

Patericul, în lectură postmodernă. Note despre o moștenire origenistă

Ioan Alexandru Tofan

Lector dr., Universitatea „Al. I. Cuza” Iași

Una dintre reflecțiile amare din *Pateric* privește scăderea treptată a râvnii duhovnicești. O întâlnim la mai mulți Părinți, printre care și Avva Ioan cel Pitic. Acesta povestește despre trei călugări, aflați pe țărniș și care aud un glas: „Luați aripi de foc și veniți la mine!”. Doi dintre ei fac întocmai. Al treilea, însă, rămâne pe loc, plânge și, în final, i se dau aripi, dar vlăguite și șovăielnice, care abia după multă trudă îl duc pe țărnișul celălalt. Avva Ioan cel Pitic comentează: „Așa este și generația noastră (de călugări): zboară nu cu aripi de foc, ci cu aripi slabe și vlăguite”¹. Pe măsură ce trece timpul, astfel, Tradiția slăbește, își pierde taina și rămâne a fi recuperată, cu cuvintele lui C. Bădiliță, doar ca semn al „amintirii harului și a conservării acestei amintiri în cuvinte moarte”². Ca modalitate a acestei amintiri ia naștere una dintre cele mai frumoase cărți ale lumii, *Patericul*. Ce se întâmplă peste vremi cu această amintire? Cum poate ea să se se înfățișeze în veacurile din urmă, în care, se spune, râvna duhovnicească este, mai curând, subiect al unor teze de doctorat decât formă deplină de a trăi? Pe scurt, ce are de spus un Avva din *Pateric* acum, la sfârșitul probabil al modernității?

Câteva elemente pot însă, surprinzător, să înlesnească un astfel de cuvânt. O serie de forme culturale ale modernității târzii pot sta alături de gesturi sau scenarii ale monahismului timpuriu. Călugărul devine ușor una dintre figurile familiare pentru *nomadul* postmodern, iar teologia postmodernă, „a Duhului”, după cum se definește pe sine, își găsește printre apoftegme întăriri semnificative. Mai mult, „Hippy-i epocii noastre se pot regăsi oarecum în acești oameni care au întors spatele civilizației, culturii, studiilor, bunăstării și ordinii stabilite”³. Alăturarea celor două lumi sau ușurința cu care modernitatea târzie se regăsește în formele primelor secole creștine nu sunt, însă, lipsite de primejdii. Supraviețuirea unor modele existențiale în contexte care le sunt, de fapt, străine se poate ușor transforma în ispită, în confuzie a duhurilor. Iar abia discernământul este cel care face posibilă înțelegerea felului cum timpurile pot, cu adevărat, să își vorbească.

¹ Vezi Avva Ioan cel Pitic, apoftegma 14, în *Patericul sau Apoftegmele Părinților din pustiu*, Polirom, Iași, 2003

² Vezi introducerea lui Cristian Bădiliță la op. cit., p. 12

³ L. Regnault, *Viața cotidiană a Părinților deșertului în Egiptul secolului IV*, Deisis, Sibiu, 2004, p. 28

Întrebarea la care încearcă să răspundă textul de față este *în ce măsură pot supraviețui gesturile specifice monahismului, odată ce timpul sau, cum spuneam, pierderea râvnei le despart de sursa lor, de intenția primă a monahului*. Cum ajung ele să se resemnifice într-un regim spectacular care lasă doar în fundal figura excepțională a călugărului? Faptul, astfel discutat, poate trimite la identificarea unor cazuri limită ale secularizării, în care aceasta se pune pe sine în discuție și, astfel, pune în discuție unele dintre „renunțările” și „resemnificările” specifice modernității.

Cine este călugărul?

În ipostaza sa primă, aceea a anahoretului egiptean al secolului IV, monahul este „cel care nu vrea să fie împărțit și vrea să ducă o viață unificată”⁴. Formele monahismului se atenuează odată cu trecerea timpului, dar modelul rămâne. Gesturile specifice monahismului⁵, care constituie obiectul analizei de față, țin de această intenție primordială a monahului de a sluji doar unui stăpân: renunțarea, la lucrurile care nu sunt neaparat rele, dar care „aduc griji” și „împart” voința; anahoreza, cu formele ei succesive, printre care și *xeniteia*, sau *înstrăinarea*; *hesychia*, liniștirea, scop al înstrăinării și mijloc al meditației și al unificării ființei; ceea ce Evagrie numea *praktike*, anume lupta împotriva gândurilor, altfel spus a reprezentărilor care dezbină și „împrăștie” rugăciunea. Celibatul, cu toată importanța pe care i-o conferă justificarea sa prin tradiția ante-creștină, postul, milostenia derivă, de asemenea, din cerințele idealului simplității și neîmpărțirii care constituie modelul monahal.

Explicațiile monahismului ca fenomen religios pot fi multiple. Doar o parte dintre acestea, însă, pot trimite la un răspuns dat întrebării puse la început. P. Brown, de pildă, vede în anahoreză un răspuns dat pierderii unui temei al solidarității comunitare în cadrul lumii antichității târzii: „The *anachoresis* of the fourth-century hermit took place in a world that was exceptionally sensitive to its social meaning. It was a gesture that had originated in tensions between man and man; and the ascetic message derived its cogency from having resolved those tensions”⁶. Interesant, în acest context, este și modul în care autorul englez explică raportarea anahoretului la „demonul sexualității”: ispita nu stă în descentrarea relației dintre trup și suflet, cât în faptul că sexualitatea feminină este cea care trimite la relația socială, instituțională, de

⁴ A. Guillaumont, *Originile vieții monahale. Pentru o fenomenologie a monahismului*, Anastasia, București, 1998, p. 298

⁵ Vezi *ibid.*, pp. 298-307 și 309-324

⁶ P. Brown, *The Making of late Antiquity*, Harvard University Press, 1978, p. 86

familie: „The woman stood for all that was most stable and enveloping in the life of man”⁷. Raportarea istorică la fenomenul monahismului, compararea figurii anahoretului cu alte figuri ale „agenților supranaturalului”, cum îi numește P. Brown pe reprezentanții excepționali ai scenariilor religioase, păgâne sau creștine, de la sfârșitul antichității, pot pune în ordine o serie de trăsături ale monahismului creștin, fără însă a le lega de sursa pe care o aminteam: intenția de a duce o viață unificată, orientată exclusiv către ceruri⁸.

O altă perspectivă vine să așeze monahismul într-o referință hotărât teologică. „Obârșia cu adevărat radicală” a acestuia este, pentru A. Scrima, transformarea existenței în sens pascal: „Este experiența radicală a nașterii omului nou în Dumnezeu”⁹. Monahul este cel prin care, între marginile lumii, ia naștere forma deplină a unei *imitatio Christi* care dă măsura martirajului ulterior epocii persecuțiilor. O altă ipoteză interesantă mai poate fi amintită aici. Ea îi aparține lui M. Neamțu¹⁰ și poate fi sintetizată în încercarea de a privi monahismul ca fiind legat de necesitatea de a traduce în precepte practice și, la limită, într-un mod de viață anume sentința Conciliului de la Niceea. Învățătura Părinților pustiei privește „viața în Christos”, modul cum este ea dobândită și mai apoi păstrată. Mărturisirea sinodului este cea care face posibilă conceperea unei vieți orientată spre încercarea de a aduce Cerurile pe pământ și de a reactualiza, în depărtarea lui neacoperită, modelul Christic al dublei naturi. Consecințele care decurg de aici pot fi enumerate pe scurt. Este vorba, pe de o parte, de redescoperirea „universului ca sanctuar”, deci de o „cunoaștere a slavei lumii în Dumnezeu și a slavei lui Dumnezeu în lume, împlinită, am putea spune, într-un spirit eucharistic de slăvire și lucrare în har, ce înalță dinlăuntru viața intelectului”¹¹. În al doilea rând, de instituirea – de fapt, de reînchipuirea adevărului – tradiției ca viață spirituală, ca modalitate de existență și ca realitate organică, iar nu ca formulă sau cunoștință abstractă¹². Monahul asumă, tocmai în virtutea înstrăinării sale de lume, rolul de Părinte spiritual, de „Avva, cel care transmite în Biserică, deopotrivă, viața și adevărul”¹³. Întruchiparea, zi de zi, a Evangheliei constituie veritabila învățătură pe care Părinții o dau ucenicilor, calea monahală fiind de fapt o asumare personală,

⁷ Ibid., p. 87

⁸ Tot o explicație de tip istoric dă și H. I. Marrou, în *Biserica în antichitatea târzie (303-604)*, Teora, 1999, pp. 63-70. Pentru Marrou, monahismul (martiriul alb) este soluția unică în concordanță cu Evanghelia care poate înlocui martiriul din epoca persecuțiilor (martiriul roșu) și astfel asigura accesul la o viață desăvârșită. Succesiunea martiriu-monahism în ordinea căilor de desăvârșire spirituală ale creștinului pune monahismul sub semnul condițiilor istorice ale secolelor de început ale creștinismului și face dificilă sesizarea caracterului său ireductibil, paradigmatic în contextul modului de viață creștin.

⁹ A. Scrima, *Monahismul ortodox. Istorie, tradiție, spiritualitate*, în *Despre Isihasm*, Humanitas, București, 2003, p. 37

¹⁰ Vezi în *Cum citim Patericul? Câteva ipoteze universitare I și II*, în *Idei în dialog*, iunie, iulie 2009

¹¹ Vezi A. Scrima, op. cit., pp. 39-40

¹² Vezi în *ibid.*, p. 65

¹³ *Ibid.*, p. 30

unică și inimitabilă, a Adevărului care nu poate fi predată ca atare, dar poate fi, pedagogic, povestită timpurilor care urmează.

Într-o lucrare¹⁴ care reia, într-o formă comparativă, trăsăturile ascetismului din mai multe zone spirituale, G. Flood sintetizează elementele care diferențiază ascetismul religios de cel laic, de pildă al atletului care își impune o serie de tehnici corporale pentru obținerea de performanțe sportive. Astfel, pe de o parte, ascetismul religios este de fapt o formă de existență comunitară. Tradiția este cea care impune, în forma textelor ritualizate, un ritm care își lasă amprenta asupra corpului ascetului, în același timp ducând la o intensificare și de-limitare a subiectivității. Sensul existenței ascetice este de fapt realizarea unei identificări între eul istoric, concret cu eul narativ al tradiției care se reproduce, de fapt, la nivel cosmologic. Contextul cosmologic care însoțește orice discurs ascetic reprezintă o altă marcă distinctivă. Supunerea trupului care dă chip concret exercițiului ascetic are sensul restabilirii unei condiții primordiale care transcende situația individuală. Al treilea element definitiv este ceea ce Flood numește „ambiguitatea sinelui”: este vorba de gestul prin care sinele ascetic este văzut ca sine intențional (ascetismul este un act de voință) în care, însă, intenționalitatea este „depășită” de propria sa vizare: „To practice ascetism is not an act of individuality: it is an act of subjectivity and of identification of subjectivity”¹⁵. Miza exercițiului ascetic este ca ritualul, care se exercită ca restricție corporală și ca înscriere a corpului cu semnele tradiției să producă o integrare a sinelui în ordinea cosmică. Mono-orientarea monahului, despre care vorbeam mai sus, poate fi astfel precizată. În sensul larg, impus de perspectiva comparatistă această mono-orientare a ascetului se definește ca exercițiu al de-individualizării sale și ca mod în care ascetul trăiește povestea tradiției și se identifică ierarhiilor sale.

Apoftegmele Părinților pustiei sunt, după cum aminteam la început, ele însele modalități ale acestei tradiții, care apar în momentul în care exemplul nu mai constituie o referință directă. Se povestește despre ceea ce învață un Avva atunci când Avva devine un reper absent, când – după cum spune în *Pateric* Avva Felix – „Nu mai sunt cuvinte... (Bătrânii, n. n.) nu mai găsesc ce să spună, fiindcă nu mai este cine să pună cuvântul în practică”¹⁶. Lectura apoftegmelor ține, astfel, de continuarea tradiției și se supune rigorilor acesteia. Nu este vorba, așadar, de simpla desprindere a unui înțeles sin text: „In other words, we read not *through* the text, somehow consuming it in a search for its meaning, but read only by extending in ourselves the very

¹⁴ G. Flood, *The Ascetic Self. Subjectivity, memory and tradition*, Cambridge University Press, 2004

¹⁵ Ibid., p. 15

¹⁶ Avva Felix, în *Patericul*, ed. cit., p. 363

existence of the text”¹⁷. Caracterul imperativ, dar în același timp inimitabil al experienței deșertului își poate afla aici o justificare. Tradiția, cea care dă coerență și sens exercițiului ascetic nu poate fi rezumată în seturi de reguli: ea nu oferă rețete, nu este nici esoterică, ci reprezintă coeziunea vieții în care ucenicul intră nu prin imitația Părintelui spiritual, ci prin reiterarea îndrumată a modelului prim, care este Christos. Intrarea în deșert presupune părăsirea oricărei norme sau legi și asumarea personală, mereu înnoită, a drumului spre Ceruri. În legătură cu Avva Serapion, care își vinde Biblia pentru a împărți banii săracilor, împlinind astfel chiar cuvintele Cărții pe care o vânduse, D. Jasper comentează „He had, quite simply, become the book”¹⁸.

Răspunsurile la întrebarea „cine este monahul secolului IV” date mai sus – cel istoric, al lui P. Brown, cel teologic al lui A. Scrima, cel fenomenologic, al lui A. Guillaumont și cel comparatist, al lui G. Flood – conturează o imagine specială a unui personaj care face din înstrăinare și din ascunderea sfințeniei sale o preocupare permanentă. În fond, monahul exprimă, cum menționam deja, prin întreaga sa viață, modalitatea extremă a unei *imitatio Christi* care îl înstrăinează de lume, dar în același timp îl transformă în prototip și ideal al ei. Realizarea modelului uman prin excelență iar nu simpla contemplație – cu atât mai puțin asceza goală – este, după cum observă și Părintele Regnault, scopul ascezei monahale. Simplitatea vieții, înfrânarea, esențializarea fiecărui act și adâncă măsurare a vorbelor sunt doar simptome exterioare ale unei mono-orientări interioare, deciziei de a supune, fără rest, propria voință poruncii Celui de Sus. Iar această decizie face posibilă, prin ea însăși, tradiția ca modalitate de viață a Adevărului Scripturii. Ca exemplu poate fi dat unul dintre personajele aparte ale Pustiei: Avva Evagrie, un învățat care poartă cu sine învățătura lui Origen, este format în cadrul culturii clasice și, în același timp, părăsește lumea pentru a întruchipa o singură lucrare, a Evangheliei.

Evagrie: origenismul în pustie

Din scrierile lui Evagrie, subtilul intelectual al pustiei, nu pot fi sintetizate aici decât o serie de trăsături și definiții ale monahului. Dincolo de cosmologia și eschatologia sa, figura monahului vine să întruchipeze, pe de o parte, nevoița pustiei ca război duhovnicesc, apoi să precizeze etapele urcușului spre ceruri și tainele feicăreia dintre ele. Imaginea monahului transcrie, plastic, „filosofia” teoretică a lui Evagrie, altfel spus – după o sugestie a lui A.

¹⁷ D. Jasper, *Sacred Desert. Religion, Literature, Art and Culture*, Blackwell, 2004, p. 30

¹⁸ *Ibid.*, p. 37

Guillaumont – sintetizează, surprinzător pentru ambii, pe Origen cu stranietatea și radicalitatea pustiei. Viața duhovnicească este, la Evagrie, interiorizată, descrisă ca luptă a gândului pur: „Evagrie analizează gândurile oarecum în starea lor pură, în condiții experimentale privilegiate, cele ale anahorezei, în care ele acționează independent de prezența obiectelor; analiza lui nu capătă o valoare mai puțin generală, căci nu obiectele sunt cele care ne ispitesc, ci gândurile pe care le trezesc în noi”¹⁹. Din acest motiv, scrierile lui Evagrie pot fi exemplare. Ele reprezintă un exercițiu de „traducere”: a gesturilor ascetice, a ispitelor și a răsplății duhovnicești în joc al reprezentărilor, război și moarte a gândurilor (*logismoi*). Temeiul pentru această „traducere” stă în „origenismul” lui Evagrie, pentru care „this quality of the body at the time of the eschaton, whether an angel or a demon, is contingent upon the degree or intensity of contemplation. A psychological state, or more specifically an act of will in contemplation, determines the form in the cosmological scheme”²⁰. Deșertul, singurătatea călugărului face ca miza să fie una interioară. Voința unificată a monahului, ceea ce se păstrează ca principiu al monahismului, devine la Evagrie dobândire a contemplației și a unidirecționării rugăciunii: „Împărăția lui Dumnezeu este cunoașterea Sfintei Treimi, care pătrunde în substanța minții, depășind cu mult gradul de nesticăciune al acesteia”²¹. Fragmentul, origenian, sintetizează scopul urcușului duhovnicesc: de la liniștire, prin lupta cu demonii gândurilor (*praktike*), la nepătimire (*apatheia*), apoi la cunoașterea „fizică”, altfel spus la contemplarea ființelor și în sfârșit la cea „teologică”, a Sfintei Treimi.

Un gest anume, care marchează etapele drumului monahicesc, poate fi analizat în acest context. Este vorba despre „delocalizare” sau „înstrăinare”. A. Guillaumont tratează pe larg fenomenul, observând: „Dezrădăcinarea, smulgerea din mediul natural poate fi, așadar. Începutul unei noi vieți; schimbarea modului de viață este legată de schimbarea locului”²². Pustia reprezintă stranietatea radicală, nefamiliarul prin excelență prin care monahul rătăcește pentru a se aduna dintre împrăștierea lumii. Uneori, ca în cazul Avvei Isaia, „înstrăinarea” reprezintă un corectiv permanent al vieții monastice. Alteori, doar o condiție a acesteia. În fine, în cazul mesalienilor sau, mai târziu, al „nebulilor întru Christos” din spațiul rus, un mod de viață. Odată cu trecerea timpului, arată A. Guillaumont, înstrăinarea devine mai degrabă una interioară, anume starea de a nu fi acasă, de a nu fi implicat, de „a-și stăpâni omul gura sa”,

¹⁹ A. Guillaumont, op. cit., p. 263

²⁰ G. Flood, op. cit., p. 153

²¹ Evagrie Ponticul, *Tratatul practic*, cap. 3, în *Tratatul practic. Gnosticul*, Ed. Polirom, Iași, 1997.

Vezi și comentariile la fiecare cap ale lui C. Bădiliță.

²² A. Guillaumont, op. cit., pp. 117-118

după cum spune Avva Tithoe (sau Sisoe, după cum consideră exegeții)²³. Străin poți fi mai ales în chilia ta, după cum străini sunt mai cu seama zăvorâții și stâlpnicii. Această spiritualizare a delocalizării, a „înstrăinării” poate fi urmărită și la Evagrie Ponticul. O consecință a origenismului este cea care explică, în cazul lui Evagrie, și această deplasare a înțelesului înstrăinării de la un gest exterior la unul interior. Pustia, ca „țință” aparentă a drumului celui înstrăinat, este deopotrivă loc al apropierii de ceruri, dar și al ispitirii demonului. Deșertul este cel unde opreliștile și vălurile lumii dispar, iar confruntarea cu lumea de dincolo, în orica formă a ei, ia forme radicale.

În *Schiță monahicească*²⁴, Evagrie descrie mai întâi *înstrăinarea* ca metodă de dobândire a liniștii (*hesychia*): „iubește înstrăinarea, căci te izbăvește de împrejurările ținutului tău și te face să te bucuri numai de folosul liniștei”²⁵. Sfatul Avvei este unul care se vede urmat, însă, de un al doilea care pare că îl contrazice: „Așezându-te în chilia ta, adună-ți mintea și gândește-te la ceasul morții”²⁶. Înstrăinarea față de lume își găsește corectivul în statornicia chiliei, „vagabondajul” fiind văzut ca ispită puternică. De fapt, însă, rămânerea în chilie nu anulează îndemnul spre înstrăinare. Ea doar permite resemnificarea acesteia, interiorizarea și înțelegerea ei din perspectiva a ceea ce constituie sensul liniștirii: anume lupta cu „gândurile”. Înstrăinarea poate fi văzută, acum, ca îndepărtare de „reziduurile” pe care lumea le lasă în suflet: „Toate gândurile diavolești furișează în suflet chipurile lucrurilor sensibile, cari, punându-și întipărirea în minte, o fac să poarte în ea formele acelor lucruri”²⁷. Tipăriturile în suflet ale imaginilor lumii, gândurile care apoi sunt „furate de patimi” reprezintă pentru Evagrie sursa păcatului și potrivnicul în războiul duhovnicesc. Scopul este cugetarea la cele care, imateriale, „nu-și pun tiparul pe ea (pe minte, n. n.) și nici nu-i dau o formă”²⁸, altfel spus la cele ale lui Dumnezeu, punct final al urcușului gnostic. Urcarea permanentă, intenția de a nu poposi în imaginile care susțin patimile este posibilă datorită „tehnicii” ascetice a „înstrăinării” de gânduri și de „mișcările” trupului care le însoțesc. În același timp, însă, înstrăinarea își are, și de data aceasta, o ipostază demonică. Este vorba despre demonul care se numește „rătăcitor” care vine în zorii zilei și poartă pe neexperimentat cu mintea prin lume și „imprimă” astfel imagini în suflet. Un al doilea este demonul, devenit vedetă, al „acediei”, care vine la amiază, care îi dă monahului neliniște, „apoi îl țintuiește cu ochii pe ferestre, împingându-l să iașă afară din

²³ Ibid., p. 151

²⁴ *Vezi Filocalia*, vol. I, trad. D. Stăniloae, Sibiu, 1947

²⁵ Ibid., pp 42-43

²⁶ Ibid., p. 45

²⁷ Ibid., p. 49

²⁸ Ibid., p. 67

chilie...(sau) să tânjească după alte locuri”²⁹. Boala, anahoretică prin excelență, a *akediei* duce la abandonarea urcușului și la împrăștiere, la lipsa orientării esențiale a călugărului către Cele ale Cerului.

De fiecare dată în exeptele citate, înstrăinarea suportă un dublu regim. Pe de o parte, ea reprezintă un instrument duhovnicesc eficient. Pe de altă parte, o ispită. Lupta cu gândurile, de pildă, ca înstrăinare de fantasmăle lumii, are ca scop nedespărțirea gândului din urmă, cel care cuprinde mintea cu viziunea Sfintei Treimi. Fuga din lume înseamnă, în același timp, statornică rămânere în chilie. Gnoza aduce cu sine, în fine, încheierea pribegiei. Ea se confundă cu privirea lucrurilor în esența lor, într-o primă etapă, contemplării Dumnezeirii, în cea de-a doua. Contemplația este cea care dă măsura ontologică în sistemul evagrian, altfel spus locul pe care se găsește sufletul în ierarhia cosmică. Rugăciunea, identică teologiei³⁰ încheie urcușul și revarsă mintea în sursa ei primă, de dinainte de decădere: „Condiția umană nu mai este decât o stare tranzitorie în această imensă aventură a intelectului care, căzut din Unitate, se întoarce la Unitate”³¹. „Înstrăinarea” și „întoarcerea” omului, petrecute în sânul lumii, își varsă, prin teologie, sensul într-o mișcare mai largă, a cosmosului și a instanțelor sale prime. Contextul, astfel, se schimbă. Rugăciunea netulburată, neîmpărțită și neinfluențată de imagini sensibile, ea înalță intelectul într-o regiune unde cuvintele nu ajung. Tăcerea „vizionarului” Ioan de Licopole despre acest moment este semnificativă³². De unde și una dintre definițiile finale ale monahului, pe care le dă Evagrie în *Cuvânt despre rugăciune*: „Monah este acela care s-a despărțit de toți și se împacă cu toți”³³. Împăcarea, care poate fi citită din perspectiva drumului anterior, de la *hesychia*, la *praktike*, *apatheia* și apoi *gnostike*, ca scop și încheiere a gestului tensionat, mereu pândit de ispită, al înstrăinării, trimite în același timp monahul spre o semnificație supraumană: el reprezintă gradul de excelență al omului care îl trimite pe acesta dincolo de el, spre o semnificație cosmică.

Pustia, văzută de departe

T. Altizer spunea³⁴ despre *Fenomenologia spiritului* că este anticipată de mistica lui Meister Eckhart. La fel, s-a spus despre ideea sfârșitului istoriei că este o formă secularizată a

²⁹ Evagrie Ponticul, *Tratatul practic*, ed. cit., cap. 12, p. 52

³⁰ Vezi *Cuvânt despre rugăciune. 153 de capete*, în *Filocalia*, ed. cit., cap.36, 60. De pildă, cap. 35:

„Rugăciunea neîmprăștiată este o înțelegere supremă a minții”

³¹ A. Guillaumont, op. cit., p. 273

³² Vezi momentul explicat de A. Guillaumont în *ibid.*, p. 281

³³ Evagrie Ponticul, *Cuvânt despre rugăciune. 153 de capete*, în *Filocalia*, ed. cit., cap. 124

³⁴ Apud D. Jasper, op. cit., p. 143

eschatologiei creștine, la fel se vorbește despre concepte importante ale teoriei politice contemporane sau despre forme culturale dominante ale timpului. Teoria secularizării – care nu urmează a fi dezbătută aici, ci doar luată ca atare, în datele ei generale – nu reprezintă singura tentativă de înțelegere a modului în care forme discursive sau simbolice seculare își găsesc corespondențe în cadrul culturii religioase. M. Eliade denumește aceeași relație drept „camuflare a sacrului”³⁵ în forme profane, camuflare care permite, de fapt, supraviețuirea acestuia prin mișcarea erozivă a istoriei. I. P. Culianu vorbește, de asemenea, despre o combinatorică a opțiunilor mentale care exprimă varietatea, dar și înrudirea formelor culturale ale unor timpuri, aparent fără legătură. Exemplele de teorii, reduționiste sau nu, pot fi ușor multiplicat. Problema este, cum aminteam la început, de a înțelege în ce sens vorbește *Patericul* despre călugării cu aripi grele, de lut. Ce se întâmplă cu monahul, odată cu trecerea istoriei? Câteva precizări pot indica un răspuns. În primul rând, este interesant modul cum, pe de o parte, monahii înțeleg să își ascundă darul, în același timp în care, uneori în mod decisiv, ei se definesc prin relația cu „frații” sau „începătorii”. Avva Tithoe intră în extaz, apoi cerându-și iertare pentru că nu a observat pe fratele de lângă el. Avva Sisoe învie un copil și apoi cere părinților să nu spună la nimeni. Smerenia părinților, însă, nu îi împiedică să treacă „în scris frânturi din cuvintele sau faptele lor, nu pentru plăcerea lor, ci din dorința de a trezi zelul generațiilor viitoare”³⁶. O a doua observație vizează tot relația monahului cu celălalt, învățacel sau mirean. Apoftegma 27 dintre cele ale Avvei Antonie povestește despre un părinte care venea la marele nevoitor și nu spunea nimic. Întrebat de Avvă, celălalt răspunde: „Îmi ajunge să te privesc, părinte”. În episodul amintit mai sus, Avva Sisoe învie pe copil fără să știe: îl binecuvântează, crezând că doar se închină. În felul acesta, Părinții pustiei „întruchipează” harisme, traduc și vădesc, prin trup și viață, virtuțile creștine. Ei nu *predau* o învățătură, ci o *arată*. Diferitele morți³⁷ ale pustiei nu sunt metaforice, ci reale, iar exemplul din apoftegma 2 de la Avva Foca este grăitor.

Teologia sfârșitului de modernitate ia drept semnificativ exemplul pustiei. Teologia morții lui Dumnezeu, de pildă³⁸, vede în experiența deșertului „delocalizarea” mistică prin excelență și singura posibilitate de a concepe Prezența Totală a Cuvântului: „To abandon *being* in the solitude of the interior mountain of the desert is to discover, by abandonment, a Total Presence”³⁹. Teologia care să depășească paradigma metafizică și „vocabularul” prezenței,

³⁵ Vezi M. Eliade, *Aspecte ale mitului*, Ed. Univers, București, 1978

³⁶ *Prolog la Patericul*, ed. cit., p. 39. Vezi, încă o dată, introducerea lui C. Bădiliță.

³⁷ C. Bădiliță, *Călugărul și moartea*, Polirom, Iași, 1998

³⁸ Vezi, pentru asta, D. Jasper, op. cit., cap. 10

³⁹ *Ibid.*, p. 156

descrisă de Heidegger pe urmele cuvântului poetic, își poate afla prin experiența deșertului, o întruchipare posibilă. În pustia lucrurilor, prezența Cuvântului este constituită deplin prin *imitatio Christi* care se află, după cum am încercat să arăt, în centrul vieții monahale.

Într-un alt context, modul în care viața călugărului „ilustrează” deplin, fără rest, învățătura Scripturii devine, de asemenea, relevant. Lucrarea lui E. Wyschogrod, *Saints and postmodernism*⁴⁰ își propune reluarea lecturii vieților sfinților pentru a depăși aporiile unei morale pentru care diferența dintre teorie și practică, urmată de subordonarea celei de-a doua, pe de o parte, precum și incomensurabilitatea axiomelor teoretice din care decurg enunțuri morale, pe de alta, conduc la imposibilitatea formulării unor decizii morale⁴¹. Exemplul pustiei rezolvă aporiile moralei contemporane. Viața anahoretului (E. Wyschogrod îl numește, indistinct, „sfânt”) este un exemplu de existență morală neteoretică, neinstituțională și nenormată, care la nivel discursiv trimite spre *narativitate*, iar nu spre o *fundamentare teoretică*. Din acest motiv, lectura și înțelegerea vieții unui sfânt (anahoret) reprezintă o practică ce constă în asumarea ei existențială: „understanding hagiography consists not in recounting its meaning, but in being swept up by its imperative force”⁴². Modul de asumare a corporalității, „codarea” temporală ambiguă a vieții sfântului, aflat în timp și dincolo de el fac din figura Părintelui pustiei secolului IV o figură exemplară pentru o morală care își caută un reper în afara contextului normativ al modernității. Tot în acest loc poate fi menționată și ideea clasică, familiară culturii clasice și lui Origen, pe care am încercat să o ilustrez cu texte din Evagrie, a legăturii dintre psihologie și cosmologie ca sursă de semnificație a eticii postmoderne. Faptul că în acest domeniu nu operează gestul teoretic al abstractizării, iar caracterul concret al învățăturii monahului devine, încă o dată, exemplar. Interioritatea agonică a monahului, „războiul nevăzut” este un război care se poartă prin trup și în trup, la limită în urcușul spre Ceruri al călugărului înscriindu-se drama cosmică în întregul ei. Separațiile specifice moralei moderne, cu *egiptianismul* ei denunțat de Nietzsche, sunt puse astfel, prin exemplul anahoretului, în chestiune.

Cum poate fi înțeles în acest context reflecția *Patericului* de la care am plecat? Familiaritatea pe care postmodernismul o întreține cu figura monahului poate constitui, din perspectiva *Patericului*, ca fiind înșelătoare. „Camuflarea” vieții ascetice nu conduce, cu necesitate, la „supraviețuirea” ei, după teoria lui Eliade. Revirimentul postmodern al figurii monahului, în contexte atât de diferite poate fi explicată, la o primă vedere, ușor prin

⁴⁰ E. Wyschogrod, *Saints and postmodernism. Revisioning Moral Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago,

⁴¹ Vezi *ibid.*, p. 4

⁴² *Ibid.*, p. xxiii

paradigma teoriilor secularizării. Aceasta însă constituie, în primul rând, explicația unei pierderi, iar nu a unei filiații. Figura monahului, așa cum am încercat să o conturez plecând de la textele lui A. Guillaumont și apoi prin exemplul lui Evagrie pare a fi, cu toată „pedagogia” sa, neseccularizabilă. Ea este inimitabilă, intraductibilă tocmai datorită opțiunii radicale inițiale și datorită mono-orientării sale spre Ceruri. Monahul își ascunde harisma, fuge de ochii care i-au văzut minunea tocmai pentru că această harismă este incompatibilă cu felul de a fi al lumii. „Înstrăinarea” ca gest definitoriu al monahului, cum am insistat în cazul lui Evagrie, face orice „adevare” la lume a călugărului, de orice fel ar fi ea, antinomică. Secularizarea, desprinzând figura călugărului de orientarea sa exclusiv teologică, nu îi păstrează gesturile. Acestea se petrec într-un regim, cum spuneam, spectacular care le schimbă, definitiv, semnificația. La fel cum simplul regim alimentar nu poate fi înțeles ca asceză sau un anumit stil mobilier ca „pustiu” al chiliei, nici înțelegerea postmodernă a vieții ascetului ca model de viață morală nu își poate revendica deplin o origine în gesturile fondatoare ale Părinților Pustiei. Secularizarea nu poate fi invocată în acest caz. Figura monahului, astfel, rămâne una ireductibilă, întrucât din inadecvarea la lume, din „înstrăinare” ea chiar se constituie. S-ar putea spune, astfel, ca sugestie doar, că secularizarea operează asupra unor instanțe ale însele duale, incerte, care semnifică într-un anumit fel relația lor cu lumea. Radicalitatea opțiunii monahale printre celelalte moduri de manifestare a religiosului pune în discuție secularizarea însăși ca proces sau, mai exact, universalitatea ei. Timpul nu transformă pe monah, nu îi schimbă funcția ci doar îi slăbește puterea aripilor. Monahismul rămâne, ca opțiune teologică, închis. Nu poate fi, altfel spus, asumat original, conform unui proiect propriu. Avva Antonie dă glas acestei radicalități: „Pe cât posibil, călugărul trebuie să-i întrebe pe bătrâni și câți pași trebuie să facă și câte picături de apă trebuie să bea în chilie, ca să nu greșească nici în privința acestor lucruri”⁴³. La fel, oricâte asemănări cu alte forme de experiență ar avea, călugărul nu trimite la ele în mod direct. Flaneur-ul, ca și anahoretul, rătăcesc; primul, însă, pentru a-si intensifica experiența asupra lumii – cel de-al doilea, pentru a face lumea să tacă și a-i risipi, astfel, ispitele. Opțiunea celor doi pare a fi astfel opusă. Iar alegerea, una definitivă.

Apoftegma inițială trebuie luată în seamă: vloga duhovnicească a monahului, odată slăbită în timp, nu poate fi regăsită în alt loc. Felul de a fi al anahoretului este unul al viețuirii autentice, integrale, asumate deplin și care, astfel, nu poate fi rescrisă în termenii lumii.

⁴³ Vezi *Patericul*, ed. cit., p. 52

