



HANS-GEORG BECK

EROTIKON BIZANTIN

ORTODOXIE – LITERATURĂ – SOCIETATE

Traducere din limba germană și prefață
MIHAI-D. GRIGORE

NEMIRA



I.

După cum experiența ne arată, relația dintre erotism și creștinism nu este tocmai una de compatibilitate. Uneori par a se învidia reciproc, și unul, și celălalt dorind să îl acapareze pe om întrutotul și pentru totdeauna. Au existat multe încercări de a elucida această disensiune: religia creștină, conform menirii ei, ar fi orientată spre ceruri, sau, cel puțin, nu ar fi interesată de cele trecătoare, în timp ce erotismul pare cât se poate de mundan, aflându-și concretizarea în cele supuse scurgerii timpului. Rămâne pe mai departe o problemă deschisă dacă această teorie explică satisfăcător disensiunea amintită. Căci – nu trebuie uitat – creștinismul și-a asumat dintotdeauna foarte răspicat răspunderi în lume, iar de cealaltă parte, erosul platonice este condiționat de aspirația de a transcende lumea fenomenală și de a se înscrie în sfera nepieritoare a ideilor. Și, chiar dacă se face abstracție de orice iluminare filosofică, în ceea ce privește erosul, rămâne totuși constantă uimitoarea lui afinitate pentru moarte, cvasimetafizică.

După părerea mea, nu este de ajuns să centrăm creștinismul exclusiv pe „agapé“, dacă prin ea se înțelege „dragostea spontană, dezinteresată a lui Dumnezeu față de om“, pentru ca mai departe iubirea agapică să fie erijată în forța care eliberează erosul din mrejele ce-l țin legat de lume, așa cum se arată în monografia lui

Nygrén pe această temă.¹ O astfel de teorie pornește de la fenomenul iubirii abordate doar prin prisma analizei teologice, care se refuză experienței directe. *Agapé* este experimentabilă doar mistic, nu și rațional. Avându-i în vedere natura, această formă de iubire mistică nu este, prin urmare, compatibilă cu domeniul experienței trupești și psihice, cu caracter concret și direct. Chiar dacă în a doua etapă se dorește înțelegerea lui *agapé* ca răspuns al omului la dragostea lui Dumnezeu, afirmația este valabilă doar în orizontul acelei iubiri pentru care istoria experienței religioase a introdus termenul de „amour désintéressé”, sintagmă aplicabilă la fel de bine și erosului. În orice caz, o teorie care exclude erosul în favoarea lui *agapé* ar ignora nejustificat rolul sexualității în creștinism.

O definiție perfectă a termenului „erotic” e greu de elaborat, iar, dacă am încerca aici discutarea pe larg a definițiilor propuse până acum, nu ar duce la nimic... Înainte de toate, erotismul este, prin excelență, intramundan; cu alte cuvinte, specificul prin care el transcende „lumea” se sustrage observației exterioare, iar enigmatica lui relație cu moartea este și ea o revelație greu de cuprins în cuvinte. Oricât ar fi de orientată în afară – prin dorința ce o animă – din punctul de vedere al motivației personale, erotismul este cea mai intimă formă de pornire interioară a omului, care în această răscolire profundă trăiește relativizarea oricărei certitudini.² Avântul de care vorbim este caracteristic atât celui mai diafan eros platonice, cât și oricărei forme de dorință sexuală ce se concentrează asupra persoanei iubite. Desigur, observația nu oferă o definiție a erotismului. Nici nu avem neapărat nevoie de una pentru a înțelege următorul aspect: ceea ce declanșează în noi neliniștea, incertitudinea de care vorbeam, este persoana din fața noastră, de cele mai multe ori una de sex opus, fără ca prin asta să afirmăm neapărat că diferența de sex în sine ar fi cea care declanșează fiorul menționat. Dar, dat fiind faptul că omul e construit

¹ A. Nygrén, *Eros und Agape. Gestaltwandlung der christlichen Liebe*, două părți, Gütersloh 1930-1937.

² G. Bataille, *Der heilige Eros*, Berlin 1982, pp. 25.

așa cum e, diferența de sex se constituie în factor primar, trezind o dorință ce conturează fațetele specifice ale eroticului. Căci sexualitatea, cu formele-i multiple, nu poate fi diferențiată cu desăvârșire de erotism. Să fie oare această ambiguitate cea care tensionează relația dintre erotism și creștinism? Înainte de a aprofunda problema, ar fi poate indicat să formulăm două teze:

1. Atât majoritatea religiilor precreștine, cât și creștinismul asociază cu sacrul, cu sfințenia, tot ceea ce are (mai mult sau mai puțin) de-a face cu eroticul, bineînțeles, pe căi diferite, întrucât concepția lor despre sacralitate diferă.

2. Evenimentele capitale ale istoriei creștine au loc într-o istorie lineară; dimensiunea erotică păgână, precum și religiile păgâne în general se desfășoară într-o temporalitate regresivă, ce se reactualizează ciclic.

Și acum câteva remarci pe marginea fiecărui punct: din perspectiva istoriei religiilor, Sacrul este moral indiferent sau, mai bine spus, moral ambivalent.³ El se manifestă în binarul pur-impur, fiind o categorie *sui generis*, despre care R. Otto afirma că – asemenea oricărui principiu arhaic – poate fi doar descrisă, în nici un caz definită. Se prea poate ca, *in actu*, Sacrul să fie simplu și clar, în plan virtual însă el este întotdeauna ambivalent – nu ne referim la o ambivalență a lucrurilor, ci a energiilor. „On reconnaître le sacré comme efficace, contagieux, fugace, ambigu, virulent“ (Caillois). Creștinismul înțelege, dimpotrivă, Sacrul ca pe ceva absolut „pur, imaculat“ în ființă, iar din punctul de vedere moral al Evangheliei, este, prin excelență, bun și perfect. Sacrul creștin nu este nicidecum ambivalent sau cu mai multe înțelesuri, ceea ce îngrădește considerabil libertatea de manifestare a eroticului.

³ Din bogata literatură pe această temă am selectat următoarele titluri: R. Otto, *Das Heilige*, ed. nouă, München 1947; R. Callois, *L'homme et la Sacré*, Paris 1950; M. Eliade, *Das Heilige und das Profane*, Hamburg 1957; W. Burkert, *Homo necans*, Berlin 1972; M. O. Métral, *Die Ehe*, Frankfurt 1981; M. Foucault, *Sexualität und Wahrheit I*, Frankfurt 1977.

În ceea ce privește noțiunea timpului, istoria religiilor precreștine și a anumitor curente din creștinismul timpuriu se dezvăluie a fi dependentă de ideea de *anakephalaiosis*, de recapitulatio, altfel spus de concepția timpului reversibil, reinițiat continuu în reversibilitatea *aion*-ilor prin noi cosmogonii. Este o noțiune mitică de timp, determinată de o „istorie“ anume ce „niciodată nu a avut loc, dar care fiază fără conținere“. Timpul acesta mitic este ciclic, așadar ciclurile sale structurând tot ce este semnificativ, adică tot ce este în afara profanului, tot ceea ce din rațiuni ontologice participă la Ființă, posedând în mit un model paradigmatic. Aici se încadrează în primul rând lumea zeilor, căreia îi datorăm tot ceea ce împărtășim din Ființă. Zeii constituie matricea oricărei istorii. După ei urmează universul văzut, „natura“, legată indisolubil de supra-natura zeilor, tocmai pentru că ea nu e niciodată simplă natură, ci transparență a unei dimensiuni superioare. Iar lumea oamenilor apare ca parte a naturii văzute, umanul identificându-se la rândul lui cu transparența lumii. Evenimentele, procesele, repetându-se fără întrerupere în ciclicitatea lor, evoluează paralel, se condiționează și se „comentează“ reciproc; toate sunt expresia unuia și aceluiași Sacru. Acesta este concomitent *mysterium tremendum* și *mysterium fascinans*. În calitate de *mysterium tremendum* Sacrul tabuizează; prezența lui este neliniștitoare, fiind înzestrat cu puteri care odată stârnite sau lezate devin periculoase, chiar ucigătoare; în orice caz, ele se cer îmbunate și îmblânzite, fapt care în termenii istoriei religiilor ar fi echivalentul neutralizării prin rit. Tot ceea ce este sacru este eminentemente „interzis“. Dar pentru că Sacrul este în același timp și *mysterium fascinans*, natura lui, cea care ni se refuză, incită tocmai la nesocotirea barierei, încălcare ce nu este în mod necesar identică unei profanări, atâta vreme cât este cantonată în domeniul numinosului și al ritualicului. „Tremendum“ ne avertizează să nu îndrăznim vreo lezare a tabuului; „fascinans“ ne împinge, dimpotrivă, tocmai la acest pas. Intercalarea umanului reprezintă, de fapt, proba la care este supus Sacrul, este o provocare la adresa forței lui, existând și posibilitatea ca vreo persoană să și-o supună prin rapt. Momentul

lezării Sacrului, având consecințe imprevizibile, se constituie în același timp ca moment în care „tremendum“ își face efectul, împiedicând prin reacție profanarea și întărind tabuul.

Viața este tabu, e sfântă, căci Sacrul în sine e întotdeauna dător de viață și garant al ei. În sacrificarea sângeroasă a unui om, mai ales atunci când el întrupează o ființă divină, tabuul vieții este încălcat, însă nu pentru o „a profana“, ci pentru ca mana sângelui vărsat să fie reintrodusă în circuitul naturii și al vieții, dând sevă unei noi existențe. Încălcarea tabuului are loc în acest caz în interiorul sferei sacrale și acționează în slujba sacralității. Tabuul sexual este, de asemenea, străvechi. Virginitatea este bun tainic, nu o simplă valoare de piață în cadrul relațiilor sociale. Sacralitatea femeii corespunde sacralității pământului-mamă (Eliade). În același timp este însă infertilă și tocmai prin aceasta incită la lezarea ei, care, din perspectiva bărbatului, presupune cea irosire de puteri ce duce în cele din urmă la moarte, dar în același timp și la înmugurirea unei noi vieți. Viața nouă, care – acesta este ciclul virginității! – deși se naște prin distrugerea fecioriei, prilejuiește nașterea unor noi ființe feciorelnice. Legătura dintre bărbat și femeie este însă doar o replică la scară redusă a marilor antagonisme dintre cer și pământ, lumină și întuneric, nord și sud. Și fiecare dintre cei doi poli reprezintă pentru celălalt o alteritate terifiantă. Tensiunile acestea cheamă la exces și orgie. Căci orgia își are și ea funcția proprie. În momentul în care zi de zi, an de an, are loc o încălcare și o reabilitare ciclică, continuă a tabuului, procesul devine cotidian, rutina ascunzând germenii pericolului derapajului în profan. Aici intervine cea *anakephalaiosis* de care vorbeam, i. e. reiterearea unei noi cosmogonii prin întoarcerea la haosul primordial. Orgia sexuală reactualizează, de fapt, acest haos în care, după cum ne dezvăluie istoria religiilor, lumea și omenirea se regenerează. „La fête est le chaos retrouvé façonné à nouveau“ (Caillois). Orgia este, în sensul ei ultim, egală cu „o proliferare expansivă a vieții, în fața căreia orice constanțe ale lucrării omenesti dispar și unde nu mai există nimic ce nu se contopește“ (Bataille). Orgia semnifică încălcarea tuturor tabuurilor, pentru ca sacralitatea Fiind-ului