

Recuperarea textului sacru în literatura laică contemporană. Romanul *Nebunul* al lui Savatie Baștovoi

Florin ȚUPU

In today's world, subject to Globalization, Secularization, Rationalism, Technologism, to the exclusion of traditional values or to Neo-gnosticism, could there possibly exist examples of sacred text recovery, especially the Christian one? The answer would require a rhetoric question: of course, but it may not serve to anybody. Savatie Baștovoi, the one who travels the route from Atheism to Christianity, both in his personal and artistic life, proposes a unique solution. Starting with the life of Saint Simeon the Crazy about Christ, also known by the name of Edessa and with one of his friends, John the Monk, Savatie Baștovoi writes the novel The Madman, with double significance: updating the religious text in a laic Romanian formula, on the one hand and subjecting meaning of understanding (maybe the criticism of Modernity too) to an equivocal – normality seen as madness and/ or abnormality/ madness seen as normality, on the other hand.

Contextul acestei expuneri pretinde o interogație: în ce măsură poate fi recuperat textul sacru, în speță cel creștin, într-o lume supusă globalismului, secularizării, raționalismului, tehnologismului, excluderii valorilor tradiționale ori neognosticismului? Am numit câteva dintre racilele contemporaneității care desacralizează lumea și care reprezintă, în fapt, caracteristicile modernității ori, mai bine spus, ale postmodernității. Ar trebui să mai precizez că punctul central de atracție convenit într-o asemenea discuție, dacă ar fi să instituim un reper, se referă la un timp sacru mai degrabă decât la un spațiu sacru.

Sîntem cu toții de acord că, odată cu momentul ivirii modernității, istoria receptării sacralului capătă alte valențe. Cu atît mai mult, timpul pe care tocmai îl trăim comportă „mutații axiologice rapide” (Neamțu, 2009: 19), adică o dimensiune pe care am putea-o numi *hipercomplexă*. Nu fac apologia schimbărilor paradigmatică din istorie, dar ar trebui să amintesc totuși un exemplu de raportare la sensul pe care ni-l dă știința. Astfel, dacă în fizică ne-am obișnuit cu un răspuns pe care îl credem definitiv și de necontestat, respectiv faptul că relativismul lui Einstein a demontat mecanicismul lui Newton, ne-ar fi greu să concepem astăzi o altă perspectivă. Ei bine, recent, experiențele în fizică cuantică ale francezului Alain Aspect, vin să demonstreze că teoria lui Einstein ar putea fi depășită (Aspect/ Grangier, 2005: 39-81). În acord cu Alain Aspect, David Bohm, promotorul *teoriei holonomice*, aduce în discuție existența unei ordini, superimplicată sau generativă, care trebuie să fie discernută la nivel de conștiință, din punct de vedere individual iar nu colectiv, acolo unde mintea este capabilă de noi niveluri de subtilitate (Nichol, 2005: 289-300). Mai mult, susținînd implicarea, Matei Călinescu (2005: 376) afirmă că „modernitatea este o dimensiune a

conștiinței noastre, de care cel mai adesea, în mod paradoxal, nu sîntem conștienți”. Fluctuația încadrării modernității într-o dispută de idei este evidentă. Dacă pentru Voegelin, modernitatea recentă e specifică gnosticismului (Culianu, 2002: 318-325), pentru Robertson, modernitatea trebuie privită la scară globală, altfel spus, globalizarea înseamnă o lărgire a modernității (Tomlinson, 2002: 72). Aceste lucruri ar putea presupune că modernitatea este în impasul de a nu se mai putea defini clar. Însă, în contextul de față, ar trebui să construim un răspuns care să afirme că modernitatea ori, mă rog, modernitatea recentă, este demitizată, deconstruită, cu alte cuvinte, desacralizată. Și, în concordanță cu această realitate a modernității, adică a ceea ce ne face contemporani cu ea, să stabilim că literatura laică nu împărtășește, de cele mai multe ori, viziunea sacralității din textele mai vechi.

Pe de altă parte, a vorbi despre sacralitate înseamnă parcursul unui demers de hermeneutică: să înțelegem ceea ce nu ne este dat să înțelegem oricum, făcînd astfel analogie cu un tip de cunoaștere apofatică, la ceea ce ne sugerează *teologia apofatike*, cum că sacrul – după un text din Upanișade, citat de Rudolf Otto (1996: 29) – „nu numai că nu e la fel ca orice lucru cunoscut, dar nu e nici ca nimic din ceea ce nu știe nimeni”. La un nivel de înțelegere mai elementar, în termeni de opoziție, după catalogarea lui Mircea Eliade, sacrul este opusul profanului. Dar Eliade (1995: 106) mai stabilește ceva; definind omul areligios specific modernității, consideră că acesta intră în contradicție cu plenitudinea sacrului: „omul areligios respinge transcendența, acceptă relativitatea «realității» și chiar se îndoiește uneori de sensul existenței. [...] Societățile occidentale moderne favorizează manifestarea pleneră a omului areligios. Omul modern areligios își asumă o nouă stare existențială, recunoscîndu-se doar ca subiect și agent al Istoriei și refuzînd orice chemare la transcendență. Cu alte cuvinte, nu acceptă nici un model de umanitate în afară de condiția umană, așa cum poate fi ea descifrată în diversele situații istorice. Omul se făurește pe sine, și nu ajunge să se făurească întru totul decît în măsura în care se desacralizează și desacralizează lumea. Sacrul este prin excelență o piedică în calea libertății sale”. Areligiozitatea omului modern face ca și specificitatea unei literaturi adiacente să fie desacralizată. A distinge între literatura laică și cea religioasă/ teologică nu înseamnă că prima ar fi lipsită de sacru, ci că prezența profanului e predominantă. Pînă în epoca modernă, literatura sacră se confunda cu literatura însăși. Astăzi, literatura în sine e supusă capriciilor numirii într-un fel sau numirii în nici un fel. Profesorul englez Terry Eagleton (2008: 31), pe lîngă afirmarea relativismului definirii literaturii, arată și o așa-zisă persuasiune a literaturii, faptul că ceea ce ne predetermină implică raportarea la un context social, ceea ce înseamnă și ideologie: „Dacă nu putem defini literatura ca pe o categorie «obiectivă», descriptivă, nu putem nici să spunem că este ceea ce capriciile oamenilor decid că e literatură. Căci nu este nimic capricios în astfel de judecăți de valoare: ele sînt înrădăcinate în structurile noastre mai profunde de credință. [...] În ultimă instanță, ele vorbesc nu numai despre gustul individual, ci și despre realitățile presupuse «adevărate», în virtutea cărora unele grupuri sociale își exercită și își mențin puterea asupra altora”. Desigur, literatura religioasă/ teologică are un caracter teleologic care ține de relația omului cu transcendentul. Laicizarea literaturii schimbă sensul acestei relații. A sacraliza literatura laică, adică a reface sensul, implică neapărat raportarea atît la transcendență, în mod direct, cît și la valorile culturale care generează o atitudine față de divinitate, cum este textul religios.

Într-o anumită aserțiune, în privința limbii/ a limbajului, a ceea ce face literatura, am putea considera reflexivitatea limbii ca fiind de natură sacră iar tranzitivitatea limbii ca fiind de natură profană. Vorbind despre dubla intenție a limbajului, Tudor Vianu (2002: 35) afirmă că „delirul unui nebun nu poate fi apreciat nici ca fapt lingvistic tranzitiv, nici ca fapt reflexiv”. Asta ne duce cu gândul la asumarea nebuniei în mod conștient. Dar să nu anticipăm.

Vorbind despre romanul lui Savatie Baștovoi și parafrazându-l pe Mircea Eliade, ar trebui să considerăm, poate ușor exagerat, următoarea oponentă: *sacru* versus *nebunia*. Pentru Mircea Eliade (1995: 11), „sacru și profanul sînt două modalități de a fi în lume, două situații existențiale asumate de către om de-a lungul istoriei sale”. Numai că nebunia la Baștovoi este mai mult decît *profanul*, adică ia deseori și caracter de aparență, după cum vom vedea. Însuși traseul vieții lui Baștovoi este supus interpretării în această cheie duală, chiar dacă în ordine inversă: tributar unei educații ateiste, ajunge să scrie, satirizînd divinul, un ciclu de poezii precum *Un diazepam pentru Dumnezeu*, ca urmare a unei experiențe psihedelice pentru care a fost internat la Spitalul Socola din Iași, adică, într-un limbaj popular, *la nebuni*. Ulterior, după convertire, se călugărește și toate scrierile sale, atît cele teologice cît și acest roman, *Nebunul*, capătă caracter de *sacru*. Aparența nebuniei este dată de mobilul pentru care ea există ca atare, gîndită asupra unei finalități asumate: „nebun pentru Hristos”, nu altfel. Am putea, din acest punct de vedere, să vorbim de două tipuri de nebunie: una *sacră* și una *profană*. Pentru că, de pildă, una este nebunia descrisă în stil baroc de controversatul scriitor Eugen Barbu în romanul său, *Săptămîna nebunilor*, alta este nebunia pe care o *elogiază* Erasmus și alta cea pe care o abordează René Girard (1995: 7-76) atunci cînd alături noțiunile de *sacrificiu* și *criză sacrificială* celei de *sacru*. Dar cu totul alta este tema *nebunului* lui Savatie Baștovoi, întrucît el pleacă de la un prototip ideal pe care nu-l numește dar care se simte în textul său, prototip care se poate constitui ca model în istorie, respectiv *nebunia* lui Dumnezeu de a se lăsa răstignit de propriile sale creaturi, din dragoste pentru acestea. Și acest model a fost concretizat în istorie prin viața Sfîntului Simeon cel Nebun pentru Hristos, zis și din Edessa, și a prietenului său, Ioan Pustnicul. În această atitudine artistică constă, de fapt, și recuperarea textului sacru, pentru că Savatie Baștovoi actualizează un mesaj la nivelul și la posibilitatea de înțelegere a contemporanilor. Totodată, este și un act de curaj, după cum mărturisește (Axinte, 2007: 8-9): „*Nebunul* este o carte pe care nu aș fi scris-o niciodată dacă nu m-aș fi călugărit. Nu în sensul că nu aș fi scris ceva cu acest titlu (am fost obsedat de nebunie dintotdeauna), dar nu m-aș fi gîndit că nebunia poate deveni masca unui sfînt, așa cum se întîmplă în romanul acesta. [...] Am încercat să văd lumea prin ochii acestui sfînt care se prefăcea nebun. Desigur, este o mare îndrăzneală, dar nu este singura pe care mi-am permis-o în această viață, deoarece consider că însăși viața are nevoie de îndrăzneală pentru a putea fi trăită”. Și undeva mai încolo: „cred că am reușit să fac dintr-un sfînt creștin un personaj modern”. Avem astfel un pariu cîștigat de Baștovoi din perspectiva recuperării textului sacru în literatura laică contemporană.

Personajul central al romanului lui Baștovoi este un călugăr nu foarte bătrîn care, după treizeci de ani de pustnicie aspră, sosea în orașul sirian Emesa, încins cu o frînghie de care era legat un cîine mort, în putrefacție, pe care-l trăgea după el. Acest comportament era anormal în ochii unor oameni care pretindeau un grad de civilizație urbană. Ca atare, a fost catalogat pe loc drept nebun. Numai că atitudinea sa era sensul unei extreme smerenii. Pentru că acest

personaj, pe nume Simeon, era, de fapt, un sfânt. Mirosea a mirosului dar percepția oamenilor obișnuiți, așa-zii normali din punctul de vedere al unei corectitudini legislative, cutumiare, era legată de mirosul celui hoit. Simeon *trăgea* după el nu altceva decât expresia profanului. Ulterior, trecerea sa în chip anonim, ori de repugnanță, era urmată de prefăcerea unor minuni. Pe care unii, ca impostori, doreau să și le însușească pe nedrept. Pe care alții, foarte puțini, i le recunoșteau, cum ar fi acea femeie desfrînată, Caliopi, care o preînchipuia pe Maria Magdalena. Petrecerea lui în orașul Emesa nu însemna altceva decât traiul cu tîrfele ieftine și cerșetorii, adică cu oamenii cei mai de jos, prefăcîndu-se nebun și, ca atare, scandalizînd toată lumea sau smintind chiar și pe cei care aveau o oarecare virtute. Dar, prin puterea harului, ajunge în final, printr-o serie de minuni (unele chiar după moartea sa), să-i recupereze exact pe oamenii care păreau irecuperabili: o fată îndrăcită, fiica unei femei bogate, desfrînată Caliopi și presupusul tată al acesteia, circarul păcătos Calu, diaconul Ioan, cel care, deși virtuos, s-a smintit de atitudinea sa așa-zis *nebună*, apoi un alt slujitor al bisericii, diaconul Anastasie, cel care își pusese în gînd să ajungă episcop prin fraudă, cu ajutorul banilor și care, într-un moment de mîndrie și cădere supremă, ajunge îndrăcit. Faptul că dintre acești oameni recuperați doi erau slujitori ai bisericii nu este împlător. Sensul repunerii lor *pe orbită* este similar cu izbăvirea demonizatului din ținutul Gherghesenilor de către Iisus, adică spre slujire pentru ceilalți, spre apostolat: „Întoarce-te la casa (cetatea) ta și spune cît a făcut Dumnezeu pentru tine” (Luca 8, 39). Dar, pe lîngă minuni, nebunul Simeon mai făcea ceva: spunea lucrurilor pe nume astfel încît fiecare să se poată oglindi în propria conștiință, vorbele sale avînd putere tainică de adevăr, pentru fiecare în parte, dar insesizabile la nivel de colectivitate.

Toate acestea sînt ingrediente care se constituie ca fapte narrative dar mobilul romanului îl reprezintă altceva: *jocul* de-a nebunia. Johan Huizinga (2007: 141), vorbind despre simțul ludic, îl asociază unui „spirit care năzuiește spre onoare, demnitate, superioritate și frumusețe. Tot ce este mistic și magic, tot ce este eroic, tot ce este armonic, logic și plastic își caută formă și expresie într-un joc nobil. Cultura nu începe *ca* joc și nici *din* joc, ci *în* joc. Baza antitetice și agonistică a culturii este dată în joc, care este mai vechi și mai original decît orice cultură”. Savatie Baștovoi, conștient de jocul care integrează un model cultural, transferă această calitate personajului Simeon. Astfel, nebunul Simeon are o conștiință artistică și ea este dată de formula: *teatralitatea ca joc*. Mai departe, Huizinga (2007: 144-160), căutînd o legătură între joc și sistemul judiciar, deosebește, printre altele, o formă ludică a procesului judiciar care este duelul oratoric. Simeon, dintr-o nevoie justițiară imanentă, în raporturile sale cu umanitatea decăzută, se folosește de un asemenea duel oratoric care implică un limbaj pe înțelesul nebuniei celorlalți. Pentru că, întrebare de acel diacon Paladie care a venit să-l cerceteze, dacă nu cumva smintește prin nebunia sa, Simeon răspunde: „Dar ce alte nebunii fac eu decît cele pe care le fac și ei? [...] Nimic altceva nu fac eu decît ceea ce fac oamenii, și de aceea mă port așa, ca ei să se vadă în nebuniile mele ca într-o oglindă și, cunoscînd astfel cît de caraghioși și de vrednici de rîs sînt, să se oprească din răutățile lor” (Baștovoi, 2007: 88-89). Elementul ludic este vizibil și prin prisma lecturii romanului, acolo unde autorul premeditează o reacție din partea cititorului. Matei Călinescu (2007: 149-153) propune trei perspective asupra jocului și lecturii/ (re)lecturii, adică trei arii semantice interdisciplinare. Prima se referă la manifestări ale jocului ca expresie a imaginației sau creativității. A doua arie privește psihologia ca atare. În cele din urmă, există o arie care se referă la jocul cu reguli.

Jocul de-a nebunia însă, în varianta Baştovoi, este prefigurarea acelei raţiuni divine care poate face tangibil sacrul în mijlocul profanului. Este, de altfel, singura epifanie demnă în contextul relaţiei omului cu transcendentul.

În definitiv, care este sensul nebuniei lui Simeon? Întrebarea firească a fost formulată de diaconul Paladie: „– Părinte Simeoane, oare pentru ce ai făcut aceasta? Adică să te faci pe tine nebun şi să te laşi batjocorit de oameni de nimic, după ce ai cunoscut harul lui Dumnezeu şi te-ai învrednicit de darurile lui? [...] Era nevoie să părăseşti vieţuirea ta şi să vii în mijlocul desfrînatelor şi măscăricilor, ca să te batjocoreşti ca unul care nu ar avea minte?” (Baştovoi, 2007: 81-85). Prin urmare, deducem de aici că nebunia este catalogată ca ceva fără de minte, ca ceva situat în zona iresponsabilităţii umane şi că ea nu stă în firea unui om normal. Răspunsul lui Simeon, în mai multe replici, are caracter duhovnicesc: „Am hotărît să vin aici, ca, făcându-mă pe mine nebun, prin batjocorirea oamenilor, să se smerească puţin mintea mea şi aşa să petrec şi eu pururi veghetor. Şi cu adevărat aflu pricină de smerenie în toate acestea, căci, dacă dracii se tem de harul lui Dumnezeu şi nu îndrăznesc, oamenii nu se tem şi pururea se găseşte cineva care să mă batjocorească sau să mă bată, aducînd prin aceasta mult bine sufletului meu. [...] Cu adevărat, părinte, abia acum am început să înţeleg puţin din taina jertfei Mîntuitorului pe Cruce, că nevinovat fiind, a primit să fie bătut şi scuipat, iar la urmă şi răstignit pentru noi. Iar durerea băţăilor îmi descoperă adîncimea dragostei dumnezeieşti” (Baştovoi, 2007: 87-88). Înţelegerea nebuniei ca jertfă capătă un sens şi mai profund, nefiind la îndemîna oricui. Pentru că este un act de conştientizare mai întîi a capacităţii de iertare şi a libertăţii de asumare a propriilor limite. Nebunul Simeon îi iartă pe cei care i-au greşit. De aceea Derrida (2003: 87-114) şi spune că iertarea e nebună şi că trebuie să rămînă o nebunie a imposibilului întrucît în enigma iertării neiertatului există un fel de nebunie pe care nici juridicul şi nici politicul nu poate să şi-o apropie, dar că această nebunie nu este poate atît de nebună. În cartea sa despre nebunie, Michel Foucault (2005: 468-471) o plasează în cîmpul de discuţie al libertăţii, numai că, libertatea e posibilă atît timp cît nu se încearcă delimitarea ei. Libertatea nebunului nu e concentrată decît în unitatea de timp care îl face liber să-şi abandoneze libertatea şi să se lase înlănţuit de nebunie, ceea ce înseamnă că renunţă la *adevăr* dar nu devine vreodată prizonierul adevărului său. Nu e nebun decît atunci cînd nebunia nu i se epuizează în adevărul său de nebun. Dacă în epoca clasică, nebunia era plasată sub zodia oniricului, libertatea clasică situîndu-l pe nebun într-un raport ambiguu cu nebunia sa, nedecelat între vină şi nebunie, în epoca modernă, odată cu gîndirea psihiatrică, nebunia va fi supusă culpabilităţii. În fond, ceea ce face nebunul în romanul omonim al lui Baştovoi, este să subînţeleagă libertatea creştină dar pe care nu o poate împărtăşi decît prin exerciţiul nebuniei. Cu alte cuvinte, să folosească limbajul nebuniei pentru a se coborî la nivelul înţelegerii celorlalţi şi pentru a le reda libertatea. Steinhardt (1991: 165) descoperea în detenţie, în vorbele lui Kierkegaard, un mesaj care poate echivala oricînd cu textele evanghelice: „contrariul păcatului nu este virtutea, contrariul păcatului este libertatea”. Nebunul Simeon dovedeşte în final că este modelul sfinţului care eliberează pe oameni de păcate.

Scriind romanul *Nebunul*, Savatie Baştovoi nu recuperează viaţa sfinţilor care i-au stat drept model într-un text care să fie doar o evaluare a unei literaturi vechi. El face şi altceva, (ne) avertizează asupra faptului că normalitatea noastră cotidiană a ajuns anormală. Că statutul demnităţii umane e în pericol. Că există o criză a conştiinţei dată de credinţa în orice

care îl exclude pe Dumnezeu. Că excesul modernității noastre trece drept nebulă. Că însuși avertismentul acestor lucruri riscă să fie catalogat ca neprincipial. În fine, ambiguitatea acestor răsturnări e valabilă pentru o lume care e nevoită să-și recapete sensul, să se regăsească în termenii sacralului.

Bibliografie

- Aspect, Alain; Grangier, Philippe, 2005, *De l'article d'Einstein Podolsky et Rosen à l'information quantique. Les stupéfiantes propriétés de l'intrication*, în *Einstein aujourd'hui*, EDP Sciences, Les Ulis, CNRS Éditions, Paris
- Axinte, Șerban, „Interviu cu Ștefan Baștovoi”, în *Suplimentul de cultură*, nr. 143, 01-07, septembrie 2007, p. 8-9
- Barbu, Eugen, 1996, *Săptămîna nebulilor*, Editura Gramar, București
- Baștovoi, Savatie, 2007, *Nebulul*, ediția a doua adăugită, Editura Cathisma, București
- Biblia sau Sfînta Scriptură*, versiune diortosită după *Septuaginta*, redactată și adnotată de Bartolomeu Anania, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001
- Călinescu, Matei, 2005, *Cinci fețe ale modernității. Modernism, avangardă, decadență, kitsch, postmodernism*, ediția a II-a, revăzută și adăugită. Traducere Tatiana Pătrulescu, Radu Țurcanu, Mona Antohi, Polirom, Iași
- Călinescu, Matei, 2007, *A citi, a reciti. Către o poetică a (re)lecturii*, traducere Virgil Stanciu, Polirom, Iași
- Culianu, Ioan Petru, 2002, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, traducere Tereza Culianu-Petrescu, Polirom, Iași
- Derrida, Jacques, 2003, *Credință și Cunoaștere. Veacul și Iertarea (interviu cu Michel Wieviorka)*, traducere Emilian Cioc, Editura Paralela 45, Pitești
- Eagleton, Terry, 2008, *Teoria literară. O introducere*, traducere Delia Ungureanu, Polirom, Iași
- Eliade, Mircea, 1995, *Sacral și profanul*, traducere Brîndușa Prelipceanu, Humanitas, București
- Foucault, Michel, 2005, *Istoria nebuliei în epoca clasică*, traducere Mircea Vasilescu. Ediția a II-a, Humanitas, București
- Girard, René, 1995, *Violența și sacralul*, traducere Mona Antohi, Nemira, București
- Huizinga, Johan, 2007, *Homo ludens. Încercare de determinare a elementului ludic al culturii*, traducere H. R. Radian, Humanitas, București
- Neamțu, Mihail, 2009, *Elegii conservatoare*, Editura Eikon, Cluj-Napoca
- Nichol, Lee, 2005, *The Essential David Bohm*, Routledge/ Taylor & Francis Group, London
- Otto, Rudolf, 1996, *Despre nămolul*, traducere Silvia Irimia, Ioan Milea, Editura Dacia, Cluj-Napoca
- Steinhardt, Nicolae, 1991, *Jurnalul fericirii*, Editura Dacia, Cluj-Napoca
- Tomlinson, John, 2002, *Globalizare și cultură*, traducere Cristina Gyuresik, Editura Amarcord, Timișoara
- Vianu, Tudor, 2002, *Arta prozatorilor români*, Editura Gramar, București