

SEXUALITATEA ÎN *APOPHTEGMATA PATRUM* ȘI LA EVAGRIE PONTICUL

Radu SĂVULESCU*

Abstract: This study aims to offer an analysis of the perceptions on sexuality in the Egyptian monasticism, with an emphasis on the sayings of the Fathers, the so-called *Apophthegmata Patrum*, and on the writings of Evagrius Ponticus. The Egyptian attitude towards sexuality is part of the wider Christian conception on this matter, namely one of the strictest. The sayings of the Fathers, as well as the teachings of Evagrius, display a rejection of female presence, both physical and spiritual, in the life of male monks. This rejection is not based on misogyny, but on the need to prevent any sexual temptation, which might be used by demons as means of attack in their combat against hermits and monks.

Keywords: sexuality, monasticism, *Apophthegmata Patrum*, Evagrius

Résumé : Cette étude a l'intention d'offrir une analyse des perceptions sur la sexualité dans le monachisme égyptien, avec une accentuation sur les paroles des Saints Pères, le soi-disant *Apophthegmata Patrum* et sur les écritures d'Evagrius Ponticus. L'attitude égyptienne vers la sexualité fait partie de la plus large conception chrétienne sur cette question, à savoir un des plus stricts. Les sayings des Pères, aussi bien que les enseignements d'Evagrius, affichent un refus de toute présence féminine, tant physique que spirituelle, dans la vie des moines mâles. Ce refus n'est pas fondé sur la misogynie, mais sur le besoin de prévenir n'importe quelle tentation sexuelle, qui pourrait être utilisée par les démons comme les moyens d'attaque dans leur bataille contre les ermites et les moines.

Mots clés: sexualité, monachisme, *Apophthegmata Patrum*, Évagre

Încă de la începuturi, în monahismul creștin, s-a pus problema atitudinii pe care călugărul trebuie să o aibă față de trup și de propria sexualitate. În general, în creștinismul timpuriu, sexualitatea, deși considerată naturală, era percepută ca un factor ce îngreuna desăvârșirea omului. În consecință, monahii au dezvoltat o atitudine de temperare a acesteia, de aducere a ei sub controlul rațiunii. Atât în monahismul sirian, cât și în cel egiptean, anahoreții și trăitorii din așezăminte au căutat mijloace de dobândire a cumințeniei trupești și sufletești, identificând, cu luciditate, cauzele fizice și psihice ale agitației trupului și clasificându-le pe acestea

* Master, Facultatea de Teologie, Universitatea din Craiova. E-mail: savulescuradu@yahoo.com

în funcție de sursa care le generează. Astfel, călugării au ajuns să poarte trei tipuri de lupte împotriva sexualității: cu mișcările firești ale trupului, cu gândurile ce atâță poftele și cu demonii care, prin mijlocirea slăbiciunilor firești, încearcă să-l deturneze pe monah de la scopul său spiritual.

În filosofia antică, trupul era în centrul unei continue dezbateri, în ciuda faptului că, la scară socială, el cunoștea un cult extrem de dezvoltat¹. Reprezentanții diverselor școli filosofice, indiferent de orientarea lor, au abordat problema trupului, dar și a relației sale cu spiritul și cu lumea exterioară. Concluziile au fost, în marea lor majoritate, în aceeași direcție, și anume în sensul unei anumite disprețuirii a trupului ca vrăjmaș al sufletului sau ca surplus la care putem renunța sau pe care îl putem întrebuința după bunul plac al spiritului. Pentru filosofia platoniciană, ideea unirii dintre suflet și trup era un element al decăderii omului, în vreme ce, pentru stoici, a suporta trupul era un element component al suportării generale a tuturor realităților exterioare². În gândirea biblică, însă, în ciuda accentului care cade pe dezbrăcarea omului de trup, prin moarte, și reîmbrăcarea lui în ziua Învierii, corpul nu este privit doar ca un ansamblu de carne și oase, de care omul este legat în timpul existenței sale pământești. El are o anumită demnitate superioară și exprimă „persoana în situațiile ei majore: stare naturală și păcătoasă, consacrare lui Hristos, viață slăvită”³.

Gândirea creștină a trebuit să se debaraseze de concepția dualistă specifică lumii greco-romane, dar acest proces nu a fost deloc unul ușor, iar în scrierile patristice mai poate fi, încă, sesizată, în unele locuri, atracția platonismului. De altfel, dualismul de tip platonician a lăsat urme mult mai semnificative în antropologia patristică, decât în cosmologie. În asceza monahismului creștin

pot fi sesizate două tipuri de atitudini, privitoare la trup: cea dintâi exprimă ideea „poftei cărnii”, care luptă împotriva duhului și trebuie, în consecință, să fie stăpânită⁴, iar cea de-a doua este expresia unei anumite neîncrederi față de trup, corespunzătoare modului de gândire din filosofia platoniciană, ale cărei influențe pot fi sesizate și la acest nivel.

Desigur, atitudinile călugărilor nu își au izvorul, în mod direct și în totalitate, în filosofia greacă, întrucât este exagerat să credem că, într-un mediu monahal relativ necultivat, scrierile filosofilor păgâni ar fi putut reprezenta o sursă directă de inspirație. Pentru înțelegerea acestor atitudini și a zicerilor sau situațiilor din care ele reies este necesară raportarea atentă la context, deoarece, în lipsa acesteia, rezultatele pot fi unele confuze. Cu siguranță, însă, în ciuda neuniformității

¹ James I. Porter, *Constructions of the Classical Body*, University of Michigan Press, 2002.

² A. A. Long, „Soul and body in Stoicism” în: *Stoic Studies*, University of California Press, 1996; în particular,.

³ Tomas Spidlik, *Spiritualitatea Răsăritului creștin: I. Manual sistematic*, ed. a II-a, trad. diac. Ioan I. Ică jr, Sibiu, Deisis, 2005, p. 151.

⁴ Cf. și Romani 7:23: „Dar văd în mădularele mele o altă lege, luptându-se împotriva legii minții mele și făcându-mă rob legii păcatului, care este în mădularele mele”.

modului de raportare a monahilor la trup și la relația sa cu sufletul, creștinismul ortodox a luptat împotriva dualismului eretic, căutând să tempereze tendințele de spiritualism exagerat, existent, de altfel, în permanență, în special în lumea răsăriteană⁵.

Conform gândirii patristice răsăritene, demnitatea ființei umane nu se datorează numai sufletului, ci și trupului, întrucât ambele sunt creație divină și slujesc scopului comun, și anume desăvârșirea omului. Trebuie să acceptăm, firește, că între suflet și trup există importante diferențe naturale, dar elementele de legătură sunt puternice, făcând posibilă o strânsă colaborare și relaționare. Totuși, din punctul de vedere al naturii sale, sufletul se plasează pe o treaptă superioară trupului, iar omul, în calitatea sa de chip al lui Dumnezeu, trebuie să asigure permanența acestei superiorități, prin controlarea trupului în așa fel încât el să rămână sub ascultarea sufletului, și nu invers⁶.

Dar trupul are, și el, o valoare deosebită, iar Părinții accentuează acest lucru. Vasile cel Mare spune:

Multă grijă și multă muncă au fost consacrate acestui corp omenesc al nostru. Dacă abordezi medicina, vei descoperi câte lucruri ne spune ea despre funcționarea acestuia, câte trasee secrete a descoperit ea în structura noastră internă, ca urmare a experiențelor de disecție, intersecții nevăzute, colaborarea trupului pentru a respira, canalele respiratorii, vasele sanguine, tensiunea respiratorie, instalarea unei surse de căldură în preajma inimii, mișcarea continuă a respirației în pericard (...) Suntem înclinați să cunoaștem cerul mai bine decât pe noi înșine. Nu disprețui, deci, minunea care este în tine⁷.

Spre deosebire de Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz are o atitudine mult mai agresivă față de trup, pe care îl consideră un element înjositor al construcției generale a omului. În multe dintre scrierile sale, Grigorie vorbește despre trup în termeni mai degrabă negativi, chiar dacă nu lipsesc și pasaje pozitive. Cu toate acestea, ca impediment pentru cunoașterea lui Dumnezeu, trupul dobândește în gândirea lui Grigorie de Nazianz aspectul unei impurități sau vulgarități.

Această atitudine a Sfântului Grigorie de Nazianz despre trup, considerat ca „văl” și „cătuș”, trebuie înțeleasă ca fiind legată de principala sa idee despre om, în calitate de ființă creată pentru o viață spirituală și pentru cunoașterea și experimentarea lui Dumnezeu. Această cunoaștere este doar o problemă a contemplării lui Dumnezeu, care poate fi perceput doar de spiritul sau rațiunea omului, iar omul prin trupul său este greoi, este ținut departe de Cel pentru care are dorință înăscută și spre care tinde. Deci, pentru suflet, care însetează puternic după Dumnezeu, trupul este un obstacol dureros, care trebuie mereu învins pentru a putea realiza contemplarea Creatorului său⁸.

⁵ Tomas Spidlik, *op. cit.*, pp. 152–153.

⁶ Marius Telea, *Antropologia Sfinților Părinți Capadocieni*, ed. a II-a, Deva, Editura Emia, 2005, pp. 173–74.

⁷ Basile de Césarée, *Sur l'origine de l'homme*, 2, trad. A. Smets, Michel Van Esbroeck, Sources Chrétiennes 160, Paris, Les Éditions du Cerf, p. 169.

⁸ Marius Telea, *op. cit.*, pp. 183–185.

Cât privește viața sexuală, aceasta nu este, în principiu, un aspect negativ al firii umane, după cum, firește, nici nu constituie un atribut înălțător al acesteia. Păreră dominantă în teologia patristică și modernă este că împreunarea dintre bărbat și femeie a apărut ca o urmare a păcatului strămoșesc și că protopărinții au fost cuprinși de poftele trupului numai după ce s-au întors de la Dumnezeu, neîndeplinind porunca Lui. La origine, omul a fost creat pentru unirea cu Dumnezeu, acesta fiind și sensul părții poftitoare a constituției lui. Îndreptarea acesteia către alt om este o deturnare cauzată de cădere și care exprimă căutarea de către ființa umană a plăcerii sensibile. Din punctul de vedere al eticii patristice, sexualitatea rămâne o simplă latură nepăcătoasă a firii umane, atâta vreme cât ea nu depășește domeniul procreării. În momentul în care viața sexuală este întreținută numai de dorința de procurare a plăcerii, ea devine păcat, întrucât o astfel de atitudine implică și, totodată, atrage după sine desconsiderarea naturii umane și transformarea celui alt într-un simplu obiect, într-un mediu prin care se atinge starea de beatitudine carnală. Așadar,

nu sexualitatea umană și nici actul sexual, în sine, nu sunt condamnabile, întrucât ele nu au o încărcătură morală proprie; raportarea omului la acestea este cea care poate conduce la păcat⁹.

În creștinismul primelor secole, însă, această înțelegere a sexualității și a actului sexual uman nu a fost singura răspândită în rândul teologilor și, în general, în rândul, credincioșilor. Dat fiind faptul că Noul Testament pleda pentru feciorie, în detrimentul căsătoriei – singurul cadru în care manifestarea sexualității putea fi acceptată –, s-au dezvoltat două interpretări extreme. Una, care îmbina elemente de filosofie păgână, gândire semitică și gnosticism cu învățăturile autentice ale creștinismului, milita pentru respingerea fecioriei și promovarea vieții de familie, inclusiv cu implicațiile ei trupești. Cealaltă extremă respingea viața sexuală și familia, susținând cu tărie nu numai superioritatea fecioriei, dar chiar și caracterul ei de unică stare acceptabilă. Cu toate acestea, în gândirea creștină a triumfat calea de mijloc, cea care s-a construit în jurul câtorva idei centrale. Prima este aceea că, în conformitate cu învățătura biblică, fecioria este o stare superioară căsătoriei, întrucât oferă o mai mare libertate în relația cu Dumnezeu. Cea de-a doua idee este că, în măsura în care nu depășesc limitele firescului, pornirile trupești nu pot fi considerate drept păcătoase. Și, în fine, cea de-a treia idee, potrivit căreia o dată asumată viața feciorelnică, în protomonahism sau în monahismul propriu-zis, aceste porniri trupești trebuie educate și diminuate¹⁰.

Cu toate acestea, nu celibatul avea să constituie caracteristica principală a călugărului, odată cu dezvoltarea fenomenului monahismului creștin:

⁹ Drd. Liviu Petcu, *Patima desfrânării și biruirea ei în viziunea spiritualității ortodoxe*, în: „Revista Teologică”, nr. 2/2008, ediția electronică, pp. 5–6.

¹⁰ Elizabeth Castelli, *Virginity and its Meaning for Women's Sexuality in Early Christianity*, în: „Journal of Feminist Studies in Religion”, vol. 2, no. 1 (1986), pp. 67–68.

Din momentul în care începe să se dezvolte monahismul propriu-zis, ideea că celibatul reprezintă caracteristica esențială a „monahului” se estompează, făcând loc altor aspecte ale vieții ascetice, izvorâte din aceeași cerință fundamentală. Demersurile constitutive ale vieții monastice se explică, în realitate, prin convingerea că acest fel de viață este unul esențial „monotrop”, orientat înspre un singur țel¹¹.

Chiar și în aceste condiții, însă, autorii creștini proveniți din mediul monahal, precum și cei care doar au consemnat diverse ziceri ale părinților pustiei, au acordat o atenție aparte vieții sexuale, educării poftelor trupești și luptei împotriva demonului desfrânării. Atât în monahismul sirian, cât și în cel egiptean, dobândirea controlului asupra propriului trup era văzută ca o condiție *sine qua non* a progresului spiritual, însă atitudinile referitoare la sexualitate și la contactul cu sexul opus (de obicei, cu femeia) sunt destul de diverse.

Sexualitatea în viziunea avvei Antonie și în *Apophthegmata Patrum*

Încă din primii ani ai vieții sale ascetice, avva Antonie (c. 250–356) s-a confruntat cu atacurile diavolului, acestea fiind descrise, în mai multe rânduri, de către biograful său, episcopul Athanasie al Alexandriei¹². Pustnicul a rezistat la toate aceste atacuri, rămânând ancorat în nevoința pe care și-o asumase de bunăvoie. Aceste atacuri demonice vizau, în primul rând, mișcarea gândurilor eremitului, diavolul provocându-i mintea să se îndrepte înspre diverse lucruri lumești, precum averea pe care și-o pierduse, caracterul antisocial al retragerii sale din lume, obligațiile familiale precum ocrotirea surorii, sau desfătările mai mari sau mici ale vieții, începând de la conform și până la mâncăruri. Cum toate aceste atacuri au fost fără succes, următorul asediu satanic s-a purtat asupra pornirilor firești ale trupului. Citim, din biografia redactată de Athanasie, că tânărul Antonie se frământa în fiecare noapte din pricina gândurilor care-i trezeau furnicăture în trup, iar ziua și-o petrecea extrem de tulburat, încercând să îndepărteze consecințele atacurilor nocturne. Modalitatea principală prin care diavolul căuta să-l determine pe Antonie să slăbească în hotărârea lui de a duce o viață neprihănită era plâsmuirea de închipuiri feminine în visele tânărului, în vreme ce reacția acestuia consta, conform lui Athanasie, în credință, post și rugăciune. Deși biograful pustnicului nu ne prezintă mai detaliat cum întrebuița, în mod concret, avva Antonie aceste arme, concluzia este aceea că atacurile diavolului rămâneau fără rezultat și în această situație. Într-un final, arătându-se lui Antonie, demonul și-a recunoscut înfrângerea în fața rezistenței incredibile a tânărului, nu înainte de a se prezenta și de a-și recapitula victoriile anterioare:

¹¹ Antoine Guillaumont, *Originile vieții monahale*, trad. de Constantin Jinga, Anastasia, 1998, p. 69.

¹² Sfântul Atanasie cel Mare, *Viața Sfântului Antonie*, trad. de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în *Sfântul Atanasie cel Mare. Scrieri I: Partea a doua*, PSB 16, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988.

Sînt prietenul curviei. Eu am primit însărcinarea să întind cursele acestea și să gîdil pe tineri și mă numesc duhul curviei. Pe cîți doritori de curăție nu i-am înșelat. Pe cîți înfrînați nu i-am biruit prin mîngîieri și gîdilări. Eu sunt cel pentru care proorocul muștră pe cei căzuți zicînd: „Ați fost amăgiți de duhul curviei” (Osea, 4, 12). Prin mine au fost biruiți aceia. Eu sînt cel ce, necăjindu-te de multe ori, am fost tot de atîtea ori respins¹³.

Urmare și a acestor experiențe directe în lupta cu demonii, dar și cu propriul trup și cu gândurile care îi trezeau poftele trupești, avva Antonie a conștientizat că de dur este, pentru anahoret, războiul împotriva propriei sexualități care încearcă, aproape permanent, să se sustragă controlului rațional. De aceea, în discuțiile sale cu ceilalți eremiți și, în particular, cu cei care veneau să-i ceară sfaturi cu privire la viața idioritmă, Antonie amintea, mereu, de pericolul desfrânării, care-l paște, la tot pasul, pe cel dedicat acestui stil de viață. Într-una din zicerile din *Apophtegmata Patrum (Pateric)*, atribuite avvei Antonie, citim: „Cine stă în pustiu și practică isihia scapă de trei războaie: al auzului, al vorbitului și al văzului. Are doar unul singur de purtat: împotriva curviei”¹⁴. Pe de altă parte, în ciuda faptului că acest război, împotriva dorințelor sexuale ale minții și ale trupului, persistă chiar și după retragerea în pustie, el are și rolul pozitiv de a menține permanent trează mintea anahoretului. Ispitele, indiferent dacă sursa lor este una psihică, somatică ori demonică, sunt modalități de călire a conștiinței, după cum tot avva Antonie arată, într-o altă zicere atribuită lui în *Pateric*: „Nici un neispitit nu va putea intra în împărăția cerurilor. Îndepărtează ispitele și nu va fi nici un mîntuit!”¹⁵. Așadar, putem deduce, din modul de gândire atribuit avvei Antonie de biografia sa, precum și din zicerile consemnate sub numele său, că pornirile trupești și mentale de natură sexuală nu sunt, mereu, izvorâte exclusiv din firea omenească, întrucât aceasta poate fi educată și disciplinată în sensul unei înfrînări eficiente. Ele prezintă, adesea, și un element demonic, care vine tocmai să speculeze slăbiciunile firești și să le confere o încărcătură etică negativă.

De altfel, în alt loc, avva Antonie chiar explică distincția dintre diferitele feluri de tulburări ale trupului, în funcție de sursa care contribuie în cea mai mare măsură la generarea lor. Conform eremitului egiptean,

trupul are o mișcare firească specifică, dar care nu se poate realiza decât cu îngăduința laturii spirituale a omului. Cu toate acestea, o atare mișcare nu trebuie considerată păcătoasă, atîta vreme cît ea nu este provocată și de alte elemente.

Unul dintre acestea, clasic în gândirea monahală, este alimentația, care contribuie la accelerarea proceselor hormonale, prin sporirea volumului de energie din corp. Îmbinînd reflecția strict spirituală cu anatomia și limbajul anatomiei și

¹³ *Ibidem*, p. 196.

¹⁴ Avva Antonie, 11, în: *Patericul sau Apoftegmele Părinților din pustiu: colecția alfabetică, text integral*, ed. a II-a, traducere, introducere și prezentări de Cristian Bădiliță, Polirom, Iași, 2005, p. 45.

¹⁵ Avva Antonie, 5, în: *Patericul sau Apoftegmele Părinților...*, p. 44.

fiziologiei vremurilor sale, avva Antonie spune, referindu-se la mâncăruri și băuturi: „Datorită acestora, temperatura sîngelui îmboldește trupul spre lucrare. De aceea zice Apostolul: Nu vă îmbățați cu vin, întru care este desfrânare. Iar Domnul, în Evanghelie, poruncind ucenicilor, a zis: Aveți grijă să nu vi se îngreueze inimile în mahmureală și beție”¹⁶. Analiza pustnicului egiptean cu privire la sursele mișcării trupului se încheie, după cum era de așteptat, cu menționarea celui de-al treilea element generator al pornirilor trupești, și anume demonul, accentuând, încă o dată, faptul că atacurile acestuia îi vizează, în primul rând, pe nevoitorii din pustie.

După cum prezintă lucrurile avva Antonie,

în ceea ce privește războiul cu demonii și cu propriile gânduri și porniri păcătoase, deducem că slăbirea rezistenței față de aceste lucruri și căderea în păcatul preacurviei reprezintă un mare eșec pentru viețuitorul în pustie. Cu toate acestea, asemenea atitudinii rezervate pe care, peste decenii, o va avea și Ioan Casian, avva Antonie nu vede, ca modalitate potrivită pentru îndreptarea celui căzut, certarea sau denigrarea de către ceilalți membri ai comunității monahale.

Într-una dintre apoftegmele colecționate în *Pateric* sub numele său, avva Antonie este pus față în față cu un frate din chinovie, care fusese acuzat – pe nedrept, ne dezvăluie textul – de comiterea păcatului desfrânării. Confrații acestuia, veniți pentru a-l ajuta să depășească momentul și să se îndrepte, au găsit de cuviință să folosească, drept metodă de îndreptare, tocmai reproșul și certarea despre care vorbeam. În acest context și-a făcut apariția un alt anahoret, avva Pafnutie, care, folosind o parabolă, i-a rușinat pe frații care îl muștruluiău pe cel despre care se presupunea că a căzut în păcat, arătându-le că, prin atitudinea lor, nu îi sunt de niciun ajutor. În scurta sa parabolă, Pafnutie spune: „Am văzut pe malul fluviului un om cufundat în noroi până la genunchi și unii, care au venit să-i dea o mîna de ajutor, l-au cufundat pînă la gît”¹⁷. Avva Antonie laudă poziția adoptată de avva Pafnutie, socotind-o mult mai potrivită pentru vindecarea și mântuirea sufletelor. Deși textul ne spune că, realmente, fratele acuzat de desfrânare oricum nu era vinovat, relevantă este atitudinea lui Antonie față de aprecierile avvei Pafnutie, ea scoțând în evidență faptul că, în ciuda gravității căderii în acest păcat, cel care experimentează un astfel de moment nu trebuie, nicidecum, lăsat să abandoneze războiul, ci, din contră, încurajat să-l ia de la capăt, cu forțe proaspete.

Unul dintre părinții cărora le este atribuită numai o singură apoftegmă în *Patericul* egiptean, avva Kyros abordează și el problema impulsurilor sexuale. Fiind întrebat de către un frate despre gândul desfrânării, avva oferă un răspuns din care se poate deduce, pe de o parte, accentul pe care monahii pustiei îl puneau pe lupta spirituală împotriva patimii desfrânării, iar pe de altă parte, pe importanța protejării călugărului, în practică, de sursele care ar putea genera porniri trupești imediate. Astfel, avva Kyros împarte problema sexualității, corespunzător mentalității

¹⁶ Avva Antonie 22, în: *Patericul sau Apoftegmele Părinților...*, p. 49. Citatele biblice sunt din Efeseni 5:18, respectiv Luca 21:34.

¹⁷ Avva Antonie, 29, în: *op. cit.*, p. 50.

prezentate anterior, în două mari secțiuni. Prima dintre acestea este gândul rău, care, în opinia sa, este necesar pentru asigurarea sănătății spirituale a monahului. Ca și Antonie, care considera ispita un element util și necesar mântuirii, și avva Kyros afirmă că lipsa gândurilor rele trebuie interpretată ca un semn că lucrurile merg prost pe tărâm practic. Cu cuvintele avvei, „Dacă nu ai gânduri rele, nu ai nici speranță. Dacă nu ai gânduri rele, faci fapta (...) Cine face nu este sîcîit de gândurile rele”¹⁸. Așadar, prezența gândurilor rele în mintea anahoretului este semnul că el nu le permite să se traducă în fapte, că le ține închise la nivel mental și duce, acolo, o luptă împotriva lor. Cum ispitele vin oricum, fără să conteze gradul de progres spiritual al monahului,

rațiunea trebuie să fie mereu trează pentru a se angaja în lupta cu ele. În cazul în care această luptă nu are loc, păcatul este lăsat să pătrundă la nivelul fizicului, întrucât, așa cum am văzut la avva Antonie, trupul nu poate să se miște înspre păcat decât în măsura în care sufletul îi îngăduie acest lucru.

Cea de-a doua secțiune a problemei sexualității ține de latura practică a activității monahului, care trebuie să caute, în orice chip, să se ferească de tovărășia femeilor și de dialogul cu ele, întrucât, cum tot avva Kyros afirmă, pericolul nu vine, în primul rând, din închipuiri și amintiri, ci din contactul direct: „Nu-ți fie frică de morți, fugi de vii și străduiește-te mai mult în rugăciune”¹⁹. Această temă, a limitării la maximum a contactului cu femeile, se regăsește și la alți părinți din *Pateric*. De pildă, avva Teodor de la Ferme interzice monahilor a se culca într-un loc în care se află o femeie²⁰, tocmai pentru a preîntâmpina apariția unor gânduri rele agresive, alimentate de simțuri. Deși, teoretic, călugărul ar trebui să poată să-și controleze gândurile, după cum am văzut mai sus,

el nu are dreptul să-și forțeze limitele prin rămânerea în preajma unor surse generatoare de tulburări. Din același motiv, el nici nu trebuie să invite vreo femeie în chilie, aceasta fiind una dintre cele trei mari interdicții ale avvei Sopatros către ucenicii săi, alături de citirea apocrifelor și discuția despre chipul lui Dumnezeu din om²¹.

Și alți părinți includ, în lista interdicțiilor din „rețeta” de viață monahală îmbunătățită, cunoașterea și prietenia femeilor și a copiilor²², aceștia din urmă fiind, și ei, considerați drept surse de ispită pentru pustnici, din pricina delicateții lor și a asemănării trupești cu femeile.

Pentru călugării egipteni, principalul pericol reprezentat de vorbirea cu femeile sau de tovărășia cu acestea era acela de a facilita apariția gândurilor rele, care agitau dorințele sexuale și compromiteau eforturile ascetice. Desigur, în cazul

¹⁸ Avva Kyros, în: *Patericul sau Apotegele Părinților...*, p. 204.

¹⁹ *Ibidem*, p. 204.

²⁰ Avva Teodor de la Ferme, 17, *op. cit.*, p. 145.

²¹ Avva Sopatros, *op. cit.*, p. 341.

²² Avva Matoes, 11, *op. cit.*, p. 237.

unora – *Patericul* și celelalte scrieri din mediul monahal conțin suficiente exemple – lucrurile nu rămâneau numai la nivel teoretic, întrucât se produceau și căderi fizice în păcat, mai ales în rândurile celor mai tineri și mai puțin experimentați în lupta cu propriile gânduri, dar și cu uneltirile și atacurile demonice. În principiu, pentru a se ține departe de păcatele trupești, am văzut că monahii pustiei se străduiau să-și imobilizeze gândurile vătămătoare în interiorul minții, unde să le biruie prin credință, post și rugăciune. Aceste remedii nu funcționau, însă, în același fel în cazul tuturor anahoreților sau, cel puțin, nu aveau aceleași rezultate ca altele, mai puțin teologice, dar mai eficiente. Un caz celebru este cel al avvei Olimpiu care, măcinat de gândurile rele care-l îndemneau să-și ia o femeie, recurge la o cale de vindecare aparte. Gândindu-se la faptul că împreunarea cu o femeie nu reprezintă un gest izolat și că ea este urmată de o serie de consecințe de ordin social, avva Olimpiu și-a confecționat o femeie din lut și, închipuindu-și că, astfel, a întemeiat o familie, a început să muncească din ce în ce mai mult, pentru a-și putea întreține soția virtuală. Văzând că gândurile rele, deși probabil slăbiseră în intensitate, continuau să-l frământă, monahul a confecționat și o fată din lut, închipuindu-și că, în „familia” sa a apărut și un copil și, în consecință, volumul de muncă trebuie să crească. Bineînțeles, dat fiind aportul caloric redus pe care îl aducea dieta călugărilor pustiei, precum și condițiile grele în care se desfășurau muncile lor în deșert, avva Olimpiu nu a rezistat prea mult timp să lucreze atât de intens încât să poată întreține încă două persoane. Căzut din pricina oboselii, el a auzit glasul conștiinței, inspirate de Dumnezeu, spunându-i: „Dacă nu suporti osteneala, atunci nu-ți căuta femeie”²³.

Munca desfășurată de avva Olimpiu în acele zile când își închipuia că trebuie să întrețină o familie întreagă nu a fost doar mult peste puterile sale de anahoret, ci, probabil, mult peste volumul de muncă al unui cap de familie din societate. Firește că și în lumea Antichității târzii, ca și în toate epocile istorice, bărbatul era considerat cel care trebuie să aducă în casă cea mai mare parte a veniturilor, dar acest lucru nu însemna că, fiind copleșiți de sarcină, cu toții renunțau la a-și mai întemeia familia. Munca era

o trăsătură caracteristică a vieții monahale din pustia egipteană, așa încât atitudinea avvei Olimpiu nu trebuie privită drept cea a unui călugăr contemplativ, care refuză viața de familie pentru că implică un volum mai mare de muncă. El exagerează situația, în mod voit, pentru a-și descuraja propriile gânduri și pentru a-și inocula ideea că viața pustnicească, în ciuda tuturor luptelor care o marchează, este mult mai ușoară decât viața în lume²⁴.

Conform avvei Sisoie cel Mare, pentru călugărul odată intrat în viața anahoretică, orice întâlnire cu femeile nu poate avea decât consecințe foarte dăunătoare. Dacă, în principiu, monahul ar fi fost de acord ca, ajuns la bătrânețe, să

²³ Avva Olimpiu, 2, în *Patericul sau Apoftegmele Părinților...*, p. 258.

²⁴ O atitudine care aduce aminte de vorbele Mântuitorului: „Căci jugul Meu e bun și povara Mea este ușoară” (Matei 11:30).

viețuiescă într-o zonă mai aproape de lume, cu niciun chip nu ar fi putut accepta să trăiască în preajma unor femei. Sfătuit de un ucenic să se mute din pustia aspra undeva la periferia așezărilor omenești, avva Sisoe îi cere acestuia să-l ducă într-un loc unde să nu locuiască femei. Însă orașele și satele erau și atunci, ca și acum, populate și de femei și de bărbați, astfel încât ucenicul se vede pus într-o situație delicată, întrucât, în afara pustiei, niciun alt loc nu era locuit exclusiv de bărbați. Așa că răspunsul avvei Sisoe vine pe cale logică și reflectă teama acestuia de a intra în contact direct cu femeile, chiar și la vârsta înaintată pe care o avea la momentul apoftegmei: „Dar unde să găsim noi un loc fără nici o femeie, în afară de pustiu?” Bătrînul zice: Atunci du-mă în pustiu²⁵. Desigur, nu trebuie să deducem din modul în care își construiește răspunsul avva Sisoe că principalul motiv pentru care anahoreții își alegeau acest mod de viață, în pustie, era existența femeilor în cadrul așezărilor omenești. Răspunsul său trebuie interpretat în altă cheie, și anume în cea enunțată la începutul acestui paragraf și care decurge și din cele prezentate până acum, în legătură cu concepția părinților pustiei despre războiul pe care îl duc eremiții. După adoptarea acestui stil de viață, războiul permanent al anahoretului era cu duhul desfrânării, celelalte fiind mai ușor învins, pe măsura progresului în viața duhovnicească. Dar lupta cu dorințele trupești era permanentă, astfel încât, chiar dacă stabilitatea spirituală le-ar fi permis să viețuiescă în lume și să rămână, totuși, imuni la provocări precum mâncărurile alese, grijile lumești sau avuțiile, contactul direct cu femeile ar fi putut înclina balanța războiului cu sexualitatea naturală și demonică în favoarea duhului desfrânării, punându-l pe ascet într-o mare primejdie.

În ciuda acestei concepții despre nocivitatea întâlnirilor și discuțiilor cu femeile, călugării pustiei nu le respingeau pe acestea ca pe niște elemente dăunătoare în sine, ci doar în virtutea faptului că ei înșiși ar fi avut de suferit, de pe urma contactului cu femeile. Dovadă a acestei atitudini este o apoftegmă consemnată sub numele avvei Arsenie cel Mare, figură aparte a monahismului egiptean, recunoscut pentru asprimea sa și pentru aparența de mizantropie pe care o afișa²⁶. Primind vizita unei fecioare de neam bun, venită tocmai pentru a-l vedea pe renumitul părinte al pustiei, avva Arsenie a făcut tot posibilul pentru a-i deveni antipatic, ca persoană, astfel încât femeia să plece și să nu răspândească o impresie bună despre monah, iar acesta să fie, ulterior, sufocat și de alte vizite. Comportându-se în stilul-i specific, cu asprime, avva Arsenie a amărât-o într-atât încât femeia a plecat foarte afectată din pustie. Îmbolnăvindu-se, a primit, la rândul ei, vizita arhiepiscopului Teofil al Alexandriei care, aflând despre întâmplarea cu Arsenie și despre tulburarea pe care i-o pricinuiseră femeii, i-a dezvăluit atât motivația gesturilor avvei, cât și faptul că, în ciuda acestora,

femeile, ca persoane, nu erau defel disprețuite de părinții pustiei: „Nu știi că ești femeie și că vrăjmașul prin femei luptă împotriva sfinților? De aceea bătrînul ți-a spus ce ți-a spus. Altfel, se roagă tot timpul pentru sufletul tău”²⁷.

²⁵ Avva Sisoe, 3, în: *Patericul sau Apoftegmele Părinților...*, p. 326.

²⁶ Cristian Bădiliță, *Comentarii, op. cit.*, p. 53.

²⁷ Avva Arsenie, 28, *op. cit.*, pp. 59–61.

Duhul desfrânării și pornirile trupești la Evagrie Ponticul

Evagrie (c. 345–399) atinge, în *Tratatul practic*, și problema ispitelor și luptelor spirituale la care este supus monahul în timpul somnului. Dacă, în *Pateric*, activitatea nocturnă a călugărilor nu este supusă unei analize în profunzime, ci referirile la ea sunt lapidare, în scrierea lui Evagrie ea primește o mai mare atenție. Părintele pustiei distinge două tipuri de ispiti care îl atacă pe anahoret în timpul somnului, după latura psihică pe care acestea o vizează. Este vorba despre ispitele care se adresează părții poftitoare, și aici Evagrie include și „corurile de femei”, alături de ospetele îmbelșugate și de întâlnirile cu rudele și prietenii, precum și despre ispitele ce atacă partea pătimașă a omului, din această categorie făcând parte coșmarurile în care apar oameni înarmați, fiare sălbatice sau drumuri prăpăstioase. Potrivit lui Evagrie,

călugărul trebuie să-și analizeze activitatea mentală nocturnă și, în cazul în care descoperă că visele privesc, cu preponderență, una dintre cele două laturi ale psihicului său, să conștientizeze faptul că acea latură suferă de o boală spirituală care trebuie vindecată prin mijloacele specifice ale monahului. Corurile de femei la care face referire textul evagrian sunt, de fapt, închipuirile izvorâte dintr-o dorință sexuală nestăpânită de rațiune, pentru că, mai departe, Evagrie analizează și cele două tipuri de mișcări ale trupului și le clasifică după nocivitatea lor pentru viața duhovnicească a monahului. Dacă mișcările firești care nu sunt însoțite de imagini mentale nu indică vreo stricăciune spirituală, cele care vin ca urmare a unor astfel de închipuiri nocturne sunt semne de boală spirituală²⁸.

Apariția corurilor de femei în visele monahului este, deci, o circumstanță agravantă pentru poluțiile²⁹ din timpul somnului, cu atât mai mult cu cât chipurile femeilor nu pot fi distinse, pentru că, în acest caz, închipuirile indică o suferință spirituală cronicizată: „Socotește fețele fără contur simbolul unor patimi mai vechi, iar cele bine conturate, simbolul unei răni proaspete”³⁰. Pentru Evagrie, ținta eforturilor de a-și controla și activitatea psihică nocturnă era atingerea stării de nepătimire (*apatheia*). Acest ideal, propriu stoicismului și care venea ca urmare a eliberării de cele patru patimi – tristețe, spaimă, dorință și plăcere –, presupune, pentru Evagrie, atingerea nivelului la care ființa umană este asemenea îngerilor. Așadar, eliminarea pornirilor sexuale, precum și a surselor din conștient sau subconștient care le stârnesc este, pentru monahul de origine pontică, o condiția *sine qua non* pentru avansarea pe scara gnozei³¹.

²⁸ Evagrie Ponticul, *Tratatul practic*, 55, în: Evagrie Ponticul, *Tratatul practic. Gnosticul*, ed. a II-a, introducere, traducere, dosar și comentarii de Cristian Bădiliță, Iași, Polirom, 2003, p. 105.

²⁹ Noțiunea de mișcări ale trupului nu conduce, neapărat, la identificarea acestora cu poluțiile nocturne. Această identificare este sugerată, însă, de existența, în acest pasaj, a construcției „scurgerile trupului” într-o variantă manuscrisă a *Tratatului practic*; cf. Cristian Bădiliță, *Comentarii*, în: Evagrie Ponticul, *Tratatul practic. Gnosticul*, p. 105.

³⁰ Evagrie Ponticul, *Tratatul practic*, 55, p. 105.

³¹ Cristian Bădiliță, *Comentarii*, în: Evagrie Ponticul, *Tratatul practic. Gnosticul*, p. 107.

În afara patimilor vechi, care favorizează apariția gândurilor necurate și mișcările nefirești ale trupului, pentru Evagrie, sursa imediată a ivirii gândului desfrânării în mintea monahului poate fi reprezentată fie de întâlnirea directă cu femeile, fie de proiectarea imaginii mentale a acestora fie, în fine, de o alimentație prea bogată, care, după cum am văzut deja, conduce la o escaladare a proceselor hormonale. Întâlnirea cu femeia este, pentru monah, o flacăra care poate aprinde lesne focul plăcerii³², pentru că, explică Evagrie, dacă biruirea gândurilor în formă pură este un efort relativ accesibil călugărului,

lupta împotriva patimilor stârnite de prezența materiei este mult mai dificilă: „căci așa cum amintirea focului nu arde gândirea, tot așa nici patima n-are nicio putere, dacă nu e de față o materie”³³.

Acest pericol este cu atât mai mare cu cât femeia este tânără, iar monahul care o întâlnește are și el o vârstă apropiată de a acesteia. Din nou, Evagrie aseamănă apropierea de femeie cu apropierea de un foc care arde, cu precizarea că, în cel de-al doilea caz, tânărul va fugi imediat de pericolul focului. Tovărășia femeilor, însă, nu este un pericol ușor sesizabil, pentru că speculează slăbiciunile monahilor neexperimentați și îi atrage într-un joc aparent plăcut, dar care, în profunzime, consumă energia spirituală a acestora³⁴.

Pentru călugării mai experimentați, care au atins un oarecare grad de *apatheia*, vederea femeilor nu produce aceleași efecte distrugătoare. Faptul că Evagrie consideră că, după stabilizarea într-o stare de cumițenie sau neprihănire, întâlnirea cu femeile nu mai prezintă un pericol semnificativ scoate în evidență faptul că

femeia, în sine, nu constituie un impediment pentru monah, câtă vreme acesta își poate controla activitatea psihică și, în consecință, pornirile trupești. Astfel, pentru călugărul îmbunătățit, o întâlnire cu femeia nu reprezintă decât încă un prilej de a lauda geniul creator al lui Dumnezeu și de a aprecia frumusețea umană dezbrăcată de învelișul pătimitor: „Vederea unei femei îl atâță pe cel destrăbălat spre plăcere, dar pe cel cuminte îl mișcă spre lauda lui Dumnezeu”³⁵.

Cu toate acestea, în învățătura sa generală, Evagrie nu zăbovește foarte mult asupra acestei concepții despre femeie ca mediu al sesizării măreției divine, pentru că o astfel de concepție este potrivită numai celor avansați în viața duhovnicească. Pentru a evita slăbirea monahilor în lupta cu duhul curviei, părintele egiptean merge până acolo încât le prezintă chiar și pe femeile venite în pelerinaj în pustie drept ființe duplicitare și perverse, care caută apropierea de călugări numai pentru

³² Evagrie Ponticul, *Despre cele opt gânduri*, II, 2, în: Avva Evagrie Ponticul, *În lupta cu gândurile. Despre cele opt gânduri ale răutății și Replici împotriva lor*, comentarii de Gabriel Bunge, trad. diac. Ioan I. Ică jr, Deisis, Sibiu, 2006, p. 72.

³³ Evagrie Ponticul, *Despre cele opt gânduri*, II, 17, p. 75.

³⁴ *Ibidem*, II, 9, p. 74.

³⁵ *Ibidem*, II, 17, p. 76.

a-i putea atrage spre păcat și spre moarte. În finalul acestei descrieri oarecum șocante a femeii, Evagrie inserează, totuși, o idee care sugerează că, de fapt, în spatele gesturilor provocatoare ale femeilor inițial evlavioase nu se ascunde propria lor dorință de zădărniciere a eforturilor ascetice ale monahilor, ci uneltirile demonilor: „Să nu te amăgească folosind cuvinte binevoitoare, fiindcă în ele se ascunde răul venin al fiarelor”³⁶.

Cea de-a treia cauză a desfrânării, alături de întâlnirea cu femeile și proiectarea mentală a imaginii acestora, este, în viziunea lui Evagrie, o alimentația prea bogată, care conduce la starea de sațietate. Pentru monahul egiptean, lăcomia pânteceleui este văzută drept „maica destrăbălării”³⁷, această concepție asupra legăturii strânse dintre îndestularea cu mâncare și pornirile trupești scăpate de sub control fiind o constantă a gândirii monastice egiptene. Săturarea, deși oferă o senzație plăcută și induce o idee de stabilitate corporală, sfârșește prin a deveni dușmanul călugărului, pentru că ea susține, în lupta ascetică a anahoretului, tocmai duhul desfrânării³⁸, cel cu care, după cum am văzut la Antonie, călugărul se confruntă permanent în pustie. Pentru a se feri de îndestularea cu alimente, dar și de întâlnirile cu femei, monahului pustiei i se permite chiar să nu ia parte la procesiuni, sărbători și praznicele asociate cu acestea, „căci e mai bine să rămână acasă petrecând în rugăciuni decât să ajungă pradă vrăjmașilor socotind că cinstește sărbătorile”³⁹. Așadar, ieșirea din ritmul de viață presupus de traiul în pustie nu poate fi justificată nici măcar de dorința de respectare a tradițiilor și rânduielilor, pentru că pericolul la care se expune monahul care face astfel este mult mai mare. Pentru Evagrie, cel care crede că își va putea controla poftele, chiar dacă își îndestulează pântecele, dă dovadă de lipsă de realism, pentru că atitudinea sa este exact ca a omului care crede că va putea stinge focul folosind paie.

Observăm că, spre deosebire de situația întâlnirii cu femeile, de la îndestularea cu mâncare Evagrie nu face niciun fel de derogare pentru călugării îmbunătățiți. Dacă acolo am văzut că era posibil, pentru unii, să ajungă la starea în care să poată privi nepăcătos la o femeie, aici este respinsă în totalitate ideea că un călugăr, indiferent de starea sa duhovnicească, ar putea să-și controleze pornirile trupești, dacă își îndestulează pântecele⁴⁰. Autocontrolul fizic și psihic nu este un act magic, ci rezultatul unor eforturi în care se combină educarea acelor laturi ale firii umane care pot fi pe deplin educate, pe de o parte, și evitarea expunerii acelor slăbiciuni care nu pot fi eliminate întru totul. Pentru cei care se luptă cu duhul desfrânării, Evagrie are un sfat care, pentru cititorul modern, pare a fi greu de înțeles. El afirmă că, spre a atinge starea de cumințenie, călugărului îi poate fi de

³⁶ *Ibidem*, II, 8, p. 74.

³⁷ *Ibidem*, II, 1, p. 72.

³⁸ *Ibidem*, II, 4, p. 72.

³⁹ *Ibidem*, II, 7, p. 73.

⁴⁰ *Ibidem*, II, 11, p. 74.

mare folos însetarea sau, mai bine zis, înfrânarea de la consumul de apă⁴¹. Comentând acest pasaj, diac. Ioan Ică jr. spune:

Evagrie se referă fără să o spună la un sfat al povățuitorului său, Macarie Alexandrinul. Nu e nevoie să ne ocupăm aici de concepțiile psihologice care stabilesc o relație directă între lichidul ingerat și desfrânare (Ant II, 22), și pe care nu le întâlnim numai la Evagrie⁴².

Teologul pontic considera, de altfel, apa drept sălaș al demonilor și el însuși consuma foarte puțină, după cum știm că, de asemenea, se hrănea cu foarte puțină pâine⁴³.

CONCLUZII

După cum am văzut, în doctrina creștină, omul este conceput ca o ființă complexă, compusă din elementul material și cel spiritual, fără, însă, ca persoana umană să fie o simplă însumare a celor două aspecte. Sexualitatea este, la rândul ei, un element component al personalității umane, care nu se limitează nici la simple porniri trupești și nici la gânduri pure, desprinse de orice contact cu experiența materială. De aceea, pentru călugării din primele veacuri ale monahismului creștin, problema manifestării acestei sexualități este una deosebit de complexă. Ei încearcă, în primul rând, să subordoneze poftele trupului propriei rațiuni, pentru a nu le mai permite să-i distragă din dialogul personal cu Dumnezeu. În acest proces, însă, rațiunea se lovește de închipuiri, de imagini mai vechi sau mai noi ale plăcerii, care, prezente în mintea monahului, îi îngreunează disciplinarea trupului și, pe deasupra, favorizează manifestările sexuale involuntare, așa cum este cazul poluțiilor și erecțiilor nocturne. Lupta anahoreților egipteni cu propria sexualitate, descrisă în *Apophtegmata Patrum* și în lucrările lui Evagrie Ponticul, se poartă, așadar, pe mai multe fronturi, iar rezultatele nu sunt, în toate cazurile, aceleași.

Un mare pas înainte este realizat atunci când trupul este suficient de disciplinat încât să nu mai agite sufletul de o așa manieră încât să-l distragă de la rugăciune. Rămâne, însă, problema educării psihicului, pentru ca el să nu mai producă imaginile cu tentă sexuală care să împovăreze conștiința pustnicului. În acest efort ascetic, un mare ajutor îl oferă ferirea de principalele două surse de „energie ispititoare”. Este vorba, în primul rând, de contactul direct cu femeile, care nu numai că are un efect direct și imediat asupra trupului insuficient disciplinat, dar răscolește și amintirile și reaprinde imagini stinse. În al doilea rând, este vorba despre alimentația prea bogată, care oferă corpului un aport caloric ce accelerează procesele hormonale și induce o stare de delăsare spirituală. Cuprins de

⁴¹ Evagrie Ponticul, *Tratatul practic*, 17, în: Avva Evagrie Ponticul, *În lupta cu gândurile. Despre cele opt gânduri ale răutății și Replici împotriva lor*, p. 141.

⁴² Diac. Ioan I. Ică jr., *Comentarii, op. cit.*, p. 141.

⁴³ Cristian Bădiliță, *Comentarii*, în: Evagrie Ponticul, *Tratatul practic. Gnosticul*, p. 78.

această stare și agitat de mișcările propriului trup, monahul nu poate face față ispitelor și fie experimentează căderea în păcatul fizic, fie își otrăvește sufletul și mintea. Dincolo de lupta directă cu ispitele și cu slăbiciunile proprii, călugărul din pustie se confruntă și cu diavolul, care, sub forma de demon al curviei, îl asaltează permanent și se folosește de orice ocazie pentru a-i sădi în minte și în trup poftele cele nelegiuite. Cu toate acestea, viziunea monahismului egiptean este una optimistă și susține că, indiferent de violența atacurilor demonice, omul are posibilitatea de a-și depăși condiția și de a atinge o stare de nepătimire, de curăție sau cumințenie în care sexualitatea este redusă la caracterul ei elementar, acela de diferențiator primar între femei și bărbați, fără a mai fi izvor de patimi.

