

# SENTIMENTUL ȘI PRACTICA ÎNSTRĂINĂRII ÎN MONAHISM

HORIA PĂTRAȘCU

**The feeling and practice of alienation (xeniteia).** When we think at the anchoritic practice of ancient Christianity, there comes to our mind the image of those who left behind their families, friends, relatives and their usual ways of life. The image of the solitary, the secluded one, into the desert is as simple as suggestive. The representations of the founder of this practice have become famous: *Temptations of Saint Anthony* is the title of both various paintings (Hieronymus Bosch's, Salvador Dali's) and one of Flaubert's works.

In my article, I intend to refer at some meanings of alienation starting from Antoine Guillaumont's chapter 'Alienation as a form of ascetics' included in the anthology *The Origins of Monastic Life. For a Phenomenology of Monasticism*. These meanings are: anchoritism, nomadism, seclusion, simulation of insanity (as a mental disorder), and silence. We can ask if one or more of these meanings could have some relevance for our world, a world overwhelmed by the necessity of continuous communication and by frivolous familiarity. What can experiences such as those mentioned above tell to the contemporary man? Such an analysis is useful even only from the perspective of reminding us of man's fundamental experiences which are now obscured by narrow definitions through which psychology pushes them away on the pathologic edge.

**Key-words:** alienation, anchoritism, monasticism, seclusion, silence, nomadism

## Delimitări preliminare

Un fenomen precum cel al înstrăinării suscită un interes hermeneutic aparte. Înstrăinarea presupune o prealabilă intimitate sau familiaritate. Nu mă pot înstrăina decât de ceea ce, anterior, mi-a fost intim sau familiar. Condiția de posibilitate a înstrăinării este familiaritatea. Sunt mai întâi familiar cu ceea ce urmează să-mi devină străin.<sup>1</sup> Înstrăinarea se asociază însingurării, fiind un simptom sau chiar o

---

<sup>1</sup> „Înstrăinarea presupune o familiaritate inițială și este resimțită ca o creștere a străinătății. Când doi oameni se înstrăinează, fiecare dintre ei îl resimte pe celălalt, care i-a fost cândva apropiat. Încă nu e despărțirea, ruptura, ci doar o neliniște crescândă provocată de falsificarea apropierii familiare. Familiaritatea n-a dispărut încă, dar este în curs de dispariție. Cel care se însingurează trăiește această experiență a dispariției familiarității. Ceea ce îi era apropiat se îndepărtează din ce în ce mai mult. Se știe că ține de tendința inerentă a însingurării de a te prinde în laț, faptul că nu mai poți ieși din ea spre a te apropia de ceilalți; este ca și cum te-ai îneca. De aceea însingurarea are întotdeauna de a face cu înstrăinarea omului în lume și în societate în general.” (Hans-Georg Gadamer, „Însingurarea ca simptom al înstrăinării de sine” în *Elogiul teoriei. Moștenirea Europei*, Polirom, Iași, 1999, p. 90).

cauză a însingurării.<sup>2</sup> Un om străin este și un om singur, cel ce se simte străin va căuta singurătatea, o va cultiva sau, între ceilalți fiind, va purta – perceptibil dincolo de căile obișnuite ale percepției – însemnul singurătății.

Deși deseori nimic aparent nu-l face *deosebit* de ceilalți, *diferența* celui străin și singur se impune celorlalți, va fi recunoscută și tratată de către ei într-un mod aparte. Aparentă sau inaparentă, însingurarea-înstrăinare va fi considerată ca un act de violență față de condiția obișnuită a omului – aceea de *zoon-politikon*, de ființă socială – și de aceea membrii grupului o vor sancționa ca pe o condiție alterată, anormală. Ceea ce este valabil pentru anormalitate în general, va fi valabil și pentru acest caz particular al ei. Anume că însingurarea-înstrăinare poate fi valorizată negativ – mergând de la considerarea ei ca o simplă abatere, în esență rapid recuperabilă, de la normele sociale implicite, naturale, până la transformarea ei în simptom al unei deficiențe grave și greu recuperabile – dar și pozitiv – ca o condiție de la sine înțeleasă a celor care trec dincolo de granițele obișnuite ale capacităților omenești.

În afara acestor două ramuri principale de însingurare-înstrăinare ramificate din trunchiul anormalității, mai putem delimita o altă categorie a ei, de astă dată una socotită normală: este vorba de însingurarea-înstrăinarea tranzitorie. La acest tip tranzitoriu de însingurare-înstrăinare ne referim fie că vorbim de însingurarea îndrăgostitului care, de fapt, nu este niciodată singur, ci întotdeauna împreună – măcar în gândurile sale – cu ființa iubită<sup>3</sup>, fie că vorbim de însingurarea celui care trece de la o vârstă la alta sau de la o condiție la alta – însingurare tradusă în vechime în termenii inițierii iar astăzi în termenii crizei sau de aceea a cărei nevoie nici un om normal, oricât de social și extrovertit ar fi, nu este scutit să o resimtă la un moment dat: nevoia de a rămâne singur cu el însuși, cu gândurile sale, o însingurare-înstrăinare igienică, ce ține mai curând de o fiziologie normală a vieții noastre psihice.<sup>4</sup>

Există desigur o întreagă filosofie pe marginea acelei înstrăinări de sine pe care o presupune munca sau cel puțin anumite modalități ale muncii. Paginile lui Hegel despre dialectica stăpân-sclav sunt deseori invocate de către aceia care reflectează asupra acestei înstrăinări. Psihologia sau psihiatria folosesc și ele termenul de înstrăinare fie pentru a descrie un simptom al diferitelor afecțiuni de ordin psihic, fie pentru a desemna sentimentul de care este deseori cuprins adolescentul în perioada sa de trecere la vârsta adultă.

Obiectul lucrării de față este însă un alt tip de înstrăinare – înstrăinarea pe care creștinismul o pune în lumină. Beneficiind de un nume specific, *xeniteia*, și în

---

<sup>2</sup> „Pe calea clarificării noțiunilor vom căuta răspunsul la întrebarea: este însingurarea un simptom al înstrăinării de sine? (...) De aceea se cuvine ca, atunci când ne întrebăm dacă însingurarea este un simptom al înstrăinării de sine, să ne întrebăm totodată și dacă înstrăinarea de sine este cauza însingurării.” *Ibidem*, p. 88.

<sup>3</sup> „Astfel caută singurătatea îndrăgostitul, fiindcă dorul, fixația asupra ceva absent, ce nu poate fi înlocuit prin nimic din cele prezente, îl cuprinde cu totul.” (Hans-Georg Gadamer, *ibidem*, p. 89).

<sup>4</sup> Ester Schaler, *The Call of Solitude. Alonetime in a world of Attachment*, Simon & Schuster, 1997.

egală măsură de o întreagă literatură care-l ia în discuție, nu e deloc greșit să-l abordăm ca pe un fenomen distinct, ireductibil la alte forme de înstrăinare. Este și ceea ce crede Lucien Regnault, contrar lui A. Guillaumont<sup>5</sup> care afirmă „universalitatea” experienței înstrăinării, experiență ce poate fi întâlnită și în alte religii în afară de cea creștină.<sup>6</sup> Dimpotrivă, Lucien Regnault crede că se poate vorbi de „caracterul autentic creștin al anahorezei”.<sup>7</sup> Printre argumentele invocate de către Regnault se numără acela că în nici o altă retragere (precum cea practică și recomandată de filosofii stoici, de către esenieni sau de către așa-numiții „terapeuți” amintiți de către Filon Alexandrinul) „nu se vede o ruptură atât de totală cu lumea cultivată și locuită.”<sup>8</sup> Apartenența la creștinism a celor care practicau acest tip de anahoreză este fără îndoială esențială din moment ce însăși alegerea deșertului „interior” și a unui tip de asceză extrem au drept model un Dumnezeu răstignit și nu un „Dumnezeu abstract și îndepărtat”<sup>9</sup> la care se accede printr-o contemplație prilejuită de o retragere într-o solitudine agreabilă.<sup>10</sup>

#### A. Înstrăinarea ca eliberare de familiaritate și grijă

Un lucru care a fost foarte bine remarcat este acela că omul întreține o relație de familiaritate prealabilă cu lumea. Astfel *a fi în lume* nu înseamnă a te afla în lume ca pe un teritoriu străin pe care începi treptat să-l cunoști și care-ți va deveni, în funcție de efortul depus și de varii circumstanțe, mai mult sau mai puțin familiar. Dimpotrivă a fi în lume – o știm de la Heidegger încoace – constituie o unitate pe care nu o putem despărți decât pentru a o analiza, dar care funcționează doar ca atare,

<sup>5</sup> Articolul despre *xeniteia* scris de A. Guillaumont constituie un reper bibliografic fundamental al scrierii de față. Vezi „Înstrăinarea ca formă de asceză în monahismul timpuriu” în *Originile vieții monahale. Pentru o fenomenologie a monahismului*, trad. C-tin Jinga, Editura Anastasia, 1998. Versiunea originală a articolului, „Le dépassement comme forme d’ascèse dans le monachisme ancien” a fost publicat pentru prima oară în *Annuaire de l’École Protique des Hautes Études*, Secțiunea a V-a, vol. LXXVI, 1968-1969, pp. 31-58. Cuvântul francez *dépassement* și-ar putea, credem, găsi un mai potrivit corespondent în cuvântul românesc, atât de sugestiv, *desțărare*.

<sup>6</sup> „Înstrăinarea sau expatrierea, exilul voluntar, motivat de ascetism, ține așadar, de o structură fenomenologică generală.” Guillaumont aduce drept exemple *pabbajja* – „prima treaptă a consacrării călugărilor budiști (...) – plecarea, ieșirea din condiția anterioară și recomandarea din *Legile lui Manu* care stipulează pentru brahmanul ajuns la vârsta bătrâneții, să plece din casa sa, să renunțe la căminul său și să se ducă să trăiască în pădure, devedind astfel un ascet fără căpătâi.” Guillaumont, op. cit., pp. 156-157.

<sup>7</sup> Lucien Regnault, *Viața cotidiană a Părinților deșertului în Egiptul secolului IV*, trad. de Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2004, p. 36.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> „E incontestabil că acești asceți iudei [descriși de Filon] aveau preocupări religioase, dar ei voiau să locuiască pur și simplu în condiții favorabile contemplării lui Dumnezeu, în timp ce anahoreții creștini căutau înainte de toate să imite un Dumnezeu răstignit.” *Ibidem*, p. 38.

unitar, nesecvențial. *A fi* înseamnă pur și simplu a fi în lume. Iar a fi în lume nu înseamnă nici pe departe a mă afla în lume așa cum se află apa în pahar sau băncile într-o sală de curs. A fi în lume înseamnă a avea dintotdeauna o lume. Lumea și ființa mea sunt unul și același lucru.

Scopul înstrăinării este pe de o parte dobândirea liniștii, pe de altă parte obținerea mântuirii. Or, liniștea nu se poate dobândi decât prin eliberarea de grijă, grijă care, conform fenomenologiei heideggeriene, constituie nota definitorie a faptului de a fi în lume. Grijă, conform filosofului german, ne plasează într-un orizont al preînțelesului, într-o precomprehensiune a lucrurilor și a celorlalte existențe. Lumea ne este deja livrată cu sensurile pe care grija însăși le proiectează în ea. Cum existența noastră nu este altceva decât a fi în lume, univocitatea sensului grijii nu aparține doar obiectelor grijii noastre, ci și nouă înșine. Încât a te elibera de grijă înseamnă nu doar a elibera obiectele de captivitatea unui singur sens, ci a te elibera pe tine însuși de exclusivitatea sensului în care te raportezi la lucruri, a elibera lumea – adică pe tine însuși – de pre-vizibilitatea sensului îngrijorării și a pregăti astfel terenul pentru survenirea a ceea ce – făcând posibile toate sensurile, nu poate fi cuprins într-un sens.

De la pelerinul plecat spre Templu, pe care Filon îl aduce drept exemplu<sup>11</sup>, și până la călugărul ascet, *xeniteia* permite „eliberarea din toate grijile pricinuite de legăturile cu mediul său natural și experiența a ceea ce s-a numit *amerimnia*, lipsa de grijă pentru a fi cu totul disponibil pentru ceea ce vrea să fie unicul său scop: căutarea lui Dumnezeu.”<sup>12</sup> Dar acest scop este greu realizabil fără o ruptură efectivă cu mediul familiar. Și aceasta dintr-un motiv foarte simplu: nu poți fi profet în țara în țara ta. Este motivul pe care-l invocă Sfântul Ieronim în epistola sa către Heliodor (376/5) pe care încearcă să-l convingă să rămână în pustie și să nu se mai întoarcă niciodată în patrie. Dar fraza pe care o invocă Sfântul Ieronim, anume că „un prooroc nu e cinstit în țara lui” (Ioan 4, 44)<sup>13</sup> nu trebuie citită literal. Ea are un înțeles mult mai adânc, unul ce interesează cu adevărat aici. Anume că locul care-ți este familiar contravine dorinței de conversiune, de *meta-noia*, de răzgândire. Omul nou nu se poate naște într-un trup înconjurat de ochi care-l au permanent în vedere pe omul vechi și care proiectează permanent asupra lui imaginea a ceea ce știi despre el. Hristos însuși nu își poate împlini menirea în ținuturile natale. Pentru a fi un alt om trebuie să fii privit de alți ochi, la limită să nu fii privit de nici un ochi omenesc. Cine vrea să acceadă la *propria sa alteritate*, la acea *altă identitate* a sa, la acel sine diferit de el însuși, e nevoie să-și suprime „eul” pe care ceilalți îl proiectează permanent asupra lui.

Ca și cum pentru a accede la nivelul unei alterități „interioare” este necesar să renunți la o identitate exterioară. Pentru a-i face loc neștiutului din tine trebuie

<sup>11</sup> În *De praemiis et poenis*, 17–19, cf. Guillaumont *op. cit.*, p. 121.

<sup>12</sup> *Ibidem*, pp. 121–122.

<sup>13</sup> „Pentru a-și determina prietenul, care renunțase la toate averile sale și se hotărâse să îmbrățișeze viața desăvârșită, să nu se mai întoarcă în Italia, ci să-l urmeze pe el în pustia de la Chalcis, Ieronim se străduia să-i demonstreze că nu este cu putință să porți lupta duhovnicească pe pământul tău natal. Hristos însuși, aducea el drept mărturie, nu a putut face minuni printre ai săi, «că un prooroc nu e cinstit în țara lui» (Ioan 4, 44).” A. Guillaumont, *op. cit.*, p. 119.

să te desparți de toți cei care te știu și pe care îi știi. Paradoxal, câtă vreme ești între ai tăi, îți ești străin ție însuși. Fie că pleacă dintre ai săi pentru a nu fi disprețuit, cum crede Sf. Ieronim, fie că pleacă tocmai pentru a fi disprețuit<sup>14</sup>, motivația puternică a monahului care se exilează este de fapt una singură: găsirea unui mediu nou, adecvat nașterii și manifestării omului nou.

Cum pe bună dreptate remarcă A. Guillaumont, acest tip de motivație nu este deloc inedită. Se prea poate, crede exegetul francez, ca ea să fie o prelungire a stoicismului în monahismul creștin. Epictet face trimitere exact la acest tip de motivație atunci când recomandă cu fermitate expatrierea tânărului aspirant la condiția de filosof.<sup>15</sup> Cu toate acestea, simpla deplasare fizică, simpla des-țărare nu este suficientă. Aceasta trebuie însoțită de desprinderea interioară de ceea ce expatriatul a lăsat în urma sa. Pe această semnificație spirituală pune accentul Filon în interpretarea pe care o dă secvenței vetero-testamentare în care Avraam primește porunca divină de a „ieși din pământul său”<sup>16</sup>. O asemenea interpretare spirituală a jucat un mare rol în viitoarea „teologie a înstrăinării” din moment ce influența puternică exercitată de *De migratione Abrahami* este direct recognoscibilă în *Convorbirile* lui Cassian (mai cu seamă III, 6-7) și în *Contra Eunomium* (II) a lui Grigorie de Nyssa.<sup>17</sup>

### B. Înstrăinarea ca reaprop(r)iere a ceea ce a fost pierdut

Cel care se înstrăinează de cele de aici o face tocmai pentru că situația lui ontologică este înstrăinarea. Cel care l-a pierdut pe Dumnezeu este un străin, iar lumea în care se află este locul exilului său. De aceea, înstrăinându-se de cele ale lumii, se apropie de cele ale lui Dumnezeu, înstrăinându-se de el însuși se regăsește pe sine. Înstrăinarea pustnicului sau a monahului este de fapt, pe plan metafizic, opusul înstrăinării. Este apropierea de ceea ce îi este propriu în cel mai înalt grad.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 120.

<sup>15</sup> „Filosofii, spune el, ne sfătuiesc să ne îndepărtăm până și de propria noastră țară, pentru că vechile obișnuințe ne hărțuiesc și ne împiedică să punem un nou început; și pentru că nu putem suferi nici să-i auzim mereu pe cei apropiați spunând: <<Iată, cutare s-a făcut filosof, el, care era așa și pe dincolo>>” (Epictet, *Discursuri*, III, 16, 11) cf. A. Guillaumont, *op. cit.*, pp. 120-121. A se vedea și *Discursuri*, III, 24, 78, III, 21, 8 și III, 23, 32. .

<sup>16</sup> „Ieși din pământul tău, din neamul tău și din casa tatălui tău și vino în pământul pe care ți-l voi arăta Eu” (Facerea 12, 1).

<sup>17</sup> „Pentru acesta [Filon], migrarea lui Avraam o închipuie pe cea a sufletului în trecerea lui de la lumea sensibilă la lumea inteligibilă (vezi *De migratione Abrahami*, în special paragraful 9, *De ebrietate* 100 și *De somniis* I, 45). Această interpretare se regăsește la Grigorie de Nyssa, *Contra Eunomium* II, 84-89). Influența acestei exegeze alegorizante este mai mult decât evidentă în amplul comentariu făcut de Cassian, în *Convorbirile* sale, cuvântului adresat lui Avraam (*Convorbiri* III, 6-7) *Exi de terra tua* se referă la lepădarea de bunurile pământești; *de cognatione tua*, la abandonarea felului de viață anterior și a obișnuințelor care se prind de noi din clipa în care ne-am născut; *de domo patris tui*, la uitarea tuturor amintirilor despre lume”. A. Guillaumont, *op. cit.*, pp. 124-125.

Ceea ce reprezintă în viața obișnuită familiaritate, adaptare, a te simți acasă este, pe plan metafizic, chiar înstrăinarea cea mai gravă, alterarea condiției esențiale, primordiale până la acel grad în care nu îți mai resimți deloc străinătatea sau, cu o altă imagine a Părinților, până acolo unde boala îți devine o a doua natură. Înstrăinarea este inversul alungării din Paradis din moment ce Eva a fost izgonită din pricina neascultării, iar monahul pleacă din patria sa de bunăvoie și tocmai pentru „a se împotrivi primejdiei celei după trup.”<sup>18</sup>

După Ioan Scărarul înstrăinarea este fuga față de răul ce ni-l poate pricinui tocmai „binele” pe care ni-l vrea aproapele nostru. Dorul de Dumnezeu trebuie să stingă dorul de părinți, întrucât cele două iubiri – iubirea de lume și iubirea de Dumnezeu sunt contradictorii. Modelul înstrăinării este însuși Hristos – cel care s-a înstrăinat din cer pe pământ. Periculoasă este orice afecțiune față de orice om întrucât face să răcească focul smereniei noastre. Patima lumească este focul ce stinge focul dragostei de Dumnezeu.<sup>19</sup>

A fi străin înseamnă a nu te simți nicăieri, și în primul rând în casa ta, ca acasă. Casa monahului trebuie să fie contrariul lui „acasă”. Casa monahului nu este „acasa” lui. Sau, altfel spus, adevăratul monah vrea să-și așeze casa în locul unde se simte cel mai străin. „Simeon Noul Teolog îl sfătuiește pe un monah să fie ca o pasăre singuratică pe acoperiș, ca pelicanul din pustie să-și înstrăineze sufletul de tot lucrul din mânăstire, ca și de cel din lume.”<sup>20</sup> Înstrăinarea își atinge scopul odată cu moartea, iar moartea va servi ca imagine-etalon a înstrăinării. A muri înseamnă a pleca din sau a părăsi această lume, iar înstrăinatul se consideră și vrea să fie considerat mort pentru cei din și pentru cele ale lumii.

### C. Forme și moduri ale înstrăinării

#### 1. *Anahoreza: chemarea deșertului sau chemarea lui Dumnezeu*

Două destinații principale par să prefere cei ce practică *xeniteia*: Palestina și Egiptul. Alegerea primei destinații „împletește xeniteia cu devoțiunea față de locurile sfinte.”<sup>21</sup> Printre „străinii” celebri așezați în Locurile Sfinte, Guillaumont îi amintește pe Sf. Ieronim, în a doua parte a vieții sale, pe Sfânta Melania (*Istoria lausiacă* 54) și Petru Ibericul. Alegerea Egiptului se justifică atât prin faptul că devenise deja la rândul lui un „loc sfânt” prin monahii „îmbunătățiți” care l-au populat, cât și prin semnificația pe care o poate căpăta în economia inițierii. În acest context Egiptul poate însemna etapa prealabilă eliberării, ținutul celor care visează la țara făgăduinței, dar și țara celor fără de țară, a celor de nicăieri.<sup>22</sup> Cu excepția

<sup>18</sup> Ioan Scărarul, *Scara Raiului*, trad. de Nicolae Corneanu, Arhiepiscopia Timișoarei, 2007, Cuvântul III „Despre înstrăinare”, ed. cit, p. 123.

<sup>19</sup> *Ibidem*, pp. 124–125.

<sup>20</sup> A. Guillaumont, *op. cit.*, p. 150.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 126.

<sup>22</sup> „În Egipt a început Dumnezeul lui Israel să-și alcătuiască poporul Său, înainte de a-l conduce prin pustie. Tot El le-a dat egiptenilor și unele predispoziții pentru plecarea în pustie.” Lucien Regnault, *op. cit.*, p. 42.

egiptenilor înșiși, care, așa cum vom vedea puțin mai jos, sedentari fiind, preferă să se retragă în pustii pe care propria lor țară li le oferă din belșug, Egiptul va fi pentru majoritatea „înstrăinaților” veniți din alte părți doar o destinație tranzitorie, un popas, o asceză simbolică în vederea cuceririi patriei sfinte.<sup>23</sup> Astfel, Melania și Rufin „în drum spre Palestina (...) au stat vreme de câteva luni printre călugării Nitriei”; Porfir, viitor episcop al Gazei, trece prin pustia Schetică pentru a primi haina monahală, Cassian, împreună cu Ghermanos, „viețuiseră vreo zece ani prin diferite așezări călugărești din Egipt.”<sup>24</sup>

Un caz aparte este cel al lui Evagrie, monahul care, la îndemnul Melaniei, părăsește Palestina pentru a veni în Egipt, unde va trăi până la sfârșitul vieții sale. Evagrie e atât de hotărât să practice *xeniteia* încât aruncă în foc, nedesfăcute, scrisorile trimise de părinții sau prietenii săi.<sup>25</sup>

Mai mult decât atât, Lucien Regnault crede că, într-un sens strict, titulatura de „părinți ai deșertului” nu revine decât anahoreților egipteni, chiar dacă astăzi termenul este folosit mai curând în sensul său larg care îi cuprinde „pe toți monahii, anahoreți sau chinoviți, care au trăit în Orientul Apropiat din secolul IV și până în secolul VII, de la Sfântul Antonie cel Mare la Sfântul Ioan Scărarul”<sup>26</sup>. Alte două condiții remarcate de Regnault în *Istoria lausiacă* vin să limiteze uzul în sens propriu al expresiei „părinții deșertului” la acei anahoreți care „viețuiau în „deșertul mare”, adică departe de locurile locuite” și care exercită o „paternitate specială, care îi face să fie numiți „avva”.”<sup>27</sup> Într-adevăr, deșertul nu este peste tot la fel. Criteriul îl constituie apropierea sau depărtarea de așezările omenești. În Egipt deșertul începe să se întindă în imediata vecinătate a locurilor cultivate și locuite. Acest „deșert apropiat”, din marginea localităților a oferit în primele trei secole locul unei retrageri „moderate” a creștinilor care renunțau la căsătorie în favoarea vieții ascetice. Glumind puțin, am putea numi această zonă deșertică din apropierea localităților, „o suburbie anahoretică”. Radicalizarea acestei retrageri și, odată cu aceasta, împărțirea deșertului în două – în „deșertul din afară” și „deșertul dinăuntru”, în „deșertul apropiat” și „deșertul cel mare”<sup>28</sup> – are loc la începutul

<sup>23</sup> „Alături de egiptenii din Deltă și de tebanii din Valea Nilului, au viețuit în deșerturile Egiptului de Jos și câțiva străini al căror numr e dificil de evaluat, și care, se pare, n-au constituit niciodată decât o infimă minoritate.” Ibidem, p. 50.

<sup>24</sup> A. Guillaumont, op. cit., p. 127.

<sup>25</sup> Cf. Ioan Cassian, *Așezările mănăstirești* V, 32 cit. in. Guillaumont, op. cit., p. 129.

<sup>26</sup> Lucien Regnault, *Viața cotidiană a Părinților deșertului în Egiptul secolului IV*, trad. de Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2004, p. 12.

<sup>27</sup> Ibidem.

<sup>28</sup> „În Egipt, de îndată ce ne îndepărtăm cât de puțin de locurile cultivate și locuite, dăm numai de deșert, dar acesta e «deșertul apropiat», «deșertul din afară», marginea deșertului, am putea spune în comparație cu «deșertul cel mare», «deșertul dinăuntru» sau «pustiul» prin excelență. Distincția e curentă în documentele monastice ale epocii. În primele trei secole, creștinii care au renunțat la căsătorie pentru a duce o viață ascetică, rămân de regulă în apropierea satului lor, păstrând legături cu apropiații și prietenii lor, precum și o parte din bunuri spre a-și asigura existența.” L. Regnault, op. cit., p. 13.

secolului IV când Antonie se stabilește la poalele Muntelui Qolzum după ce parcurge o sută sau chiar două sute de kilometri în plin deșert, iar Amun și Macarie, „originari din Deltă (...) se vor îndrepta spre sud-vest spre a se așeza, cel dintâi în Nitria, apoi în Kellia, cel de-al doilea încă și mai la sud, în Sketis, actualul Wadi Natrun.”<sup>29</sup> Acest tip de anahoreză radicală a fost popularizat de scrierea Sfântului Atanasie cel Mare, arhiepiscopul Alexandriei, *Viața lui Antonie*.

O altă condiție care trebuie îndeplinită de „părinții deșertului” este ca ei să exercite cu adevărat o paternitate spirituală asupra altor „frați”. Nu oricine se retrage în deșertul egiptean, chiar dacă e vorba de „deșertul dinăuntru”, poate fi numit „avva”. Nici supunerea la o asceză îndelungată și la regimul sever al unei înstrăinări complete nu e suficientă pentru dobândirea statutului de „avva” sau „părinte”. E vorba de ceva mai curând incontrolabil, de un har pe care – independent de meritele lui în viața ascetică – un anahoret îl poate dobândi, uimindu-i pe ceilalți prin vorbele sale, într-un sens propriu „pline de Duh”. Deși darul vorbirii este cea mai aparentă înfățișare a sa,<sup>30</sup> semnul lui cel mai evident, harul „paternalității duhovnicești” nu se reduce la acesta. Nu simpla vorbire frumoasă este esențială, ci mai curând relația intrinsecă dintre cuvânt și viață.<sup>31</sup> Aceasta pe de o parte pentru că între spusă și faptă, între cuvinte și exemplul viu al anahoretului trebuie să existe o concordanță deplină; limbajul anahoretului nu se reduce la limbajul verbal: el „vorbește” în mai multe feluri, prin propria sa viațuire, prin tăceri sau prin diferite gesturi mute.

Pe de altă parte, cuvântul pe care-l rostește este un cuvânt „folositor”, pragmatic, destinat punerii în practică. De aceea, apoftegmele ce provin de la „părinții deșertului” nu sunt maxime sau reflecții, ci povestiri încărcate cu tâlc, mici istorioare cu o morală a lor, pilde care arată, invers decât credem în mod obișnuit, că exemplul și ideea sunt cumva consubstanțiale, că fapta și cuvântul stau într-o legătură indisolubilă.<sup>32</sup>

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> „Dar nu e nevoie ca Duhul să se arate printr-o minune. E de ajuns ca prezența Lui ascunsă să se descopere prin darul cuvântului și să fie autentificată de întreaga conformitate a vieții față de cuvântul rostit.” *Ibidem*, p. 19.

<sup>31</sup> „Harisma cuvântului descoperă părintele duhovnicesc și, de regulă, această paternitate duhovnicescă nu se exercită decât tot prin cuvânt. Dar cuvântul nu e decât un mijloc, un instrument, un organ, un canal prin care se transmite viața. Paternitatea constă în chip esențial în această transmitere de viață și în legătura ce rezultă din ea între două ființe, între cel care dă și cel care primește viața. Cuvântul e sămânța prin care se transmite oamenilor viața lui Dumnezeu, viața lui Hristos, Fiul Cel Unic, viața Duhului. Cuvântul își are deci importanța sa; cuvintele omenești inspirate, modelate de Duhul, devin purtătoare de viață. Dar cuvintele nu sunt unicul mijloc prin care un om al lui Dumnezeu își exercită paternitatea sa. El este părinte prin întreaga sa ființă și prin întreaga sa lucrare, astfel că el poate foarte bine nici să nu vorbească; el este părinte chiar înainte de a vorbi, prin tăcerea sa, și rămâne părinte și după ce a vorbit.” *Ibidem*, p. 22.

<sup>32</sup> „Apoftegmele nu sunt cuvinte rostite în văzduh, nici sentințe frumoase mai mult sau mai puțin pioase scrise de un autor duhovnicesc. Sunt cuvinte țâșnite din viață și întrupate în viață, pentru a răspunde unei întrebări vitale, unei chestiuni stăruitoare și presante.” *Ibidem*, p. 23.



Evagrie, printre puținii străini care se stabilesc definitiv în deșertul egiptean, recomandă *xeniteia* acelor care nu „se pot liniști ușor” în ținuturile lor.<sup>33</sup> Așadar liniștea trebuie să fie unitatea de măsură pentru numirea unui loc „acasă”. Unde este liniștea, acolo este patria, ar putea spune Evagrie. Or, de cele mai multe ori, remarcă cu o fină pătrundere psihologică Evagrie, tocmai locurile natale sunt cele care ne tulbură și neliniștesc cel mai mult. A pleca înseamnă a te elibera de *anxietatea familiarității*. Numai că lucrurile nu sunt deloc simple din moment ce atunci când pleci, locul pe care-l părăsești vine după tine, ba încă este prezent într-un mod cu mult mai copleșitor decât înainte. El va găsi căi mai subtile și mult mai eficiente prin care atacă hotărârea deșărării/expatrierii. Ne-liniștea familiarității se sublimază în nostalgie, micile neplăceri cotidiene se distilează, rămânând doar întâmplările frumoase și agreabile. E drept că „în călătoria sa spre Domnul”, sufletul dobândește „aripile virtuții” prin care „ținându-se departe de locurile familiare” se grăbește „să se înalțe drept către cer.”<sup>34</sup> Doar că aceste aripi sunt mereu amenințate să fie retezate de tăișul amintirilor: „Dar aripile dobândite ca urmare a acestei lucrări îndată se și văd amenințate de autorul răului, care se trudește să ni le retezze, aducându-ne înaintea ochilor minții locurile de baștină, atunci când ne atacă, alegându-și momentele noastre de slăbiciune.”<sup>35</sup>

Retragerea în deșert devine în scurt timp problematică. Umplându-se de lume, el își pierde adevărata menire. Vor trebui găsite diferite remedii de la căutarea și mai adâncă a pustiei până la împrejmuirea chilieii.

## 2. Nomadismul

Monahul trebuie să fie statornic în înstrăinare, ceea ce poate însemna o permanentă deplasare, schimbare a locului, punere în mișcare. Singura lui obișnuință trebuie să fie lipsa obișnuinței. „Necesar mai este ca monahul să fie statornic în *xeniteia*. Pentru aceasta el trebuie să știe să reziste nu doar ispitelor care îl asaltează, așa după cum le-am văzut analizate de Evagrie și de avva Isaia (n.mea: a ispitelor întoarcerii sau a lăsării în voia amintirilor). Încă un pericol, mai subtil, îl pândește: ca nu cumva să-și afle o nouă patrie și o nouă familie acolo, în țara în care s-a dus; atunci tot câștigul *xeniteia*-ei este pierdut. Pentru a evita această amenințare, monahul trebuie să vegheze să nu ajungă într-o prea mare familiaritate cu locuitorii țării în care s-a stabilit. (...) Ioan Scărarul definea *xeniteia* ca pe o dispoziție lipsită de familiaritate și adăuga că străin este cel care fuge de orice relații cu rudeniile și cu cei necunoscuți de alt neam.”<sup>36</sup>

Trebuie remarcat că, spre deosebire de nomadismul propriu-zis, nomadismul spiritual nu se orientează după fertilitatea unui teren, ci dimpotrivă, după lipsa lui de fertilitate. Nomadul spiritual nu apreciază facilitatea oferită de un ținut în obținerea hranei, ci tocmai dificultatea obținerii hranei; el părăsește un pământ care a devenit

<sup>33</sup> *Fundamentele vieții monastice* 6, Migne, PG 40, 1257 B.

<sup>34</sup> A. Guillaumont, op. cit., p. 130.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 131.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 138.

roditor în favoarea unuia sterp; spre deosebire de păsările migratoare, el pleacă din locul în care a sosit anotimpul rodirii înspre locul unde s-a instalat pustiirea.

Privitor la această formă de înstrăinare, Guillaumont observă că ea este foarte puțin întâlnită, fără a fi cu totul absentă, la egipteni, cunoscând însă o răspândire foarte mare la sirieni. Explicația fenomenului ține mai curând de domeniul sociologiei. Nomadismul egiptean este de fapt un lucru excepțional, fiind înregistrate doar câteva cazuri de „egipteni rătăcitori”, cum ar fi cel al avvei Visarion<sup>37</sup>, monah în pustia Schetiei, în secolul al IV-lea, sau cel al lui Serapion, supranumit Sindonitul.<sup>38</sup>

Egiptenii, popor mai curând sedentar, preferau o xeniteia moderată, apropiată de locurile de baștină, uneori în apropierea imediată a satului. Spre deosebire de aceștia, sirienii și populația aramaică din Mesopotamia – negustori înnașcuți – aveau o înclinație naturală spre xeniteia ca nomadism (migrație neîncetată). Așadar, de partea egipteană avem preferința pentru anahoreză sau reclusiune, de partea siriană și aramaică, preferința pentru nomadism/migrație. *Xeniteia* împrumută formele particulare – caracteriale, temperamentale ale persoanelor care o practică, dar și ethosul câte unui popor anume – psihologia, mentalitatea acestuia. În majoritatea lor, părinții egipteni descurajează ferm această a doua formă de *xeniteia*, nomadismul, mereu „pândită de dracul nestatorniciei”.

Sfântul Efrem dedică un întreg poem acestui tip de înstrăinare. A. Guillaumont remarcă faptul că descrierea înstrăinării (*xeniteia*) de către Efrem este foarte asemănătoare aceleia pe care o face Epictet modului de viață al filosofului cinic.<sup>39</sup> Călugărul este un rătăcitor perpetuu, lipsit de mângâierea unui cămin. El este asemenea unui vagabond ce nu are casă și nu e primit în nicio casă. Și tocmai acest om care nu are nimic al lui este cel mai singur și cel mai străin. Căci exterioritatea paroxistică la care este supus provoacă o manifestare ieșită din comun a interiorității. Cel care nu poate revendica nimic al său este permanent redus și readus la sine însuși. Supus intemperiilor și ostilităților semenilor, acestui *sui-generis* cinic lipsit de cinism nu-i rămâne decât să se retragă din ce în ce mai mult în el însuși, dincolo sau mai precis dincoace de viața sa, de chipul său, de trupul său și chiar de sufletul său.

### 3. Recluziunea

Înstrăinarea își găsește o manifestare extrem de impresionantă în practica recluziunii. Recluziunea înseamnă închiderea în chilie sau într-un mormânt reducând la minim contactul cu exteriorul (de obicei limitându-se doar la primirea unei infime cantități de hrană și apă). Așa numiții „zăvorâți” sunt monahii care au

<sup>37</sup> „Se spune despre viața lui că era ca a «păsărilor din văzduh, a peștilor sau a jivinelor de pe uscat», decurgând cu totul lipsită de vreo grijă sau tulburare.” *Ibidem*, p. 144.

<sup>38</sup> „Un alt nevoitor egiptean – a cărui minunată istorie o consemnează Paladie – Serapion, supranumit Sindonitul (Pânzarul) pentru că nu avea ca veșmânt decât o haină de sindon (piesă de stofă dintr-o țesătură ușoară), nu a rămas niciodată în vreo chilie, ci a străbătut lumea, împlinind lepădarea desăvârșită de cele ale veacului; el a început prin a se vinde pe sine ca sclav unor actori păgâni, pe care i-a convertit și apoi i-a abandonat, pentru a-și relua pribegia, neavând asupra lui nici aur, nici traistă, nici veșmânt.” *Ibidem*, p. 144.

<sup>39</sup> *Discursuri*, III, 22, 45–47. Cf. A. Guillaumont, *op. cit.*, p. 141.

renunțat la comunicarea cu ceilalți. Când simpla anahoreză nu mai este suficientă, ascetul apelează la această formă extremă de *xeniteia*. Închizându-se în propria chilie, deseori astupându-și ferestrele, alteori închizându-se de vii într-un mormânt, acești înstrăinați se situează în intervalul extrem de flu dintre viață și moarte. Ascunși de lumina zilei, chiliile lor devin mormintele unor oameni încă vii sau locuințe celor care au murit pentru această lume. Uneori sunt considerați a fi posesorii unor virtuți taumaturgice sau vindecătoare poate și din cauza statutului lor intermundiar.<sup>40</sup> Printre „zăvorâți” îi putem aminti pe avva Ioan din Lycopolis, pe avva Teon, pe avva Longhin, primii doi închiși mai bine de treizeci de ani, care cu toții îi vindeau pe bolnavii ce-i vizitau atingându-i cu mâna printr-o fereastră.<sup>41</sup>

Jocul dintre înstrăinare și moarte este foarte bine ilustrat de capitolul 5 din *Is-toria lausiacă*, „Despre Alexandra”. Alexandra, o tânără foarte frumoasă, „părăsește cetatea” și „se ascunde” într-un cavou, unde timp de zece ani, până la moartea sa, nu întâlnește pe nimeni, primind hrana printr-o mică deschizătură. Motivul acestei recluziuni într-un cavou este faptul că un tânăr s-a îndrăgostit nebunește de ea, iar Alexandra nedorind „să smintească un suflet făcut după chipul lui Dumnezeu”, preferă să „intre de vie în mormânt”. Gestul la care recurge Alexandra este doar în mod fortuit recluziunea. Recluziunea pare în acest caz doar mijlocul prin care se suprimă acea însușire care îi smintește pe ceilalți. Întâlnim aceeași motivație la cei care recurg la automutilare pentru a nu-i face să cadă în ispită pe frați.

Ceea ce înțelege Alexandra este că între smintitor și smintit relația nu este nicidecum univocă. Oricât de nevinovat ar fi, cel care smintește poate fi la rândul său smintit de cel pe care – fără voia sa – l-a smintit. Iar răspunsul negativ la o dragoste, în mod fatal neîmpărtășită, este tocmai o astfel de situație în care smintitul îl poate sminti pe cel care l-a smintit. Căci pentru a refuza dragostea cuiva e nevoie să recurgi la o fermitate a atitudinii, la cuvinte grele, insulte, orice alt semn putând fi interpretat ca unul de bunăvoință și hrănind dragostea celui pe care nu-l poți iubi. De aceea Alexandra alege să taie răul de la rădăcină, să înlăture cu totul cauza smintirii îngropându-se de vie într-un mormânt. Alegând să trăiască într-un cavou, Alexandra alege să nu moară ca ființă duhovnicească. Alegând moartea aparentă, Alexandra își salvează viața esențială, ființa ei duhovnicească.

Paladie o găsește pe Alexandra – în al zecelea an al retragerii ei într-un mormânt „plecată din lume”, „adormită pe ascuns”. Moartea reală vine să pecetluiească jocul nesfârșitelor ei ipostaze. Jocul de oglinzi pe care tânăra intrată de vie în mormânt îl instaurează reflectă la infinit viața în moarte și moartea în viață. El este împins la limită de această descindere a lui Paladie în mormântul în care se aștepta să găsească un om viu. Moartea acestui trăitor într-un cavou are ceva straniu, greu de înțeles, paradoxal precum viețuirea însăși a Alexandrei în mormânt.

<sup>40</sup> „Zăvorâții își închideau ușa zidind uneori deschizătura. Le trebuia atunci evident o fereastră pentru a comunica cu exteriorul, atât pentru a fi aprovizionați, cât și pentru a da un cuvânt bun sau a face o vindecare, ori a da o binecuvântare vreunui vizitator încăpățânat.” Lucien Regnault, *op. cit.*, p. 75.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

În *Istoria lausiacă* 39, „Despre Pior” ni se relatează un alt caz interesant de reclusiune. Pior alege anahoreza, retragerea în pustie. Chemat de sora lui la locuința pe care o părăsise de cincizeci de ani, el acceptă în cele din urmă să se supună voinței sorei sale și să meargă, dar nu pentru a o vedea, ci pentru a se lăsa văzut de ea. Mai precis, odată ajuns în dreptul locuinței, închide ochii spunându-i: „Tu, cutare, eu sunt Pior, fratele tău, eu sunt. Privește-mă cât vrei.”<sup>42</sup> Forțat de împrejurări, Pior recurge la o formă de reclusiune pe cât de simplă pe atât de neașteptată – închiderea ochilor. Iată o reclusiune mobilă, mereu la îndemână. A te lăsa privit fără să privești este similar livrării unilaterale a morții: mortul nu mai este, dar nu pentru că el nu este aici, pentru noi, ci pentru că noi nu mai suntem pentru el.

Natanail nu-și părăsește chilia treizeci și șapte de ani, până la moartea sa, nedepășind pragul chiliei. „Eu am murit, domnilor episcopi”, le spune el oaspeților de seamă care-l acuză că neieșind să-i conducă săvârșește o faptă mândră.<sup>43</sup>

Isaia reprezintă un caz special, mai întâi pentru că încalcă regula obișnuită a sedentarității egiptene, părăsind Egiptul natal în favoarea Palestinei, apoi pentru că exemplul său înșiruie într-un *crescendo* momentele sau, dacă se preferă, formele înstrăinării. Isaia, ne spune biograful său Zaharia Scolasticul, „își începuse viața călugărească în țara natală, într-o obște, pentru a fugi după aceea, ca să scape de laudele de care era înconjurat în singurătatea pustiei”, renumele său ajungându-l din urmă, „părăsi Egiptul și se așeză în sudul Palestinei”, dar cum nici aici nu-și găsește liniștea „pentru a-și statornici paza liniștii și pentru a rămâne înstrăinat, el trăi zăvorât în chilia lui, până la moarte, care se petrecu în același an în care a murit și prietenul său, Petru Ibericul, în 488”.<sup>44</sup> Așadar, Isaia încearcă rând pe rând patru forme de înstrăinare sau, parafrazându-l pe Ioan Scărarul, urcă patru trepte ale „scării” înstrăinării. Mai întâi se leapădă de lume retrăgându-se la mănăstire, apoi practică anahoreza (retragerea în pustie), urmează exilul, deșțărarea, procesiunea înstrăinării culminând cu reclusiunea.

#### 4. *Nebunia simulată*

O altă formă de *xeniteia* – în afara acestei mobilități exterioare perpetue, asociată unei detașări interioare de locurile și chipăurile familiare – este nebunia, mai precis simularea nebuniei. Nebunul este – o spunem și astăzi – înstrăinatul prin excelență, *alienatul*, semenul cu totul neasemenea nouă, proximitatea diferenței radicale. Nebunul este cu adevărat „mort pentru lumea aceasta”, coincidența dintre imediata apropiere și maxima îndepărtare fiind perfect similară aceleia pe care cadavrul o expune. Nicio comunicare reală nu mai este posibilă între mort și cei vii, după cum nicio comunicare nu poate avea loc între nebun și cei întregi la minte. Alăturarea lor fizică este simultană falie ontologică ce-i aruncă în registre sau regnuri diferite ori lumi diferite. La această despărțire poate râvni monahul care preferă să se înstrăineze rămânând între ai săi.

<sup>42</sup> Paladie, *Istoria lausiacă* (Lavsaiçon), cap. 39 „Despre Pior”, trad. Dumitru Staniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2007, p. 91.

<sup>43</sup> *Ibidem*, cap. 16 „Despre Natanail”, p. 38.

<sup>44</sup> A. Guillaumont, *op. cit.*, p. 133.

Exilul pe care-l alege nebunul întru Hristos este încă și mai ireversibil decât cel al deșăratului sau anahoretului. Dacă la cel plecat în Egipt se mai poate încă ajunge, îi poți scrie sau poți afla vești despre el, cel plecat în „Egiptul” său interior este inaccesibil: niciun cuvânt nu ajunge și nu vine de la el, nicio veste nu se află despre el – aceasta pentru că, în mod esențial și definitiv, eul lui însuși a dispărut. Ceea ce intenționează străinul care pleacă de acasă, din familia și din țara lui, anume să atingă un alt eu, mai profund și mai autentic decât eul său social, știut și recunoscut de către ceilalți, de către apropiații săi, eu de care aceștia îi aduc aminte prin simpla lor prezență, i-l impun privindu-l – îi reușește mai bine nebunului „întru Hristos”.

Nivelurile se răstoarnă: dacă cele ce sunt aici, incluzând eul însuși, nu mă definesc cu adevărat, nu îmi aparțin, nu le simt ca fiind ale mele, înseamnă că abia înstrăinarea de toate acestea este adevărata apropiere de ceea ce cu adevărat îmi aparține sau de ceea ce cu adevărat sunt. „Simularea nebuniei reprezintă o altă modalitate de a te înstrăina de lume și de a atrage asupra ta disprețul. Se spunea despre avva Or, călugăr din Nitria secolului al IV-lea că a zis: Sau fugi cu totul de oameni, sau bate-ți joc de lume și de oameni, prefăcându-te că ești nebun. În hagiografia orientală se cunosc nenumărate exemple de nebuni pentru Hristos; vezi printre altele, deosebit de strania *Viața a lui Simion cel Nebun* (Siria secolul al V-lea).”<sup>45</sup>

##### 5. Refuzul somnului (*trezvia*)

Aparent, refuzul somnului nu poate fi considerat o formă de xeniteia câtă vreme somnul însuși se prezintă ca o alterare a cursului obișnuit al vieții noastre conștiente. Somnul și mai ales produsul lui, visul, au putut fi înțelese ca modalități de transgresare a stării obișnuite de conștiință și ca o cale de acces la experiențe metafizice precum depășirea sciziunii subiect-obiect, așa cum a făcut de pildă romantismul. Chiar în psihologia actuală somnul este văzut ca o stare alterată de conștiință, așadar ca o alienare față de cursul obișnuit, firesc, normal, diurn al conștiinței.

Cu toate acestea, la o privire mai atentă, ni se dezvăluie cu totul altceva. De parte de a fi o înstrăinare de noi înșine, somnul este o manifestare narcisică. În somn se produce o relaxare a principiului realității, dominând principiul plăcerii. Barierele se ridică, fie doar și pe jumătate, obținându-se o satisfacere simbolică a pulsionilor și dorințelor eului-plăcere. Ei bine, intuiția părinților deșertului a funcționat destul de bine cu multe secole înainte de apariția psihanalizei. Părinții deșertului au sesizat natura narcisică a somnului, regresivitatea la nivelul eului-plăcere. Din această perspectivă, refuzul somnului este în perfectă concordanță cu practica înstrăinării. A duce la limită starea de conștiință diurnă, a refuza orice alterare a acesteia prin somn înseamnă a continua procesul înstrăinării de eul lumesc, de eul-plăcere.

Ioan Scărarul merge încă și mai departe și consideră că visele plătute sunt de la demoni, în vreme ce abia coșmarurile sunt de la îngeri. După un vis plăcut ne

---

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 142.

trezim bucuroși, „dar cufundați în mândrie”. Cutremurul și tristețea ce ne cuprind după un vis rău sunt semnul că visul ne-a fost trimis de către un înger. Cu toate acestea, diavolul stă încă în preajmă ispitindu-ne cu deznădejdea. „Cel care se încrede în visuri este într-o naivitate. Iar cel care nu le dă nicio crezare este filosof. Tu crede numai în visările care îți vestesc chinurile și judecata. Iar dacă deznădejdea îți dă mereu târcoale, aceasta este opera demonilor.”<sup>46</sup> Totuși deprivarea de somn e întreruptă când pericolul nebuniei devine foarte mare. Astfel, Macarie Alexandrinul renunță la deprivarea de somn atunci când simte că, dacă ar mai fi continuat, i „s-ar fi secat creierul”.<sup>47</sup>

### 6. Tăcerea

Se știe că una din funcțiile vorbirii se referă tocmai la diminuarea sau anularea sentimentului alienării, înstrăinării. De multe ori vorbim pentru a ne trece de urât, vorbim pentru că ne simțim singuri, pentru a intra în legătură cu ceilalți, pentru a deveni familiari cu cei pe care nu-i cunoaștem. Comunicarea este deseori un simplu act de cuminecare, dincolo de sensul și înțelesul cuvintelor. Vorbirea de unul singur reduce sentimentul de anxietate a celui care nu mai are cui să adreseze cuvântul său. A fi singur înseamnă a fi condamnat la tăcere, a nu avea cu cine schimba un cuvânt. Există o întregă un întreg registru fonetic al sinonimelor singurătății. Cel singur nu vorbește decât pentru el, nu aude pe nimeni și nu se face auzit de către nimeni altcineva în afara lui însuși.

Tăcerea este și trupul celui străin. Străinul este închis în tăcerea sa ca într-un corp-mormânt și tot tăcerea este cea care îi exprimă și îi expune sufletul. Străinul ni se revelează prin tăcere. Ascunzându-l, tăcerea îl dă în vileag. Cel care tace arată că ascunde ceva, în vreme ce acela care vorbește continuu părănd cu totul deschis scapă oricărei susceptibilități.

Prin abținerea de la vorbire sentimentul de înstrăinare nu doar că rămâne intact dar se și augmentează. Suntem străini față de locul și timpul de față, imposibil de a fi umplute măcar cu faptele vorbirii. Rămăs de unul singur, străin față de cei asemenea lui, cărora necuvântarea sau reducerea la minim a limbajului articulat le răpește chipul uman, dându-le înfățișarea unor simple viețuitoare, monahul ascultă de sfaturi precum cele cuprinse în aceste două apoftegme: „Înstrăinarea este a-și stăpâni omul gura sa (Sisoe, 2) sau „De nu-ți vei stăpâni limba, nu ești străin, oriunde ai merge, dacă aici îți vei stăpâni limba, și aici ești străin.” (Longhin 1). Iar Ioan Scărarul spune: „Înstrăinat este acela care pretutindeni petrece cu mintea, ca și unul ce nu cunoaște limba printre cei de altă limbă.”<sup>48</sup>

„Cineva îl întreabă pe avva Pistos: Ce este înstrăinarea (xeniteia), părinte? Și a zis: Taci și în tot locul unde te duci, zi: nu am treabă, și aceasta este înstrăinarea. Înstrăinarea va fi, prin urmare, sentimentul că nicăieri nu ești acasă, că peste tot ești un străin.”<sup>49</sup>

<sup>46</sup> Scara, Cuvântul III „Despre înstrăinare”, ed. cit., p. 127.

<sup>47</sup> Istoria lausiacă cap. 18 „Despre Macarie Alexandrinul”, ed. cit., p. 43.

<sup>48</sup> Scara, Cuvântul III „Despre înstrăinare”, ed. cit., p. 124.

<sup>49</sup> A. Guillaumont, *op. cit.*, pp. 150–151.

David Le Breton analizează în capitolul *Spiritualitatea tăcerii* din cartea sa *Despre tăcere* valențele multiple ale tăcerii mistice. Pentru anahoret vorbirea este – alături de văz și auz – o grijă de care experiența deșertului îl eliberează.<sup>50</sup> Dacă zgomotele pot fi perurbatoare – așa cum avertizează avva Arsenie pentru care și auzul foșnetului stufului este periculos pentru cel care caută desăvârșirea – acestea devin inaudibile pentru cel treaz, așa cum ne spune avva Pimen. Un straniu cerc se desenează aici. Dacă la începutul nevoițelor tăcerea era necesară dobândirii liniștii interioare, odată dobândită, liniștea se exteriorizează, se obiectivează în tăcere.<sup>51</sup> „Cel treaz nu se sinchisește de zgomote” îi spune Pimen lui Isaac care se plânge că din cauza zgomotelor – cântatul cocoșului – nu-și poate ține rugăciunea.<sup>52</sup>

Tăcerea nu trebuie să fie confundată cu absența vorbirii. Dacă nu se împletește cu liniștea inimii, tăcerea exterioară nu este decât o neîntreruptă vorbărie interioară. Dimpotrivă, cel care vorbește „de dimineața până seara”, dar nu spune nici un cuvânt fără rost, acela „păstrează tăcerea”.<sup>53</sup>

În momentul în care se pun bazele existenței cenobitice, Pahomie impune, în jurul anului 320, la Tabenna, ca regulă de aur respectarea tăcerii. Tăcerea e un compromis între viața în comun și păstrarea singurătății.<sup>54</sup> Sfântul Vasile cel Mare recomandă în 379 tăcerea ca un mod de viață al tinerilor proaspăt intrați în mănăstire.

Tăcerea este și condiția *sine qua non* a ascultării. Cel care tace este deopotrivă cel care ascultă. Un dialog fără tăceri ar fi o pură babilonie. Tânărul ascet trebuie să-și asculte „bătrânul”, să se supună și deci să tacă. De asemenea, el trebuie să fie pregătit să asculte cuvântul lui Dumnezeu, cuvânt neauzit decât în mediul unei tăceri-ascultătoare. Regulile lui Benedict acordă tăcerii o importanță cardinală, capitolul ce-i este dedicat deschizându-se cu imperativul „Ascultă!” așa numitele „păcate de limbă” pot fi evitate prin respectarea principiului de „a vorbi cu moderație.”<sup>55</sup> Există un ascetism al tăcerii, o abțință a vorbirii care merge de la simpla respingere a cuvintelor de prisos și a cuvintelor ce stârnesc ilaritatea (ferm condamnate de Benedict) până la limitarea severă a cuvintelor rostite în cadrul rugăciunii. Chiar și în rugăciune călugărul trebuie să-și reducă la minimum uzul cuvintelor, tentația verbiajului inutil folosindu-se de orice pretext – mai ales de cele sublime – pentru a se manifesta.<sup>56</sup> Acesta este unul din cele mai grave

<sup>50</sup> „Sfântul Antonie nu întâlnește pe nimeni vreme de douăzeci de ani: „Cel care își are sălaș în deșert și în el își duce traiul în reculegere s-a descotorosit de trei griji: de auz, de vorbărie și de văz”. (David Le Breton, *Despre tăcere*, Editura All, 2001, p. 189).

<sup>51</sup> „Tăcerea sufletului este precedată de o tăcere a lumii. Orice zgomot este o sursă de perturbare care îl îndepărtează pe pustnic de Dumnezeu amintindu-i condiția sa. Totuși, vastitatea tăcerii interioare a lui Pimen învâluie orice manifestare sonoră din preajma chiliei sale.” *Ibidem*, pp. 189–190.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 190.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 192.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 194.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

păcate de limbă: inutilitatea vorbirii. Există o tendință și o tentație de a face exces de cuvinte, de a spune mai mult decât gândim și de a rosti mai mult decât avem nevoie. Or exact acest exces de cuvinte va discerne în ziua Judecății între cei drepți și cei nedrepți: „De ziua judecății oamenii vor da socoteală de orice cuvânt nefolositor ce-l vor fi rostit. Căci după cuvintele tale vei fi recunoscut ca drept, și după cuvintele tale vei fi osândit.” (Matei, 12, 36)<sup>57</sup>

În orice caz când lipsa de comunicare nu se poate evita, este preferabil limbajul non-verbal celui verbal.<sup>58</sup> Cititul cunoaște și el o schimbare majoră: se trece de la re-citare, de la lectura cu voce tare (obișnuită în antichitate) la cititul în gând, scopul acestei exigenței de internalizare a cititului fiind menținerea liniștii din jur, neperturbarea celorlalți frați.<sup>59</sup>

Tăcerea nu este prin ea însăși un lucru bun, valoarea îi este dată de modul în care este întrebuințată. Există așadar *bona taciturnitas* și *mala taciturnitas*.<sup>60</sup> Primul tip de tăcere nu înseamnă doar „absență a cuvintelor, ci și calmul suveran al inimii în liniștită așteptare a lui Dumnezeu; ea este precedată de tăcerea lui Hristos și de exemplul dat de Părinții din pustie.”<sup>61</sup> Cel de-al doilea tip de tăcere este, crede Grigorie cel Mare, la fel de grav precum „vorbăria în domeniul păcatului de limbă.”<sup>62</sup> La fel cum există un exces de vorbire, există și un exces de tăcere. Iar acest exces de tăcere are loc ori de câte ori absența verbului ascunde nemărturisirea păcatelor, „muțenia în fața suferinței celui alt”, indolență în slăvirea lui Dumnezeu, neconsilierea celui ce are nevoie de sfaturi (Pierre le Chantre). Robert de Sorbon stabilește o scală a gravității tăcerilor: primul loc este ocupat de tăcerea în fața răului, tăcere care este o formă de consimțire la rău, pe locul al doilea se află tăcerea în fața celui care ezită între bine și rău, pe cel de-al treilea – cea mai puțin gravă formă de tăcere – se află tăcerea în fața faptei bune făcută fără convingere.<sup>63</sup> Cu toate acestea, nu se poate vorbi totuși de „păcatele muțeniei” întrucât regula tăcerii este în mănăstiri atât de bine nuanțată și respectată încât se știe cu precizie dozajul vorbirii și al tăcerii. Recomandările privitoare la posibilele excese de tăcere îi vizează mai curând pe mireni decât pe monahi.<sup>64</sup>

### Concluzii

Ioan Scărarul distinge trei categorii de lepădare de lume: lepădarea din frică – asemenea tămâiei, la început bine, la sfârșit rău mirositoare, lepădarea din dorința

<sup>57</sup> Cit. în David le Breton, *op. cit.*, p. 196.

<sup>58</sup> „Ușurința de a tăcea este o virtute, iar călugărul este invitat să cultive în toate împrejurările tăcerea. La mesele luate în comun nu trebuie să se audă nici șușoteli, nici vorbe, ci să fie ascultată vocea celui care citește. Fiecare este atent ca celui alt să nu-I lipsească nimic. Un obiect uitat să fie adus la masă este cerut prin semn.” *Ibidem*, pp. 194–195.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 195.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 197.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 196.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 197.

<sup>63</sup> *Ibidem*, pp. 197–198.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 198.



de răsplată – pe care o aseamănă cu o piatră de moară care se mișcă mereu la fel și lepădarea din dragoste de Dumnezeu – asemenea unui incendiu care se întetește pe măsură ce înaintează.<sup>65</sup> (*Scara*, p. 112)

Cel care se leapădă de lume trebuie să se lepede și de sine pentru că astfel riscă să cadă din nou în lumea pe care o poartă în el însuși. Înstrăinarea este pe de o parte o înstrăinare față de lume în sensul exterior – părăsirea familiei, a locurilor natale, a cunoșutilor, prietenilor, anume retragerea la mănăstire sau în pustie. Înstrăinarea înseamnă însă și o înstrăinare față de lume în sensul ei interior, față de *lumitatea lumii*.

Oricât te-ai înstrăina, la oricâte nevoițe te-ai supune, lumea o duci mereu cu tine însuși, în tine însuși și mai mult decât lumea exterioară, această lume interioară trebuie părăsită. Părăsirea lumii exterioare determină, stimulează, provoacă aducerea la lumină a acestei lumi interioare sau, dacă se preferă, a feței interioare a lumii. Or, abia în acest moment intervine adevărata *xeniteia*, înstrăinarea de ceea ce face ca un anumit loc, anumiți oameni se devină lume: atașamentele noastre, iubirile și urile noastre. Înstrăinarea de obiect este urmată și trebuie împlinită prin retragerea investirii obiectului, prin doliu. Dar problematica doliului, a străpungerii inimii, a fericitei întristări sau a pocăinței constituie deja un capitol suficient de amplu pentru a merita o discuție separată.

#### **Bibliografie:**

- David Le Breton, *Despre tăcere*, trad. C-tin Zaharia, Editura All, 2001  
Hans-Georg Gadamer, „Însingurarea ca simptom al înstrăinării de sine” în *Elogiul teoriei. Moștenirea Europei*, Polirom, Iași, 1999  
Antoine Guillaumont – *Originile vieții monahale. Pentru o fenomenologie a monahismului*, trad. C-tin Jinga, Editura Anastasia, 1998  
Paladie, *Istoria lausiacă* (Lavsaiçon), trad. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2007  
Lucien Regnault, *Viața cotidiană a Părinților deșertului în Egiptul secolului IV*, trad. de Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2004  
Ioan Scărarul, *Scara Raiului*, trad. de Nicolae Corneanu, Arhiepiscopia Timișoarei, 2007

---

<sup>65</sup> *Scara*, Cuvântul I „Despre lepădarea de lume”, ed. cit., p. 112.