de la alimente, respectiv alimentația moderată, însoțită de mulțumiri aduse lui Dumnezeu. Această obiecție își avea cel mai

¹⁵ Ieronim, *Ep.* 54, 9; *Ep.* 79, 10.

¹⁶ Deși pretinde în mai multe locuri că nu condamnă căsătoria, în realitate Ieronim face acest lucru în pasajele unde compară căsătoria cu prostituția (*Ep.* 48, 8: „este de preferat ca fiecare om să aibă o singură prostituată, decât mai multe”; *Adversus Jovinianum* I, 14 – PL 23, 233B; *Ep.* 79, 10), unde preia un citat ce afirmă că soțul care își iubește prea pasional soția săvârșește adulter (*Adversus Jovinianum* I, 43: *adulter est uxoris propriae amator ardentior* – PL 23, 281B), unde consideră instituția căsătoriei sclavie și lipsire de libertate (*Ep.* 123, 5 și 11) ș.a.m.d. Femeile căsătorite sunt satirizate constant, fiind considerate obiecte ce alungă teama bărbaților în timpul nopții (*Ep.* 50, 5), persoane vicioase și periculoase (*Ep.* 54, 5; *Ep.* 117, 6), persoane impure din cauza procreației și a nașterilor (*Ep.* 107, 11: *aliae tumentibus uteris praeferant foeditatem*; *Ep.* 54, 4). Majoritatea aspectelor ce țin de viața domestică sunt atacate constant (*Ep.* 22, 2; *Ep.* 22, 11), pentru că instituția căsătoriei este pentru Ieronim o decădere din treapta naturală a fecioriei originare (*Ep.* 22, 20), un impediment pentru adevărata slujire a lui Dumnezeu (*Ep.* 22, 22) și, în definitiv, „lucrarea diavolului” pentru că implică relații sexuale (*Ep.* 22, 11). Singura formă de căsătorie acceptată de Ieronim este de fapt cea în care cuplul se conformează regulii celibatului (*Ep.* 71, 3; *Ep.* 66, 3; *Ep.* 122, 1), singurul în măsură să anuleze pedeapsa divină pentru păcatul originar (*Ep.* 71, 3; *Ep.* 75, 2).

¹⁷ Ținta discursului promovat de Ieronim a fost, fără îndoială, familia tradițională a lumii greco-romane, iar scopurile urmărite de autorul creștin au fost evidențiate de numeroase studii dedicate ascetismului occidental din secolele IV-V (Rita Lizzi, „Una società esortata all'ascetismo. Misure legislative e motivazioni economiche nel IV-V secolo d.C.”, *Studi Storici*, anul 30, nr. 1, 1989, pp. 129-153; Kate Cooper, *The Virgin and the Bride. Idealized Womanhood in Late Antiquity*, Harvard University Press, Cambridge/Massachusetts/London, 1996; Teresa M. Shaw, „«Askesis» and the Appearance of Holiness”, *Journal of Early Christian Studies*, vol. 6, nr. 3, 1998, pp. 485-499; Elizabeth A. Clark, *Reading Renunciation. Asceticism and Scripture in Early Christianity*, Princeton University Press, Princeton, 1999; Ralph W. Mathisen (ed.), *Law, Society, and Authority in Late Antiquity*, Oxford University Press, Oxford, 2001; Peter Brown, *Through the Eye of a Needle. Wealth, the Fall of Rome and the Making of Christianity in the West: 350-550 AD*, Princeton University Press, Princeton/Oxford, 2012).

¹⁸ Cf. Ieronim, *Adversus Helvidium* (PL 23, 183-206).

puternic argument în textul de la *ITimotei* 4, 3-4, ce îi admonesta pe învățătorii ipocriți, care „interzic căsătoria, <solicitând> abținerea de la alimente, pe care Dumnezeu le-a creat, spre împărțire cu mulțumire credincioșilor și celor ce au cunoscut adevărul. Pentru că orice creație a lui Dumnezeu este bună și nimic nu este de refuzat, dacă se ia cu mulțumiri”¹⁹. Atât obiecțiile lui Helvidius, cât și cele ale lui Iovinian au fost condamnate de episcopii vremii, dar niciuna dintre condamnări nu s-a petrecut ca urmare a scrierilor polemice pe care le-a scris Ieronim împotriva celor doi clerici. Este adevărat că atât *Adversus Helvidium*, cât și *Adversus Jovinianum* nu constituie o respingere punctuală a argumentelor adversarilor, cât mai curând pamflete ce urmăresc respingerea celor doi prin atacuri *ad personam*. De pildă, Iovinian este numit „Epicur al creștinilor”²⁰ și este portretizat ca un monah imoral, care dorește să-și justifice laxitatea morală prin anularea excelenței din creștinism.

Mult mai interesante sunt în acest context polemic trimiterile constante ale lui Ieronim la medicina antică, pe care o folosea în susținerea practicilor ascetismului creștin, într-o manieră deloc diferită de cea a filozofiei antice grecești. Dacă impresia generală este aceea că Ieronim se folosește de descoperirile medicinei antice pentru a-și combate adversarii, o analiză a textelor citate indică mai curând că scriitorul creștin își construiește discursul despre ascetism pe baza acestora. Într-o epistolă adresată unei văduve romane (Furia), Ieronim preciza: „Doctorii și cei care au scris despre natura trupului uman, și mai ales Galen în cărțile cu titlul «Despre sănătate», spun că trupurile copiilor și tinerilor, cele ale bărbaților maturi și ale femeilor ard de o căldură înăscută și că pentru cei cu aceste vârste alimentele ce sporesc căldura sunt vătămătoare; ca să fie folositor pentru sănătate, să-și ia de mâncat și de băut numai ceea ce este rece. Dimpotrivă, ei spun că pentru bătrânii care suferă de umori și de friguri sunt folositoare alimentele calde și vinurile vechi. De aceea și Mântuitorul spune: «Fiți atenți, să nu vi se îngreuneze peste măsură inimile de îmbuibare, beție și de grijile acestei vieți». Și apostolul spune: «Să nu vă îmbătați cu vin, în care se află desfrăul»”²¹. Textul face referire la tratatul *De sanitate tuenda* al lui Claudius Galen, cel mai important medic al Antichității, care a practicat medicina la Roma în a doua jumătate a secolului al II-lea²². Contribuția fundamentală a lui Galen la o lungă tradiție medicală antică o constituie așa numita „teorie a contrariilor” (*contraria contrariorum remedia*). Deși se consideră că această teorie s-a născut în școala hipocratică de la Cos, cu mult timp înaintea medicului din Pergam, totuși lui Galen i se datorează formularea și explicarea ei într-o manieră suficient de convingătoare, cât să străbată veacurile până în secolele XVII-XVIII. Pe scurt, trupul uman ar fi caracterizat de patru „umori” sau „lichide” (sângele, bila gabenă, bila neagră și flegma) și de patru „calități” (căldura, răceala, umiditatea și uscăciunea). În medicina antică sănătatea trupului era privită ca un echilibru între acestea. Boala, ce nu constituia altceva decât starea dezechilibrată a umorilor, era tratată în funcție de pacient prin măsuri ce urmăreau redobândirea cantității și calității lor²³. Potrivit lui Galen, copiii și tinerii se nasc cu o căldură naturală ce trebuie temperată, dar, odată cu înaintarea în

¹⁹ *ITimotei* 4, 3-4: κωλύοντων γαμεῖν, ἀπέχεσθαι βρωμάτων, ἃ ὁ θεὸς ἔκτισεν εἰς μετάλημψιν μετὰ εὐχαριστίας τοῖς πιστοῖς καὶ ἐπεγνωκόσιν τὴν ἀλήθειαν. ὅτι πᾶν κτίσμα θεοῦ καλὸν καὶ οὐδὲν ἀπόβλητον μετὰ εὐχαριστίας λαμβανόμενον· (ed. Nestle-Aland). Într-o traducere corectă a textului, este evident că autorul epistolei pastorale polemizează cu diferite curente de gândire, ce recomandau celibatul și respectarea legilor dietetice vetero-testamentare, combătute și de Iisus (*Marcu* 7, 19). Lexicul epistolei și epoca în care a fost scrisă indică o polemică împotriva practicilor gnostice, regăsite mai târziu și în doctrinele lui Marcion și Saturnin, ce presupuneau vegetarianismul, evitarea vinului și abținerea de la căsătorie.

²⁰ Ieronim, *Adversus Jovinianum* I, 1; II, 21; II, 36.

²¹ Ieronim, *Ep.* 54, 9: *Aiunt medici et qui de humanorum corporum scripsere naturis, praecipueque Galenus in libris, quorum titulus περὶ Ὑγιεινῶν, puerorum et iuvenum, ac perfectae aetatis virorum mulierumque corpora insito calore fervere, et noxios esse his aetatibus cibos, qui calorem augeant; sanitatique conducere frigida quaeque in esu et potu sumere. Sicut e contrario senibus, qui pituita laborant et frigore, calidos cibos, et vetera vina prodesse. Unde et Salvator: «Attendite, inquit, vobis, ne forte graventur corda vestra in crapula et ebrietate, et curis huius vitae». Et Apostolus: «Nolite inebriari vino, in quo est luxuria».*

²² Una dintre cele mai bune monografii dedicate lui Galen rămâne cea a lui George Sarton, *Galen of Pergamon*, University of Kansas Press, Kansas, 1954.

²³ Sabine Vogt, *Drugs and pharmacology*, în R.J. Hankinson (ed.), *The Cambridge Companion to Galen*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, pp. 308-310.

vârstă, ea se pierde treptat și trebuie stimulată cu anumite alimente, dar mai ales cu ajutorul vinului: „Dar pe cât de nerecomandat este vinul pentru copii, pe atât de folositor este pentru bătrâni; pentru că există <trupuri> foarte calde de la natură [...]”²⁴. Ieronim folosea cunoștințele de medicină ale lui Galen în îndemnul său la ascetism, interzicându-le discipolilor săi consumul vinului: „Iar dacă ard fără vin, ard din cauza tinereții și mă aprind din cauza căldurii sângelui; și dacă am un trup umed și sănătos, de bunăvoie voi refuza o cupă în care bănuiesc că se află otravă. Frumos se spune la greci, dar nu știu dacă la noi sună la fel: «un pânțec plin nu dă naștere unei minți rafinate»”²⁵. Ceea ce frapază la discursul lui Ieronim nu este doar construirea lui pe bazele unei teorii medicale antice, dovedită mult mai târziu eronată de știința modernă, ci și ușurința cu care împrumută o întreagă tradiție de eforturi experimentale, o subsumează teologiei monahale, condimentând-o cu texte biblice fără nicio legătură cu medicina, și o direcționează către practicile ascetismului creștin.

Îndemnul repetat al asceților la evitarea „îmbuibării pânțecelor” pot fi privite în același context. În medicina antică dieta și sexualitatea se aflau într-o legătură indisolubilă. Alimentele considerate „calde” și „umede” erau recomandate de către medicii antici tinerelor din familii nobile pentru stimularea sexualității și, în consecință, pentru obținerea de moștenitori²⁶. Întâlnim în tratatele lui Galen diferite clasificări ale plantelor, printre care și cele considerate potrivite să stimuleze activitatea sexuală: năutul, rucola, frunzele de salată verde și rădăcinile de zambile fierte, consumate într-un amestec cu ulei de măsline, oțet și sos de pește²⁷. Nu de puține ori întâlnim la Ieronim aluzii la aceste plante fie în contexte legate de postul asceților, fie în critica moravurilor societății romane²⁸, dar mai evidentă este recomandarea lui Ieronim privind postul numai cu apă rece și pâine uscată²⁹, într-o practică a xerofagiei, pe care o întâlnim în epocă la montaniști³⁰. Dat fiind că scopul ascetismului pentru Ieronim constă în reprimarea dorințelor sexuale, motivată după cum am observat teologic, el predică un regim alimentar foarte aspru, în special pentru tinere fecioare și pentru copii, în sens contrar sfaturilor medicilor, dar pe baza acelorași teorii ce stabileau legături între alimentație și sexualitate³¹. Conexiunea dintre dietă și sexualitate, dintre „plăcerile

²⁴ Galen, *De sanitate tuenda* V, 5, 1: “Ὅσπερ δὲ τοῖς παισὶν ὁ οἶνος ἐναντιώτατόν ἐστιν, οὕτω τοῖς γέροισι χρησιμώτατον. ἔστω δὲ τῶν φύσει θερμότερων [...].” Textele în care Galen își dezvoltă teoria sunt mult prea voluminoase pentru a fi citate în întregime aici. Prin urmare, am selectat doar un paragraf ce rezumă această concepție, dezvoltată pe larg în mai multe locuri (e.g. *De sanitate tuenda* I, 11).

²⁵ Ieronim, *Ep.* 52, 11: *Quod si absque vino ardeo adolescentia, et inflammor calore sanguinis, et succulento validoque sum corpore, libenter carebo poculo, in quo suspicio veneni est. Pulchre dicitur apud Graecos, et nescio an apud nos aeque resonet: «Pinguis venter non gignit sensum tenuem».* Ieronim avea în vedere proverbul menționat de Galen în tratatul *Ad Trasibulum* I, 1, 37: *παχεῖα γαστήρ λεπτόν οὐ τίκτει νόον.* Ideea însă nu a fost adaptată la ascetism de către Ieronim. Ea se întâlnește la Porfir, unul dintre adversarii notorii ai creștinismului, de la care autorul creștin s-a inspirat copios. În cercetarea academică se cunoaște de multă vreme că pasaje întregi din *Adversus Jovinianum* II, 11-14 sunt traduceri directe sau parafraze ale ideilor exprimate de Porfir în tratatul *De abstinentia* I, 47-48; 51-54; IV, 4; 6; 11; 15-16; 19; 21-22.

²⁶ Peter Brown, *Op. cit.*, p. 263.

²⁷ Mark Grant, *Galen on Food and Diet*, Routledge, London/New York, 2000, pp. 100 și 144; Owen Powell (ed.), *Galen: On the Properties of Foodstuffs*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 111-112.

²⁸ E.g. Ieronim, *Vita Hilarionis* 28 (PL 23, 42C).

²⁹ Ieronim, *Ep.* 24, 3; *Adversus Jovinianum* II, 11.

³⁰ Modelul lui Ieronim este în acest caz Tertulian, care, în tratatele sale din perioada montanistă, deplângea laxitatea morală a episcopilor și a credincioșilor creștini în privința postului. Montaniștii credeau că postul este un sacrificiu plăcut lui Dumnezeu și din acest motiv ei recurgeau, pentru o perioadă limitată la cel puțin două săptămâni, la așa numita xerofagie, ce presupunea alimentația numai cu hrană uscată, fără ulei sau vin, dar și fără orice alt produs succulent. Montaniștii nu au dispărut încă în vremea lui Ieronim. Unele îndemnuri de-ale sale sunt inspirate din practicile de xerofagie ale acestora (e.g. *Ep.* 52, 12: *Fortissimum ieiunium est aqua et panis*; vezi și *Ep.* 24, 3).

³¹ Ca și pentru medicii din școala lui Galen, și pentru Ieronim alimentele succulente favorizează sexualitatea (*Ep.* 22, 17: *irrigata humus spinas libidinum germinat*). În special carnea și delicatesele mențin trupul „cald” și prin urmare sunt responsabile pentru aprinderea dorințelor sexuale (*Ep.* 55, 2: *Etenim luxuria mater libidinis est, ventremque distentum cibo, et vini potionibus irrigatum, voluptas genitalium sequitur; Comm. in Isaiam XVIII, 65: et post ciborum abundantiam, gulaeque ac ventris ingluviem, ea quae sub ventre sunt quaerant* - PL 24, 627C).

pântecelui” și cele „de sub pânțe”, așa cum le numește Ieronim³², era un loc comun în literatura morală și în comediile autorilor greco-romani. Și alți autori creștini au preluat tema și au adaptat-o la predicile în favoarea postului și a monahismului de tip ascetic. De pildă, la Mediolanum, discursul despre feciorie al episcopului Ambrozie nu era străin de aceeași teorie medicală, ce prevedea că alimentația bogată favorizează dorințele sexuale, în timp ce abținerea alimentară le reprimă: [...] *vapor corporis cibo alitur aut minuitur; cibo excitatur, cibo solvitur. Luxuria igitur mater libidinis est*³³. Postul pentru Ieronim nu are vreo semnificație spirituală, ci este de fapt un antidot pentru sexualitate, o metodă de suprimare a căldurii trupurilor tinere³⁴.

Cu toate acestea, ideile creștinismului antic nu sunt unitare în această privință, cum nu sunt nici în alte aspecte ale vieții practice. Monahul Iovinian știa foarte bine că medicina antică nu recomanda abținerea totală de la alimente pentru păstrarea echilibrului dintre lichidele trupului. De asemenea, din punct de vedere teologic, textele *Genezei*, ce menționau creația plantelor și a animalelor pentru hrana oamenilor³⁵, sau cel deja citat de la *ITimotei* 4, 3-4, ce blama interdicțiile impuse probabil de gnosticii creștini pentru anumite alimente, i-au fost suficiente pentru a contesta nu atât postul în sine, cât mai curând regimul aspru solicitat de asceți tuturor creștinilor, sub amenințarea „pierderii mântuirii”. Dacă ținem cont de *forma mentis* specifică majorității creștinilor din secolul al IV-lea, potrivit căreia textele *Noului Testament* sunt profetice și anunță „vremuri de apoi” (ὕστερος καιρός) contemporane lor, nu există dubiu că în concepția monahului Iovinian un ascet riguros precum Ieronim, care diminuea importanța căsătoriei ca mod de viață creștin și îndemna la o alimentație vecină cu anorexia, nu putea fi decât unul dintre ipociții „depărtați de credință” (τῆς πίστεως προσέχοντες), despre care prevestea textul de la *ITimotei* 4, 1-3. Fiindcă noi nu deținem obiectiile originale ale lui Iovinian, ci numai pasaje citate și combătute de Ieronim, nu știm dacă monahul roman, în formularea argumentului pentru un post bazat pe alimentație moderată, a adus în discuție tratate medicale antice, extrem de generoase în îndemnuri la moderație în ceea ce privește odihna și alimentația. Cert este că răspunsul lui Ieronim recurge la tratatele lui Galen într-o manieră ce urmărește nu atât să combată argumente, ci să-l discrediteze direct pe Iovinian, în calitate de duhovnic. Chiar dacă textele *Genezei* nu menționează explicit, consideră Ieronim, experiența demonstrează că animalele au fost create nu doar pentru hrană, ci și în folosul medicinei³⁶. Ieronim aduce în discuție cartea a X-a a tratatului *Despre calitățile leacurilor simple*,

³² Ieronim, *Adversus Jovinianum* II, 11: *Tolle epularum et libidinis luxuriam, nemo quaeret divitias, quarum usus, aut in ventre, aut sub ventre est* (PL 23, 301B); *Ep.* 84, 5: *Quod si dederimus, statim expetunt vulvam et coitum, et caetera quae in ventre sunt et sub ventre.*

³³ Ambrozie, *Ep.* 63, 26. Aceeași idee apare și la Filon din Alexandria, *De specialibus legibus* III, 2, 9-11.

³⁴ Ieronim, *Ep.* 107, 11: *si flammam libidinis et incentiva ferventis aetatis extinguere cupit continentiae frigore; Ep.* 22, 17: *Quidquid in me fuit humoris libidinis excoctum est; Comm. in Isaiam XVII, 64, 8: Quod solus potest ille restringere, de cuius ventre fluunt aquae viventis flumina* (PL 24, 626D).

³⁵ Textele biblice, lecturate ca tot unitar, se contrazic în privința scopului pentru care au fost create animalele. Dacă inițial Dumnezeu l-a creat pe om vegetarian, poruncindu-i să împartă roadele pe care le oferă pământul cu animalele (Gn 1, 29-30), după narațiunea potopului le permite urmașilor lui Noe să mănânce absolut orice (Gn 9, 3). Dacă în originalul ebraic cele două contexte narative nu au fost puse în legătură, de acest lucru s-au ocupat traducătorii elenizați ai *Septuagintei*, care au adăugat în textul precedent de la Gn 9, 1 expresia „și-l stăpâniți” (καὶ κατακυριεύσατε αὐτῆς) ca să facă legătura lingvistică dintre binecuvântarea lui Noe și binecuvântarea Adam de la Gn 1, 28 (Ἀὐξάνεσθε καὶ πληθύνεσθε καὶ πληρώσατε τὴν γῆν καὶ κατακυριεύσατε αὐτῆς). Emendarea textului prin intermediul traducerii a avut rolul de a elimina contradicția biblică și de a sugera că Dumnezeu s-a răzgândit în privința animalelor după potop, permițându-le oamenilor să se hrănească cu „tot ceea ce se mișcă și trăiește” (cf. Gn-Vg 9, 3: *omne quod movetur et vivit erit vobis in cibum*). Citind numai textul biblic grecesc, Iovinian era îndreptățit să considere că porunca divină s-a modificat în privința animalelor. De cealaltă parte, Ieronim a tradus aici textul biblic din ebraică, fără să reia conexiunea dintre narațiuni, fapt ce i-a permis să argumenteze, cu idei împrumutate de la filozoful neoplatonist Porfir, că inițial oamenii au fost vegetarieni și că numai perioadele de foamete și război din istoria umanității (și cu atât mai mult un cataclism universal) sunt responsabile pentru introducerea cărnii animale în dieta oamenilor (cf. Porfir, *De abstinencia* II, 12, 1).

³⁶ Modul în care interpretează Ieronim textele biblice pentru a-și justifica ascetismul a fost numit de Elizabeth Clark *textual implosion* (*Op. cit.*, p. 162). Metoda presupune discutarea unor subiecte fără nicio legătură cu ascetismul, apoi integrarea lor în discursul său despre abținere. Rezultatul tehnicii sale de interpretare constă în creșterea consistentă a numărului de texte biblice care ar vorbi despre ascetism. Și în acest caz, deși textele biblice nu vorbesc despre scopurile

unde medicul din Pergam realiza o listă a leacurilor obținute din regnul animal, în special din sânge, lapte, fiere, transpirație, urină, salivă și excremente³⁷. După câteva citate de la apostolul Pavel, în care sunt contestate bunurile materiale și pântecele pline, Iovinian este transformat în avocatul opulenței și al ospețelor copioase, într-un adept al lui Epicur, dezinteresat de spirit și de viața viitoare. Mizând pe aceeași strategie, Ieronim îi atribuie lui Iovinian rolul de apologet al excesului alimentar, folosindu-se de o veche polemică din vremea lui Galen. În a doua jumătate a secolului al II-lea Galen definea medicina nu doar ca știință a vindecării bolilor, ci și ca artă a menținerii sănătății. În cea de-a doua privință, medicii antici polemizau cu antrenorii din gimnaziu, numiți παιδοτρίβαι, care ofereau prescripții alimentare și recomandau exercițiile fizice ca activitate esențială pentru menținerea unui corp sănătos. Galen îi contesta deopotrivă și pe atleți, și pe antrenorii lor, considerând că terapiile indicate pentru igiena trupului și sănătatea spiritului sunt activități interdependente, mult prea complexe pentru a fi lăsate pe seama unei categorii profesionale diferite de cea a medicilor. Într-un scurt tratat în care îndemna la studiul medicinei, Galen critica aspru lipsa de preocupări a gimnaștilor în privința cultivării minții și spiritului, singurele în măsură să aducă beneficii comune societății și statului, nu doar indivizilor în mod particular: „Prin urmare, dat fiind că în natură există bunuri și pentru minte, și pentru trup, atleții nu se gândesc la cele interioare și, mai mult, nici măcar la un singur tip dintre aceste bunuri, pentru că, este evident pentru oricine, nici măcar nu știu că au parte de bunuri ale minții. Căci dintru început ignoră faptul că au o minte. Le lipsește atât de mult, că nu sunt conștienți de acest lucru. Acumulând încontinuu o mare cantitate de carne și sânge, au o minte ce parcă se cufundă într-o uriașă mlaștină; nefiind capabilă să gândească precis, <mintea lor> este irațională, precum cea a necuvântătoarelor”³⁸. La mai bine de 200 de ani de la această polemică, Ieronim se folosea de argumentele lui Galen împotriva atleților, asociind indirect discursul lui Iovinian cu modul de viață al acelor. Prin analogie inversă, frugalitatea ascetilor ghidați de Ieronim este similară cu cea a filozofilor, fie medici citați precum Galen, fie anticreștini plagiați precum Porfir. Și pentru unii, și pentru ceilalți numai abstenența alimentară ar fi condus la o viață spirituală adecvată: „De unde și Galen, un om foarte erudit, comentator al lui Hipocrate, spune în «Îndemn la medicină» că atleții, a căror viață și artă este îmbuibarea, nici nu pot trăi prea mult, nici nu pot fi sănătoși; și sufletele lor înfășurate cu prea mult sânge și grăsime, ca și cum ar fi acoperite cu noroi, nu se gândesc la nimic rafinat, la nimic ceresc, ci numai la cărnuri, la eructație și la voracitatea pânteceleului”³⁹. Fără să fi avut intenția de a promova mesele îmbelșugate, Iovinian era totuși situat în categoria antrenorilor de palestră, înclinați către materialitate și insensibili la nevoile spiritului. Dar, dacă citim cu atenție contextul polemicii lui Galen, se poate observa că Ieronim își construiește un argument pentru

medicale ale creației animalelor, este de ajuns că vorbesc despre „pânțece pline” pentru a se înțelege că Biblia nu recomandă consumul de carne.

³⁷ Ieronim, *Adversus Jovinianum* II, 6: „[...] așa putem spune și despre celelalte animale, pești și păsări că au fost create nu pentru hrană, ci pentru medicină. Astfel, la cât de multe lucruri este folositoare carnea de viperă, de unde ne preparăm teriacul, au descoperit medicii. Bucăți de fildeș se adaugă în diferite leacuri. Fierea hienei redă strălucirea ochilor, iar excrementele ei și ale câinilor vindecă rănilor infectate. Și (deși poate ar fi de mirare la lectură) Galen învață în tratatul despre cele simple la câte vindecări se folosesc excrementele omului” ([...] *ita possumus dicere et caeteras bestias, pisces, aves non ad esum, sed ad medicinam creatas. Denique carnes viperae, unde theriaca conficimur, quantis rebus aptae sint, norunt medici. Segmenta eboris in medelas varias assumuntur. Fel hyaenae oculorum restituit claritatem et stercus eius et canum putrida curat vulnera. Et (quod forsitan legendum mirum sit) hominis fimus quantis curationibus proficiat, Galenus ἐν ἀπλοῖς docet*, PL 23, 292A-292B). Cf. Galen, *De simplicium medicamentorum facultatibus* X, 13 și 20.

³⁸ Galen, *Exhortatio ad medicinam* 11, 4-11: Ἀγαθῶν οὖν ὄντων ἐν τῇ φύσει τῶν μὲν περὶ ψυχὴν, τῶν δὲ περὶ σῶμα, τῶν δ' ἐκτός, καὶ παρὰ ταῦτ' οὐδενὸς ἄλλου γένους ἀγαθῶν ἐπινοουμένου, ὅτι μὲν τῶν ψυχικῶν ἀγαθῶν οὐδ' ὄναρ ποτὲ μετεπιλήφασιν οἱ ἀθλοῦντες, εὐδὴλον παντὶ τὴν ἀρχὴν γὰρ οὐδ', εἰ ψυχὴν ἔχουσι, γινώσκουσι τοσοῦτον ἀποδέουσι τοῦ λογικῆν αὐτὴν ἐπίστασθαι. Σαρκῶν γὰρ αἰεὶ καὶ αἵματος ἀθροίζοντες πλῆθος ὡς ἐν βορβόρῳ πολλῶ τὴν ψυχὴν τὴν ἑαυτῶν ἔχουσι κατεσβεσμένην, οὐδὲν ἀκριβὲς νοῆσαι δυναμένην, ἀλλ' ἄνουν ὁμοίως τοῖς ἀλόγοις ζῴοις.

³⁹ Ieronim, *Adversus Jovinianum* II, 11: *Unde et Galenus vir doctissimus, Hippocratis interpretas, athletas, quorum vita et ars sagina est, dicit in «Exhortatione medicinae», nec vivere posse diu, nec sanos esse: animasque eorum ita nimio sanguine, et adipibus, quasi luto involutas, nihil tenue, nihil coeleste, sed semper de carnibus, et ructu, et ventris ingluvie cogitare* (PL 23, 300B).

frugalitatea ascetismului din texte medicale, fără a menționa că medicii antici recomandau moderația în privința tuturor aspectelor vieții. De pildă, dacă Galen îl cita pe Hipocrate ca să demonstreze că odihna din timpul somnului, neglijată de gimnaști, era esențială pentru sănătatea trupului, Ieronim le solicita asceților o stare de veghe permanentă pe timpul nopții. La fel, medicii antici considerau că relațiile sexuale moderate sunt esențiale pentru menținerea sănătății trupului, în timp ce pentru Ieronim ele erau păcatul prin excelență și principalul impediment pentru redobândirea ordinii naturale a creației. Extenuarea forțelor trupului, pe care Galen o combate în viața atleților, poate fi descoperită și în viața asceților, ale căror exerciții spirituale presupun, în mod similar atleților lui Galen, somnul sub cerul liber, exercițiu permanent și, în general, excesul în cealaltă direcție, a cultivării spiritului. Este cât se poate de clar că Ieronim folosește elemente trunchiate din tratatul lui Galen pentru a realiza un pamflet și mai puțin un tratat argumentat. Dar și mai important, discursul despre ascetism al lui Ieronim este o construcție retorică ce pornește de la o prejudecată inițială, cea a impunerii ascetismului cu orice preț în societatea romană a epocii, în jurul căreia sunt adunate un amalgam de idei de proveniență diversă. Medicina nu este studiată de dragul sănătății discipolilor săi, ci apare mai curând instrumentalizată în vederea impunerii unei ideologii ascetice, insuficient susținută de textele biblice și legitimată doar de o interpretare cel puțin dubioasă a narațiunilor orientale demitologizate din primele trei capitole ale *Genezei*.

Referințele la medicina antică, menite să sprijine teologia ascetismului creștin, sunt mult mai numeroase în scrierile lui Ieronim. Și totuși, chiar și din cele câteva texte comparate reiese clar că știința medicală a epocii, în versiunea lui Galen, a avut un rol fundamental nu doar în combaterea celor care s-au opus ierarhizărilor sociale pe criterii de natură sexuală, ci și în teoretizarea unor practici ascetice pe care, dacă nu le întâlnim în ascetismul promovat de școlile filozofice antice, le întâlnim în formele de creștinism considerate ulterior „eretice”. Abstenența sexuală absolută, postul riguros și necesitatea competiției în desăvârșirea spirituală, idei cu carieră în monahismul medieval, sunt rodul abilităților retorice ale lui Ieronim de a fuziona elemente trunchiate din alte discursuri, respectiv al interpretărilor biblice organice și inconsecvente, ce anulează pe baza epistolelor din *Noul Testament* doar o parte din legea vetero-testamentară, lăsând în vigoare primele trei capitole din *Geneză*.

BIBLIOGRAPHY

Surse:

- *** *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes* (ed. A. Rahlfs), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1979.
- *** *Biblia Sacra Vulgata. Editio Quinta* (ed. R. Weber; R. Gryson), 5th edition, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2007.
- *** *Novum Testamentum Graece*, (ed. E. Nestle; K. Aland) 28th edition, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2012.
- Ambrozie, *Epistulae* (PL 16).
- Augustin, *De civitate Dei* (PL 41).
- Augustin, *De Genesi ad litteram* (PL 34).
- Augustin, *De Genesi contra Manichaeos* (PL 34).
- Galen, *De sanitate tuenda* (ed. K. Koch; http://cmg.bbaw.de/epubl/online/cmg_05_04_02.php?p=67).
- Galen, *De simplicium medicamentorum facultatibus* (ed. K. Koch; http://cmg.bbaw.de/epubl/online/cmg_05_04_02.php?p=67).
- Galen, *Exhortatio ad medicinam* (http://cmg.bbaw.de/epubl/online/cmg_05_01_01.php?p=114).
- Ieronim, *Adversus Helvidium* (PL 23).
- Ieronim, *Adversus Jovinianum* (PL 23).
- Ieronim, *Commentarium in Isaiam* (PL 24).
- Ieronim, *Epistulae* (ed. J. Labourt, *Saint Jérôme Lettres*, vol. I-VIII, Les Belles Lettres, Paris, 1949-1963).
- Ieronim, *Vita Hilarionis* 28 (PL 23).
- Ioan Hrisostom, *Homiliae in Genesim* (PG 53).
- Maxim Mărturisitorul, *Ambigua ad Thomam* (PG 91).

Porfir, *De abstinentia* (ed. A. Nauck, *Porphirii philosophi platonici. Opuscula selecta*, Teubner, Leipzig, 1876.

Vasile de Ancyra, *De virginitate* (PG 30).

Lucrări de referință:

Adkin, Neil, *Jerome on Virginitate. A commentary on the «Libellus de virginitate servanda» (Letter 22)*, ARCA, vol. 42, Francis Cairns, Liverpool, 2003.

Brown, Peter, *Through the Eye of a Needle. Wealth, the Fall of Rome and the Making of Christianity in the West: 350-550 AD*, Princeton University Press, Princeton/Oxford, 2012.

Clark, Elizabeth A., *Reading Renunciation. Asceticism and Scripture in Early Christianity*, Princeton University Press, Princeton, 1999.

Cooper, Kate, *The Virgin and the Bride. Idealized Womanhood in Late Antiquity*, Harvard University Press, Cambridge/Massachusetts/London, 1996.

Elm, Susanna, *Virgins of God: The making of Ascetism in Late Antiquity*, Oxford University Press, Oxford, 1996.

Grant, Mark, *Galen on Food and Diet*, Routledge, London/New York, 2000.

Grimm, Veronika E., *From Feasting to Fasting, the Evolution of a Sin. Attitudes to Food in Late Antiquity*, Routledge, London/New York, 1996.

Hankinson, Robert J. (ed.), *The Cambridge Companion to Galen*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

Hunter, David G., *Marriage, Celibacy, and Heresy in Ancient Christianity*, Oxford University Press, Oxford, 2007.

Kee, Howard C., *Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

Lizzi, Rita, „Una società esortata all'ascetismo. Misure legislative e motivazioni economiche nel IV-V secolo d.C.”, *Studi Storici*, anul 30, nr. 1, 1989, 129-153.

Mathisen, Ralph W. (ed.), *Law, Society, and Authority in Late Antiquity*, Oxford University Press, Oxford, 2001.

Pease, Arthur S., „Medical Allusions in the Works of St. Jerome”, *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 25, 1914, 73-86.

Powell, Owen (ed.), *Galen: On the Properties of Foodstuffs*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Sarton, George, *Galen of Pergamon*, University of Kansas Press, Kansas, 1954.

Shaw, Teresa M., „«Askesis» and the Appearance of Holiness”, *Journal of Early Christian Studies*, vol. 6, nr. 3, 1998, 485-499.

Van der Eijk, Philip (ed.), *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity. Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

Baroque literary curiosities in Romanian culture (17th-18th centuries)

Bănică Lavinia Magdalena, conf.univ.dr., Universitatea din Pitești

The 17-th and 18-th centuries will bring the modernization of literary genres into Romanian culture. In some cases, this period of time meant the birth of species that involve a craft of writing, a chisel of the word and, first of all, a sharpness of the spirit. The Baroque lives on syntheses, comparisons and analogies that result in correspondences between ideas - images - sensations; the great vocation of this literary current is the establishment of similar, yet contradictory relationships.

acutezza del ingegno, similia, heraldic lyrics, pictorial poetry, picto-literature

Secolele al XVII-lea și al XVIII-lea vor aduce în cultura română modernizarea genurilor literare (în unele cazuri această perioadă de timp însemnând nașterea unor specii care presupun un meșteșug al scrisului, o cizelare a cuvântului și, în primul rând, o ascuțime a spiritului). Barocul trăiește din sinteze, din comparații și analogii care au drept rezultat corespondențe dintre idei – imagini – senzații; marea vocație a acestui curent literar este stabilirea de raporturi, cât mai inedite și mai contradictorii, de tip *similia*. În Apus fuseseră, de mult timp, descoperite vechile ideograme care au stîrnit marea vogă a emblemelor. Cărturarii români vor fi încîntați de noul *jeu d'esprit* care solicita rapiditate în gîndire, asocieri surprinzătoare, spontaneitate și subtilitate, cu alte cuvinte, vor dovedi posesiunea acelei *acutezza del ingegno*, caracteristică spiritului baroc. Panegiricile, cronicile ritmate, repetatele încercări de versificare a unor texte în proză (sub pana lui Dosoftei vor apărea secvențele metrificate din **Paraclisul Precistei**, **Poemul chronologic**, dar și remarcabila **Psaltire în versuri**), versurile heraldice și epigramele dezvăluie jocuri de condei care ating, uneori, nivelul unei neașteptate virtuozități artistice. Și dacă secolul al XVII-lea pare să fie prielnic stihurilor, epopeea burlescă și romanul alegoric sunt, categoric, cele mai spectaculoase "teritorii" descoperite și cucerite de literații secolului al XVIII-lea. Încet, dar sigur, ia naștere și se consolidează un sistem al genurilor literare care-și face debutul cu specii aflate sub semnul metaforei, adică sub semnul Barocului.

1. Picto-poezia

Cultivate cu asiduitate în decursul veacurilor al XVII-lea și al XVIII-lea, versurile heraldice (cunoscute și ca versuri la stemă) capătă o funcție extrem de importantă în cadrul protocolului editorialistic. Legitimarea barocă a acestor versuri este, în amănunt, evidențiată de Dan Horia Mazilu în cartea **Barocul în literatura română din secolul al XVII-lea**, argumentație reluată și în volumul al II-lea din **Recitind literatura română veche**. Rolul versurilor la stemă era de a glorifica personalitatea patronului spiritual al cărții (care, la acea vreme, se identifica, de obicei, cu domnitorul însuși), de a descifra simbolurile heraldice cuprinse în blazon. În scurt timp, aceste mici imnuri au fost asimilate cu ușurință și practicate alături de „însemne” (*insignia*) aparținînd celor două Principate, voievozilor, sau aristocraților. Cantacuzinii alătură însemnele familiei stemei țării, gest care instaurează un plus de autoritate; apar (în secolul al XVIII-lea) blazoanele unite ale Moldovei și Țării Românești, imagine sugestivă pentru trecerea unui domnitor (de regula fanariot) prin scaunul domnesc al ambelor țări (din nou o tentativă de a „împămînteni” nedorita domnie fanariotă); cărturarii își compun și ei sigilii și herburile imprimabile în cărțile pe care le tipăresc. La sfîrșitul traducerii slavonești a **Urmării lui Hristos** se găsește stema lui Udriște Năsturel, iar Antim Ivireanul își glorifică blazonul în **Învățăturile pentru așezămîntul cinstitei mănăstiri a Tuturor Sfinților...**: „ ...un melc de argint, cu capul în sus, avînd între coarne o stea cu șase raze; deasupra lor se află o pălărie de cardinal și un șnur ce orientează inițialele A[ntim] I[vireanul] M[itropolitul] U[ngrovlahilor]:

„ Toată suflarea, zice prorocul,

*Cîntă pre Domnul peste tot locul.
Și melciul încă coarne înalță,
Ca să-l lăudăm, pre toți ne-nvață.*⁴⁰

Udriște Năsturel este cel care alcătuiește primele versuri la stemă și le tipărește în **Molitvenic** (1635) și **Antologhion** (1643), ambele scrieri fiind redactate în limba slavonă. Stihurile au drept temă slăvirea herbului Basarabilor (**La prealuminata stemă a milostivilor domni Basarabi**) de a căror protecție domnească se bucură cărțile în cauză. Dintre mobilele stemei, Năsturel se oprește asupra tronului, sceptrului și a corbului (D.H.Mazilu subliniază faptul că începînd cu secolul al XVII-lea pasărea heraldică neagră cruciată din stema Țării Românești va fi numită constant corb):

*„ Nu lăsa să se risipească, Doamne, în pieire
A lor coroană și jos să cadă,
Iar al corbului piept fă să fie pururea ferit.”*⁴¹

Spirit atent la practicile editorialistice, Năsturel a alăturat versurilor la stemă și scurte epigrame la nume (panegiricele au fost îndelung cultivate de cărturarii români). În stihurile slavonești din deschiderea **Cărții despre urmarea lui Hristos** (1647) Năsturel sugerează o paralelă între un moment din viața împărătesei Elena și Doamna Elina, soția lui Matei Basarab, cea care, în mod simbolic, a găsit crucea:

*„ Aceleia ce această cruce a aflat, acea rîvnă pune
Prin purtarea de cruce lumii propovăduind...”*

În **Triodul Penticostar** (1649), tot Doamnei Elina Năsturel îi dedică un grupaj de versuri intitulat **Epigramma**, în care se remarcă jocul etimologic meșteșugit (poezii Barocului au uzat cu insistență de această manieră artistică de decriptare). Pornind de la cunoscuta idee antică asupra naturii cuvintelor (discutată de Platon în **Kratylos**), Năsturel afirmă că numele denotă firea persoanei și derivă din grecescul *eleos* (milă) numele Doamnei Elina:

*„ Bine a zis odată a lui Platon înțelepciune
Că a numelui punere nu se face după voie,
Ci după firea lucrului care poartă denumirea.*

.....
*Vezi cît de potrivit se unește
Elena cu Eleos...”*

În aceeași carte mai apare o noutate și anume apelul la simbolismul pitagoreic al numerelor, autorul încercînd să dovedească perfecțiunea numărului 50. *Gnoma numerică* este un alt joc favorit al scriitorilor baroci, iar cultivarea (totuși modestă) de către cărturarii români dovedește interesul stîrnit de noua manieră. Descifrarea numerică apare și în versurile din **Îndreptarea legii**(1652) atribuite de George Călinescu lui Daniil Panonianul:

*„ Învățătur[ile] Athinei așa nu strălucescu,
Cum ceste șase Numărare aicea izbîndescu.*

⁴⁰ Reprodus din D.H.Mazilu, **Recitind literatura română veche**, vol.II, București, Ed. Universității, 1998, p. 62

⁴¹ D.H.Mazilu, op.cit., p. 64

.....
*Cruc[cea] și Cîrja în duhovnicescul războiu tare
Arhierilor Hs. datu-le-au puter[e] mar[e].
Cu dînsele Creștinii la cer să-i ducă s-au dat,
Șarpele să sfărâme puter[e] mar[e] au luat.
Copasul, Pletistura, Gherdanul podobașt[e] capul
Cu umbrirea Duhului nevoiaș de ia vacul,
Mitra, semnul Tiarei vechilor Arhierei,
Curat purtînd-o mulți de muncă izbăvive-i.”⁴²*

„ Ceste șase Numărare ” reprezintă cele șase simboluri ce alcătuiesc stema mitropolițiilor Ungrovlahiei. Din păcate, Daniil Panonianul se oprește aici și nu continuă să dezvolte noi paralele.

O gnomă numerică considerată de D.H.Mazilu „ cea mai reușită ” se întâlnește în grupajul de versuri din **Noul Testament** (1703) de care s-a ocupat Antim Ivireanul (așadar stihurile în cauză îi pot aparține lui)și uzează de numărul patru:

*„ Patru sînt rîuri den Raiu ce cură,
Precum grăiaște sfiita scriptură.
Patru egglii den ceriu ne tună,
Și la credință pre toți adună.
Patru sînt semne tot îndoite,
Și ale țărâi, foarte slăvite.
Cu care semne să-ncoronează,
Domnul Constandin, tot omul să crează.
Că se numește și Băsărabă,
Dea-i Domnul viață multă să aibă.”⁴³*

Un alt „îngrijitor” de carte, Varlaam va desprinde din ansamblul heraldic al Moldovei capul de bour și-l va impune ca simbol central (acesta pare a fi meritul prelatului, întrucît versurilor în sine le-a fost contestată valoarea artistică de G. Călinescu). Statornicia simbolului este reliefată și de Dimitrie Cantemir în **Stihurilor pre herbul țării** din deschiderea **Divanului.....**:

*“ Herbul țării, vechii ș-au fost ales buăr,
Numele vestindu-și ca tunul prin nuăr.
Noii mai pre urmă, avîndu-l moșie,
Tot acel vechiu nume mai vestindu-l șie.”⁴⁴*

Compunerea cît mai artistică a versurilor la stemă în Moldova poartă amprenta lui Dosoftei. În 1673 publică pe spatele foii de titlu a **Psaltirii în versuri** trei distihuri numite **Stihuri la luminatul gherb al Țării Moldovei**, pe care le va mai republica de cinci ori. Dosoftei alcătuiește aici imaginea bourului care-și pleacă coarnele,, imagine întâlnită cam pînă la jumătatea veacului al XVIII-lea:

“ Capul cel de buîr a hiarî vestitî

⁴² reprodus din **Literatura română medievală**, București, Ed. Academiei Române, 2003, p. 676

⁴³ Reprodus din D.H.Mazilu, **op.cit.**, p. 88

⁴⁴ Dimitrie Cantemir, **Divanul sau Gâlceava Înțeleptului cu Lumea**, București, Ed. Minerva, 1996, p. 8

*Sămnează putere țării nesmintitu.
Pre câtu-i de mare hiara și buiacî,
Coarnele-i pășune la pământ îș pleacă.*⁴⁵

Menționam mai sus că, în secolul al XVIII-lea, apar foarte des așa numitele *versuri la stema unită*, ansambluri heraldice care reunesc simbolurile Țărilor Române. Fără a cunoaște variații însemnate sau a demonstra un efort imaginativ, stihurile care însoțesc aceste steme nu fac altceva decât să consemneze prezența unui voievod (de regulă, spuneam, fanariot, iar primul domnitor Mavrocordat va insista asupra acestei consemnări) pe cele două tronuri:

*“ Bourul, corbul și crucea, trei semne minunate,
Darurile tale vestesc, Doamne preînălțate.
Bourul, Domn al Moldovei că ai fost însemnează,
Corbul al Țării Rumânești stăpîn te adeverează.”*⁴⁶

Combinarea emblemei naționale cu însemnele familiei domnitoare începe să fie o practică tot mai des întâlnită. Matei Basarab este primul care utilizează un asemenea ansamblu heraldic menit a sublinia vechimea și importanța familiei. Cantacuzinii își vor compune un blazon pe care-l vor introduce în stema Țării Românești (acvila bicefală cu coroană, ce ține în gheare armele dinastiei) , iar Alexandru Mavrocordat a așezat lângă stema unită a celor două țări pasărea phoenix, emblema Mavrocordaților. Singurele versuri care pot reține atenția sunt cele ale lui Radu Greceanu, **Stihuri 8 asupra stemei prealuminatului și înălțatului Domn Ioan Șarban Cantacuzino Voievod**, tipărite în **Biblia** de la 1688:

*“ Soarele, luna, gripsorul și corbulu înpreună,
încă și spata cu buzduganulu spre laudă să adună
Și acestea Doamne-ți înpletescu stemă înfrumusețată,
.....
Iară corbulu, care au hrănitu pre celu flămîndu Ilie,
Aduceți Doamne cu crucea putere și tărie.”*⁴⁷

Miron Costin inserează în fruntea **Letopisețului Țării Moldovei de la Aron Vodă încoace** un grupaj de versuri inaugurale intitulate **Stihuri de descălecatul țării**:

*“ Neamul Țării Moldovei de unde să trăgănează_
Din Țările Rîmului, tot omul să creadză.
Traian întîiu, împăratul, supuindu pre dahii,
Dragoș apoi în moldoveni premenindu pre vlahi
Martor este Troianul, șanțul în țara noastră
Și Turnul Severinului, munteni, în țara voastră.”*⁴⁸

⁴⁵ reprodus din **Literatura română medievală**, p. 677

⁴⁶ Reprodus din D.H.Mazilu, **op.cit.**, p. 71

⁴⁷ reprodus din **Literatura română medievală**, p. 679

⁴⁸ Miron Costin, **Letopisețului Țării Moldovei**, București, E.P.L., 1961, p. 6

Noutatea o reprezintă scoaterea în evidență a istoriei antice a românilor și reafirmarea romanității acestora (să reamintim aplecarea cărturarilor baroci către examinarea lumii ca istorie, conferind istoriei naționale locul cuvenit).⁴⁹

2. *Picto-literatura*

Antim Ivireanul inovează, pe tărâm literar, o specie care aparține spațiului, prin excelență baroc, al întrepătrunderilor spectaculoase dintre arte, aducând în prim plan ipostaza autorului de picto-literatură. În 1709, Antim îi dedică lui Constantin Brâncoveanu o carte insolită, intitulată, pe scurt, **Chipurile Vechiului și Noului Testament...**D.H.Mazilu mărturisește că este unica reprezentantă a unei specii pe care Barocul o descoperise în medievalitate, cunoscută sub numele de *ikon* sau *imago*.

Textul este menit să explice mai mult de 500 de imagini, în mare parte portrete și are drept axă genealogia lui Isus Hristos. În fapt, acest “ cronograf ilustrat” încearcă o “ privire în chipuri” asupra lumii vechi, un fel de enciclopedie a figurilor importante din trecut: “.....ambițiosul complex de chipuri (fără egal în vechea miniaturistică românească), desenat de o mână sigură, ce nu respinge reprezentările senzuale și nici înrîuririle apusene, mai ales pe cele furnizate de barocul german și Italian (aliniindu-le frecvent cu interpretări particulare), depășește considerabil cadrul fixat....”⁵⁰

În predoslovia către Constantin Brâncoveanu, Antim versifică un elogiu (deja o practică familiară):

*“ Prealuminatul Constandin din viță Basarabă
Stăpînul Țării Rumânești, cu mulți ani să aibe,
Care la sine adună florile bunătății
Și cu credință defaimă căile strîmbătății.”*

Astfel, partea introductivă a cărții se transformă într-un encomion. **Biblia** nu a fost singurul izvor folosit de Antim, ci s-a slujit și de cărți de istorie, cronografe și povestiri apocrife. Scrierea cuprinde secvențe de o subtilă hermeneutică; scriitorul se oprește adesea din narațiune pentru a dezvălui semnificațiile unor nume, alcătuiind (voit!) un inventar onomastic inedit și cu rezonanțe exotice pentru lectorul român la acea vreme.

Așadar, împletire de literatură, istorie, știință și pictură – iată o producție care, fără nici o îndoială, s-a „hrănit” din fenomenele proteice specifice spiritului baroc.

Bibliografie

- GRACIÁN, Baltasar, **Cărțile omului desăvârșit**, București, Ed.Humanitas, 1994
GRACIÁN, Baltasar, **Ascuțimea și arta ingeniozității**, Ed.Humanitas, București, 1998
MAZILU, Dan Horia, **Barocul în literatura română din secolul al XVII-lea**,București,Ed.Minerva, 1976
MAZILU, Dan Horia, **Recitind literatura română veche**, vol.II, București, Ed. Universității, 1998
MAZILU Dan Horia, **Introducere în opera lui Antim Ivireanul**, București, Ed. Minerva,1999
MIHĂILĂ, Ileana, **Statutul artistului în epoca barocă. Strălucirea și suferințele magicianului**, București, Ed.Roza Vînturilor,1998

⁴⁹ Bineînțeles că nici problema includerii între speciile baroce a stihurilor la stemă nu a fost ocolită de opinii divergente ; Ion Istrate le neagă apartenența, din punct de vedere estetic, la fenomenul cultural baroc european; vezi, I.Istrate, **Barocul literar românesc**, București, Ed. Minerva, 1982, p. 22-29

⁵⁰ D.H.Mazilu, **Introducere în opera lui Antim Ivireanul**, București, Ed. Minerva, 1999, p. 129