



DANIEL LEMENI
(editor)

**ASCETISM ȘI HAGIOGRAFIE ÎN
ANTICHITATEA TÂRZIE**

DOXOLOGIA
Iași, 2023

CUPRINS

Abrevieri 9

Sfințenie și hagiografie monahală
în Antichitatea târzie (Studiu introductiv)
Daniel Lemeni 13

I. Sfințenie, asceză și paternitate duhovnicească în monahismul timpuriu

Asceza: cale negativă sau afirmativă?
Mit. Kallistos Ware 45

„Dă sânge și ia Duh”: dimensiunea ascetică
a experienței mistice
Marcus Plested 65

Pribegia în pustietate și virtuțile rucodeliei
Daniel Caner 77

Clement Alexandrinul și contribuția sa
la tradiția ascetică creștină
Pr. Bogdan G. Bucur 117

Bătrâni și ucenici în literatura monastică timpurie a Egiptului
Pr. Doru Costache 139

Akedia. Portretul unei patologii spirituale
în monahismul primelor secole
Pr. Bogdan Tătaru-Cazaban 163

Asceza creștină. Receptare și continuitate
prin tradiția îndrumării duhovnicești
Pr. Liviu Barbu 203

**II. De la „hermeneutica subiectului”
la hermeneutica ascetică: între Michel Foucault
și Peter Brown – conflictul interpretărilor**

Nisipuri mișcătoare: Foucault, Brown și contextul ascetismului creștin <i>Pr. John Behr</i>	219
De la maestrul de înțelepciune la maestrul spiritual în Antichitatea târzie <i>Guy G. Stroumsa</i>	247
Ascetismul: o reflecție teologică <i>Pr. Columba Stewart</i>	265
<i>Askesis</i> și <i>Parrhesia</i> – spiritualitatea creștină după Michel Foucault, o evaluare critică a pseudomorfozelor „sinelui” în Antichitatea târzie <i>Pr. Nichifor Tănase</i>	279
III. Asceză, hagiografie și autoritate duhovnicească în tradiția monahală răsăriteană	
Episcopii-călugări din mănăstiri: prezența și rolul lor <i>Maria Chiara Giorda</i>	303
Partea întunecată a peisajului: ideologie și putere în mitul creștin al deșertului <i>James E. Goehring</i>	335
Mistica Bisericii Siro-Orientale: o scurtă introducere <i>Adrian C. Pirtea</i>	351
Viziunea asupra ascezei în Cuvântul parenetic despre asceză după literele alfabetului (grecesc) al Sfântului Efrem Sirul <i>Alexandru Prelipean</i>	393

Sfântul Atanasie cel Mare, <i>Vita Antonii</i> , autoritate și putere: legitimarea autorității Sfântului Antonie cel Mare în textul „Vieții” sale <i>Marius-Ștefan Ciulu</i>	411
Liturghia interioară, ascetism iluminat de Euharistie. Recuperând studiul clasic al părintelui Dumitru Stăniloae <i>Marius Portaru</i>	439
Sfințenie, asceză și semnificația veșmântului monahal în spiritualitatea deșertului <i>Daniel Lemeni</i>	457
<i>Note bio-bibliografice</i>	475
<i>Bibliografie selectivă</i>	481
<i>Indice de referințe scripturistice</i>	511
<i>Indice de autori moderni</i>	515
<i>Indice de autori vechi</i>	519

Sfințenie și hagiografie monahală în Antichitatea târzie

Daniel Lemeni

Puține perioade din istoria creștinismului au fost marcate de transformări atât de profunde și dramatice ca acea epocă cuprinsă între secolele II-VI, epocă pe care istoricii au numit-o Antichitate târzie¹. În linii mari, această perioadă istorică a fost caracterizată de o „retorică a schimbării” (Peter Brown), deoarece asistăm acum la o serie de transformări pozitive în plan social și religios, transformări care au condus în cele din urmă la creștinarea lumii antice păgâne. Astfel, în răspăr cu concepția lui Edward Gibbon, potrivit căreia epoca imperială târzie a fost o perioadă caracterizată de regres și decadentă², Peter Brown a evidențiat caracterul extrem de prolific și creator al acestui timp istoric, marcat în mod profund de dinamism și elan creator³.

¹ Deși există încă divergențe cu privire la situarea istorică a acestei perioade, se acceptă îndeobște faptul că Antichitatea târzie e situată între secolele II-VI, mai exact spus între domnia lui Marc Aureliu (161-180) și cea a lui Iustinian (527-565). Pentru mai multe detalii, vezi Peter Brown, *The World of Late Antiquity: From Marcus Aurelius to Muhammad* (Londra: Thames and Hudson, 1971), și *Geneza Antichității târzii*, trad. de Ștefan Colceriu (București: Editura Humanitas, 2022).

² Cf. *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (University of Nebraska Press, 1996) [În română: *Istoria declinului și a prăbușirii Imperiului Roman. O antologie: de la apogeul Imperiului până la sfârșitul domniei lui Iustinian*, trad. Dan Hurmuzescu (București: Editura Humanitas, 2018)].

³ Peter Brown a contribuit în bună măsură la definirea Antichității târzii ca o disciplină aproape de sine stătătoare, un domeniu aparte de cercetare științifică, motiv pentru care s-au înființat diverse colecții în cadrul unor edituri prestigioase, precum „Transformation of the Classical Heritage” (editor general: Peter Brown) și „Christianity in Late Antiquity” (editori: Christopher A. Beely, David Brakke și

Așa cum o să vedem mai jos, lumea antică târzie, modelată de tradiția greco-romană, avea să devină în esență o lume creștină, impregnată în straturile ei cele mai adânci de mesajul Evangheliei. La această transformare a contribuit, în mod decisiv, revoluția ascetică din secolul al IV-lea, inițiată de acei *monachoi* care au ales să iasă dintr-o lume marcată de confort și bunăstare pentru a intra într-o altă lume, în care încercările și privațiunile de tot felul au constituit reperele duhovnicești după care și-au trăit viața lor în pustie.

Înainte însă de a vorbi despre revoluția ascetică, nu trebuie să uităm de evenimentul major care a condus la apariția mișcării monahale din secolul al IV-lea, și anume convertirea împăratului Constantin. După cum știm, în urma unui vis⁴, împăratul Constantin va primi

Robin Darling Young), ambele aparținând de University of California Press, respectiv „Divinations: Rereading Late Ancient Religion” (editori: Daniel Boyarin, Virginia Burrus, Derek Krueger), colecție ce aparține de University of Pennsylvania Press.

⁴ Lactanțiu scrie că „hrisma”, formată din primele litere ale numelui lui Hristos, adică literele grecești X și P, suprapuse și încrucișate, a fost văzută de Constantin *in quiete*, în timpul odihnei sale nocturne (*quies* – „vis” la Tacitus): „Commonitus est in quiete Constantius ut caeleste signum dei notaret in scutis atque ita proelium committeret” („Constantin a fost avertizat în somn să inscripționeze pe scuturile soldaților semnul apărut pe cer de la Dumnezeu și abia după aceea să înceapă lupta” [Lactanțiu, *Despre moartea persecutorilor*, trad. Cristian Bejan, stud. introd., tabel cronologic, note explicative și anexe de Dragoș Mîrșanu (Iași: Editura Polirom, 2011), 138-9]). În *Istoria ecleziastică*, Eusebiu nu amintește deloc de acest vis, însă în lucrarea sa *Viața lui Constantin* (I.28-29) el va spune că împăratul Constantin și-a ridicat ochii spre cer și s-a rugat zeului creștin (*Deus Summus* – „Dumnezeu Suprem”) ca să-l ajute în lupta sa cu Maxentius. Constantin a mărturisit mai târziu în fața episcopului Eusebiu de Cezareea ceea ce a urmat, și anume că, în plină amiază, i-a apărut un „semn” (*semeion*) sub forma unei Cruci, simbolul triumfului lui Hristos asupra morții: „a văzut cu propriii lui ochi pe cer semnul crucii conturându-se în lumina soarelui și purtând mesajul: Întru acest semn vei învinge” (*Hoc Signo Victor Eris*, în latina lui Constantin, dar *touto nika* – Prin aceasta vei învinge, în traducerea greacă a lui Eusebiu. Împăratul nu a înțeles foarte bine semnificația apariției, însă noaptea i-a apărut Hristos, Care i-a cerut să folosească „semnul” sfânt al credinței creștine, și anume crucea [cf. Charles Matson Odahl, *Constantin și Imperiul Creștin*, trad. Mihaela Pop (București: Editura All, 2006, 106)]. „Și, în vreme ce dormea, i s-a arătat Hristosul lui Dumnezeu cu semnul văzut mai înainte pe cer, poruncindu-i să închipuie la rândul său semnul ce i se arătase sus în cer, astfel încât, în luptele pe care urma să le poarte cu dușmanul, să se poată pune sub ocrotirea lui” [Eusebiu de Cezareea, *Viața fericitului împărat Constantin I. XXIX*, în *idem, Viața împăratului Constantin și alte scrieri*, trad. Radu Alexandrescu (București: Editura Basilica, 2012), 103].

încredințarea victoriei sale împotriva lui Maxentius de pe Podul Milvius din 312, victorie în urma căreia va declanșa un amplu proces de creștinare a Imperiului Roman⁵. Potrivit lui Paul Veyne, acest eveniment marchează „hotarul între antichitatea păgână și epoca creștină”⁶, ceea ce înseamnă că de acum încolo (și nu din 313, atunci când împăratul Constantin emite pretinsul „edict de la Milano”, care de fapt a fost o scrisoare imperială)⁷, a început creștinarea lentă și progresivă a lumii antice târzii.

Din această perspectivă, ilustrul împărat creștin a fost unul dintre cei mai îndrăzneți bărbați ai Antichității târzii fiindcă, așa cum a remarcat J.B. Bury, „nu trebuie niciodată uitat că revoluția religioasă făcută de Constantin în 312 a fost poate actul cel mai îndrăzneț comis vreodată de un autocrat, în sfidarea și disprețul mării majorități a supușilor săi”⁸. Și „revoluția” constantiniană (*Raymond*

⁵ În perioada antică târzie, se crede că abia cinci sau zece procente din populația Imperiului Roman (aproximativ șaptezeci de milioane de locuitori) erau creștini [cf. Paul Veyne, *Când lumea noastră a devenit creștină (312-394)*, trad. Claudiu Gaiu (București: Editura Tact, 2010), 17]. În secolul al IV-lea, Imperiul va fi populat aproape în întregime de creștini. Pentru mai multe detalii asupra acestui subiect, vezi [Ramsay Macmullen, *Christianizing the Roman Empire, A.D., 100-400* (New Haven/Londra: Yale University Press, 1984)].

⁶ Paul Veyne, *Când lumea noastră a devenit creștină (312-394)*, 21.

⁷ „Mai degrabă decât convertirea lui Constantin, tradiția istoriografică a ales, ca bornă de frontieră între antichitatea păgână și epoca creștină, ceea ce se numește în mod nepotrivit edictul de la Milano, datat în 313, care nu este edict și nu este de la Milano. Se crede că acest text a permis creștinismului să trăiască în pace și la lumina zilei; nu e deloc așa: toleranța era stabilită de doi ani și, după victoria sa de la podul Milvius, Constantin n-a avut de făcut niciun edict în acest sens. Sfârșitul persecuției fusese obținut, în principiu, de la edictul de toleranță al lui Galerius (la Sardica sau la Nicomedia, 30 aprilie 311)” (cf. Lactanțiu, *Despre moartea persecutorilor XXXIV*, și Eusebiu de Cezareea, *Istoria ecleziastică VIII*, 17, 3-10). În ceea ce privește pretinsul „edict” de la Milano, trebuie spus că „el nu a fost decât un *mandatum*, o *epistula* cuprinzând instrucțiunile complementare destinate înalților funcționari ai provinciilor, în urma unei decizii luate de comun acord la Milano între Constantin și Licinius. Se poate spune că, până la urmă, aceste instrucțiuni complementare completează nu cine știe ce edict de la Milano, ci... edictul de toleranță al lui Galeriu din 311. Hagiografia constantiniană ulterioară a făcut din acest acord de la Milano și din instrucțiunile complementare un edict în toată regula, al cărui merit ar fi revenit în totalitate lui Constantin” [Paul Veyne, *Când lumea noastră a devenit creștină (312-394)* 32-3].

⁸ J.D. Bury, *A History of the Later Roman Empire* vol. 1 (New York: Dover Books, 1958), 360.

Van Dam)⁹ a fost prin excelență una religioasă, deoarece împăratul Constantin a plasat Biserica lui Hristos în centrul politicii sale imperiale, iar prin aceasta a oferit lumii antice târzie, care continua să rătăcească în întuneric, calea spre lumina Evangheliei (cf. Matei 5, 14-16).

Însă pe lângă această „cotitură” (*Wende*) constantiniană, admitem împreună cu Guy Stroumsa că creștinismul a produs o „mutație”¹⁰ de proporții în lumea antică târzie, pentru că în această perioadă nu asistăm la simpla trecere de la păgânism la creștinism, ci, mai degrabă, vedem cum religia nu mai e înțeleasă ca o „jertfă” adusă zeilor (religiile păgâne) sau lui Dumnezeu (iudaismul), ci e percepută drept un mod de viață în urma căruia creștinul dobândește un „trup netrupesc” (Sfântul Ioan Scărarul). Cu alte cuvinte, în urma asumării unui travaliu ascetic, creștinul trece de la starea de om „trupesc” (*sarkikos*) la cea de om duhovnicesc (*pneumatikos*). Pe scurt, creștinul își asumă ipostaza „bărbatului desăvârșit” (cf. Efeseni 4, 13), adică el devine exemplul viu al umanității restaurate și transfigurate în Hristos, un fel de epifanie a creației celei noi și, astfel, a Bisericii¹¹.

Acest mesaj al sfințeniei sau îndumnezeirii omului, care a produs o adâncă mutație în istoria umanității, reprezintă de fapt vestea cea bună pe care creștinismul, și în special monahismul, a adus-o lumii antice târzie. De pildă, ucenicii Sfântului Pahomie își amintesc că l-au auzit pe Bătrânul lor spunând: „Văd printre cei din neamul de acum care se sălășluiesc în Egipt trei capete încununate care sporesc de la Dumnezeu spre folosul tuturor celor care au înțelepciune – episcopul Atanasie, atletul credinței până la moarte, sfântul avvă Antonie, modelul desăvârșit al vieții pustnicești, și această Obște care este chipul tuturor obștilor care voiesc să adune sufletele după voia lui Dumnezeu și să aibă grijă de ele până când acestea vor deveni desăvârșite”¹². Cele trei figuri invocate aici – Sfântul Atanasie,

⁹ Pentru mai multe detalii, vezi Raymond Van Dam, *The Roman Revolution of Constantine* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

¹⁰ Prin acest termen împrumutat din biologie, Stroumsa a încercat să surprindă specificul mesajului creștin în lumea antică târzie. E drept că și Peter Brown și mulți alții (Henri-Irénée Marrou, E.R. Dodds, Robin Lane Fox) au vorbit despre revoluția religioasă a Antichității târzie, însă termenul ales de Stroumsa relevă mult mai bine impactul creștinismului în această perioadă [cf. Guy Stroumsa, *The Making of the Abrahamic Religions in Late Antiquity* (Oxford: Oxford University Press, 2015)].

¹¹ Cf. Episcop Alexander Golitzin, *Dionisie Areopagitul mistagogul – o lectură monahală*, trad. ierom. Nectarie Dărăban (Sibiu: Editura Deisis, 2015), 372.

¹² *Vita Prima Pachomii* (V.P.G¹), cap. 136, 86.

Sfântul Antonie și Sfântul Pahomie – reprezintă trei repere majore care au ilustrat mesajul creștin în lumea antică târzie, primul în plan dogmatic (prin teologia îndumnezeirii), iar ultimii doi (prin viața lor sfântă) în plan ascetic. De pildă, se poate spune că avva Antonie (și, prin extensie, toți monahii sfinți) nu numai că a ilustrat prin viața sa teologia îndumnezeirii, descrisă de episcopul alexandrin în lucrarea sa *De Incarnatione*, ci a devenit o icoană vie a omului îndumnezeit¹³.

În lumina acestor considerații, înțelegem că de acum încolo monahii sfinți vor deveni noile „icoane culturale” (Peter Brown) ale Antichității târzii, astfel încât hagiografia monahală (*Viața Sfântului Antonie, Apophthegmata Patrum, Historia monachorum in Aegypto, Istoria lausiacă* ș.a.)¹⁴ și-a asumat un rol major cu privire la apariția,

¹³ *De Incarnatione* a Sfântului Atanasie reprezintă fundamentul teoretic pentru realizarea concretă a sfințeniei sau îndumnezeirii creștine. În acest remarcabil text al teologiei răsăritene e descrisă la modul cel mai profund dimensiunea hristocentrică a spiritualității răsăritene. Pentru mai multe detalii David M. Gwynn, *Athanasius of Alexandria: Bishop, Theologian, Ascetic, Father* (Oxford: Oxford University Press, 2012) și William Harmless, *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism* (Oxford: Oxford University Press, 2004), în special 85-114.

¹⁴ Folosim termenul de hagiografie în sensul cel mai larg al termenului, astfel încât în sfera sa intră lucrări precum *Vita Antonii, Historia monachorum in Aegypto, Historia lausiaca, Apophthegmata Patrum*, care aparțin mai degrabă literaturii edificatoare decât hagiografiei, cel puțin dacă avem în vedere definiția lui Hippolyte Delehaye, potrivit căreia hagiografia e un corpus de scrieri despre sfinți [cf. Hippolyte Delehaye, *Les Légendes hagiographiques*, 2nd ed. (Bruxelles: Subsidia Hagiographica, 1905), 2]. În opinia noastră, hagiografia evidențiază de fapt mesajul central al Întrupării, și anume faptul că omul, în măsura în care își asumă o asceză, poate să devină sfânt. Pentru o abordare mai generală a hagiografiei, vezi Koen De Temmerman, Julie Van Pelt, Klazina Staat (eds.), *Constructing Saints in Greek and Latin Hagiography: Heroes and Heroines in Late Antique and Medieval Narrative* (Turnhout: Brepols, 2023); Geoffrey Greatrex și Elton Hugh (eds.), *Shifting Genres in Late Antiquity* (Farnham: Ashgate, 2015); Tomas Hägg, *The Art of Biography in Antiquity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012); Stephanos Efthymiadis, *Introduction*, în *idem* (ed.), *Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*, vol. 1 (Farnham: Ashgate, 2011), 1-14; Arietta Papaconstantinou (ed.), *Writing 'True Stories': Historians and Hagiographers in the Late Antique and Medieval Near East* (Turnhout: Brepols, 2010); Andrew Louth, *Hagiography*, în *The Cambridge History of Early Christian Literature* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008, 358-61); Michael Stewart Williams, *Authorised Lives in Early Christian Biography: Between Eusebius and Augustus* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), și Derek Krueger, *Writing and Holiness: The Practice of Authorship in the Early Christian East* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004, în special 4-6, 195-97). Tomas Hägg și Philip Rousseau (eds.), *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity* (Berkeley: University of California Press, 2000); Patricia Cox Miller, *Biography in Late Antiquity: A Quest for the Holy Man* (Berkeley: University of California Press, 1983).

Nisipuri mișcătoare: Foucault, Brown și contextul ascetismului creștin *

Pr. John Behr

Rescrierea istoriei, folosirea unor metode inovatoare de analiză și noile abordări ale materialelor vechi, combinate cu spargerea granițelor consacrate dintre discipline, pot conferi imaginilor fosilizate ale trecutului o nouă vitalitate și pot face ca epoci de mult dispărute să vorbească mai limpede și mai direct vremii noastre de astăzi. Totuși, dacă nu avem grijă, procesul de scoatere la lumină a detaliilor unor imagini prea familiare poate avea ca rezultat și punerea în umbră a altor aspecte, chiar a unora cruciale. În nici un domeniu nu este mai adevărat acest lucru decât în cel al istoriografiei creștinismului timpuriu, mai ales al acelor abordări ce încearcă să lase în urmă istoria dogmelor, studiată în sine și pentru ea însăși, pentru a privi literatura primelor veacuri creștine într-un context mai larg, ținând seama de problemele și întrebările pe care le pune literatura existentă înțelegerii noastre, modului în care percepem noi Antichitatea târzie în ansamblul ei. Treptata erodare a diverselor granițe dintre istoriografia laică și cea ecleziastică, ce a început să se manifeste după al doilea război mondial, a fost remarcată de mulți și chiar primită cu bucurie¹.

* Textul de față reprezintă traducerea originalului englezesc „Shifting Sands: Foucault, Brown and the Framework of Christian Asceticism”, *Heythrop Journal* 34 (1), 1993, 1-21. Traducerea a fost realizată de doamna profesoară Anca Popescu, căreia îi mulțumim și pe această cale.

¹ Cf. E.A. Clarke, *The State and Future of Historical Theology: Patristic Studies* (1982), retipărit în *Ascetic Piety and Women's Faith* (Edwin Mellin Press, 1986), 3-23; A. Murray, „Peter Brown and the Shadow of Constantine”, *JRS* 73 (1983), 191-203; A. Cameron, „Redrawing the Map: Early Christian Territory after Foucault”, *JRS* 76 (1986), 266-72; R.M. Price, „The Distinctiveness of Early Christian Sexual Ethics”, *HJ* 31 (1990), 257-76.

Studiile efectuate asupra societății lumii antice târzii prin intermediul unor teme precum relațiile sociale, căsătoria și organizarea familiei, precum și schimbarea suferită de tiparele moralei și ale comportamentului moral, au avut drept rezultat îndepărtarea de vechea imagine a lumii antichității târzii inspirate de Gibbon, ca una plină de teamă și superstiții, în care creștinismul ar fi jucat un rol deloc măgulitor, subaltern, și trecerea către una în care rolul și contribuția creștinismului sunt luate în serios și înțelese pozitiv².

În contextul acestei reevaluări a rolului jucat de creștinism, nici un proiect nu este mai tentant decât acela al încercării de a înțelege diversele moduri în care a fost și este experiată, conceptualizată și problematizată sexualitatea umană. Deși poate evoca asocieri erotice, subiectul a fost și este abordat tot mai insistent. Așa cum observa Foucault în 1976, când și-a început proiectul privind istoria sexualității, în ultimele trei secole „sexualitatea” noastră a devenit în mod intim legată de ceea ce suntem și de nevoia de a vorbi despre ea ca despre „secretul” nostru, a devenit un mod de a ne dezvălui „adevărul” personal. Dar interesul suscitât de această temă este însoțit de neliniștitoare straniețe și asprime a idealurilor de feciorie, castitate și abținere ale creștinismului timpuriu, a căror forță de iradiere, deși îndepărtată de originile ei creștine timpurii, e atât de mare, încât este încă prezentă chiar și acolo unde ele au fost abandonate.

În ultimul deceniu au apărut, printre multe alte lucrări, două remarcabile contribuții la înțelegerea experienței sexualității în lumea antică și în Antichitatea târzie. Mai întâi, volumele II și III din *Istoria sexualității*, de Michel Foucault, respectiv *L'Usage des plaisirs* și *Le souci de soi*, apărute în 1984³. Apoi, în 1988, *The Body and Society*, de Peter Brown⁴. Ambele aceste cărți evită obișnuitele dihotomii ce

² Cf. A. Cameron: asemenea cercetători „urmăresc să reinstituie creștinismul primar ca subiect respectabil pentru istoricul antichității, proiect cu atât mai convingător, dacă creștinismul poate fi prezentat ca factor major al schimbării sociale; atunci, cel puțin, poate fi studiat fără riscul angajamentului confesional” (*Redrawing the Map: Early Christian Territory after Foucault*, 269).

³ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, vol. 2: *L'Usage des plaisirs*, vol. 3: *Le souci de soi*, Gallimard (Paris, 1984) [În română: *Practicarea plăcerilor, Preocuparea de sine*, trad. Cătălina Vasile (București: Editura Univers, 2004); n.tr.]. Referințele sunt la traducerea în engleză făcută de R. Hurley: *The Use of Pleasures* și *The Care of the Self* (Penguin, Londra, 1985, 1986).

⁴ Peter Brown, *The Body and Society* (Londra: Faber and Faber, 1989) [În română: *Trupul și societatea*, trad. Ioana Zirra (București: Rao, 2000); n.tr.]. Trebuie menționat

caracterizau lucrările mai vechi pe această temă, cum ar fi opoziția dintre practicile sexuale liberalizate ale antichității clasice și aspra cumpătare impusă de creștinism, ori încercarea de a regăsi principiile restricțiilor sexuale în dualismul grecesc trup-minte și în consecința lui – aversiunea față de trupul omenesc. În ciuda diferențelor de abordare, atât Foucault, cât și Brown împărtășesc un „stil” asemănător de a scrie istoria⁵. Pentru amândoi, istoria trebuie să coboare pentru a relata viețile și experiențele persoanei, ale individului: în cazul lui Foucault, printr-o analiză a literaturii rămase pentru posteritate, privite ca „discurs”, adică drept expresie a modului cum omul dădea o formă existenței sale, a „tehnicilor sinelui” prin care persoana se constituia pe sine însăși ca subiect, în acest caz, al experienței sexualității; în cazul lui Brown, printr-o re-creare imaginativă și impresionistă a vieților și preocupărilor persoanelor umane, bazată pe empatia lui intuitivă cu textele. Amândoi ne invită să ne abatem atenția de la formele exterioare ale regulilor morale și să o îndreptăm către motivele și modul în care erau concepute aceste reguli, spre a vedea ce însemnau ele, atât pentru cei ce se străduiau să-și trăiască viața potrivit acestor modele, cât și, în general, pentru structura și rosturile societății.

În prezentul articol nu am intenția să comentez detaliile analizelor și reconstituirilor lor, ci, mai degrabă, să fac un pas înapoi și să reflectez asupra proiectelor pe care le-au întreprins, în ansamblu. Întrucât adesea acest aspect nu apare imediat, la prima lectură

și un al treilea studiu: Aline Rousselle, *Porneia: De la maîtrise du corps à la privation sensorielle, II-IV siècles de l'ère* (Paris: Presses Universitaires de France, 1983), tradus de F. Pheasant: *Porneia: On Desire and the Body in Antiquity* (Oxford: Basil Blackwell, 1988), care analizează în amănunt, cu un discernământ considerabil, literatura privind reglementarea sinelui în epoca imperială și în perioada creștinismului timpuriu, urmărind modul în care apariția ascetismului monastic se leagă de preocuparea pentru cultivarea unui trup sănătos. Totuși autoarea își limitează cercetarea la studiul istoric al comportamentelor, al diverselor practici de abstenență și al metodelor folosite pentru a reglementa această stare, mai curând decât să încerce o analiză a problematizării care a condus la aceste practici și, ca atare, cartea ei rămâne în afara temei centrale a articolului de față.

⁵ Similaritatea stilului a fost observată de Foucault: „Ceea ce Peter Brown și cu mine încercăm să facem ne permite să izolăm indivizii, care în unicitatea lor au jucat un rol în morala antichității și în creștinism”. Interviu publicat în *Les Nouvelles*, 28 June 1984. Retipărit în L.D. Kritzman (ed.), *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture* (New York și Londra: Routledge, 1990), 245.

a lucrărilor lor, va fi necesar să încep totuși prin a le descrie proiectele și abordările, presuposițiile și contextele.

I.

Cercetarea de către Foucault a diferitelor moduri în care era experimentată activitatea sexuală în lumea antică nu este un exercițiu istoriografic simplu și direct. Însuși Foucault a afirmat totdeauna că lucrarea lui nu era istorică, ci filozofică. Așa cum notează critic G.E.R. Lloyd în recenzia lui la *L'Usage des plaisirs*, Foucault nu e interesat de ambianța politică sau socială a problemelor pe care le discută⁶. Pe Foucault nu-l preocupă (sau cel puțin nu în primul rând) nici elementele codificate ale moralei. Pentru el, chestiunea unei posibile continuități între morala filozofică a antichității și morala creștină nu poate fi pusă în termenii unor împrumuturi și reformulări ale codurilor de comportament. Aceasta nu înseamnă că interdicțiile și poruncile n-ar fi importante, ci, așa cum comentează Foucault, „observăm că în ultimă instanță ele țin de un număr destul de mic de practici simple: poate că oamenii nu sunt mult mai inventivi când e vorba de interdicții decât atunci când e vorba de plăceri”⁷.

Analiza lui Foucault contrazice ideea că orice apare ca singular în manifestarea istorică a sexualității s-ar datora unor variații ale moralelor prescriptive, abandonând premisa ei nedeclarată – ideea acceptată în mod curent că sexualitatea ar fi o constantă anistorică. În locul ei, Foucault ne invită să privim modul în care este construită experiența „sexualității” înseși. O mare parte din lucrările sale anterioare i-au furnizat instrumentele de care avea nevoie pentru a analiza mecanismele de cunoaștere și putere care acționează în această construcție, mecanisme care funcționează în mare măsură prin intermediul ideii unei sexualități, fie ea naturală ori căzută, care trebuie descoperită și reglementată. Totuși mai rămâne întrebarea fundamentală: ce l-a făcut pe om să se recunoască drept subiect al sexualității? Sau, cu alte cuvinte, de ce ar trebui să devină comportamentul sexual, cu activitățile și plăcerile asociate acestuia, obiect al preocupării morale și material de reflecție? Aceste întrebări privesc în mod concret modul cum existența și viața omului, în raport cu

⁶ Cf. G.E.R. Lloyd, „The Mind on Sex”, în *NYRB*, vol. 33. n. 4 (13 March 1986), 24-8.

⁷ *The Use of Pleasure*, 32.

experiența sexualității, se „problematizează” și, ca atare, aparțin istoriei gândirii, văzute ca distinctă de istoria comportamentelor⁸.

Acesta este motivul pentru care Foucault e preocupat exclusiv de discursul problematizării, în special de discursul scris. Ar fi poate superfluu să evidențiez că această problematizare avea sens și realitate doar pentru un număr foarte mic de persoane – masculii liberi și independenți. Totuși imposibilitatea aproape totală de a încerca să reconstruim înțelesul experienței sexualității pentru omul grec sau roman „obișnuit” ne limitează orice investigație la analiza dovezilor disponibile, luate pur și simplu ca atare. Astfel, criticilor care reproșează lucrării lui Foucault că n-ar fi localizate în „lumea reală”, ori că s-ar limita în mod selectiv la câteva texte, le scapă miza principală a lucrării lui.

Domeniile acoperite de problematizarea activității sexuale au avut un caracter destul de constant de-a lungul istoriei, cu teme și principii asemănătoare revenind în diverse moralități, cu toate că nu doar cu grade și accente diferite, cât, mai important, cu sensuri sau specificități diferite. Problematizarea activității sexuale se poate lesne împărți în patru domenii, care nu sunt simple abstracțiuni bazate pe totalitatea interdicțiilor, ci au o tematică proprie, foarte complexă. Ele dezvăluie patru zone în care viața și experiența unei persoane se confruntă cu relații concrete. Aceste patru domenii sunt: mai întâi, viața trupului, în care se pune problema sănătății și vitalității în orizontul vieții și al morții. În al doilea rând, instituția căsătoriei și întrebările pe care le ridică privind relația cu celălalt sex, statutul celuilalt soț ca partener privilegiat și legăturile sociale pe care le creează familia. În al treilea rând, relația cu propriul sex, de care se leagă problema gamei de parteneri permisibili, precum și, pentru grecii antici, chestiunea corespondenței dintre rolurile sociale și sexuale. Și, în sfârșit, problema înțelepciunii și a condițiilor ce

⁸ Faptul că istoria problematizării sexualității și istoria comportamentului sexual nu sunt co-extensive e dovedit, de pildă, de relativa lipsă de interes manifestată de filozofii antici moraliști față de interzicerea incestului, comparativ cu tema înfrânării (Xenophon consideră că motivul interzicerii incestului ar fi diferența de vârstă dintre cei doi, care în mod necesar ar avea ca rezultat nașterea unui copil „greșit”, *Memorabilia* IV.4.21-23), deși incestul era în același timp tema centrală a tragediei lui Sofocle. Cf. „Preocuparea pentru adevăr”, interviu cu Foucault, în *Litteraire* 207 (May 1984), republicat în *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture. Interviews and Other Writings 1977-1984* (New York și Londra: Routledge, 1990), 262.