

CATEGORIILE TEOLOGICE ALE „ÎNTINĂRII” ȘI „NEÎNTINĂRII” LA PĂRINȚII PUSTIEI SAU DESPRE O NOUĂ CULTURĂ A TRUPULUI ÎN SPIRITUALITATEA DEȘERTULUI

Lect. dr. Daniel LEMENI
Universitatea de Vest din Timișoara

Abstract

In this article, we intend to bring a small contribution to the knowledge of the Desert Fathers. First, we emphasize the main aspects of the spiritual life in Late Egyptian monasticism. In this sense, we discuss the category of clean and unclean and how they function within the world of the desert. This binary dynamism is not to be understood solely in a sexual fashion. One can consider, for instance, clean and unclean, places, thoughts, practices, relationships, and so on. The dialectic of clean/unclean is akin to thinking of what pollutes and does not pollute. To understand the tension between these polarities helps us to get a better fix on a whole range of monastic tropes: asceticism, the logismoi, the struggle with the demon, the demand for flight from the world etc. The monastic universe is one of the privileged places where were first developed and then applied the rules governing the patristic culture of the body. The ascetics who isolated themselves in the desert of Egypt (the fourth century) represent a social group that is statistically negligible. But from the mentality point of view, the experience of this group fulfills a decisive function in Eastern Christianity.

Keywords: Desert Fathers, deification, clean, unclean, body, asceticism.

Demonologia ascetică la Părinții pustiei

Într-o oarecare zi, Avva Pimen a fost întrebat de un tânăr monah despre cauzele care pot întina sufletul, iar bătrânul a rezumat esența monahismului într-o singură sentință: „Dacă vom practica asceza și ne vom da silința să ne trezim, nu vom fi întinați”¹. Din răspunsul Avvei Pimen vedem că problema nu se referă la ceea ce ne întinează, ci mai curând la ceea ce ar trebui să facem

¹ Avva Pimen 165, în *Patericul sau Apoftegmele Părinților din Pustiu*, traducere de Cristian Bădiliță, Editura Polirom, Iași, 2007, p. 294.

noi pentru a nu fi contaminați. Altfel spus, apoftegma de mai sus ilustrează cele două coordonate majore ale vieții ascetice din pustia egipteană: vigilența sau trezvia lăuntrică și disciplina ascetică riguroasă.

E destul de curios faptul că, deși monahismul egiptean a fost studiat în ultimii ani în aproape toate aspectele sale², până în prezent nu s-a subliniat cu suficientă tărie ideea potrivit căreia viața ascetică – care implică acest raport dintre întinare și neîntinare³ – constituie, în primul rând, un exercițiu de perpetuă despățimire a trupului și a sufletului de tot ceea ce le contaminează în acest „război nevăzut” în care este angrenat orice monah.

E suficient să amintim aici un pasaj extrem de revelator din *Viața Sfântului Antonie*, din care se poate vedea că demonul e cel care sugerează în noi „gândurile spurcate”, o temă extrem de prezentă în spiritualitatea monahală: „Acesta (demonul, *n.n.*) arunca în el (Avva Antonie, *n.n.*) gânduri spurcate, iar acesta le fugărea prin rugăciuni. Acela încerca să trezească în trup furnicări, acesta, rușinându-se, ridica în fața trupului zidurile credinței, ale rugăciunilor și posturilor”⁴.

Prin urmare, în spiritualitatea pustiei, și nu numai, factorul de întinare apare strâns legat de amenințarea sau contactul cu

² Dintre cele mai importante lucrări despre spiritualitatea deșertului, amintim: L. Regnault, *Viața cotidiană a Părinților deșertului în Egiptul secolului IV*, traducere de diac. Ioan I. Ică jr., ed. a III-a, Editura Deisis, Sibiu, 2013; Graham Gould, *The Desert Fathers on Monastic Community*, Clarendon Press, 1993; John Chryssavgis, *În inima pustiei. Duhovnicia Părinților și Maicilor din deșert*, traducere de C. Făgețean, Editura Sophia, București, 2004; I. Hausherr, *Paternitatea și îndrumarea duhovnicească în Răsăritul creștin*, ed. a III-a, traducere de M. Vladimirescu, Editura Deisis, Sibiu, 2012; A. Ryrie, *The Desert Movement. Fresh Perspectives on the Spirituality of the Desert*, Canterbury Press, 2011; Antony D. Rich, *Discernment in the Desert Fathers. Diakrisis in the Life and Thought of Early Egyptian Monasticism*, Wipf and Stock, 2007 și Daniel G. Opperwall, *A Layman in the Desert. Monastic Wisdom for a Life in the World*, St Vladimir's Seminary Press, New York, 2015.

³ Deși factorii care pot întina sau „murdări” sufletul pot fi definiți în diverse feluri, în spiritualitatea ascetică se insistă, de obicei, pe influența patimii (cf. Avva Macarie Egipteanul 20, p. 220), iar alteori pe cea provocată de demoni (cf. Avva Macarie Egipteanul 24, p. 221). În unele cazuri se accentuează corespondența dintre patimă și demon (cf. Avva Pityrion, p. 307).

⁴ *Viața Cuviosului Părintelui nostru Antonie*, V, traducere de Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, EIBMBOR, București, 2010, p. 283.

demonii, ceea ce înseamnă că acțiunea demonilor are drept rezultat contaminarea sau „murdărirea” (*miainein, molunein*)⁵ sufletului cu „tina patimilor” (*àkatharsia pathon*)⁶. Mai mult, în unele apoftegme putem vedea cum demonul însuși se identifică cu „întinăciunea” (*àkatharsia*)⁷.

Pentru a avea o imagine completă asupra demonologiei ascetice trebuie să aducem în discuție câteva pasaje din *Viața Sfântului Antonie*, extrem de utile pentru tema noastră. În primul rând, ceea ce transpare de aici e faptul că acțiunea demonilor are ca scop perturbarea unității lăuntrice (*monotropia*) a monahului⁸.

Viața ascetică este în mod fundamental o practică de despătimire continuă a trupului și a sufletului, iar acest lucru implică prezența sau acțiunea demonilor în viața monahului. Creștinismul din secolele III-IV pare să fie marcat, într-adevăr, de o accentuare a rolului demonilor, aceste „staruri ale dramei religioase din Antichitatea târzie”, cum i-a numit Peter Brown, în viața lăuntrică a monahului⁹. Trecerea demonilor din contextul idolatriei antice¹⁰ în sfera duhovnicească a ispitelor, așa cum o găsim pe deplin reliefată în spiritualitatea deșertului, a fost un lung proces a cărui importanță nu mai poate fi pusă la îndoială.

În opinia noastră, trecerea demonilor din contextul idolatriei antice, specific cetăților păgâne, la retorul disperat al deșertului, care se opune cu vehemență luptei de sfințire a ascetului, a fost

⁵ Avva Ilie 4, în *Pateric*, ed. cit., p. 139 și Avva Pimen 51, p. 273.

⁶ Avva Macarie Egipteanul 20, p. 220.

⁷ Avva Macarie Egipteanul 24, p. 221.

⁸ De altfel, însăși semnificația etimologică a grecescului *diaballein* („scindare”, „divizare”) trimite la funcția demonilor de a dispersa sau compromite isihia monahului. Această semnificație este reluată și analizată pe larg de David Brakke, în remarcabila sa lucrare *Demons and the Making of the Monk. Spiritual Combat in Early Christianity*, Harvard University Press, 2006. Pentru detalii legate de această temă, se poate consulta cu folos Dyana Kalleres, *City of Demons: Violence, Ritual and Christian Power in Late Antiquity*, University of California Press, 2015.

⁹ P. Brown, *The World of Late Antiquity*, AD 150-750, London: Thames and Hudson, 1991, pp. 53-54.

¹⁰ După cum știm, Tertulian a definit demonologia prin relația sa cu păgânismul, astfel încât demersul său s-a centrat pe conflictul dintre demoni și creștini, conflict care s-a desfășurat mai degrabă în viața publică a cetății, decât în viața lăuntrică a creștinului (cf. J.H. Waszink, *Pompa diaboli*, în „*Vigiliae Christianae*”, nr. 1, 1947, pp. 13-41).

una dintre cele mai spectaculoase transformări din Antichitatea creștină târzie. Transformarea creștinismului în religie oficială a Imperiului Roman și implicit transformarea templelor păgâne în biserici creștine i-a alungat pe demoni din zonele populate ale cetăților antice în deșertul îndepărtat (*paneremos*), pe care și-l apără acum ca pe unica reședință terestră¹¹. În acest caz, anahoreza devine o confruntare acerbă cu legiunile demonice, o luptă înțeleasă în termenii unui război duhovnicesc, interiorizat, împotriva demonilor¹².

Acest fapt prezintă o importanță deosebită, deoarece deșertul deține acum un rol central în procesul de sfințire a ascetului. Acest lucru reiese foarte clar din faptul că acțiunea demonilor avea drept scop perturbarea celor doi piloni care susțin edificiul spiritual al monahismului: *puritas* și *visio Dei*. Cei doi termeni se află într-un raport de dependență reciprocă, deoarece ei nu se pot susține unul fără celălalt. Înțelegem, prin urmare, miza pe care viața ascetică o implică: într-un cuvânt, fără atingerea stării de *puritas* monahul nu putea ajunge la *visio Dei*. Dacă despre *visio Dei* Părinții pustiei vorbesc foarte puțin, ei se limitau doar la menționarea acestei experiențe duhovnicești și niciodată la descrierea ei, despre *puritas* dispunem în *Pateric* de mai multe informații.

În acest context accentuăm ideea potrivit căreia în conceptul de *puritas* noi putem identifica un mecanism fundamental al experienței monastice. Este vorba de faptul că, în mod paradoxal, acțiunea destabilizatoare a demonilor i-a oferit ascetului cadrul optim de desăvârșire. În termenii Avvei Varsanufie, ispita demonică dă omului posibilitatea să progreseze¹³. Nu poate fi nici un progres spiritual (*prokope*), spune Sfântul Varsanufie, fără identificarea capcanelor demonilor. „Invidia diavolului orbește inima,

¹¹ Pe această temă, vezi Edward J. Watts, *The Final Pagan Generation*, University of California Press, 2015 și Guy G. Stroumsa, *The End of Sacrifice: Religious Transformations in Late Antiquity*, University of Chicago Press, 2012.

¹² J. Burton Russell, *Satan: The Early Christian Tradition*, Ithaca: Cornell University Press, 1981, p. 149. Despre demonologia creștină timpurie, vezi E. Ferguson, *Demonology of the Early Christian World*, Mellen Press, New York, 1984, pp. 105-142. Pentru o bibliografie utilă despre demoni în lumea greco-romană, vezi R. Valantasis, *Daemons and Perfecting of the Monk's Body: Monastic Anthropology, Demonology, and Asceticism*, în „Semeia”, nr. 58, 1992, pp. 47-49.

astfel încât trebuie să vezi gândurile (*logismoi*) ca fiind un lucru bun”¹⁴.

Prin urmare, adevărata lucrare duhovnicească, potrivit Marelui Bătrân din Gaza, constă în combaterea *logismoi*-lor¹⁵. Această nouă perspectivă asupra demonologiei, potrivit căreia demonii apar ca factor de progres spiritual, a fost crucială pentru spiritualitatea deșertului, precum și pentru dezvoltarea ulterioară a monahismului creștin.

În mod similar, în *Viața Sfântului Antonie*, demonii îi atacă pe „toți creștinii” care progresează în virtute, „dar în special pe monahi”¹⁶. Atunci când demonul apare în capitolul V, el găsește în Avva Antonie un ascet deja desăvârșit, astfel încât sarcina lui va consta în „a-l deturna de la disciplina sa” și în „a-l distrage de la intenția sa dreaptă”. Lupta care urmează va deveni una dintre imaginile de referință din istoria demonologiei ascetice, fiindcă acest prim context din viața sfântului va furniza un cadru de referință pentru vocabularul ulterior al vieții ascetice. Primele arme ale diavolului sunt „gândurile” (*logismoi*), pe care el le „sugerează” (*hupoballein*), sau pe care le „însămânțează” în mintea lui Antonie (*dianoia*). Ca răspuns la aceste atacuri, Sfântul Antonie își intensifică disciplina trupului său, angajându-se într-o asceză atât de dură, încât stârnește uimirea celorlalți¹⁷. Ucenicia Sfântului Antonie include un antrenament strict, iar termenul pe care Sfântul Atanasie îl folosește este cel de *askesis* („exercițiu”), un termen

¹³ Pentru mai multe detalii, vezi R. Valantasis, *Daemons and Perfecting of the Monk's Body*, pp. 59-66 și Brouria Bitton-Ashkelony, *Demons and Prayers: Spiritual Exercises in the Monastic Community of Gaza in the Fifth and Sixth Centuries*, în „*Vigiliae Christianae*”, nr. 57, 2, 2003, pp. 200-221.

¹⁴ Sf. Varsanufie și Ioan, *Correspondență* 236, în *Filocalia*, traducere de Pr. prof. D. Stăniloae, vol. XI, Editura Episcopiei Romanului și Hușilor, 1990, p. 267.

¹⁵ Sf. Varsanufie și Ioan, *Correspondență* 103, p. 140.

¹⁶ *Viața Sfântului Antonie*, cap. XXIII, p. 302. Despre demoni la Sfântul Antonie, vezi S. Rubenson, *The Letters of St. Antony: Monasticism and the Making of a Saint*, Minneapolis: Fortress Press, 1995, pp. 86-88 și David Brakke, *The Making of Monastic Demonology: Three Ascetic Teachers on Withdrawal and Resistance*, în „*Church History*”, nr. 70:1, 2001, pp. 19-48.

¹⁷ *Viața Sf. Antonie*, cap. VII, ed. cit., pp. 285-288.

care, după cum bine știm, a fost un termen sportiv înainte de a deveni unul monastic¹⁸. Această accepțiune este preluată și valorificată de Tim Vivian, atunci când afirmă că „Sfântul Antonie este asemenea unui luptător care stă în ring și luptă cu adversarul său¹⁹”.

Ceea ce ne reține atenția aici e faptul că, în ciuda unui trup slăbit de asceză, Avva Antonie vrea să mențină intactă ardoarea luptei sale duhovnicești. E un alt fel de a spune că, la fel ca martirii de dinaintea sa, trupul Avvei Antonie, deși pare a fi cel mai vulnerabil, devine locul triumfului său ascetic. Așa cum aflăm din biografia sa, trupul Avvei Antonie „a rămas complet nevătămat”, chiar dacă el se apropia de sfârșitul său pământesc – o dovadă vizibilă a reușitei sale duhovnicești²⁰.

Prin urmare, *Viața Sfântului Antonie* adoptă o atitudine pozitivă față de trup: atunci când Sfântul Antonie a ieșit după douăzeci de ani de izolare din acea cetate părăsită, prietenii lui „s-au mirat văzând trupul lui având aceeași înfățișare, nici umflat prin nemișcare, nici subțiat de posturi și de lupta cu demonii. Era la fel cum îl știau și înainte de retragere... El era întreg egal cu sine, ca unul ce era călăuzit de dreapta judecată și statornicit în ceea ce e propriu firii”²¹.

Nu există aici nici o ură dualistă față de trup, deoarece ascetismul său nu a suprimat trupul fizic, ci l-a restaurat în „starea sa naturală”. Astfel, deși a trăit mai bine de o sută de ani, Avva Antonie „avea ochii limpezi și întregi și vedea bine. Nu-i căzuse nici un dinte, ci doar pe lângă gingii îi erau tociți de bătrânețea înaintată. Rămăsese cu picioarele și mâinile tefere și arăta mai neveștejit și mai viguros decât toți cei ce se folosesc de multe feluri de mâncare, de băi și de veșminte felurite”²².

¹⁸ James E. Goehring, art. „Asceticism”, în Everett Ferguson (ed.), *Encyclopedia of Early Christianity*, 2nd, Garland, New York, 1997, p. 127.

¹⁹ Tim Vivian, *The Life of Antony. The Coptic Life and The Greek Life*, Cistercian Publications, Kalamazoo, 2003, p. xvi.

²⁰ *Viața Sf. Antonie*, cap. XCII, ed. cit., pp. 356-357.

²¹ *Viața Sf. Antonie*, cap. XIV, ed. cit., p. 292.

²² *Viața Sf. Antonie* XCII, ed. cit., p. 357.

Prin urmare, auto-controlul (*enkrateia*)²³ mai degrabă întărește sănătatea trupului, decât să o slăbească. În acest caz se poate spune că asceza, dacă este înțeleasă în mod corespunzător, este o luptă nu împotriva trupului, ci una pentru trup, deoarece ea nu vrea să deterioreze trupul, ci să-l transforme și să-l reinstituie în „condiția sa naturală”. Din acest motiv, Serghei Bulgakov (1871-1944) spune: „Ucide carnea pentru a dobândi trupul”²⁴.

Din această perspectivă, afirmația Avvei Dorotei cu privire la trup („Mă ucide, îlucid”) a fost corectată de Avva Pimen care a spus: „Noi învățăm nu să ne ucidem trupul, ci să ucidem patimile”²⁵.

Încheiem această secțiune cu afirmația potrivit căreia în spiritualitatea ortodoxă noi suntem legați de trup pentru totdeauna, însă aceasta nu ar trebui să fie pentru noi o problemă ci, dimpotrivă, o paradoxală șansă.

„Ajutorul și dușmanul meu” (Sf. Ioan Scărarul) sau despre o nouă cultură a trupului în monahismul egiptean timpuriu

Cea mai sofisticată prezentare a teologiei monastice care a supraviețuit din scrierile monahismului timpuriu este cea a lui Evagrie Ponticul (ca. 345-399), care a fost un monah semi-eremitic din Kellia în Egiptul de Jos. El ne-a lăsat o colecție extraordinară de scrieri despre doctrina și etapele vieții monastice. Pe scurt, scrierile sale ne furnizează indicații extrem de prețioase despre felul în care el a înțeles desfășurarea și împlinirea vocației monastice. Modelul Avvei Evagrie cu privire la viața monahală s-a bazat pe

²³ Potrivit lui K. Ware, „este evident că *enkrateia*, desi înțeleasă adesea într-un mod negativ – ca ură față de trup – poate fi, de asemenea, interpretată în termeni mult mai afirmativi, și anume ca reintegrarea trupului și transformarea patimilor în condiția lor adevărată și naturală. Se relevă încă o dată faptul că, atunci când textele patristice sunt cu grijă analizate, Sfinții Părinți devin adepții nu ai represiunii, ci ai transfigurării”. K. Ware, *The Way of the Ascetics: Negative or Affirmative?*, în V. Wimbush, R. Valantasis (eds.), *Asceticism*, Oxford University Press, 1998, p. 12.

²⁴ *Apud* A.M. Allchin (ed.), *Sacrament and Image: Essays in the Christian Understanding of Man*, The Fellowship of St. Alban and St. Sergius, London, 1967, p. 41.

²⁵ Avva Pimen 184, pp. 297-298.

diviziunea tradițională a filozofiei în etică, fizică și logică sau contemplație.

Adaptarea modelului tripartit de tip filozofic l-a condus pe monahul pontic la prezentarea vieții monahale ca fiind compusă din trei dimensiuni: *praktiké* (disciplina ascetică), *theoria physiké* (contemplația naturală) și *theologiké* (adică teologia sau contemplarea lui Dumnezeu).

Aspectul fundamental al vieții monahale este *praktiké*²⁶, „viața practică” a rigorii ascetice, înțeleasă în spiritualitatea pustiei ca atenție susținută asupra „gândurilor” care atacă mintea. Aceste gânduri, prezentate sub forma celor opt gânduri (lăcomia pântecelui, desfrânarea, iubirea de arginți, tristețea, mânia, *akedia*, mândria și slava deșartă) îndeapărtează de adevărata cunoaștere (*gnosis*), care este cea de ordin duhovnicesc²⁷.

Scopul lui *praktiké* constă în libertatea față de patimi, această libertate (*apatheia*), fiind scopul monahului aflat în primul stadiu: „Practica este metoda duhovnicească prin care se curățește partea pasională a sufletului”²⁸. „Sănătatea sufletului” (*apatheia*), așa cum a numit-o Avva Evagrie, a fost termenul cheie în vocabularul său duhovnicesc²⁹. Monahul pontic a considerat *apatheia* nu ca pe o simplă absență a patimilor, ci chiar mai mult, ca pe o prezență sau desăvârșire a virtuților.

²⁶ *Praktikos* se concentrează pe prima fază a vieții monahale, pe care el o numește „practică”, și anume dobândirea practică a virtuții. Ea conține o relatare despre cele opt „gânduri” rele (*logismoi*) și oferă sugestii pentru combaterea lor. Pentru o privire de ansamblu asupra pedagogiei monastice a Avvei Evagrie, vezi Columba Stewart, *Evagrius Ponticus on Monastic Pedagogy*, în J. Behr, A. Louth, D. Conomos (eds.), *Abba. The Tradition of Orthodoxy in the West. Festschrift for Bishop Kallistos (Ware) of Diokleia*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 2003, pp. 241-272.

²⁷ În această schemă, conflictul cu demonii devine, în primul rând, o problemă a gândurilor (vezi, *Evagrius Ponticus. The Greek Ascetic Corpus*, Oxford University Press, 2003). Pentru o abordare mai aplicată asupra acestui subiect, vezi Diac. Ioan I. Ică jr., *Avva Evagrie Ponticul și luptele războiului ascetic împotriva gândurilor și a demonilor*, în *Evagrie Ponticul, În luptă cu gândurile. Despre cele opt gânduri ale răutății și Replici împotriva lor*, Editura Deisis, Sibiu, 2006, pp. 5-33. De asemenea, se poate citi cu folos S. Le Moing, *Le démon de midi des déserts d'Égypte à aujourd'hui*, în „Proche-Orient Chrétien”, nr. 53, 2003, pp. 34-50.

²⁸ Evagrie Ponticul, *Tratatul practic*, 78, traducere de C. Bădiliță, Editura Curtea Veche, București, 2009, p. 173.

²⁹ Despre *apatheia*, vezi în special *Tratatul practic*, 56-89.

Așa cum a observat Peter Brown la un moment dat, trupul uman este destinat a fi transformat într-un templu al lui Dumnezeu (cf. I Cor 3, 16)³⁰, ceea ce înseamnă că desăvârșirea sufletului este dobândită prin intermediul trupului. Din *Pateric* aflăm că „Sfântul Avva Antonie, stând odată în pustiu, a căzut pradă acediei și apăsătoarei întunecimi a gândurilor rele. Și zicea către Dumnezeu: Doamne, vreau să mă mântuiesc și nu mă lasă gândurile rele. Ce să fac în neliniștea mea? Cum să mă mântuiesc? Ridi-cându-se puțin și privind afară, Antonie vede pe cineva aidoma lui, stând jos și lucrând, apoi sculându-se și făcând rugăciunea, și iar așezându-se și împletind funia, apoi din nou sculându-se pentru rugăciune. Era un înger al Domnului, trimis ca să-l îndrepte și să-l întărească. Și l-a auzit pe înger spunând: Fă așa și te mântuiești. Auzind acestea, Avva Antonie s-a bucurat nespus și a prins curaj. Și așa se mântuia”³¹.

Și într-adevăr, monahul care învinge demonul, forțându-și trupul său, este reperul victoriei desăvârșite³², însă atunci când răul învinge, ispitele sau patimile devin păcate ale cărnii³³. În acest context accentuăm faptul că în viziunea ascetismului creștin trupul era văzut ca fiind problematic, nu fiindcă monahul avea un trup, ci fiindcă el nu avea un trup desăvârșit³⁴. În acest caz, ceea ce se cere monahului este să devină o „fire înaripată”: „În preajma morții, Avva Visarion zicea: monahului îi este de folos să fie ca heruvimii ori ca serafimii: numai ochi peste tot”³⁵.

Orice cale duhovnicească implică, prin urmare, intersectarea cu modelul angelic, deoarece, așa cum spune Sfântul Ioan Scărarul, „nepățimirea este cerul pământesc”³⁶.

Universul monahal reprezintă unul dintre locurile privilegiate în care au fost mai întâi elaborate și apoi practicate normele care

³⁰ Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Columbia University Press, New York, 1988, p. 171.

³¹ Avva Antonie 1, p. 43.

³² Vezi Avva Moise 1, p. 229.

³³ Vezi Avva Pimen 20, p. 268.

³⁴ Peter Brown, *op. cit.*, p. 31.

³⁵ Avva Visarion 11, p. 99.

³⁶ Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXIX, în *Filocalia IX*, traducere de Pr. prof. dr. D. Stăniloae, EIBMBOR, București, 1990, pp. 418-424.

gvernează cultura patristică a trupului. Asceții care s-au izolat ei înșiși în pustia Egiptului (sec. al IV-lea) nu constituie decât un grup social statistic neglijabil, însă la nivelul unei *forma mentis* experiența acestei comunități ascetice îndeplinește o funcție decisivă în spiritualitatea răsăriteană.

Pe scurt, monahul din pustia egipteană, prin retorica sa de mortificare asupra trupului, nu propune altceva decât o nouă cultură a trupului. Astfel, plecând de la o percepție complet diferită asupra trupului, și anume una în care trupul nu mai este agentul reproducerii biologice și nici sediul unei voluptoase afirmări a patimii, ci mai curând locul unei creativități și demnități spirituale.

Cu alte cuvinte, trupul nu mai este perceput ca fiind o sursă de plăceri și patimi, ci mai curând ca un *instrument soteriologic*, prin care ascetul accede la condiția sa adevărată și originară, una în care ascetul, asemenea lui Adam în Grădina Edenului, a închis „netrupescul în casa trupească”³⁷.

În lumina acestor considerații putem spune că, prin asceza sa, monahul diminuează efectele păcatului originar și face posibilă manifestarea puterii Duhului, manifestare care se vede cel mai bine în dispoziția liberă a ascetului față de patimile și dorințele sale.

Din această perspectivă, Părinții deșertului au fost cu adevărat niște excentrici, deoarece ei au mutat centrul de greutate al vieții lor *dinspre duhul lumii înspre lumea Duhului*. Iar această „lume a Duhului” nu înseamnă altceva decât reîntorcerea omului la demnitatea sa cerească, o demnitate pe care o găsim foarte bine exprimată în sentința Avvei Ioan de la Panefisi: „Azi sunt rege. Mi-am stăpânit patimile”³⁸.

³⁷ Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXVII, 5, în *Filocalia IX*, ed. cit., p. 380.

³⁸ Avva Ioan de la Panefisi 10, p. 182.