
NEDUMERIRI PRELIMINARE

Construcția unei geografii sacre în Răsăritul creștin a debutat – atrage atenția, printre alții, istoricul Pierre Maraval (1985, p. 24) – cu un puternic episod contestatar. Primii creștini par să respingă decis orice valorizare religioasă a spațiului sensibil. Pentru ei, intens orientați spre eschaton, adevăratul *loc al prezenței* divinului – care e sufletul, în variantă personală, sau *ecclesia*, în variantă comunitară – nu ar suporta nici un fel de comerț, fie el și simbolic, cu modulațiile peisajului terestru. Iată, printre mărturiile menționate de Maraval, pe cea a lui Iustin Martirul și Filozoful, din secolul al II-lea: „locul de adunare a creștinilor nu e unul determinat pentru că Dumnezeu lor «nu e circumscris de un loc ci, nevăzut fiind, umple cerul și pământul, e cinstit și slăvit pretutindeni de credincioși»“ (*Passio Iustini*). Ca valoare simbolică, spațiul vizibil imediat ar tinde așadar să devină pură negativitate: un dat uniform și pînă la urmă indiferent, evacuat de orice calitate expresivă, dat fiind că e perceput în lumina – prea puternică – a omniprezenței divinului (corelativă transcendenței sale).

Referindu-se la texte ale primelor veacuri creștine, P. Maraval pune această atitudine pe seama unui cult „spiritual“ (*i.e.* „abstras“, eliberat de orice servitute a concretului), afirmat mai ales de creștinismul auroral, în *ruptură* cu „practicile iudaizante excesiv de ritualiste. Descendenții acestui creștinism prim“, spune el „au putut

perpetua o cu totul altă stare de spirit“, dovedită din plin prin proliferarea, începînd cu secolul al IV-lea, cînd creștinismul se instituționalizează, a locurilor sfinte și a sanctuarelor cu mare faimă, ținte de pelerinaj și de venerație comunitară, centre unde o nouă religie *publică* și un nou *imperium* își fundamentează statutul. „Creștinii posedau o istorie; ei dobîndesc acum o geografie“ conchide M. Y. Perrin într-o recentă *Istorie a creștinismului*¹.

„Mișcarea fără precedent de luare în posesie a spațiului“, „cucerirea spațiului“, despre care vorbește M. Y. Perrin, constituie una dintre cele mai puternice tehnici prin care o religie prinde rădăcini și ampoare terestre, devine cultură, civilizație, într-un cuvînt *se instalează*. Și, *instalîndu-se*, tinde să acționeze autoritar pe orizontală, ceea ce duce adesea la combaterea și la deșrădăcinarea altor spiritualități care sînt privite nu drept căutări convergente cu propria căutare, ci drept religii false ori adversare. O intensă melancolie se degajă din relatările acestei „cuceriri creștine a spațiului“, marș triumfal și deseori agresiv, care determină ocultarea dacă nu distrugerea vechilor tradiții și înțelepciuni: „Din Apameea pe Oronte pînă la Alexandria, din cîmpiile africane pînă în cele ale Turennei, din Gaza pînă la Atripe, episcopi și călugări rivalizează în ardoare distructivă, pe cînd păgînii se străduiesc să conserve și să salveze ceea ce ei socotesc «sufletul» orașelor și teritoriilor lor, să ascundă și să apere statuile zeilor“ (*ibid.*, p. 605). „Ziua“ creștinismului public instalat, lumina ei cîteodată prea dură, prea lipsită de nuanțe se ridică pe fundalul unui infinit seducător crepuscul, expresiv tocmai prin evanescența sa, prin retragerea suflului din formele instituite, prin reîntoarcerea lui către o condiție inefabilă, ascunsă.

¹ M.Y. Perrin (1995, cap. „Géographie nouvelle et conquête de l'espace“, p. 601): „În cîteva decenii, teritoriul biblic va fi acoperit cu o rețea de locuri sfinte legate atît de Vechiul cît și de Noul Testament: din pustia Sinaiului pînă la Iordan, din Iudeea pînă în Galileea, tradiții ebraice, fapte perpetuate de memoria creștină și fabule locale concură la obținerea unui inventar mereu mai vast, într-o mișcare fără precedent de luare în posesie a spațiului. Creștinii posedau o istorie; ei dobîndesc acum o geografie“.

Rămîne să ne întrebăm dacă percepția spațiului poate fi clasificată după o schemă în doi timpi: într-un prim moment – de *ruptură* față de lume (și de vechile forme religioase instituite) –, în momentul unui nou început atras puternic spre zenit, spațiul e considerat o categorie indiferentă, virtual deja depășită; într-un al doilea moment, de dezvoltare istorică a unei religii, el e pus la lucru cu maximum de profit.

*

O primă observație ar privi condiția „rupturii”. Creștinismul înregistrează – ca orice altă formă de tradiție – un efort *permanent* de ruptură cu condiția instalată, formalizată, curent primită și acceptată a religiei. Monahismul pustiei, mai ales de la Constantin înainte, încerca tocmai o ruptură de varianta socializată a creștinismului triumfător; căuta să regăsească, în discreția pustiei, prospețimea unei directe, nonconformiste întâlniri cu divinul¹. La sfîrșitul secolului al XIX-lea, căutătorul de Dumnezeu a încetat să fie legat preponderent de incinta monastică – ea însăși întru cîtva sclerotizată – pentru a deveni, printr-o altă ruptură, un personaj respectabil, nu neapărat călugăr, preocupat și ghidat de rugăciunea inimii².

¹ Peter Brown (2000, pp. 229-230): „În ciuda apropierii lor fizice de regiunile locuite, pustnicii din Egipt s-au impus cu cea mai mare forță în imaginația contemporanilor, din cauză că ei se proiectau pe fundalul unui ocean de nisip, considerat a ajunge din Nitria pînă la cele mai îndepărtate hotare ale lumii cunoscute. Ei reprezentau o omenire nouă, așezată acolo unde nu trebuiau să se găsească ființe omenești... Mitul deșertului a fost una dintre plămădirile cu cea mai îndelungată carieră ale Antichității târzii. Întîi de toate, era un mit de o precizie eliberatoare. El delimita prezența copleșitoare a «lumii», de care trebuie să se elibereze creștinul, accentuînd o frontieră ecologică foarte clară”.

² Mă refer, evident, la „pelerinul rus”. Textul care îi comunică experiența (deprinderea unei rugăciuni lăuntrice neîncetate și itinerante) se intitulează *Mărturisirea pelerinului rus*. În călătoria sa, pelerinul parcurge diverse medii atrase de „calea rugăciunii”: întîlnește, evident, călugări, dar mai ales oameni simpli (țărani și orășeni), boiernași, slujbași, profesori, alți rătăcitori ca și el. Cîteva decenii mai tîrziu, N. Berdiaev (1998, pp. 223-229) va vorbi despre diversitatea acestor căutări itinerante, despre intensitatea (și deseori originalitatea lor).

Pentru acest tip spiritual, în permanentă ruptură cu obișnuința și convenția religioasă, atras într-o aventură a întâlnirii cu Cel non-localizabil, pentru el, peisajul imediat devine oare inexpressiv, neglijabil, inapt de valorizare simbolică? „Ruptura de lume“ implică ea, oare, o totală indiferență față de spațiul desfășurat al lumii? Întors spre cer, contemplativul se dispensează oare integral de sprijinul pe care l-ar putea acorda căutării sale suportul concret al pământului?

Există, în *Evangelia după Ioan*, un episod privit îndeobște drept o decizie „critică a locului“, drept anulare a tuturor amplasamentelor terestre privilegiate pentru comunicarea cu divinul: e întâlnirea lui Iisus cu femeia samarineancă. „Vine ceasul și acum este când nici pe muntele acesta, nici în Ierusalim nu vă veți închina Tatălui... vine ceasul, și acum este, când adevărații închinători se vor închina Tatălui în duh și în adevăr“ (*Ioan 4, 21-23*).

E vorba despre un episod, aproape singular în Evanghelii, de intimitate, de dialog secret și concentrat între divin și uman: pentru un foarte scurt răgaz – suspendat în afara secvenței temporale, la ceasul fără umbre al amiezii –, el reunește doi interlocutori degajați, fiecare, de grupul ce îl înconjoară și îl solicită în mod obișnuit, integral disponibili unul pentru celălalt. Ocrotiți de o perfectă și repede trecătoare solitudine, partenerul uman și cel divin fac – împreună – experiența „apocalipsului“, a unei mutuale și fără rezerve dezvăluiri de sine: „Eu sînt, Cel ce vorbesc cu tine“ (*Ev. după Ioan 4, 26*).

Textul pelerinului rus a fost la un moment dat atribuit starețului Ambrozie, de la mănăstirea Optina, activ la sfîrșitul secolului al XIX-lea; e mult mai probabil totuși ca el să aparțină unui laic, legat de spiritualitatea acestei mănăstiri. Ediția franceză *Les récits d'un pèlerin russe* (trad. Jean Gauvain, Paris-Neuchâtel, 1943) a constituit, în Occident, un „semnal“ ce a trezit o nouă calitate a interesului pentru spiritualitatea Orientului creștin: „Isihasmul apărea nu numai ca una dintre formele cele mai înalte de realizare spirituală pe care creștinismul le mai trăia încă, ci și ca o poartă deschisă spre universalitatea religiilor“ (A. Scrima, 1994c, p. 17).

Episodul acesta e printre primele – în economia Evangheliilor – care ne indică modul de „ofensivă” înspre lume a condiției ultime: ea a venit și vine. Condiția ultimă, pe care Evanghelia o desemnează drept „împărăție”, se manifestă – ni se sugerează aici – inchoativ. În sine, ea este, evident, un *dincolo* absolut; se caracterizează printr-o intimitate – o *contextură* (*sunuphainestai*)¹ va spune Origen – între Dumnezeu și om, care răpește orice însemnătate „detaliilor” și condiționărilor mundane; le depășește și le desființează în mod suveran. În acest sens, împărăția e evident, și aproape banal s-ar zice, supra-mundană și „post-mundană”. Însă experiența ei se oferă încă *de aici și de acum*, ca un dat care – înfinit, de necircumscriș și transcendent în sine – se insinuează totuși în textura lumii, în ascunsul conturelor ei. Inepuizabila dinamică a condiției ultime se declanșează și ne preia din imediatul condiției noastre actuale.

Or, revenind la tema care ne preocupă, Iisus instaurează – e adevărat – un cu totul alt tip de *spațiu al întâlnirii* față de cel terestru, un spațiu caracterizat prin *altfel* de dimensiuni: nu numai apăsător calitative, dar de o calitate pentru care posibilitățile noastre de înțelegere nu găsesc analogie; un spațiu organizat, s-ar putea spune, după dimensiunile Treimii: „se vor închina Tatălui în duh și în adevăr”.

Cu toate acestea, evenimentul e departe de a se petrece într-un punct anonim al peisajului. Dimpotrivă, „critica locului” se rostește într-un peisaj saturat de trăsături simbolice. El este în primul rând un loc *rădăcină*, unde se perpetuează depozitul tradiției ebraice și figura unuia dintre personajele sale fondatoare: fântâna „părintelui nostru Iacov” (*Ev. după Ioan* 4, 6) e rezervorul de apă și de memorie al ținutului și ea va servi drept element de *accroche* lui Iisus pentru a invoca, prin contrast, „apa vie” a Duhului. Pe de altă parte, muntele Garizim – un nume care are conotația de *ombilic* al cosmosului – constituie, pentru samarineni, în același timp *axa* simbolică a lumii, dar și conștiința unei separări, a unei înstrăinări, a unei marginalități în raport cu tradiția de afirmată legitimitate a Ierusalimului.

¹ Apud J. Lemaitre, 1953, col. 1837.

Samaria – cu centrul ei, marcat pe verticala adâncurilor de puțul patriarhului și pe verticala înălțimilor de muntele cosmic –, Samaria întregă este un ținut care, simbolic, va desemna – în concepția creștină – categoria celor *inclasabili*. Aflată între Iudeea și Galileea, între teritoriul Legii vechi și „lumea neamurilor“ ce va primi Legea cea nouă, ea ar reprezenta condiția *străinului*, a celui neintegrat într-o ordine și un bine stabilit proiect istoric¹. Din punct de vedere creștin, Samaria este un teritoriu ușor evanescent, liber de determinații prea precise, un teritoriu mereu *în margine* și la limită, între sudul unui proiect divin dezvoltat în trecut, dar relansat prin venirea lui Iisus („poporul ales“) și un nord (Galileea neamurilor) ce anunță deschiderea mesajului christic spre toate zările lumii. Samaria e un teritoriu al tranziției, un teritoriu prin care, pur și simplu, „trebuie să treci“: „A lăsat Iudeea și S-a dus iarăși în Galileea. Și trebuia să treacă prin Samaria“ (*Ev. după Ioan*, 4, 3-4).

Dar, astfel fiind, ținutul devine și simbolul unui *transitus*, al unei comunicări între stări diferite de ființă. Pentru că, în centrul ei, Iisus face prezentă și activă *circulația* între datul vizibil și realitatea misterioasă spre care el trimite: între apa fântinii și apa vie a Duhului, între locul de cult și spațiul indefinisabil al Treimii, între clipa de față a întâlnirii și clipa eschatonului se stabilește aici o fertilă tensiune. Poate chiar mai mult: locul care îi reunește pe Iisus și pe „străină“ trimite spre o intimitate încă și mai profundă decât confruntarea solitară. Ca un acord abia audibil, anunțând o temă ce urmează să se dezvolte, ni se propune aici un sens mai acut al *transitus*-ului, despre care vorbea, în alt context, A. Scrima (1968, p. 168): „pentru a sesiza aspectul interior, «legătura intimă» între creat și increat, ar trebui să vorbim despre «treccrea» unuia

¹ De notat, în același sens, faptul că – plasat în afara cetății și a ordinii ei comunitare, dar neînghițit de nebuloasa „teritoriului sălbatic“ –, „puțul lui Iacob“ poate fi privit ca un amplasament emblematic pentru cel care – integrat într-o tradiție – îi experimentează zarea de libertate, surpriza oricând posibilă a unei noi dezvăluiri: e cazul femeii samaritanence în momentul întâlnirii cu Iisus.

în celălalt («transitus» și nu «tranziție»)¹. Învocînd „apa vie“ a Duhului („apa pe care i-o voi da Eu se va face în *el* izvor de apă ce curge spre viața veșnică“ spune Iisus – *Ioan* 4, 14), invocînd contemplarea divinului „în duh și în adevăr“, nu ne anunță el oare aici „compenetrația“ partenerilor, reciproca descoperire din lăuntru, acea *contextură* despre care vorbea Origen?

Întîlnirea de la fîntîna lui Iacob ne poate îndrepta așadar spre o structură de sens pusă în imagine spațială: spre *transitus* ca „stare dinamică“ a unei mereu mai profunde treceri. Nu numai a unui termen către celălalt, ci a unuia în celălalt.

*

În fond, episodul ne propune, cred, trei niveluri de semnificație a „locului“. Ceea ce, după mine, domină aici este statutul de *loc simbolic*. În primul rînd pentru că este vorba despre un loc unde se evocă – și se inițiază efectiv – comunicarea între niveluri de realitate radical deosebite. Aici, schimbul de replici condus de Iisus forțează, violentează aproape, înțelegerea printr-o metodă pe care aș numi-o *analogie de contrast*¹. Iisus nu desființează valoarea elementelor concrete. Dimpotrivă, datul sensibil – animat de tensiunea paradoxului – devine apt să trimită dincolo de sine, să deschidă înțelegerea, s-o orienteze către transcendent. Hugo von Hoffmannsthal spunea că „simbolul depărtează ceea ce e apropiat și apropie ceea ce e depărtat, așa încît să ai sentimentul că le cuprinzi pe amîndouă“². E ceea ce se întîmplă în acest loc singuratic, unde divinul și umanul – ei înșiși îndepărtați de condiția

¹ Apa fîntîinii în contrast cu apa neseacă care izvorăște din lăuntru Logosului și apoi al omului; locul imediat de închinare depășit, prin contrast, de un spațiu cu dimensiuni non-mundane; timpul secvențial, fie el și suspendat, în contrast cu eschatonul, imediat prezent și totodată mereu așteptat, mereu în dezvoltare: „vine ceasul și acum este“.

² *Apud* Andrei Pleșu, *Despre simbol*, conferință susținută la Institutul de Istoria Artei, septembrie 1986.

lor obișnuită – fac experiența unei apropieri care anunță și pregătește tulburătoarea lor intimitate.

Calificat prin această întâlnire, calificat prin metoda simbolică ce operează în cuprinsul său, punctul de la fântina lui Iacob ne oferă, mai mult sau mai puțin explicit, o ierarhie de semnificații ale locului. *Locul simbolic* e, aici, deosebit de locul de cult, de *locul sacru*. Mai mult, primul pare să îl pună în chestiune – pînă la desființare – pe cel de al doilea („nici pe muntele acesta, nici în Ierusalim nu vă veți închina Tatălui...“). Spațiul sacru ar fi sanctuarul, un centru organizat și dezvoltat pentru venerația comunitară, un spațiu unanim recunoscut, gestionat de profesioniști ai ritului. În genere, el e caracterizat (și riscă să fie obturat pe verticală) tocmai printr-o anumită suficiență rituală, prin „delegarea“ întâlnirii cu divinul – pe care comunitatea o resimte mediat, cu ajutorul unor specialiști ai sacrului –, printr-un anume abuz de „reprezentare“ și retorică. În acest tip de spațiu, simbolul riscă uneori să se usuce și să devină simplul cod, iar spectacolul – prea amplu regizat – al Prezenței riscă să se substituie unei eficace și personale întâlniri cu ea. Or, am spune că, din perspectiva simbolică propusă în dialogul lui Iisus cu samarineanca, locul sacru nu e destituit, ci restituit eficacității sale reale: el nu e receptacol – necesar și suficient în sine – al Prezenței; e spațiul, perceptibil la nivel sensibil și colectiv, în care descinde o realitate ce își atrage interlocutorul dincolo de orice limită. Ca atare, locul de cult ar trebui considerat sub specia *provizoratului*, fiindcă e un spațiu unde se pregătește transmutarea, trecerea *înspre* și *în* realitatea care îl locuiește.

La „celălalt capăt“ al perspectivei simbolice ne întâlnim cu ceva ce, de dragul unei poate grăbite simetrii, am numit spațiu organizat de dimensiunile Treimii. Am vorbit despre un asemenea spațiu fiindcă „închinarea către Tatăl în duh și în adevăr“ e pusă în contrast cu un loc vizibil (sanctuar ori altar). În contrast, dar implicit într-o analogie asupra căreia rămîne să ne întrebăm. Cuvintele lui Iisus nu se referă explicit la un spațiu vizionar; rămîne totuși

CUPRINS

NEDUMERIRI PRELIMINARE	5
I. SPAȚIUL TRECUT LA LIMITĂ	23
CRITICA LOCULUI	25
Refuzul	25
Epuizarea spațiului	27
Intimitatea cu inaccesibilul	35
Transmutația	41
STRUCTURILE TOPOLOGICE ALE CĂUTĂRII	50
Kariye Djami	50
„Locul călătorului“	57
EXERCIȚII DE TOPOLOGIE CONTEMPLATIVĂ	63
Textul	63
Imaginea	71
Sanctuarul	75
II. GEOGRAFII	83
GEOGRAFIE SACRĂ ȘI GEOGRAFIE SIMBOLICĂ	85
Straturile locului ales	85
Loc însemnat și loc consacrat	90

Obiectivitatea geografiei simbolice	97
Globalitatea	107
GEOGRAFIE SIMBOLICĂ ȘI GEOGRAFIE VIZIONARĂ	111
Phaidros și Socrate	111
Sionul și Golgota sau proximitatea departelui	117
Sihaștri, prinți și locuri	127
Între peșteră și itineranță	148
GEOGRAFIE SACRĂ ȘI GEOGRAFIE IDENTITARĂ	152
Tripla întemeiere	152
Întemeiere mitică; reîntemeiere actuală (studiu de caz)	163
Lecturile unei funcții	190
EPILOG	209
Orientatio	209
„Ieși spre tine însuși“	212
Ab intimis ad suprema	215
Despărțirea de topologie	219
BIBLIOGRAFIE	225