



Singur și Unul Despre Străin

Luigi Bambulea

© CONTEMPLATIO, 2025

Copertă: după Salvador Dalí, ilustr. la *Infernul*,
de Dante Alighieri, *Cânt 1* [1300],
1950-1952, publ. 1959-1963

Singur și Unul

Despre Străin. Încercare de iconografie speculativă

*'In memoriam' Andrei Scrima,
cu ocazia centenarului nașterii
(1 dec. 1925 – 1 dec. 2025)*

/ § 1 Evocarea Străinului / § 2 Diferența verticală / § 3 Străinul „parohial” /
/ § 4 Două tipuri omonime: Străinul și Cavalerul / § 5 Pelerinajul prototipal /
/ § 6 Ce înseamnă „homo viator” / § 7 Materia, deci trecutul /
/ § 8 Rătăcire și pelerinaj / § 9 Două tipuri antonime: Străinul și Alienatul /
/ § 10 Pragul melancoliei / § 11 Ambiguitatea Străinului / § 12 Străinul „atopôtatos” /
/ § 13 „Cel-Neiubit” / § 14 Tabuu și (auto)sacrificiu / § 15 Drumul epifanic /
/ § 16 Întâlnirea / § 17 Despre asemănarea cu Diferența /
/ § 18 „Communio peregrina” / § 19 Odă și metodă / § 20 Străinul și Numele Ființei /

§ 1

Provocat de meditațiile lui Andrei Scrima și inspirat de întâlnirea lui cu Ivan Kulîghin, reflectez la semnificația *Străinului*, figură obsedantă a aventurii și a tradițiilor mistice. Cel dintâi rostea, încă din adolescență, rugăciunea „*Păstrează-mă, Doamne, totdeauna străin și singur!*”; cel din urmă venise în România ca exilat (în anii când Rusia ne furniza comunism și neoisihism), purtând cognomenul „cel Străin”. Ambii au suportat dislocări edificatoare din propria biografie și au ilustrat condiția unei *peregrinatio animae* care ne preocupă în mod special. Nu au reflectat sistematic la silueta Străinului, dar inspiră, prin propriile apariții, o astfel de reflecție, al cărei rezultat nu trebuie să fie o hagiografie conformistă, ci o iconografie speculativă.

§ 2

Sunt aspecte superficiale, de suprafață, intuitive, pe care oricine le poate gândi sau afirma despre Străin; însă o întârziere mai atentă în preajma conceptului poate revela nebănuite noeme.

§ 2.1. Astfel, dacă *Legea celor 12 Table* folosea, deja din sec. V î.Hr., *peregrinus*, „călătorul”, ca pe un sinonim al lui *hostis*, „străinul” (din care derivă *hostilis*, „[cel] dușmănos”), este fiindcă Străinul, ca necunoscut, încordează atenția și provoacă anxietate; comunitatea stă în fața Străinului ca în fața unui spectru (potențial ostil). Faptul însă, că, asemeni perieclilor și metecilor de la Atena, *peregrini* romani nu a-

-veau drept de *dominium* („proprietate”), ci doar de *usufructus* („folosință”) este relevant chiar dincolo de contextul dreptului roman. Fericitul Augustin folosește distincția juridică dintre *peregrinus* și *possesor* într-o accepție etică și metafizică (*Serm.*, 80.7), pentru a sublinia că autenticul creștin, aflat în călătorie spre Cetatea celestă, nu are, aici, *proprietate*, ci doar conjuncturală *posesiune*, el fiind un „*peregrinus in saeculo*” (*De civ. Dei*, 15.1.39) și, cu anticipație, un „*habitores*” al patriei eterne. De aceea, diferența dintre creștinul dislocat și necreștinul localizat rezidă, în primul rând, în obiectul atașamentului: „*Cui peregrinatio dulcis est, non amat patriam; si dulcis est patria, amara est peregrinatio.*” / „*Cui îi este dulce pelerinajul nu îi este dragă patria; dacă patria îi este dulce, pelerinajul îi este amar.*” (*En. in ps.*, 118, s. 8.1). Deci, pentru cel instalat în *terra ferma*, firmamentul rămâne o proiecție, cât timp propriul pământ rămâne o limită; dimpotrivă, pentru călătorul liber de glie (care nu este însă migrator, ci transgresor), temeiul este intensiv și imaterial, adică se află în spirit; acesta este motivul pentru care Străinul nu revine unei anchete de xenologie sociologică (studiul relației în câmp social dintre indigen și alogen), ci unei de metafizică. (De asemenea, este motivul pentru care prezenta meditație, de hermeneutică a religiilor și de mistică



speculativă, nu se înscrie în etosul sau în tradiția unui „existențialism creștin”, care, de altfel, asemeni umanismului, cu toate că are premise în și convergențe cu creștinismul, este – din perspectiva revelației, a exultării postpascale și a promisiunii eshatologice – eterodox.)

§ 2.2. Străinul evocă o diferență radicală. Aceasta poate fi simbolizată în raportul dintre verticală și orizontală; mai precis, este echivalentă diferenței care este transcendența dintre liniaritatea (extensivă a) materiei și rectitudinea (intensivă a) spiritului. Cele două dimensiuni nu sunt ireparabil disjuncte, dar soluția o reprezintă, în același limbaj algebric, salvarea din dreaptă, crearea planului, adăugarea axei verticale la axa orizontală și, ulterior, deplasarea din abscisă spre punctul de întâlnire cu ordonata. Soluția este, altfel spus, pelerinajul singularității în câmpul topologic, „*prin Nestrăbătut*”, și deplasarea asimptotică de cifră pozitivă. Or, pentru punctul stabil pe abscisă (care este omul comun, familiar), prizonier al orizontalității ei infinite și angoasante, umbra unui punct care a primit funcție exprimă *diferitul* prin excelență, natura lui nefiind doar cantitativă; manifestă nu pe axă, ci în plan, distanța dintre ele este calitativă. Totuși, dacă Străinul este diferența, el descoperă totodată asemănarea; în unghiul de refracție, care măsoară diferența dintre el și noi, se profilează propria-ne umbră. (În psihanaliza straniului Freud identifica revenirea familiarului refulat.). Deci în el – sau prin el – transpar două identități: a lui și a noastră. Mai precis: noi ne percepem ca diferență; și abia o transfigurare a percepției înseși va face ca pe noi și pe ceilalți să ne vedem în noumenul, nu în fenomenul nostru, deci să ne întrezărim, în accident, esența, care nu este „relativă”, deci care nu este diferență. Dar până la transfigurare – deci până la privirea totală a celui alt și a sinelui –, Străinul ne provoacă întrebări (auto)revelatoare; ceea ce descoperim prin ele este diferența lui față de noi (*stranietatea*), diferența noastră față de noi

înșine (*umbra*) și convergențele inerente (*familiaritatea*). Astfel defragmentat, conceptul *străinului* își revelează complexitatea.

§ 3

§ 3.1. În plan existențial, tocmai această calitate, de relevator identitar destabilizator (în sensul apariției hristice incomode din poemul dostoievskian al *Marelui Inchizitor*), îl face fragil, în comunitățile-gază, pe Străin; el este supus *inchiziției*, adică unei *cercetări* atente, când nu respingerii sau chiar damnării. Potrivit unei ecuații sociologice a lui Georg Simmel, prin distanța lui, care este obiectivitate, și prin obiectivitatea lui, care este libertate, Străinul perturbă și conturbă. De aceea, ca alteritate inasumabilă și fermă, este vulnerabil și expus, nefiind scutit, el însuși, de conștientizarea acestei condiții. Stigmatizarea lui de către ceilalți este rezultatul unei tensiuni, și anume între atributele individuale (irepetabile) și reprezentările colective (stereotype).

§ 3.2. Or, legea ospitalității (patronată de Zeus însuși, pentru omul grec, și garantată de Yahweh, pentru omul evreu) compensează statutul stânjenitor al străinului; *îngrijirea* lui de către gazdă trebuie să îi atenueze propria *grijă* și să îi alunge *îngrijorarea*: „*Pe străin să nu-l obijduiești, nici să-l strâmtorezi, căci voi știți cum e sufletul pribeagului, că și voi ați fost pribegi în țara Egiptului.*” (Ieș. XXIII, 9). Există o sarcină salvifică ce ni se impune la întâlnirea cu Străinul, iar în spiritualitatea recentă nimeni nu a înțeles acest imperativ mai acut decât Fericitul Vladimir Ghika; o probează cele două concepte definitorii pentru creștinismul lui, libere de orice reziduu ideologic, veritabil evanghelice: *teologia nevoii* și *liturgia apropielii*. Căzut între tâlhari, Străinul trebuie (precum la *Luc. X*, 33-34) îngrijit și alinat; flămând, însetat, gol, bolnav și întemnițat, el trebuie (precum la *Mat. XXV*, 35-36, 40) ajutat. Dar, mai ales, în itineranță stânjenitoare și în alienare, el trebuie găzduit ca între ai săi, așadar adoptat: „*ζένοϛ ἡμῶν καὶ συνηγάγεται*



με” [„*xénos émēn kai synēgágeté me*”] spune textul original, adică „*străin am fost și M-ați primit*” (potrivit lecțiunii biblice sinodale) sau „*străin am fost și M-ați adus la voi*” (potrivit frumoasei – și foarte corecte – lecțiuni Galaction-Radu). Eu aș spune: „*străin am fost și M-ați adunat împreună cu voi*”, subliniind în acest fel, cu riscul unei structuri pleonastice, perspectiva recuperării rătăcitorului din vitregia stihilor și sensul comuniunii, prezent în verbul *συνάγω* [*synágō*] (care a dat *sinagoga*, *adunarea* [*laolaltă*], *comuniunea* [*liturgică*], echivalentul căreia este, în greaca nouetamentară, *ecclēsia*, finalmente, *biserica*). Adică pe Străin îl recuperăm aducându-l din *parohia* lui în *biserica* noastră: în elină, *παροικέω* [*paroikéō*] înseamnă „a vitregi”, „a fi rezident”, „a fi în trecere”, „a locui temporar”, salvarea constituind-o comunitatea, adunarea, *ecclesia* (și tocmai acest verb, *paroikéō*, este, nu fără tâlc, folosit în episodul de la Emaus, în întrebarea pe care Cleopa i-o adresează Străinului de pe cale, privitoare la rătăcirea lui solitară prin Ierusalim).

§ 3.3. Îl spălăm și îi dăm hrană Străinului ca unui copil, fiindcă el nu are inițiere în lumea noastră, ci într-a lui, inaccesibilă nouă. Sau îl spălăm și îi dăm hrană Străinului asemeni celor morți, iar în felul acesta el este asociat cultului eroilor și cultului strămoșilor, căci, ca și aceștia, el este un spectru, o apariție, o oscilație în destinul nostru (*dalbul de pribeag* din folclorul autohton, străveziul rătăcitor, mortul), iar noi conservăm, sub aparența a ceea ce încă el are obiectiv și contingent, esența a ceea ce el este subiectiv și absolut. El este, simultan, agentul și subiectul unui rit de trecere, deci trăiește o experiență transfigurativă, deși nu mai puțin interogativă; el a plecat într-o *quête* spirituală, el este mistul care a părăsit comunitatea; și se înscrie, aspect esențial, într-o cavalerie căutătoare, nu rătăcitoare.

§ 4

§ 4.1. În acest sens, *Don Quijote de la Mancha* este istoria unui Emaus ne-

întâmplat. „Cavalerul Tristei Figuri” răătăcește, mai mult de „*șaizeci de stadii*”, fără a întâlni Străinul, dar măgulindu-se a se considera pe sine, în mod patetic, fără nicio ambiție mistică, un străin. Este vizibilă o schemă a *imitației hristice* (v. Thomas a Kempis) în opul lui Cervantes; de altfel, noțiunea însăși – a *imitației* – este frecventă în text, dar, deși împrumutată, probabil, din mistica creștină a pelerinajului (Cervantes trebuie să fi cunoscut locul celui mai amplu pelerinaj medieval european, aflat în patria sa, mă refer la Santiago de Compostella), imitația quijotescă are modelul livresc al lui Amadis de Gaula „Beltenebros”, erou incapabil, după cum sugerează cognomenul său, de a revela vreo lumină. Don Quijote a persistat în indistincție și acesta este motivul pentru care el rămâne primul melancolic modern (contemporan cu Hamlet); altfel spus, pentru a folosi adjectivul care îi descrie, la *Luc. XXIV, 17*, pe apostolii de pe drumul Emausului înaintea primirii revelației, el este *Σκυθρωπός* [*Skythrōpós*], deci „cu tristă figură”. Această relație, imprevizibilă, dintre supranumele quijotesesc și calificativul evanghelic folosit în originalul textului lucanian este, deși accidentală, profund semnificantă; ea surprinde aporia în care sfârșește călătoria descentrată, rătăcirea iresponsabilă în labirint (în opoziție cu finalitatea epifanică a călătoriei spre centru).

§ 4.2. Pe de altă parte, trebuie explicată, ca un fapt totodată echivoc și edificator, alegerea drept model a lui Amadis de Gaula „Beltenebros” și de către Ignățiu de Loyola – unul dintre misticii emblematici ai primei Modernități –, în „preistoria” drumului său inițiativ. Este surprinzătoare veghea armelor în noaptea inițierii cavalești – imitație pioasă a predecesorului –, atât în *Istorisirea Pelerinului* (§ 17), cât și în *Don Quijote de la Mancha* (cap. III). Cavalerul se află în omonimie cu Străinul; el are, precum Hofmarschall, în *Kabale und Liebe*, de Schiller, condiția unui metec. Această condiție poate fi surmontată, în final, dar originea ei, evidentă în operele cu sarcină



arhetipală ridicată, o reprezintă intuiția Căderii. În basm, specie literară prin excelență mitologică, eroul cavaler parcure un traseu inițiativ sinuos – simbolizat, în alchimie, de *alambicul* din athanor – nu pentru a obține favoruri, ci fiindcă în premisele acțiunii basmului se află necesitatea de a atenua o insuficiență, o lipsă, o absență, un rapt, încălcarea unei interdicții (a Tatălui primitiv, adică a Legii, în cheie freudiană). Expozițiunea stereotipă din „*tiparul narativ*” al basmului, surprinsă de Vladimir Propp, trebuie considerată ecou al unei *nostalgii a paradisului*, conștiință a unei pierderi primordiale ireparabile. Ca atare, eroul contribuie, în limitele *artei* cavalești, la efortul de ameliorare a consecințelor nefaste ale erorii prototipale, succesul lui (aparent, accesibil oricărui cititor) datorându-se restaurării (locale a) adevărului împotriva minciunii, iar eșecul său (ina-parent, dar asupra căruia atragem atenția) fiind cauzat de caracterul dis-junctiv, simbolizat de paloș, al dreptății pe care o instituie. De aceea, imaginea omului de pe cal este sublimată de Omul de pe măgar. Cel dintâi merge spre crimă; el va bea, precum eroul nibelung, sângele dușmanului său; Cel din urmă merge spre sacrificiu și Își va oferi, „*precum un miel fără de glas*” (Is. LIII, 7), sângele în dar. (Asocierea acestor figuri este deja operată în *Revelația lui Ioan*, potrivit căreia Mielul deschide cele șapte peceti și dezlănțuie *Cavalerii Apocalipsei* [Apoc. VI, 1-8].)

§ 4.3. Asemeni cavalerului, Străinul călătorește, dar nu sub semnul unui *imperativ ipotetic*, care este formula unei legi, ci al *imperativului categoric*, care este Legea însăși; instrumentul instaurării ei nu este paloșul (disjunctiv), ci cuvântul (conjunctiv); ordinea lui nu este Statul, ci Ierusalimul celest. (Bernanos avea dreptate să observe – în *Jurnalul unui preot de țară* – că „*Prima veritabilă laicizare a fost aceea a soldatului. Și nu datează de ieri.*”) Sinteza dintre monah și cavaler, realizată în ordinele militare medievale ale Bisericii Romane, avea ambiția „compunerii” unor

identități; însă eșecul acestui proiect a reafirmat domeniile legitime ale celor două vocații. Singura formulă posibilă de omogenitate a Străinului și a cavalerului în același individ o reprezintă martirul, fiindcă acesta ordonează teza iubirii și antiteza luptei sfinte în sinteza sacrificiului de sine; el este templier al citadelei pnevmatice (I Cor. VI, 19). În același fel, monahul poate satisface o funcție cavalească doar în planul nevăzutului, potrivit principiului exprimat de bazileul Nichifor Phokas, din sec. X, pentru care muntele Athos se instituie, sub protecție imperială, ca un „*bastion spiritual*” („*πνευματικὴ φρουρά*” [„*pneumatikē frouṛá*”]) al Imperiului Bizantin. Armele monahului nu sunt deci materiale, deși acționează (și) în materie (Efes. VI, 10-17); războiul lui nu este văzut, deși luptă inclusiv cu trupul; el este materialmente dezarmat, deși rămâne, într-un sens, invincibil.

§ 5

§ 5.1. Străinul este, în același timp, gol și superior; el este inițiat în altceva, el a văzut altceva, el poartă în privirea lui (exterioară și interioară) o patrie, iar tot ce este în afara ei – propria persoană, în primul rând – este excepție a exilului. Proiectul Străinului este „*reditus ad Patriam*”, iar modelul lui este Străinul însuși, adică Diferența radicală, Sacrul. Într-un text gnostic apocaliptic, vizionarul se numește pe sine *Alogen*, iar modelul lui îl reprezintă Dumnezeuul trinitar: „*Pe de o parte, El este un corp când se află într-un loc, pe de altă parte, el este incorporeal când se află în ceea ce îi este propriu, fiind o Existență fără existență...*” (*Apocalipsa Străinului* sau *Allogenēs*, Nag Hammadi, XI.3, 65.30-35). Cei trei Oameni de la Mamvri, îngerul lui Tobie sau „*nemernicul*” din Ierusalim au identitate neprecizată fiindcă numele lor și al patriei lor „*este minunat*” (Fac. XXXII, 29; Jud. XIII, 18); sunt *alogeni* absoluți. Ei nu sunt *stranietate*; aceasta se asociază categoriei estetice a fantasticului (este cazul blondului vagabond – *suspectus, intempestus* – care apare, pasager, în *Decalogul*



lui Krzysztof Kieślowski) sau categoriei estetice a bizarului (este cazul sfântului și *idiotului* Alonso Quijana). Dar ei sunt (spre Emaus sau spre Damasc, la Mamvri sau la Peniel, la Beer-Lahai-Roi sau în grădina mormântului), într-un mod indicibil, epifania, iar prin excepția pe care ei o întrupează, stranietaea însăși este reconotată; feericul, straniul și fantasticul se absorb în sacru, un mister totodată *tremendum* și *fascinans*. Străinul este nomadul, însă acel Străin întâlnit („nu fără taină”) pe itinerarul mistic nu rătăcește; el caută. De aceea, paradigma Pelerinilor orientați rămâne călătoria Magilor din Orient: etnic și religios străini, ei vestesc o religie străină și caută, dirijați de stea, acea „*Stea care se ridică din Iacov*”, întrezărită de un predecesor, magul Valaam din Petor (*Num.* XXIV, 17). (Aici, omonimia – de fapt, figura etimologică – dintre verbul *a orienta* și cardinalul *Orient* are o semnificație profundă privitoare la călătorul mistic, exprimată de sufitul Rūmī într-o meditație despre coordonatele infracardiac: „*Orientul inimii este sufletul sufletului Sufletului.*” [*Mathnawī*, IV, 3057].) Dar înaintea Magilor – și chiar a strămoșului lor Valaam –, la epoca rostirilor originare, Melchisedec apare, în istoria lui Avraam, ca un Străin absolut, membru al unui sacerdoțiu pre-levitic, universal, etern (*Ps.* LIX, 4), „*rege al dreptății, apoi și rege al Salemului, adică rege al păcii, fără tată, fără mamă, fără spîță de neam, neavînd nici început al zilelor, nici sfîrșit al vieții...*” (*Evr.* VII, 2-3).

§ 5.2. Acești Străini, care intersectează istoria cu un plan supraordonat, sunt *angelici* în sens etimologic, sunt purtători de mesaj și de vești. Iar ca *advenae* („veniți de altundeva”, „surveniți”; „*străini trimiși*”, potrivit expresiei lui Ivan Kulighin), ei anunță o Venire (profeții) sau o a Doua Venire (harismaticii). De altfel, paradigma iudaică a Străinului (Pelerin mîna de Logos) obsedează textul fondator, *Thora*. Adam își pierde patria și declanșează *nostalgia Paradisului* în specie. Noe este

stingher în fața celorlalți și călătorește pe ape. Avraam părăsește Caldeea și devine strămoșul unui popor după o lungă itineranță („*peregrinatio fidelissima*”, pentru Augustin [*Serm.*, 350.3]). Isaac escaladează muntele pentru a aduce sacrificiu, fiind el însuși materie a holocaustului. Lot își părăsește cetatea fără a privi înapoi și se salvează în exil. Iacov cunoaște pe Yahweh (la Betel și la Peniel) în drumul spre și dinspre Mesopotamia; regresînd spre familie, are acces, din „*poartă*”, doar la „*chipul*” divin (*Fac.* XXVIII, 13, 17), însă progresînd spre Ereț, are acces la Persoana însăși, cu Care se luptă o noapte (*Fac.* XXXII, 30) și Care îi oferă un destin. În fine, ca și Iosif (fiul lui Iacov), Moise este străin la curtea lui Faraon și va cunoaște condiția fugarului (în drumul spre Madian), respectiv pe aceea a Pelerinului (în deceniile petrecute în călătoria, prin deșert, spre Canaan). Acestora li se adaugă Iisus; El însuși „*s-a născut în exil*” (Vintilă Horia) și a fost copil străin în Egipt, iar la maturitate, călător fără adăpost prin Israel (*Mat.* II, 14-15, VIII, 20). De altfel, ultimii doi, Moise și Hristos, actualizează arhetipul *infans* (pruncul promis, copilul salvator) și au în comun, pe lângă timpuria experiență a înstrăinării sau a exilului (și ca una dintre emblemele condiției de Străin), absența trupului în postumitate (atestată, adesea, și în cazul condiției martirice).

§ 5.3. Figurile tutelare ale iudaismului și ale creștinismului și-au asumat în esența ei specia, deci cronotopia ei labilă, căci, potrivit expresiei pauline de la *Evr.* XIII, 14, „*nu avem aici cetate stătătoare, ci o căutăm pe aceea ce va să fie*”. Este profund semnificativ faptul că, în toate cazurile evocate mai sus, în care nu veridicitatea istorică are importanță, ci recurența și coerența simbolicului (deci nu *adevărul-corespondență*, ci *adevărul-coerență*), pelerinajul Străinului este circumambulație soteriologică, înscriere în raza unei schimbări creatoare și mîntuitoare. Finalitatea acestei transfigurări o reprezintă salvarea din labilitatea ființării sedentare,



obținerea stabilității (aparent paradoxale a) ființei itinerante. Acestea sunt condiționate de înstrăinare și de capacitatea de a întrevea, la capătul scării, taina. Importanța *ek-stazei* solitare pentru actul revelațional a fost intuită, printr-o viziune de o apofatică profunzime, într-unul dintre textele majore ale poeziei române: „*Voi alerga, pentru că numai ceea ce este / nemișcat în el însuși / se poate mișca, / numai cel care e singur în sine / e însoțit.*” (Nichita Stănescu, *Elegia a 11-a*). Ioan Climax exprimase, în alt registru, dar cu aceeași acuitate, acest adevăr: „*Dacă ai primit flacăra aleargă, căci nu știi când se va stinge și te va lăsa în întuneric.*” (*Scara dumnezeiescului urcuș* [sec. VII], III.4). Înaintea lui, Plotin formulase memorabil ideea: „*Aceasta este viața zeilor și a oamenilor divini și preafERICIȚI – îndepărtare de restul întâmplărilor de Aici, viață care nu îndrăgește plăcerile de Aici: ea înseamnă să fugi singur spre Cel singur.*” (Plotin, *Despre Bine sau Unu* [sec. III], 9.VI.9.11). În spiritualitatea budistă, al patrulea Nobil Adevăr este *calea iluminării*; sintagma are o semnificație mistică, însă cunoaște totodată aplicări literale, materializate în plimbările meditative (încheiate la o locuință care adăpostește imaginea unui schelet); la rândul ei, școala peripatetică greacă trebuie analizată într-un astfel de cadru de referință, în care deambularea exprimă simbolic mișcarea și devenirea gândirii și, totodată, a oricărei substanțe. În istoria misticii europene, rămâne probatorie, pentru tema solitudinii itinerante și revelatoare, iluminarea de la Manresa a lui Ignațiu de Loyola (relată în *Istorisirea Pelerinului*, § 30): „*Drumul era de-a lungul unui râu. Fiind cu totul adâncit în rugăciune, se așază puțin cu fața spre râu, a cărui albie era foarte adâncă. Cum stătea el așezat acolo, i se deschiseseră ochii minții. Nu avu nici o viziune, ci înțelesese și cunoscuse multe lucruri, atât duhovnicești, cât și de credință și de litere, și acestea într-o lumină atât de mare încât toate lucrurile i se păreau noi.*”

§ 6

§ 6.1. În acest sens, Pelerinul (care poate fi Ignațiu de Loyola sau rusul isihast) este, ca *homo viator*, simbolul condiției umane și al istoriei, tropul destinului său este mișcarea; asemeni fotonului, nu are sistem de referință în repaos. El este imaginea exterioară a condiției noastre celei mai intime: aceea a efemerității, a labilității, a trecerii. Acestea, însă, nu ca o fatalitate a speciei – „*Vai mie, că pribegia mea (ἡ παροιμία μου [hē paroikía mou]) s-a prelungit...*” (Ps. CXIX, 5) –, ci ca proiect existențial, ca *închidere ce se deschide* spre ultimul viitor. Progresând spre *sacra-mentum futuri*, el devine, astfel, un *tip* (în sensul lecturii tipologice a textului sacru), *antitipul* său (deci corespondentul din viitor pe care îl preînchipuie) fiind propriul spirit în beatitudinea progresiv infinită din Împărăție. Dar cine optează pentru sedentarism, adică cine preferă să se înrădăcineze în cetatea materiei, va asuma destinul materiei; și va fi *tipul* egalității nemișcate în eternitate a neființei. Așa încât, deși toți suntem trecători, nu toți suntem călători. Dimpotrivă, asemeni *călătorului heruvimic* al lui Angelus Silezius sau asemeni monahului vagabond (a cărui întrupare deplină a fost, în spiritualitatea locală, harismaticul Nil Dorobanțu), Străinul autentic cunoaște catastrofa care este, în plan mistic, decelerarea: „*Stehen ist zurücke gehen.*” / „*A sta înseamnă a te înapoia [sau a regresa].*” În opoziție, avansul pe verticală înseamnă cu atât mai mult (chiar decât progresia liniară orizontală) și salvează devenirea (din entropica *devenire întru devenire*) prin inversarea *catastrofei* în *anastrofă* (potrivit unei sugestii terminologice a lui Constantin Noica) sau în *epistrofă* (potrivit terminologiei lui Dionisie Pseudo-Areopagitul); „*mișcarea ascensională, În-Sus, se împletește cu avântul Înainte.*” (Teilhard de Chardin, *Comment je vois*). Edificator, a treia treaptă a desăvârșirii este, în viziunea lui Ioan Climax, înstrăinarea; ultimele cuvinte ale secțiunii care îi este dedicată în *Scara...* atrag atenția



asupra acestui imperativ, al avansului fără ezitări cerut pe a treia treaptă de devenire: „*cel ce a pășit pe ea să nu caute la dreapta sau la stânga.*” (III.45).

§ 6.2. Acest aspect a fost raționalizat deja în textele aurale ale filosofiei sistematice. Aristotel a atras atenția asupra speciilor distincte de mișcare; așa încât diferența dintre *mișcarea împotriva naturii* și *mișcarea potrivit naturii* este mai mare decât aceea dintre *repaus* și *mișcare* (*Fizica*, 231^a). Într-adevăr, pentru a folosi exemplul Filosofului, după cum direcția descendentă a focului sau curgerea în sus a apei sunt contranaturale, în același fel, transgresia Străinului (care nu este progresie orizontală, ci progresie verticală) înseamnă mișcare deplină, specie superioară de mișcare (iar ea poate fi asociată, în biografia materiei, fenomenului sublimării). *Mișcare* înseamnă, în vocabularul tehnic al Stagiritului, *transformare* (potrivit precizării din primul comentariu la *Fizica*, 222^b, al lui Toma d'Aquino). Mai precis, „*mișcarea are loc în momentul în care se petrece procesul de actualizare, nici mai devreme, nici mai târziu.*” (*idem*, *Metafizica*, 1065^b), adică atunci când are loc „*înfăptuirea lucrului în potență*”. Cu alte cuvinte, Pelerinul este persoana care se realizează continuu în posibilitățile sale ontice, gradul său de realitate fiind cu atât mai mare cu cât, în contrast, sedentarul rămâne, în peisajul vast al potențialităților sale neîmplinite, o lume posibilă, un postulat, o cvasi-ficțiune. Această distincție (dintre caracterul conjectural al ființei neîmplinite a sedentarului și saturația ontologică progresivă a itinerantului) are o semnificație axiologică: în Bine, actualitatea este mai bună decât virtualitatea (fiindcă în virtualitatea a ceea ce este bun rezidează posibilitatea de a trece în contrariul său, Răul), în timp ce, dimpotrivă, în Rău, virtualitatea este mai bună decât actualitatea (fiindcă în virtualitatea a ceea ce este rău rezidează posibilitatea de a trece în contrariul său, Binele) (*ibidem*, 1051a). Prin urmare, cel care se actualizează cine(ma)tic o face fi-îndcă se

află, doar astfel, în idioritmul Binelui, după cum cel care virtualizează în repaus o face conservând, în tropul Răului, speranța unei posibile treceri spre Bine. Totuși, întrucât doar actualizarea potențialităților duce spre ființă și în măsura în care mișcarea care pleacă *de la Ființă* („*ἐξ ὄντος*” [*ex óntos*]) diferă de cea care pleacă *spre Ființă* („*εἰς ὄν*” [*eis ón*]) (*idem*, *Fizica*, 230^a), se conturează cu suficientă (și amară) claritate încheierea că sedentarul întârzie pe *orizontul evenimentului*, adică orbitează o gaură neagră (ontologică). De aici, doar o depășire a vitezei luminii poate elibera orice masă; așadar, traducând în limbaj spiritual, pe sedentar îl poate salva din neant doar o gratificare meta-fizică (precum aceea promisă de erezia apocatastazei). (A doua lege newtoniană a mișcării oferă, la rândul ei, o sugestie foarte utilă în acest context: un obiect este accelerat invers proporțional cu masa lui, iar acest principiu este comun tuturor doctrinelor inițierii, ca fundament al ascetismului și al mortificării, scopul cărora rămâne scăderea „masei” care locuiește, perihoretic, sufletul. Or, dacă energia este esențialmente cinetică, masa este naturalmente inerțială.) Repausul este, aristotelic, „*privațiune*” (*ibidem*, 229^b) fiindcă blochează mișcarea către „*locul natural*” (proprie fiecărui corp și tinzând spre centrul universului). Or, destinația ultimă a celor mișcate de un motor mobil este direcția imprimată de mișcarea accidentală, în timp ce destinația ultimă a celor mișcate de Motorul imobil etern – acestea fiind su-fletele – este comuniunea cu El. Motorul (mișcătorul) și mobilul (corpul mișcat) se află în contact continuu (*ibidem*, 243^a) (idee convertită teologic în atributul de *atotțiitor* al lui Dumnezeu); pentru Al. Posescu, autorul (marxizant al) studiului introductiv al ediției românești vechi a *Fizicii* [1966], acest contact necesar dintre motor și mișcat „*vrea să spună că Primul motor va fi în ordinea naturii, nu exterior ei*”; totuși, deducția completă trebuie să adauge a doua posibilitate, aceea ca natura să se afle în ordinea Primului motor, nu exterior lui



(adevăr care, de altfel, a produs echivalența spinozistă „*Deus sive Natura*”). De aceea, nemișcatul spiritual, sedentarul ontologic (adică cel care își opune masa proprie impulsului Primului motor) se află în afara naturii sau, mai precis, în afara acelei *naturi* mișcate nemijlocit de Primul motor, care este natura spirituală. În acest sens, deși posesor al unui spirit, sedentarul nu are mișcare, deci nu are, propriu-zis, viață spirituală; el este catatonie spirituală, el este „*zăbavnic cu inima*” (*Luc.* XXIV, 25), el suferă de *sclerocardie* (pentru a folosi un revelator termen evanghelic [*Mat.* XIX, 8, *Mc.* X, 5, XVI, 4]).

§ 6.3. Revin și insist asupra problemei relocației, fiindcă ea explică importanța itineranței (și întrucât, „*în realitate, dimensiunea «spațiului» nu este mai puțin importantă decât cea a timpului în actualizarea concretă a misterului Întreprinderii.*” [Ioan Paul al II-lea, *Scrisoare despre pelerinaj...*, 29.06.99, § 1). Pentru Aristotel, mișcarea este de două tipuri, *energetică* (= deplasare) și *entelehiă* (= devenire); acestei distincții i se adaugă aceea – deja exprimată mai sus – dintre mișcarea eternă (a celor care suportă impulsul direct al Primului motor, care este mișcător nemișcat, veșnic) și schimbarea necesară (a locului) (proprie celor care suportă impulsul direct al unui mișcător mobil, contextual). Se deduc, de aici, patru tipuri de mișcare: *contextual-energetică* (= translația, schimbarea locației) și *contextual-entelehiă* (= transformarea, schimbarea stării substanței), respectiv *etern-energetică* (= viața, solidaritatea dintre spirit și trup) și *etern-entelehiă* (= devenirea, comuniunea dintre spirit și Creator). Sedentarul deține potențial toate aceste mișcări; însă în mod actual, doar pe primele trei. Dimpotrivă, Pelerinul deține și devenirea, înscriindu-se astfel într-o dinamică ce depășește cronotopia (în măsura în care devenirea interioară se desfășoară pe o săgeată verticală a temporalității, adică într-o *durată* de o specie particulară). Însă „*nicio călătorie [exterioră], nicio schimbare de climat și de*

decor nu ar ști să satisfacă dorința care ajunge aici.” (É. Levinas, *Totalité et infini*). Deși este o deplasare exterioră care repetă schema unei mișcări interioare (= schema devenirii) (Leibniz observase, într-adevăr, că „*Ne place să ne rătăcim și asta e un soi de preumblare a spiritului.*” [*Teodiceea*, I, § 56]), pelerinajul exterior nu reprezintă experiența totală a căutării; de aceea, limbajul rus al spiritualității a învățat să distingă între *palomnik* („pelerin”) și *strannik* („vagabond mistic”), accentuând adevărul că doar mișcarea interioară este tangentă cu transcendența și că spațiul pe care ea îl parcurge nu este cel geografic, ci acela interior, adică intervalul dintre materie și spirit, respectiv, ulterior, dintre acestea și Spiritul Absolut. Depășirea cronotopiei include așadar, mai propriu decât spațiul exterior, componenta temporală, implicată de însuși procesul devenirii, căci „*timpul se concepe datorită mișcării*” (*idem*, *Metafizica*, 1067^a) și este „*numărul mișcării după anterior și posterior*” (*idem*, *Fizica*, 219^b). *Homo viator* trăiește prezentul tensionat al căutării; or, cum clipa prezentă este limită a timpului (*idem*, 221^b), călătorul este neconținut pe frontieră (nu doar pe cea spațial-interioară – a *intervalului* –, ci și pe cea temporal-spirituală – a *duratei* –), ajungând *altundeva*, „*ailleurs de tous les ailleurs*” (adică în „*toate locurile îndepărtate din toate locurile îndepărtate*”), potrivit unei interpretări a lui Sartre, din *Critica rațiunii dialectice*.

§ 7

§ 7.1. Distincțiile aristotelice pot fi completate de următoarea observație fenomenologică. Prezentul conștiinței are trei posibile moduri – implicit, direcții – de manifestare: *amintirea*, *interesul* și *speranța*; corelativele lor maladeive (hiperafirmative sau hipernegative) sunt *pasismul* și *uitarea*, *obsesia* și *indiferența*, *grija* și *cinismul*. Amintirea este limita inferioară a prezentului, iar ea corespunde nostalgiei, vizând Paradisul pierdut; atenția este punctul de intersecție cu prezentul, ea



corespunde problemei existenței imediate și vizează cetatea terestră; în timp ce speranța este limita superioară a prezentului, corespunde tensiunii eshatologice și vizează Ierusalismul ceresc. Această distincție este, ea însăși, încurajată de o întrebare legitimă a Filosofului: „*Oare dacă n-ar fi suflet, ar fi timp sau nu?*” (ibidem, 223^a). Fără a rezolva, aici, o problemă fundamentală a științelor, subliniez că, liber de nostalgia paseismului și de prizonieratul în eveniment, Pelerinul se proiectează în(spre) viitor (nu însă alienant, prin grijă, ci entuziast, prin speranță); în acest sens, pentru a folosi o distincție oferită de geniul unei limbi neolatine, *devenir* este *avenir*; el nu are *nostalgia*, ci *katalgia* Paradisului pierdut (adică nu îl caută în trecut, ci în viitor); el caută Ierusalimul ceresc, nu Edenul terestru. (Eliade sublinia, în *Încercarea labirintului*, că fascinația călătoriilor rezidă în „*numărul timpurilor personale pe care le redescoperim*”; itineranța exterioară, care se desfășoară concomitent în timp și în spațiu, angajează deci memoria, adică timpul congelat al trecutului, care generează nostalgie, *dureea întoarcerii*; dimpotrivă, itineranța interioară are un sens invers, făcând posibilă trecerea din modul nostalgiei în modul speranței.) Esențială în mișcarea orientată spre viitor este așadar continua surmontare a clipei sau progresia spre viitor împreună cu clipa sau salvarea din trecutul care este orice clipă deja desfășurată. În ciuda esențialei sale funcții identitare, memoria trebuie (în sens augustinian) reorientată. Pentru Bergson (în *Materie și memorie*), ea este punctul de intersecție dintre lume și spirit (atât fiindcă, orice percepție necesitând timp, conștiința asimilează, în realitate, doar trecutul, cât și fiindcă percepția dobândește valoare gnoseologică doar prin integrarea în memoria constituită a percepțiilor anterioare). Din acest punct de vedere, ca latură subiectivă a percepției (echivalentă laturii obiective, care este impulsul din exterior), memoria este ancora materiei în conștiință. Or, pentru Străinul călător în spirit, este esențială diminuarea

relației cu trecutul, deci cu materia (inclusiv cu trecutul în constituire, deci cu prezentul), adică eliberarea navei călătoare a fapturii sale de orice ancoră în determinat. Dar debranșând memoria de la materie, pe de o parte, Străinul își creează noi amintiri, sacre, iar pe de altă parte, face să emeargă, din straturi pre-biografice ale memoriei înseși, un Obiect primordial, mai adânc decât obiectele biografice, acel *das Ding* pe care psihanaliza pre-lacaniană l-a intuit (deși i-a sexualizat, greșit, substanța, confundând tipuri de eros cu sens opus) și pe care l-a contemplat, proiectat din sine într-un corelativ vizual, Ignațiu de Loyola în itinerarul său revelator: „*Domnul nostru îi apăru deseori, ceea ce îi dădu consolare și tărie. Mai mult, i se părea că vede un obiect rotund și mare, ca de aur, iar acesta i s-a înfățișat de la plecarea din Cipru până la sosirea în Iaffa.*” (Istorisirea Pele-rinului, § 44). Or, această iluminare este posibilă dacă și în măsura în care memoria a fost retrasă din *exterior* în *interior*, iar din interior *deasupra* (aceste categorii ale peisajului ontologic, intuitive, de altfel, reprezentând un loc comun al reflecției mistice scolastice [v. Bonaventura, *Itinerarul minții spre Dumnezeu*, V.1]). În construcția lui grandioasă, *Fenomenologia Spiritului*, Hegel aduce progresia la momentul unei reveniri recapitulative asupra sieși: spiritul subiectiv (conștiința de sine), spiritul obiectiv (cultura, religia) și Spiritul absolut (Dumnezeu) se întâlnesc la această intersecție, realizată în persoana crucificată a Pelerinului; el singur a peregrinat dincolo de formele particulare, relative, labile ale certitudinii temporale, pentru a obține, la momentul eshatologiei particulare (o *Erinnerung* individuală, prin care Spiritul se regăsește și odihnește într-un suflet), Adevărul.

§ 7.2. Memoria are dimensiuni; memoria „receptivă” este biografică, ea creează persoană afectivă și socială, iar memoria prebiografică este genetică, ea creează identitate spirituală. La limita lor, trebuie să situăm vizionarismul, inconștientul colectiv, arhetipurile. În centrul memoriei „ge-



netice” se află un Principiu indicibil, iar în antropologia iudeo-creștină el a primit numele de *chip*. (În spiritualitatea locală, asupra acestei funcții a memoriei, de rezervor și de conservator al chipului divin, a meditat, într-o manieră autentic și tulburător mistică, respectiv în cadrul unei „teologii iconice” sistematice, ieromonahul Ghelasie de la Frăsinei, el însuși un Străin și un straniu.) Prin solitudine și prin itineranță (condiții cumulative ale schimbării), Străinul se debranșează de la multiformul inconsistent al lumii (care solicită, constant, prin recunoaștere și prin stocare, memoria), reacesând o Amintire prebiografică, contemporană cu specia, creând un set mnezic nou, spiritual, înscriindu-se în tipul major al mișcării, care este aceea spiritual-transfigurativă (*metánoia*), și obținând acces la o formă de memorie ultimă, care este un proces, nu o arhivă, deci o *co-memorare*, nu o *amintire*. Străinul se situează, în același timp, în *Erinnerung* (recapitulare și anamneză) și în *Andenken* (gândire comemorativă), adică în condiția (etimologic și spiritual) euharistică (deci aceea a comuniunii recunoscătoare, evocat[de apostolul Pavel în *I Cor.* XI, 23-24).

§ 7.3. Cele patru modele existențiale posibile în experiența itinerantă, deducibile din metafizica aristotelică evocată mai sus, sunt: [1] pustie exterioară și mișcare exterioară, [2] pustie interioară și mișcare exterioară, [3] pustie exterioară și mișcare interioară, [4] pustie interioară și mișcare interioară; dintre acestea, abia ultimul corespunde tropului veritabil al stranieții. Nici *rătăcire* (modul 1), nici *pelerrinaj* (modul 2), nici *căutare* (modul 3), *itineranța* autentică (modul 4) implică, deopotrivă, suprimarea progresivă din conștiință a relativului (deci *pustia interioară*) și interiorizarea experienței spațio-temporale (deci *mișcarea interioară*), scopul fiind creșterea gradului de infinit al fenomenului (care este subiectul căutător) prin apropierea infracardiacă de Infinit (care este Obiectul căutat, întotdeauna Subiect descoperitor).

§ 8

§ 8.1. O imagine literară a rătăcitorului (care nu are nimic mistic în traseul lui, deși rămâne o siluetă fermecătoare, așa cum suntem și cum rămânem mulți dintre „*cei chemați*”) provine din *Craii de Curtea-Veche*. Mateiu Caragiale reușește o evocare admirabilă, iar în Pantazi ne place să vedem un înger ratat. De altfel, naratorului-personaj îi lasă în mod precis sentimentul paradoxal, propriu ființei angelice, fiindcă ea este totodată familiară și străină: „*Un prieten de când lumea, așa-mi păruse, deși înainte de anul acela – 1910 – nici nu-i bănuisem măcar ființa pe lume. (...) De la început îmi făcuse plăcere să-l văd, cu timpul căutam chiar prilejul.*” Asocierea lui cu o epifanie autumnală se înscrie în ciclul existențial articulat pe un calendar – precum cel iudaic sau cel bizantin, care fixează anul nou toamna – de tip cosmic, deci religios: „*Se ivise în București cam o dată cu întâile frunze.*” Că apariția nu este una factice o probează chiar digresiunea eseistică: „*Sunt ființe cari, prin câte ceva, uneori fără a ști ce anume, deșteaptă în noi o vie curiozitate, ațâțându-ne închipuirea să făurească asupra-le mici romane. (...) peste curiozitate, se altoia covârșitor un simțământ nou: o apropiere sufletească mergând până la înduioșare. (...) Să fi fost pentru că omul era așa de fermecător de trist? Cu puțință, la dânsul numai ochii spunând atâtea. (...) privirea lor, nespus de dulce, părea a urmări (...) amintirea unui vis.*” Acest portret conține particularitățile „canonice” ale Străinului, ale vizitatorului; iar privilegierea, în descriere, a ochilor are rolul singularizării. „*Omul care privea cu ochi duioși cerul, copacii, florile, copiii*” avea, în contrast cu „*mulțimea*”, „*un aer ... străin*”; unei seri „*aproape mistice*”, el îi împrumuta, din propria persoană, „*o liniște nesfârșită*”, unică în seria monotonelor amurguri; de altfel, „*totdeauna singur, el se strecura în viață aproape furișându-se*”. Acest „*prieten necunoscut*” este, pentru narator, „*un alt eu însumi*” tocmai fiindcă modelul pe care este construit sintetizează straniețea și familiaritatea; și întrucât în



celălalt ne oglindim, el este, cum observă Lacan, o reflecție a Egoului.

§ 8.2. Dar Pantazi rămâne un rătăcitor, iar concluzia întregului portret este elocventă: „*Străin totuși nu era.*” În ultimele rânduri ale romanului, el este surprins „*în ținută elegantă de călătorie*”, într-un tren care traversează granița. Participă deci, sub anumite aspecte, la paradigma Străinului, inclusiv sub acesta, al condiției de migrant, de vector uman transfrontalier, de singularitate magnetizată din viitor (și de departe). Însă, deși călătorește, Pantazi nu este figura autentică a Străinului, la care reflectez aici, căci conștiința lui se deplasează pe orizont; călătoria lui este, cel mult, alegorică, însă nu anagogică; el evoluează bidimensional – în *progresie*, în *regresie*, în *digresie* –, în timp ce Străinul autentic are un singur sens, iar acela, ascendent – în *transgresie* –; el nu este caz al „miturilor pribegiei” (Manfred Frank, *Die unendliche Fahrt*). Totuși, Pantazi evocă Străinul, printr-o serie de imagini și de topoi, într-un mod foarte sugestiv. Este o surpriză, dar și o confirmare prezența, în eseu Ancăi Manolescu despre Antim și Păltiniș, a acestei analogii: „*Încă de tânăr și mereu de-a lungul vieții, Andrei, devenit André Scrima, are ceva din vobletele secolului al XVIII-lea, din acel veac prin care se preumblau Craii de Curtea Veche...*” Evocând, la rândul lui, tipul mistic al Pelerinului, în capitolul XX al *Cunoașterii imediate* (din *Tratatul de metafizică*), Nae Ionescu îl vede în „*hagealic*”, iar cuvântul acesta, cu rezonanțe levantine – și cu îndepărtată genealogie mistică (arab. *Hağğ* [*Hajj*]) –, este emblematic pentru aventura personajelor mateine; al doilea capitol al romanului poartă titlul *Cele trei hagealici*.

§ 8.3. Totuși, Pantazi nu are identitatea de Pelerin a Străinului, fiindcă, spre deosebire de acesta din urmă, îi lipsesc sensul și centrul; el rătăcește. (Blaa a exprimat plastic această dez-orientare în peisaj: „*Pribeg cum sunt / mă simt azi cel mai singuratic suflet / și străbătut de-avânt alergic, dar nu*

știu – unde.”, *Stelelor* [1919].) Însă Pelerinul are ceva din identitatea străină a lui Pantazi (sau a poetului) și este, întotdeauna, „*un prieten necunoscut*” sau „*un alt eu însumi*”. Iar primul semn al condiției lui autentic spirituale îl reprezintă cuvântul lui străin (sau, mai corect, cuvântul deplin înstrăinat, adică tăcerea): „*Străinul este acela care șade ca unul de altă limbă între cei de limbi străine*[, dar] *întru cunoștință.*” (Ioan Climax, *Scara...*, I.17); el are un idiom diferit, neînțeles de ceilalți, în timp ce lui idiomul celorlalți îi este cunoscut; astfel că straniețea nu este expresia incapacității de a asimila cognitiv sau afectiv lumea, ci retragerea comprehensivă din faptul de a te face celorlalți comprehensiv, retragere a cărei miză o reprezintă efasarea din mediat, adică din limbaj, sau evanescența progre-sivă, care debutează cu transparența gândirii retrase din leșul lingvistic. Pantazi a tentat la această condiție, prin efasarea propriului chip și a propriului nume (ascunse celorlalți), deci prin retragerea din limbajul onomastic și din limbajul fizio-nomic, dar proiectul lui este unul emina-mente secular.

§ 9

§ 9.1. Străinul autentic este călătorul care a refuzat garanțiile secolului; pe el veacul nu îl reține, tensiunea care îl pune pe cale rezonează în inima sa și corespunde unei vocații a Imperceptibilului; el poate auzi – sau a auzit o dată, coplesitor – modul vocativ, iar chemarea (care i-a rostit adevăratul nume [*Fac. XXXII.28, I Reg. III, 4, 6, Is. VII, 14, Luc. I, 31-32, Ioan I, 42, Apoc. II, 17 și III, 5, 12*]) i-a convertit dorința în dor sacru: „*Și Duhul, și mireasa zic: «Vino!»*” (*Apoc. XXII, 17*). Străinul nu mai este dispus să ofere atenției obiecte factice, adică să investească ființa în neant (și aspiră la depășirea limitei complicate a imanenței în „*nemărginirea suprasimplificată*” a transcendenței [*Dionisie Pseudo-Areopagitul, Despre Numirile Dumnezeiești, V.9*]); deci nu mai este compatibil cu structurile fluctuante, fiindcă a trăit intuiția unei alte, superioare, afinități.



§ 9.2. Trebuie reținut, în acest sens, și faptul că, în experiența – tristă și inferioară – a înstrăinării a doi prieteni, iubiți, soți este remanentă aceeași schemă, a inaderenței afective, a diminuării critice a atenției, a retragerii empatiei și compasiunii (în maniera în care, pentru Străin, ceea ce este exterior nu mai merită atenție sau investiție ontologică, exceptând legea iubirii). Continuând această idee, deschid o paranteză amplă, privitoare la înstrăinarea negativă, care este alienarea, deja anunțată de silueta lui Pantazi. Întrucât înstrăinarea, de care suferim cu toții, evidențiază mai bine structura înstrăinării mistice, deși ele au sensuri diferite, opuse chiar, găsesc edificatoare vizitarea sumară a câtorva teorii și interpretări.

§ 9.3. Amintesc, de la început, că Yahweh însuși califică drept *străin* poporul sfânt nu cu privire la deceniile de itineranță în deșert, ci cu privire la epoca sedentarismului egiptean (*Deut. X, 19*); dar aici este evocată condiția penibilă a exilatului care s-a împământenit; sunt străini – răătăcitori, nu căutători – cei care se consideră acasă în lume, adică cei care refuză să accepte că, potrivit frustei remarci a lui Augustin, „*inquieti non habitans proprium domum, habitat in aliena*” / „*chiriașii nu locuiesc în casă proprie, ci în loc străin*” (*En. in ps.*, 118, s. 8.1).

§ 9.4. Pentru gnostici, starea de străinătate este, adesea, sinonimă cu ignoranța: „*Tu nu ești străin de această evidență. Nu fi pusilanim.*” îl îndeamnă Pruncul *vechi de zile* pe Ioan, fiul lui Zevedei (în *Cartea secretelor lui Ioan*, Nag Hammadi, III.1, 21.15). Această *străinătate* poate face referire și la răătăcirea în doctrine eretice, inavuabile: „*Nu te lăsa maculat de gnoze străine.*” (*ibidem*, VII.4, i.e. *Învățămintele lui Silvanos*, 94.30). În aceeași epocă, pentru Origen, *alienatio* provine din *obturbatio*, care este dezordinea și însăși deteriorarea spiritului (evocate, ambele, cu aceeași amară rezonanță, și de alte derivate, cu preverbe diferite).

§ 9.5. Multe secole mai târziu, existențialismul – adică multiplele orientări și

doctrine omogenizate sub această tutelă – apropiere, în mod justificat, alienarea de inautenticitate și de absurd. De aceea, în aceeași descendență intelectuală și spirituală, Lacan pusese fenomenul sub semnul latinescului *vel* („sau”), adică al suspendării între condiții (confirmând astfel binomul rău *Entweder – Oder* al lui Kierkegaard). De altfel, la începutul secolului XIX, Hegel apropiase, deja, *alienarea* de *neliniște* (*Unruhe*) și pregătise, în felul acesta, filosofia *anxietății*, a *fricii* și a *cutremurării*, care va marca gândirea metafizică și etică modernă, până la Heidegger și Lev Șestov.

§ 9.6. Sartre sau Camus surprind, la rândul lor, anumite forme sau aspecte ale condiției tragice a omului nou, însă poziția lor (de stânga) primește o formulare doctrinară la Marx, cu un secol mai repede. Muncitorul reificat în capitalism este deplâns de întreaga filosofie marxist-leninistă, iar soteriologia comunistă îi furnizează promisiunea și soluția eliberării prin munca pentru colectivitate. Școala de la Frankfurt adaugă unele observații pertinente (fiindcă, într-adevăr, capitalismul își are propriile maladii), dar cauzalitățile și – când ele există – soluțiile sunt nepertinente, aberante sau catastrofice. Au dreptate, la rândul lor, Deleuze și Guattari să așeze critica Occidentului sub semnul nomadului, însă nu în măsura în care nomadul reprezintă un contraargument adus esențialismului (sau epifanie a unei soteriologii schizofrenice), cum consideră autorii, ci în măsura în care el este un vector de esențialism, după cum o demonstrează însăși apariția monoteismului în conștiința popoarelor nomade (constatată de Henry Corbin). Gândirea teologică îi opune lui Marx observația că nu munca, ci Păcatul, deci Căderea, îl reifică deja pe om, el fiindu-și, încă din copilăria îndepărtată, după cum o probează psihanaliza, obiect de atenție și de juisanță, cu mult înainte de a fi inserat într-o rețea socială sau de producție. În plus, potrivit observației lui Heidegger, *Dasein*-ul este, de la naștere, aruncat în lume („*In-der-Welt-sein*”), iar existența lui înseamnă



permanentă înstrăinare de sine, prin proiecție, întru Grijă. Nu în ultimul rând, munca are virtutea terapeutică prin excelență anti-melancolică, deci reprezintă salvarea dintr-o altă derivă, care este aceea a oblomovismului acut (*spleen*, neurasenie, abulie, nevroză, depresie, angoasă). Doar existența în interioritate exclude obiectificarea, fiindcă sufletul, ca tot ceea ce scapă catenelor materiei (gândirea, implicit), nu poate intra în mașina reificantă. (Este adevărat că el poate fi obiect al speculației sau al manipulării, însă acestea nu prin condiția sa, ci prin intenția perversă a subiectului gânditor.)

§ 9.7. În proximitatea acestor analize și interpretări, neohegelienii vor denunța, la rândul lor, alienarea produsă de religie, în măsura în care aceasta nu ar permite emanciparea conștiinței istorice, adică a omului ca subiect unic al Istoriei. Fantasma materiei, obsedantă în marxism, are, aici, un corespondent în fantasma temporalității, iar speculația metafizică trebuie să surprindă faptul că aceste două forțe (timpul și spațiul), care generează posthegelianismul, în ambele lui variante (doctrinară, deci neohegeliană, respectiv eretică, deci marxistă), sunt, în fond, variabilele gravitaționale ale creației. Astfel, blocarea, de către religie, a emancipării conștiinței istorice – dincolo de faptul că vizează doar religia ca instituție socială, adică religia în suprafața și în contingentă ei istorică, prin urmare, religia în conflict cu autoritatea temporală –, este unul dintre salvatoarele succese ale religiei; frânarea epifaniei negative a Istoriei este refuzul spiritului de a permite prăbușirea Memoriei, deci a edificiului imaterial al umanității, sub presiunea celui material, babelic, și a entropiei temporale; iar, în acest sens, critica neohegeliană surprinde, în realitate, caracterul pozitiv al conștiinței religioase, pe care o condamnă în numele și sub imperiul caracterului negativ al propriului daimon, care este conștiința istorică.

§ 9.8. Gândirea socialistă, pe de altă parte, coboară până la Rousseau, care, în ordinea prezentei reflecții, constatare că omul

social trăiește în opinia Celuilalt; observația nu este incorectă, dar soluția – revenirea la naturalitatea presocială a sălbaticului – frizează ridicolul. Proiecție a unui mit colonial (compensator), *bunul sălbatic* (clișeu al unei ample literaturi exotice iluministe) pare, în gândirea rousseauistă, mai degrabă o figură de stil, decât concluzia unei meditații competente și serioase. (Burke sau Tocqueville nu ar fi ajuns niciodată la o astfel de soluție.)

§ 9.9. Totuși, proiecția în *doxa* socială (precedată de proiecții mai complicate, abisale) este confirmată, două secole mai târziu, de psihanaliză, fiind celebră, în acest sens, afirmația lacaniană că „*Dorința omului este dorința Celuilalt.*”; aici, genitivul are ambele sale funcții, obiectivă și subiectivă (întrucât dorința mea îl vrea pe Celălalt și dorința mea este proiecție a lui și a așteptărilor lui în mine). De aici derivă dificultatea de a se (re)cunoaște, socialmente și psihologic, altfel decât prin intermediul Celuilalt, al alterității, al diferenței. Dar înstrăinarea are, în modelul psihanalitic, o rădăcină chiar mai adâncă. „*Orice conștiință* – observă Lacan – *urmărește moartea celeilalte conștiințe.*” Adică în dorință se dă imperialismul Egoului și nevoia de satisfacere a potenței potențial infinite a sufletului. Obsesiva căutare a celorlalte conștiințe, a căror obnubilare și asimilare oferă măcar temporare satisfacții Egoului și sufletului, aruncă din sine și de la sine conștiința, o expulzează în alteritate, o exilează. Această experiență, a ratării sinelui în efortul, greșit orientat, al împlinirii lui explică cele cinci condiții ale alienării formulate de Melvin Seeman: lipsa de putere, lipsa de sens, lipsa de norme, izolarea, înstrăinarea de sine, înstrăinarea culturală. (În legătură cu ultimele două, deși cu accente diferite, Freud, mai întâi, sesizase că alienarea este cauzată de reprimări impuse de norme etice, culturale sau sociale. Iar în legătură cu toate cinci, trebuie spus că ele pot defini și înstrăinarea pozitivă, însă, în cazul acesteia, ele au un alt sens, fiindcă privația care le definește nu lasă vid în cel alienat; adică în



spatele renunțării, în înstrăinarea spirituală se află un fundament; sub toate aceste privațiuni, așteaptă un *hypokeiménon*, *Grund*-ul însuși, temeiul deplin.)

§ 9.10. Personal, agreez viziunea lui Hegel, fiindcă ea surprinde, la adâncime, scindarea care stă la originea alienării, aceea dintre conștiința particulară și conștiința generală; această idee abstrage nuanțele rezumate mai sus și oferă premisele obținerii unui concept riguros al *alienării*. Istoria este, hegelian, efortul de depășire a alienării prin rațiune și prin voință, efort care implică seriozitate, durere, răbdare și luptă; culminarea și desăvârșirea alienării – adică necesara ieșire din sine și reintegrare, cu tot cu drumul parcurs prin lume și prin alteritate – rezidă în conștiința de sine superioară. Practic, alienarea se depășește prin asumare. Iar în timp ce *alienarea* (*înstrăinarea negativă*) presupune trăirea traumatică a izolării conștiinței particulare de comunitatea confortabilă a conștiinței generale, *înstrăinarea* (*alienarea pozitivă*) trăiește această disjuncție ca pe o eliberare: Străinul știe că deasupra conștiinței generale se află conștiința absolută și salvează de la diluție în general propria conștiință, prin sinteza cu unica conștiință absolută particulară.

§ 10

§ 10.1. În studiul introductiv al unui album dedicat Sfântului Munte, Andrei Scrima a evocat o „*melancolie*” religioasă, manifestă în „*întunecarea*”, în „*obscurizarea*” sau în „*obnubilarea*” monahilor athoniți din secolul XX. Observând doar fenomenul, teologul s-a limitat la a-l asocia unei abateri de la „*vocația primară, esențială, autentică*” a vieții contemplative și ascetice de aici. Problema revine iconografiei speculative a Străinului, fiindcă melancolia reprezintă unul dintre simptomele alienării de conștiința generală, a comunității (sau simptomul ratării acestui divorț necesar și decisiv).

§ 10.2. Dacă întârzii asupra acestei teme, este fiindcă simți nevoia de a preciza că Pelerinul autentic depășește psihopatologia

și chiar patologia mistică, evitând, prin energia erosului sacru (care este esența *fericitei întristări*), maladii (în fond, naturale) precum anxietatea, nevroza sau acedia. În *Cântul XXI* al *Paradisului*, Dante vede în cercul lui Saturn (patron al artiștilor și al firilor melancolice) acele „*anime speculatrici*” (adică „*suflete contemplative*”) asupra cărora plutește aura asteniei morale. Dacă însă creatorii salvați se bucură, în viziune dantescă, de un grad oarecare de beatitudine, în lumea sublunară, melancolia poartă spectrul Neantului. În competența lor anchetă asupra subiectului, Klibansky și Panofsky apreciază că „*melancolicul suferă, înainte de toate, din cauza contradicției dintre timp și eternitate*”, mai precis, dintre intuiția finitudinii și ambiția congenitală a veșniciei (obsedantă pentru orice artist vizionar). Din acest punct de vedere, melancolia este un sentiment situat *sub specie aeternitatis* (spre deosebire de nostalgie, situată *sub specie temporalis*).

§ 10.3. Însă morfologia și simptomele clinice ale acestui sentiment sunt bogate; în gradele ei, melancolia reproduce conflictul dintre vanitatea umană inerentă și splendoarea inaccesibilă a unei patrii celeste, dar cauzele ei circumstanțiale pot fi dintre cele mai variate. Totuși, o însoțesc, fără excepție, melosul taciturn, presiunea psihică și fantezmele subliminale. Astfel că reverberațiile acestei zodii sunt maladive, fiindcă rățacirea pe sinusoida melancoliei („*închisoare dedalică*”, după Charles d’Orléans) poate duce la o revelație teriomorfă; adică „*monstrul*” din inconștient pânzește din umbrele melancoliei. Așa încât regii melancolici ai lui Shakespeare, Don Quijote însuși sau deprimătele siluete solitare romantice sunt figuri exterioare ale unui eu propulsat pe orbita pulsionii ultime, a Morții (pe care o prefigurează auto-negarea și renunțarea).

§ 10.4. Un autor premodern reține amfibolia acestei patologii, constatând (în tradiția fiziologiei aristotelice) că melancolicul ascunde în el „*aut deus, aut daemon*”. În mistica creștină, aici este iden-



tificat *diavolul de la amiază*, vector nefast al acediei, a cărui primă tentație o reprezintă inducerea *spleen*-ului, a intuiției golului, a nonsensului. Este așadar coerentă recomandarea lui Cesare Ripa, din manualul său vizual, publicat (pentru artiști) în 1593, la Roma, elocvent intitulat *Iconologia*, potrivit căruia alegoria melancoliei va fi reprezentată având alături „*un copac fără frunze și de jur împrejur pietre*”. Descrierea corespunde fidel celei a tipului iconografic al Sfântului Ieronim (în deșert).

§ 10.5. Deși, în autenticitatea vocației sale, Străinul nu trăiește melancolia, fiindcă nu trăiește golul interior care o generează, el poate traversa pusta melancolică, iar dacă rățacirea îl obnubilează (în măsura în care pierde echilibrul dintre speranță și teamă), el se prăbușește, când nu cere, „*de profundis*”, grația salvatoare, care își găsește aleșii, adică pe cei care au ales-o. Tristețe obiectivă – inaptă totuși de metafizică –, melancolia construiește, la paroxism, genii, eroi și bestii. Dar, spre deosebire de aceștia (care rămân prizonieri ai afectului), Străinul o depășește, într-un moment terapeutic (*alinarea*) și într-unul taumaturgic (*integrarea*). *Alinarea* care estompează *alienarea* se realizează, teologic, prin *koinōnia*, adică prin sentimentul comuniant din acea „*societas peregrinorum*” care este „adunarea” fraților („*de o taină cu tine*” [Isaac Sirul]). La un nivel superior, *integrarea* reprezintă, în acord cu dialectica hegeliană, asumarea divorțului de alteritate și inaugurarea unui „*dialog interior*” revelator; ulterior, disjunctia hemoragică dintre conștiința individuală și conștiința generală – deci salvarea din *impersonalul* „*se*” heideggerian (anticipat de către Amiel, într-o reflecție diaristică) – este vindecată în conjuncția dintre conștiința individuală și conștiința absolută. Străinul integrat în Temei își amintește cine este (după cum, în sens invers, potrivit primei cărți din *Consolarea filosofică* a lui Boethius, melancolia are drept cauză amnezia de sine).

§ 10.6. În acest moment, prin pozitivarea

alienării, experiență necesară în deturul spre ființă, reflecția de față revine la o problematizare religioasă, fiindcă asumarea de sine, care presupune existența unei distanțe verticale între sine și sine însuși, ne reorientează spre o filosofie a sinelui, deci pe un plan în care fenomenele interioare depășesc aparatul psihic și simptomele debordează tratamentul psihologic. La intersecția dintre Bizanțul antic și cel medieval, Ioan Climax a definit autentic religios această experiență totală, printr-o succesiune de tropi a căror hermeneutică trebuie să reveleze condiția creștinului deplin (la care cheamă și a cărei alegere o consfințește botezul): „*Înstrăinarea este părăsire fără întoarcere (...), purtare necutezătoare, înțelepciune necunoscută, pricepere nearătată, viață ascunsă, țință nevăzută, gând nedescoperit, dorire a puținătății, poftire a strâmtorării, pricină a dorului de Dumnezeu, mulțime e dragostei, respingere a slavei deșarte, adânc de tăcere.*” (Scara..., III.1).

§ 11

§ 11.1. Pentru a lărgi (adică a substanțializa) mai mult intensiunea *Străinului* și a *înstrăinării*, am să exprim mai ferm constatarea că un Străin avem și în interior; acela este umbra din adâncuri, iar ei îi corespunde o alta, din înalțuri. Străinul fantasmatic este o *imago* sau o dimensiune obscură a noastră, uneori precipitată în vis sau fenomenalizată în urme comportamentale cotidiene, iar pe aceasta trebuie să o (i)luminăm; Străinul zenital, pe de altă parte, este îngerul, în egală măsură *cumplit* sau *teribil*, cum crede Rilke, dar purtător al unui mesaj pozitiv (deși de nerostit).

§ 11.2. Însoțindu-l măcar temporar pe itinerarul lui, participăm discret la taina Străinului și asta ni-l împărtășește. Lui Andrei Scrima i-a reținut atenția un scurt și admirabil poem al lui Paul Celan, *Oaspetele*: „*Cu mult înainte de seară, / poposește la tine cel ce-a schimbat salutul cu bezna. / Cu mult înainte de zi, / el se trezește / și stârnește, până să plece, un somn, / un somn de pași răsunând: / tu-l*



auzi măsurând depărtările / și sufletul ți-l arunci într-acolo.” În aceste cuvinte, Celan a exprimat emoția unei epifanii vespérale; firește că le poate fi conferit un simbolism erotic (în perspectiva căruia trădătorul sedentar își proiectează inima în iubitorul care, după ce s-a oferit, se retrage, sub protecția întunericului, în propria solitudine și biografie); însă acest poem suportă – eu cred, ca și Scrima, că reclamă – o lectură mistică. Oaspetele vespéral vine la cină, iar binecuvântarea (pe care o conține salutul) este, la el, „beznă”, apofatism. Între apus și zori, el poposește cu gazda și îi stârnește viziuni, pentru ca ea să își trimită sufletul, odată cu aurora, pe urmele acestui Pelerin matutin. Ezit să speculez mai mult în marginea acestui poem, fiindcă este ilară și abuzivă orice hermeneutică misteriosofică. Silueta „văzută” de Celan este ambiguă, aproape contradictorie (în fond, Străinul poate fi și un spectru demonic sau, în contextul unei sensibilități iudaice alienate, precum a acestui poet, însuși *evreul rătăcitor*); așa încât, asociată cu Străinul de la Emaus, această umbră incită la hermeze sofisticate, insidioase și posibil oțioase. Totuși, poetul a avut splendida intuiție a unui vizitator mistagog și a sugerat, într-o imagine literară aproape anxioasă, adevărul că mereu rămâne ceva apofatic în gândurile, în privirile, în ritmurile lui; dar primirea lui ne apropie de o taină și i ne face copărtași. (Antonie Bloom: „*A auzi înseamnă a ne lega soarta de altcineva, a vedea înseamnă a ne lega soarta de altcineva.*”)

§ 11.3. Mai trebuie, deci, subliniat că Străinul autentic nu este *flaneur*-ul, inadaptatul, refugiatul sau (precum în literatura afectului: Mall Flanders, Tess d’Urbervilles, David Copperfield, Jean Valjean) obiditul? Străinul nu este, în cele din urmă, nici, în planul genialității, poetul solitar, „*străinul cel sfânt*” despre care vorbește Trakl evocându-l pe Novalis sau geniul damnat din nenumăratele nuvele (fantastice) și poeme (alegorice) romantice; cum nu este nici, în planul autenticității, „*hoinarul singuratic*” (nombrilist, solipsist

și onanist) al lui Rousseau, pribeagul Ivan Fliaghin, din *Pelerinul vrăjit* al lui Nikolai Leskov, sau apatridul Cioran (care, în realitate, s-a autoflagelat prin exil pentru a exorciza demonul juvenil al ultranaționalismului). Dar se apropie sensibil de siluete literare cristaline, precum Oedip (în continuarea istoriei lui, la Colonos), Tonio Kröger („*regele care plânge fiindcă se simte atât de singur*”), Gregor Samsa (în a cărui parabolă vedem un înstrăinat tragic, fără orizont soteriologic), dr. Zerlendi, al lui Eliade (care se efasează fizic pentru a putea călători în spirit), Iona, din dramaturgia soresciană (care, „*ca orice om foarte singur, ... se dedublează*”) sau, pentru a cita literatura candidă, Micul Prinț, al lui Exupéry („*care trăia pe o planetă doar cu puțin mai mare decât el și care simțea nevoia unui prieten*” sau care, în momentul ultimului adevăr, spune despre sine „*Îți va părea că am murit, dar nu va fi adevărat.*”). Contemplăm, în realitate, un pelerin care și-a asumat până la capăt condiția umană, așadar care, în termeni heideggerieni, a luat *hotărârea* revenirii la sine, experiență coincidentă cu ieșirea din *impersonalul „se”* și, implicit, garanție pentru „*putința existențială autentică a «Dasein»-ului*” (Martin Heidegger, *Ființă și Timp*, § 62).

§ 12

§ 12.1. Străinul este deci un spirit ajuns în acest sens la *înstrăinare* (gr. *xéniteia*, copt. *tment șemo*, rus. *strannicestvo*), adică la *eliberare*, prin vaganță interioară: „*Ești pe cale numai atunci când călătoria din afară se întretaie cu itinerarul lăuntric în tot atâtea semne de cruce.*”; altfel, călătoria este doar „*iluzie și divertisment*”, potrivit unei clarificări a lui Andrei Scrima dintr-o scrisoare trimisă lui Benedict Ghiuș, din Benares (Varanasi), în 1957. Străinul a obținut certitudinea că totul, aici, este un exil, așa încât înstrăinarea lui de străinătate este modul propriu repatrierii. Într-unul dintre textele auroale – *Epistola către Diognet*, din jurul lui 130 d.Hr. –, creștinii înșiși primesc, în acord cu rugăciunea hristică de la Ioan XVII și potrivit precizării



pauline de la Efes. II, 19, condiția străinătății, a enclavei ontologice: „*Ei locuiesc în propriile țări, dar ca venetici [πάποικοι / pároikoi]; iau parte la toate ca cetățeni, dar pe toate le rabdă ca străini [ὥς ξένοι / (h)ōs xēnoi]; orice țară străină le e patrie și orice patrie le e țară străină. (...) Locuiesc pe pământ, dar sunt cetățeni ai cerului.*” (V, 5, 9). Așadar, Străinul are sentimentul de a fi străin nu fiindcă ar fi un depeizat (politic), ci fiindcă, membru autentic al unei *ecclesia peregrina*, survolează lucid deșertul iluziei; iar noi îl percepem ca pe un străin nu fiindcă nu ne seamănă, ci fiindcă, cetățeni fideli în spelunca *otium*-ului, ne-am instalat în această iluzie; or, refuzând-o, el nu (mai) este dintre noi. Sedentarismul îi este impropriu: el își poartă chilia ca pe o cochilie (mutând-o permanent, asemeni athonitului Maxim Căvsocalivitul, care își incendia, constant, coliba, pentru a se obliga la peregrinare, sau asemeni Ivireanului, care și-a codificat destinul în condiția melcului din stema personală, săpată în piatră la Antim și desenată în *Diata* autografă, de la Academie). Sentimentul de „acasă”, atât de propriu copilului, el nu îl mai trăiește decât în fața Paternității ultime (fiindcă genealogia lui fizică a fost transmutată, prin convertire, în genealogie pneumatică [*Ioan* I, 12-13]).

§ 12.2. El este, de aceea, un semn, are o vocație profetică, împlinește un rost simbolic, este trupul unui mesaj; șaman, mag, proroc, derviş, nebun întru Hristos, eremit sau isihast, el este „*glasul celui ce strigă în pustie*” (*Is.* XL, 3, *Mat.* III, 3) și evocă un Loc pentru care poartă nu dorul confuz și difuz al nostru, ci un dor incandescent: „*Greutatea mea este iubirea; de ea sunt purtat oriîncotro sunt purtat.*” (Augustin, *Conf.*, XIII, IX, 19). Cu alte cuvinte, în accepție augustiniană, gravitația metafizică are un vector opus celei materiale și, prin sensul ei ascendent, vizează permearea calotei spațio-temporale, ieșirea, printr-o accelerație diferită și de sens contrar gravitației materiale, din cronotop. Astfel că, aici, Străinul este, cu

un *hápax legómenon* socratic, ἀποπότατος [*atopótatos*], *cu-totul-fără-de-loc, cel-mai-nelocalizat* (*Theaithētos*, 149a), în același timp *atipic* și *atopic*, metec ontologic; mai precis, desprins de *res extensa*, Străinul purcede, trecând puntea vizibilului, în *res intensa*. (Această nelocalizare – omonimă cu principiul heisenbergian al incertitudinii, privitor la imposibilitatea de definire simultană a poziției și a impulsului unei particule – trebuie să fie relativă la verticalizarea variabilei temporale. Mișcarea *călătorului heruvimic* depășește cronotopul fizic, modulează temporalitatea sau intersectează timpul cu un plan supraordonat, generând o dimensiune „locală” eonică.) Abū Sa‘īd al-Kharrāz (sec. IX) diferențiază șase specii de pelerini; cea de-a șaptea categorie (*ahl al-muhabat*) îi conține pe cei care, dincolo de porțile viziunii, prin *suluk* (pelerinaj) și prin itinerar mistic (*safar*), au fost călăuziți „*acolo unde nu mai există «acolo»*” (apud S. Lupașcu, *Pelerinajul senzual*, p. 203). În aceeași tradiție, Rūmī, luceafărul sufite, exclamă: „*Voi sunteți dintr-un loc [de undeva], dar originea voastră este în Niciun-loc [în Niciunde].*” (*Mathnawī*, II.612). Tot Rūmī cuprindea, stilistic, relația dintre spirit și mișcare într-o formulă memorabilă, „*De n-ar fi drumuri, n-ar exista nici duhuri.*” (*ibidem*, I.3455). Deși, contextual, ilustrează argumentul ontologic, acest vers exprimă totodată un adevăr elementar în plan mistic: în chilia solitară din nevăzut, duhul se neliniștește (și „*se roagă pentru noi cu suspine negrăite*” [*Rom.* VIII, 26]), fiindcă, pentru iubitor, sunt intervale de străbătut spre sursa iubirii; el este, ca orice om, un „*διαστηματικός*” [*diastēmatikós*] (Grigore de Nyssa), adică o făptură dimensională, a intervalului, extensivă, proiectivă, un *străbătător*; dar, spre deosebire de ceilalți, el a pășit, în sfârșit, pe cale, pentru a face progresiv mai mică distanța de la sine la Iubire. (În *L'Étranger*, text cu care Baudelaire inaugurează *Poe-mele în proză* din 1869, după ce declină, ca într-o simbolică *ispitire în deșert*, sensibilitatea pentru familie, pentru prieteni,



pentru patrie, pentru frumusețe și pentru aur, „*omul enigmatic*” sau „*extraordinarul străin*” își afirmă iubirea pentru nori, „*les nuages qui passent... là-bas... là-bas... les merveilleux nuages.*” Nu, oare, în măsura în care „*norii care trec*” sunt corelativul obiectiv al sentimentului genuin care ne pune pe cale, cel al condiției noastre de inconsistențe labile, îndrăgostite totuși de cer(?) Străinul suportă „*mirajul condiției itinerante*”, după o expresie a lui Andrei Scrima; în această sintagmă trebuie înlocuit primul substantiv cu un altul, mai adecvat, „vocația”, căci la orizontul Pelerinului nu se află o iluzie, ci o chemare (și întrucât, deși, în etimonul arab, *mi'raj* înseamnă „răpire”, având astfel relație cu misitica extazului, în ocurența românească, având filiere neolatine, semnificația este aceea a himerei, a proiecției subiective nefondate). Astfel, invers decât în visul poetic al emirului, imaginat de Macedonski în *Noapte de decembrie*, vis în care, deși apropiată, cetatea sfântă se refuză („*Ș-acea izolare, ș-acea dezolare, / Sunt Meka cerească, sunt Meka cea mare...*”), pentru Străinul de pe cale, deși încă departe, cetatea sfântă deja se oferă. (Sensul acestei bilocații, al acestei *superpoziții ontologice* este anticipat, în zorii creștinismului, de o mesageră gnostică ce declamă: „*Sunt o străină / și o cetățeană. / Eu sunt esența / Și cea care nu are esență.*” [Tunetul, *Intellectul desăvârșit*, Nag Hammadi, VI.2, 18.25-30].)

§ 12.3. Să completăm, în contextul aceleiași analogii și pentru definirea călătoriei ca traseu plin de sens, subliniind că, spre deosebire de emirul macedonskian (care sucombă sub seceta unei promisiuni vane), Pelerinul mistic adaugă, cu fiecare pas și în virtutea kenozei, mai mult temei fermității interioare: vidarea sinelui de conținut temporal permite rebranșarea la un izvor de conținut metafizic. El este străin cu adevărat atunci când și întrucât în propria viață locuiește temporar, întreaga lui ființă retrăgându-se în „*iudeul interior*” paulin (Rom. II, 29), căci viața lui este, acum, „*ascunsă cu Hristos în Dumnezeu*” (Col. III, 3). În acest fel, tinde (etimologic și

ontologic) spre *absolut* (literalmente, „fără legături”), „*peregrinul apter*” terestru înaripându-se în clipa orientării zborului pe verticală, în măsura în care și-a abandonat crisalida organică. Această elevare din *proprietate* (adică din ceea ce este mai intim, corpul și eul) evoluează, uneori, până la idioritmul contrariant al anahoretului – excelând în stilit și în *sálos* (adică „nebun întru Hristos”) –, care își vedează *interioritatea* cea mai adâncă pentru a putea fi interpelat de *exterioritatea* cea mai înaltă, în punctul lor inefabil de intersecție, spiritul. De aceea, pelerinajul vertical începe cu introversia (ascendentă), fiindcă Pelerinul autentic „*a pus sușuri (ἀναβάσεις [anabáseis], ascensiones) în inima sa*” (Ps. LXXXIII, 6); astfel că, în liniștea (< gr. *ēsuhía*) revelată după evacuarea conținutei, se descoperă, prin autorefecție și ca un prim moment al ascensiunii infracardiace, sinele; această experiență este o participare, prin asemănare, la Ființă, aristotelic definită ca „*gândire care se gândește pe sine*” / „*ἡ νόσις νοήσεως νόσις*” [„(h)ē nóēsis noēseōs nóēsis”] (Aristotel, *Metafizica*, 1075^a).

§ 12.4. Mai precis, la un prim nivel, al evidenței, prin introspecție, eul „coboară” în sine; dar aprofundarea acestei căutări traversează o punte, pe care, în mod similar trecerii lui Dante din Infern în Purgatoriu, sensul deplasării se inversează, iar descensiunea devine ascensiune (*Infernul*, XXXIV, 88-90, 109-111). Condiția acestei călătorii interioare – retragerea din lumina vizibilă – nu este un gest benign, iar el așază peregrinul „*pe aripa Templului*” interior (Mat. IV, 5). Prin renunțare deplină și prin opțiune maximală, Pelerinul se situează pe frontiera Neantului cu Absolutul; aici, se expune prăbușirii pentru a se deschide, din dor, dăruirii. (Ne apare astfel ca profund coerent faptul că cele două locuri consacrate – și, în fond, cele două imagini emblematice – ale experienței mistice rămân, în toate tradițiile religioase, spațiile limitrofe: deșertul și muntele, alveola pustiei și hiperbola alpină, mormântul și soclul, craterul și turnul, Qumran și



muntele Qaf, Tebaida și Athos. În alt regim imaginar, folclorul românesc conține o reprezentare foarte intuitivă, *casa dorului*, care este locul propriu iubitorului consumat de așteptare, invariabil plasat într-o exterioritate stingheră și ambiguă, pe frontieră: fie în inima codrului, fie pe un deal, fie pe o punte.) Deci abandonul într-un pelerinaj absolut are sensul de a putea fi găsit și smuls, *via anima*, din relativ. Particula ebraică a divinității, *El*, provine dintr-o rădăcină lingvistică ce indică direcția, teleologia, așa cum *Thora* înseamnă *Legea* ca *Direcție*, deci *Calea* inițiativă. Pavel a reflectat la această tensiune a elansării: „*uitând cele ce sunt în urma mea și tinzând către cele dinainte, alerg la țintă*” (*Fil.* III, 13). Verbul folosit de el – *επεκτείνουμαι* [*epekteinomai*], „a (se) (în)tinde” – i-a folosit lui Grigore de Nyssa în dezvoltarea unei mistici a condiției de sacră aspirație (*epékthesis*). Din – sau cu – această perspectivă, devine evidentă adâncimea noetică și mistică la care coboară, angajată ca metodă a căutării, itineranța orientată.

§ 12.5. Pelerinajul nu este, prin urmare, nici un trop consacrat în genurile (auto)biograficului, nici un stereotip de *Buildungsroman*, ci o noțiune descriptivă din fenomenologia căutării (și din scenariul genului literar al conversiunii, numit în teoria literară recentă gen al *re-biograficului* sau, cu o noțiune mult mai adecvată și mai profundă, propusă de Henry Corbin, *hierioistorie*). Aceasta este explicația acelei naturaleți neverosimile cu care Egeria, autoarea unui străvechi memorial de pelerinaj, din sec. IV, le roagă pe iubitele prietene, la finele primei scrisori, să își amintească de ea, indiferent dacă ea va fi „*în trup sau în afara trupului*”: recirculând o expresie paulină (de la *II Cor.* V, 9 și XII, 2-3), Egeria are conștiința insignifianței propriiei finitudinii, în contrast cu suficiența autoconținută a Temeiului, ale cărui urme în contingent le caută călătorind în oicumena creștină. Itineranța reprezintă, la acest grad de evidență a semnificației ascensiunii, consecvență (*motus stabilis*),

iar solitudinea reprezintă condiția autenticei, unicei Întâlniri (aceea interioară): „*Iată-mă / rămânând ceea ce sunt, / cu steaguri de singurătate, cu scuturi de frig, / înapoi spre mine însumi alerg, / smulgându-mă de pretutindenii, / smulgându-mă de dinaintea mea, / dinapoia mea, din dreapta, și / din stânga mea, de deasupra, și / de dedesubtul meu, plecând / de pretutindenii și dăruind / pretutindenii semne ale aducerii-aminte...*” (Nichita Stănescu, *Elegia a 11-a*). Totuși, deși, aici, poetul a văzut momentul care împlinește augustiniana „*distensio animi*”, evocând totodată revenirea superdensificată la sine (așadar, „*intensio animi*”, despre care a vorbit Bernard de Clairvaux, în *De consideratione* II.II), el nu surprinde, în cele din urmă, decât autocomprimarea imanenței (provocată de conștiința limitei), situând revelația de sine pe un plan, desigur, înalt, zenital, dar încă „sublunar”; în topografia experienței mistice, aici este revelată, cu o expresie a aceluiasi, „*partea de sus a părții de jos*”. În realitate, relația aproape organică dintre Pelerin și drum este expresia în fenomen a unei *anima peregrina* tensionate de sacru, a unui suflet care a intuit „*obiectul iubirii*” ultime, care este *Primus movens* (Aristotel, *Metafizica*, 1072^a); de aceea, chemarea nu conține (doar) vocea unei conștiințe peratologice (adică a limitei), cât (mai ales) impulsul dintr-un plan exterior, care îl cheamă spre neîncetată plenitudine în Unitate (*progressus in idem*): „... *ce voiesc, în general, vorbitorii despre Dumnezeu când îl numesc o dată «eros» și «iubire», altă dată «îndrăgit» (prin eros) și «iubit»? (...) Prin primele e mișcat, prin cele de al doilea mișcă. (...) iubit și vrednic de iubit, ca frumos și bun (...), eros și iubire ... ca fiind putere mișcătoare și în același timp înălțătoare spre Sine.*” (Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Despre numirile dumnezeiești*, IV.14).

§ 13

§ 13.1. Experiența sublimă a *răpirii* sacre este însă precedată de experiența dramatică



și ultimă a abandonului de sine. Realizându-se, afirmativ, în numele Ființei (iar nu, cinic, în numele Negației), apexul acestei renunțări o reprezintă de-sexualizarea: „*Iubiților, vă îndemn ca pe niște străini ce sunteți și călători aici pe pământ, să vă feriți de poftele cele trupești care se războiesc împotriva sufletului.*” (I Pt. II, 11). (Psihanaliza confirmă această teză; creația științifică sau culturală este posibilă doar prin *sublimare*, adică prin conversia libidoului – ca pulsione fundamentală –, din energie sexuală, consumatoare, în energie erotică, creatoare. Însă cultura, ca produs al sublimării, atenuează doar o simptomatologie; soluția structurală nu poate fi găsită decât în paradigma operațiilor „pe cord deschis” ale omului transcendent, deci în Întrupare.) Străinul își amintește că singurătatea lui Adam din Paradis a fost cauza apariției dublului și că, anterior acestuia, omul primordial trăia genuin proximitatea sacralui. Interpus lui Adam și Creatorului, Celălalt a contribuit la Cădere, în măsura în care ieșirea din *in-diferență* produce *diferență*. Limbajul textului genezic este, în acest sens, lipsit de echivoc; el surprinde trei distanțe generate prin distincția sexuală: distanța dintre persoană și sine („*aceasta-i os din oasele mele și carne din carnea mea*”), distanța dintre persoanele însele („*ea se va numi femeie*”) și distanța dintre persoană și Creator („*s-au ascuns Adam și femeia lui de la fața Domnului Dumnezeu*”) (Fac. II, 23, III, 8). În opoziție cu această difracție a unității primordiale, restaurarea hristică anulează, mistic, distincția și diferența: „... *nu mai este parte bărbătească și parte femeiască, pentru că voi toți una sunteți în Hristos Iisus*” (Gal. III, 28; v. și Mat. XXII, 30). Or, în afara soluției mistice, sexualitatea promite, și ea, *coincidența contrariilor*, în măsura în care perpetuează schema unei unități. (Omonimia dintre comuniunea imanentă, conjugală, și comuniunea transcendentă, spirituală, este probată, printre altele, de limbajul erotic al liricii extazului sacru; afirmația este probată de o mulțitudine de documente spirituale, de la

Cântarea Cântărilor la *Castelul interior* al Terezei de Ávila.) La întâlnirea cu femeia, Adam își vede exteriorizat corpul („*aceasta-i os din oasele mele și carne din carnea mea*” [Fac. II, 23]) și trăiește tensiunea redobândirii unității prin sexualitate (în observația că, ieșind din placenta familiei, „*bărbatul... se va uni cu femeia sa și vor fi amândoi un trup.*” [v. 24]). În altă tradiție religioasă, însă cu intuiții identice, figura androginului exprimă optim această energie proiectivă: „*Trupul dintru început al omului fiind despiciat în două, fiecare jumătate a început să tânjească după cealaltă și să se împreuneze cu ea... cuprinzându-se cu brațele și ținându-se strâns împletite din dorul de a se retopi într-o singură ființă.*” (Platon, *Banchetul*, 191^a). *Sărutul* lui Constantin Brâncuși poate oferi, în acest context, suport intuitiv pentru înțelegere: în figurile iubitorilor care s-au topit în întâlnirea buzelor, citim absorbția identității singulare în identitatea comunității erotice. Însă promisiunea vindecării *diferenței* rămâne nesatisfăcută; dimpotrivă, în chiar actul unirii subzistă o rădăcină a deosebirii, iar în repetabilitatea însăși a actului erotic și în contingența partenerilor (fatalmente, reductibili și substituibili), se dă adevărul dramatic al unei singurătăți destinale. (Epifania ei dolozivă o reprezintă, în plan existențial, trauma și caracterul solitar ale morții. Nimeni nu poate muri în locul celuilalt; sau poate, strict simbolic, fără, însă, a-i ispăși aceluia, ontologic și biologic, propria lui moarte.)

§ 13.2. Străinul a înțeles și a asumat condiția căderii; adică a intuit sursa *diferenței* (implicit, a solitudinii), care este prima ruptură, ruptura arhetipală, aceea dintre creat și increat. (Or, „*cel care nu va fi cunoscut rădăcina răului nu va fi străin de rău.*” [Dialogul cu Mântuitorul, Nag Hammadi, III.5, 134.15-20].) Ca atare, „*știind că, petrecând în trup, suntem departe de Domnul*” (II Cor. V, 6), Străinul se debranșează de la soteriologia iluzorie a erosului („*Post coitus, animalum tristem est.*”), pentru a reface pierdute și scumpe



legături cu divinitatea. El îi mărturisește Prietenului celest, după modelul prieteniei terestre dintre David și Ionatan (sau dintre Ghilgameș și Enkidu): „... *tu mi-ai fost foarte scump și iubirea ta a fost pentru mine mai presus de iubirea femeiască!*” (I Reg. I, 26). Deci pune capăt ezitării între genital și zenital, proprie *catehumenului*, căci, în noua condiție, de *energumen*, tensiunea lui nu mai poate locui structuri perisabile. (Această ezitare, reală și chinuitoare, a fost formulată, cu acuitate, de Pavel: „*Cel necăsătorit se îngrijește de cele ale Domnului, cum să placă Domnului. Cel ce s-a căsătorit se îngrijește de cele ale lumii, cum să placă femeii.*” [I Cor. VII, 32-33]. La rândul său, Augustin nu a ezitat să denunțe aceeași indecizie, cauză a întârzierii convertirii: „*Toate aceste lucruri nu mă mai atrăgeau deloc în comparație cu dulceața Ta și cu «podoaba casei Tale», pe care «am iubit-o»; eram totuși încă strâns înălțuit de atracția pentru femeie.*” [Conf., VIII, I, 2]. Ioan Climax explică fără ambiguități rațiunea acestei mișcări spirituale, clarificând relația dintre *dorință* și *stranietate*: „*Bună este despățimirea, dar maica ei este înstrăinarea.*” [Scara..., III.7].)

§ 13.3. Pelerinajul debutează, astfel, în numele Prietenului desăvârșit, cu ieșirea din rețeaua dorinței și a afectului, nu în temeiul, ci împotriva egoismului (altminteri, insolubil) și a narcisismului elementar. Această autostigmatizare nu are sensul unei castrări, fiindcă nu este o autodepotențare; dimpotrivă, este o *Aufhebung*, în același timp distructivă (în raport cu trecutul) și elevatoare (în raport cu viitorul). Asceză continuă implică însă nu doar ieșirea din *grădina deliciilor*, ci și abandonarea plăcentei familiale confortabile: „*Înstrăinat am fost de frații mei și străin fiilor maicii mele.*” (Ps. LXVIII, 10), „*Cei ce locuiau împreună cu mine și slujnicele mele se uită la mine ca la un străin; sunt în ochii lor ca unul venit din altă țară.*” (Iov XIX, 15). Dar între abandonul conjugal și abandonul familial trebuie înscrisă ferma ruptură de comu-

nităte; ea se produce nu prin ieșirea pe exterior, ci prin ieșirea pe interior; metafora spărturii zidului, din textul profetic vete-rotestamentar, este probatorie (pentru faptul că înstrăinarea nu este epuizată de o anxioasă sau vanitoasă *fuga mundi*): „*Fiul omului, trăiești în mijlocul unui neam răzvrătit. (...) Tu însă, fiul omului, fă-ți toate cele de trebuință pentru pribegie și pleacă ziua, sub ochii lor, și pribegeste sub ochii lor din loc în loc (...), lucrurile tale să le scoți cum se scot lucrurile la vreme de pribegie, ziua, în ochii lor, iar tu pleacă seara, în ochii lor, cum se pleacă în surghiun. În ochii lor fă-ți spărtură în zid pe unde vei ieși. Pune-ți lucrurile pe umăr în ochii lor și ieși pe întuneric, și fața să ți-o acoperi, ca să nu vezi pământul, căci te-am pus semn casei lui Israel.*” (Iez. XII, 2-6). Climaxul acestei renunțări îl reprezintă abandonul total, formulat tranșant în *Evangheliie*, ca răspuns fără rest dat unei chemări primordiale: „*Dacă vine cineva la Mine și nu urăște pe tatăl său și pe mama sa și pe femeie și pe copii și pe frați și pe surori, chiar și sufletul său însuși, nu poate să fie ucenicul Meu.*” (Luc. XIV, 26). Cu toate că, aici, verbul „a urî” (*μισέω* [*miséō*]) nu are sensul psihologic modern (v. *Jud.* XIV, 16), depozedarea deplină, care presupune o ultimă și dramatică eliberare – de omul afectuos, de omul sentimental și de dorință –, coincide cu asumarea străinătății absolute (mai precis, cu respingerea ultimei și celei mai dificile ispite, în viziune augustiniană, care este dorința de a fi iubit și temut [Conf., X, XXXVI, 59]): „*Asemănatu-m-am cu pelicanul din pustiu: ajuns-am ca bufnița din dărâmături. Privegheat-am și am ajuns ca o păsare singuratică pe acoperiș.*” (Ps. CI, 7-8). Ideea alienării de propria familie (deja explicită în istoria avraamică [Fac. XII, 1] și prezentă în câteva locuri evanghelice, atât în biografia, cât și în doctrina lui Iisus [Mc. III, 31, VI, 4; Luc. XIV, 26]) este inechivoc exprimată și în mistagogia gnostică: „*Cere-i [ceva] mamei tale, iar ea îți va da ceea ce este străin.*” (Evanghelia după Filip, Nag Hammadi, II.3, 59.25-30).



O conține și spiritualitatea musulmană (v. Sahih Al-Bukhari, *Cartea Revelației*, hadith 14 și hadith 15). Iar sursa ei o constituie conștiința condiției alienate universale: „*străin sunt eu la Tine [πάροικος ἐγὼ εἰμι / pároikos egō eimi], străin ca toți părinții mei*” (Ps. XXXVIII, 17). Firește, Străinul nu își revendică o descendență corporal sacră și nu își neagă existența în secol (fapt asupra căruia insistă Clement Alexandrinul, în polemică explicită cu Basilide, amintind că „*toate sunt ale unui singur Dumnezeu și nimeni nu poate fi prin fire străin de lume, pentru că este o singură substanță și un singur Dumnezeu. Gnosticul [autentic] viețuiește în lume ca străin, dar știe că sunt ale lui toate cele din lume și că pe toate are să le părăsească.*”, *Stromate*, IV.165.3-4). „*Dar întotdeauna singur, fără vreo familie*” (cum se visează, în *Anotimpul în Infern*, Rimbaud), Străinul diminuează aderența la lume și, în acest sens, diminuează *mundaneitatea* din propria ființă, pentru a augmenta *transcendența* ei; el este, potrivit *Apocalipsei Străinului*, o „*existență fără existență*” (65.35) fiindcă este o *ek-sistență* care tinde spre *en-sistență* (adică o ființă progresiv autoinerentă). De aceea, el spune despre sine, asemenea peregrinului Ulise, „*Οὐτίς ἐμοί γ' ὄνομα: Οὐτὶν δέ με κικλήσκουσι / μήτηρ ἡδὲ πατήρ ἡδ' ἄλλοι πάντες ἐταῖροι.*” [„*Oūtis emoi g' ónoma: Oūtín dé me kiklḗskousi mḗtēr ēdē patēr ēd' álloi pántes étaĩroi.*”] / „*Numele meu este Nimeni: Nimeni îmi spun mama și tatăl și toți însoțitorii mei.*” (*Odiseea*, IX.366-367). Această camuflare implică două semnificații și două finalități: la nivel mistic, anonimul știe că, pentru a nu cădea victimă „*ochiului cu dinți*” al materiei, simbolizat de ciclopul Polifem (*saṃyama* yoghină, care, în ciuda promisiunilor, este o capcană transcendentală în drumul spre transcendență), trebuie să își ascundă ființa (a cărei engramă este numele); iar la nivel ontologic, el știe și afirmă că *mundaneitatea* al cărei nume îl poartă – adică persoana sa istorică – este vană și că numele lui (cel trupesc, întrucât cel eshatologic i se va

revela abia mai târziu [*Apoc.* II, 17]) nu are temei ființial. (Nu este, prin urmare, deloc surprinzător că, potrivit unei mărturii contemporane, Andrei Scrima afirma frecvent despre sine „*Eu nu exist.*”) Astfel încât, alienat de propria ereditate și de orice descendență, Străinul este (ca și Lo-Ruhama, fiica repudiată afectiv a profetului [*Os.* I, 6]), „*cel-Neiubit*”; nu întrucât își poartă – vindicativ, vanitos sau cu superbie – flamura solitudinii, ci fiindcă *Celălalt* pentru *Același* nu mai este, în plan metafizic, oricare *Altul*. Adică Străinul nu își mai caută alteritatea donatoare de completitudine în multiplul speciei. Căci în spirit, pe cel Singur îl confirmă doar Unul.

§ 14

§ 14.1. Străinul nu poate fi iubit, fiindcă el iubește deja; iar „*erosul dumnezeiesc este și extatic, nelăsând pe cei îndrăgostiți să fie ai lor, ci ai celor de care sunt îndrăgostiți.*” (Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Despre Numirile Dumnezeiești*, IV.13). Astfel că ceea ce înțelegem la întâlnirea cu Străinul este că el nu se conține pe sine, fiindcă îl conține pe Celălalt, care este *cu-totul-Altul* (*Ganz Andere*). Tema Străinului este, în primă instanță, tema alterității și a dialecticii ei cu identitatea; dar, într-un sens mai profund, tema Străinului este tema transcendenței, pentru că Străinul este semnul altui orizont. Deși „*singur în sine*”, el este „*însoțit*”, fiindcă este neconținut urmărit de ochiul lui „*El-Roi*” („*Dumnezeul Atotvăzător*”, care îi supraveghează pe exilați [*Fac.* XVI, 13]). De aceea, sub anumite aspecte, hermeneutica stranieții se suprapune peste hermeneutica sacralității; ca formă elementară a vieții religioase, tabuismul probează relația strânsă dintre straniețe și comportamentul religios, iar, într-un fel, evitat, respectat sau protejat, Străinul însuși cade, într-o anumită măsură, în condiția tabuului; diferit, deci ferit, el spune despre sine „*Noli me tangere!*” (*Ioan* XX, 17; v. și *Fac.* XII, 17-20). Pe de altă parte, *altul* prin excelență, el nu are „*nici chip, nici frumusețe, ca să ne uităm la el, și nici o*



înfățișare, ca să ne fie drag” (Is. LIII, 2); de aceea, este „*părăsit de toți*” (v. 3), aflat „*în urgie, în durere și în obidă*” (v. 4). Momentul dramatic al acestei alienări – paradigma căreia rămâne coborârea în materie a Logosului (care „*întru ale Sale a venit, dar ai Săi nu L-au primit*” [In. I, 11]) – se desfășoară pe Cruce: acolo, Fiul însuși trăiește, pentru o clipă, condiția (deși nu convingerea sau doctrina) ateismului (după cum crede Antonie Bloom), descoperind groaza absenței depline a lui Dumnezeu, sinonimă cu abandonul tragic și absurd, deci cu înstrăinarea ultimă, absolută: „*Eli, Eli, lama sabachthani?*” (Mat. XXVII, 46, Ps. XXI, 1). (Sacrificarea Străinului are, de altfel, statutul unui topos cultural și, în ciuda aparenței, nu contrazice, ci confirmă tabuismul care conservă stranietatea, fiindcă, în perspectiva acestui mit, stranietatea este singura aptă de a asuma soteriologic comunitatea, dintr-un punct exterior ei, arhimedic. O intuiție literară foarte delicată și nu lipsită de o anumită deschidere metafizică s-a cristalizat, de-a lungul veacurilor, în varianta colind, din nordul Transilvaniei, a baladei populare *Miorița*: din cei trei „*păcurărei*”, protagoniști ai crimei rituale, „*doi is frățișori, unu-i strinășel*” – adică singur, neînsoțit, fragil, *străin* –, iar acesta din urmă va fi, desigur, destinat imolării.)

§ 14.2. Revenind la condiția tragică a înstrăinării, completez că ea este versantul negativ al condiției ei sublimă, astfel că incertitudinea, angoasa, îndoiala, negația, apostazia pot reprezenta momente ale dialecticii pelerinajului. Eminescu, de exemplu, spirit obosit de „*povara gândului venit a ține lumile în ființă*” (Ioana Em. Petrescu), a traversat, și el, pusta abandonului și i-a găsit o expresie poetică pregnantă, în care sunt sintetizate condiția străinătății, momentul tragic al alienării, care este sentimentul ateu, și prefigurarea unei soluții în proximitatea sacrului: „*Străin de toți, pierdut în suferința / Adâncă a nimicniciei mele, / Eu nu mai cred nimic și n-am tărie. // Dă-mi tinerețea mea, redă-mi credința / Și reapari din cerul tău de stele:*

/ Ca să te-ador de-acum pe veci, Marie!” (Răsai asupra mea...). Pe de o parte, fenomenologia opune acestei solitudini alienante tema salvării din inautenticitate; în viziune heideggeriană, *hotărârea* („*proiectare de sine, realizată în deplină discreție și dispusă să înfrunte angoasa*”) deschide ființa, făcând-o disponibilă către „*faptul-de-a-fi-vinovat cel mai propriu*” al său, care este nimicnicia, la capătul căreia stă moartea; or, prin asu-marea condiției de *ființă-întru-moarte*, *Dasein*-ul își (re)deschide posibilitatea autenticității și a integralității, adică își oferă destin. Ca atare, pentru *Dasein*, angoasa reprezintă o probă necesară, iar moartea, o garanție, „*ca modalitate existențială posibilă a propriei sale autenticități*” (Martin Heidegger, *Ființă și Timp*, §§ 60, 62). Pe de altă parte, teologia oferă tribulațiilor angoasante ale pelerinajului perspectiva Prezenței care așteaptă în „*liniștea eternă a spațiilor infinite*” (B. Pascal): „*Au doară Eu numai de aproape sunt Dumnezeu, ... iar de departe nu mai sunt Dumnezeu?*” îi întreabă Yahweh pe deznădăjduiți (Ier. XXIII, 23). La o mai mare adâncime, mistica – de altfel, nu străină de proiectul heideggerian (v. Christos Yannaras, *Heidegger și Areopagitul* [1996]) – oferă soluția oblației asumate (firește, scandalizantă pentru estetica romantică a genialității, care definește spiritul creator artistic în toate epocile, și totodată inaccesibilă unui poet ca Eminescu); oblația nu urmărește însă autorealizarea în imanenta conștiinței, ci mortificarea expresiei egoiste a sinelui, care este voința, ca garanție a resurecției spiritului. Dacă, prin Întrupare, Logosul a recapitulat Că-derea, prin *metánoia*, Străinul recapitulează Învierea. În experiența lui, oblația implică sublația.

§ 14.3. În comunitatea eclesială, Botezul și Euharistia sunt, prin excelență, experiențele mistice ale acestui pelerinaj kenotic și, finalmente, anastatic. Esențial cu privire la reflecția despre Străin rămâne aspectul că, înaintea restaurării euharistice, Botezul reprezintă, prin imersiunea acvatică, trăirea



morții prototipale a Mântuitorului (Rom. VI, 3), iar Euharistia însăși comemorează, în timpul a ceea ce creștinismul apostolic numește „Cina Domnului”, donația fondatoare, sacrificiul răscumpărător: „Căci de câte ori veți mânca această pâine și veți bea acest pahar, moartea Domnului vestiți până când va veni.” (I Cor. XI, 26). Străinul moare nu suicidal, ci resurecțional. (În acest sens, figura Străinului se integrează, deopotrivă, hagiografiei și martirologiei.) Iar a muri nu este, în epopeea veritabilă, nici traumă, nici neant; dimpotrivă, mortificarea însăși este proba împlinită a unui inițiat sau, potrivit sintagmei vizionare eminesciene, triumful eroic al unui „renăscător din moarte”. Nichita Stănescu a exprimat memorabil anterioritatea morții în raport cu Viața autentică: „Moare numai cel care se știe pe sine, / se naște numai cel care își este / sieși martor.” (Elegia a 11-a). Însă această intuiție metafizică precedă, în cultura română, cele 11 elegii stănesciene. În basmul *Tinerete fără bătrânețe și viață fără de moarte*, eroul primește promisiunea alchimică – deja exprimată de titlu – și abia după aceea, potrivit textului, „tăcu și se născu”; iar moartea o însușește abia după revelația erosului, a timpului și a călătoriei.

§ 15

§ 15.1. Tema cinei mistice, desfășurare a unei Întâlniri totale în intimitatea curată a conubiului inimii (sau în „cămara tainelor” [Maxim Mărturisitorul, *Capete teologice*, § 16]), readuce meditația despre Străin la „vecernia” din Emaus. Așez în contrast două emisii ale acestei pericope de la finele *Evangheliei lui Luca* (cap. XXIV), fiindcă ele surprind sensul Întâlnirii de pe cale (și conținutul ei așa-zicând *energetic*): „ei s-au oprit, cuprinși de întristare” (sau „cu înfățișare tristă”, „cu un chip abătut”, „σκυθρωποί” [skythrōpoi]) și „... nu ardea în noi inima noastră, când ne vorbea pe cale?” (vv. 17, 32). Subliniez câteva antiteze elocvente și concluzionez. Măhnirea îndoielii („noi nădăjduiam că... și cu toate acestea...”, v.

21) este asociată modului melancolic („s-au oprit... cu întristare”, v. 17); dimpotrivă, bucuria dezvăluirii (am putea spune, *extazul apocaliptic*) corespunde modului entuziast („... în ceasul acela sculându-se, s-au întors la Ierusalim”, v. 33). Între „s-au oprit” și incoativul „sculându-se”, respectiv între „întristare” și „ardea... inima” se desfășoară un eveniment, se petrece o conversie, are loc un act *anatreptic* (în sens platonician), o *anastrofă* (în sens nicasian), o *Kehre* (în sens heideggerian), acea „regenerare”, acea „renaștere”, acea „trecere... dintr-o lume într-alta, într-o realitate nouă”, care încheie istoria dostoevskiană a lui Raskolnikov. Fericitul Ieronim folosește, în *Vulgata*, pe *peregrinus* pentru a numi convertiții la iudaism, *prozeliții* și relaționa în acest fel, în subsolurile mistice ale semnificației, condiția străinătății și restaurarea spirituală.

§ 15.2. Ordinea acestei *metánoia* este riguros mistică (iar ea are, în textul nou-testamentar, un pandant în drumul spre Damasc). Momentele ei canonice sunt: călătoria, catabaza, îndoiala, starea negativă a inimii, întâlnirea Străinului, predarea adevărului, revelația, iluminarea, bucuria sacră, schimbarea traiectoriei (geografice și existențiale), *anabaza*; sau pelerinajul, *ierida*, negarea, melancolia, descoperirea, predania, înțelegerea, chemarea, stupoarea și *alia* (deci, în speță, revenirea la Ierusalim). Or, în centrul acestei experiențe stă Dezvăluirea: precum în întâlnirea lui Moise cu Vocea din rugul aprins („*Eu sunt Cel ce sunt.*”, *Ieș.* III, 14), precum în întâlnirea lui Iacov cu Cineva („*Pentru ce întrebi de numele Meu? El e minunat!*”, *Fac.* XXXII, 29), precum în întâlnirea lui Tobie cu arhanghelul („*Eu sunt Rafael, unul din cei șapte sfinți îngeri...*”, *Tob.* XII, 15), precum în întâlnirea lui Saul cu lumina („*Eu sunt Iisus, pe Care tu Îl prigonești.*”, *Fapt.* IX, 5); finalmente, precum în orice punct din câmpul ontologic al unei religii a revelației (în mod specific, a Întrupării): „*Da, El Singur, Domnul, S-a împărtășit pe Sine întotdeauna tuturor acelor călători ai*



călătoriei noastre pământești, pe care i-a adus până la El pe căile înseși ale vieții de fiecare zi, pentru potolirea setei sufletelor lor.” (Ivan Kulîghin, *Scrisoare...*, 4); iar „pe cei care sunt străini, El i-a [răs]-cumpărat și i-a făcut ai Săi” (Evanghelia după Filip, Nag Hammadi, II.3, 53.1-5).

§ 15.3. Această dezvăluire contrastează cu anonimatul inițial al Străinului, respectiv, în pericopa lucaniană, cu insistența apostolilor asupra dispariției și absenței: „... negăsind trupul Lui” (v. 23), „... dar pe El nu L-au văzut” (v. 24). Totuși, deși compensează absența, dezvăluirea are o condiție paradoxală; ea nu corespunde vederii, clarificării empirice, senzației, ci rămâne, ca suspendată, într-o clipă fără cantitate, comună interogației dolorifice și iluminării: „... s-au deschis ochii lor... și El S-a făcut nevăzut” (v. 31). Doresc să subliniez, făcând ca această idee să emeargă din textul sacru însuși, că sensul stranietății nu este nici exhibarea ostentativă, nici anonimatul fascinatoriu, nici solitudinea autocomplezentă, nici (precum în literatura paracreștină din primele secole) gesticulația ezoterică și conspirativă a unui zăvorât. În cele din urmă, Străinul descoperă – adică este mediul, spectrul unui mesaj – și se descoperă; pelerinajul lui nu înseamnă hamletizare, ci *nóstos* („întoarcere” acasă), iar pedagogia lui nu este prestidigitatie gnostică (ci mistagogie). Astfel, în consistența și în densitatea ființei sale, Străinul, care este fratele necunoscut (*Tob. V, 4*), sau Străinul însuși, care este modelul Străinilor pelerini (*Mat. VIII, 20*), are ceva de declinat în propria noastră făptură, iar temeiul lui ontologic nu îl reprezintă stranietatea, ca atare, ci sensul ei de adâncime, care este cetățenia celestă a unui apatrid terestru. Mesajul lui transpare, pentru cine îl poate primi, cu o claritate fără rest; știm de la Rafael, arhanghelul, străin el însuși, acest principiu: „*Taina regelui se cuvine s-o păstrezi, iar lucrurile lui Dumnezeu este de laudă să le vestești. (...) Nimic n-am să ascund de voi.*” (*Tob. XII, 7, 11*). Iar singura condiție a dezvăluirii Străinului este primirea lui, filoxenia avraamică; Luca

și Cleopa l-au „rugat stăruitor”, deci „a intrat să rămână cu ei” (v. 29), potrivit promisiunii de la *Apoc. III, 20* (completată de aceea din *Ioan XIV, 23*): „*Iată, Eu stau la ușă și bat; de va auzi cineva glasul Meu și va deschide ușa, voi intra la el și voi cina cu el și el cu Mine.*”

§ 16

§ 16.1. Totuși, primirea Străinului nu este o gratificație lipsită de temei; ea este precedată de pelerinajul întru ființă. Cei doi discipoli s-au îndepărtat de Ierusalim, or, cetatea fiind plasată pe muntele Sion, orice părăsire a ei era considerată, în cultura iudaică, o coborâre (așa cum *nostosul* lui Ulise esre dublat de o *nekyia*). Poate fi utilă amintirea detaliului că omul căzut între tâlhari, din parabola evanghelică, „*cobora de la Ierusalim la Ierihon*” (*Luc. X, 30*), iar esențială este, aici, nu drama de a fi fost victima unui jaf, ci co-incidența că în această *ierida* l-a întâlnit, mai precis, a fost găsit de Samarineanul (= Străinul) milostiv, adică de cel care avea să fie definit, de către Pedagogul însuși, „*aproapele celui căzut între tâlhari*” (v. 36). Altfel spus, Străinul meu este *Aproapele* meu, în măsura și în condițiile în care, plecând în călătorie, eu însumi sunt străin, deci îi ofer mediu, în ființa mea, pentru propria lui oglindire, pentru propria lui regăsire, pentru *asemănare*. Luca și Cleopa au fost obligați să traverseze, ei înșiși, experiența alienării, adică a Pelerinilor înstrăinați de Cetate, pentru ca, în satul Emaus, co-străini cu Străinul, să Îi poată primi descoperirea. Descoperiți, ei înșiși, pe cale de „*singurul străin*” în Ierusalim, cei doi ucenici au coborât pentru a putea fi înălțați, au călătorit pentru a putea fi descoperiți. Ei au oferit găzduire (probând *theoxénia*) pentru a primi Euharistie; și au oferit atenție (probând *theologia*) pentru a primi revelație.

§ 16.2. Cu privire la celebra sintagmă tocmai citată – care conține, în *Biblia* românească de la 1688, adjectivul „*nemernic*”, având sensul rățacirii, al exilului, al bejaniei apatridului –, rea-



mintesc doar contextul în care ea este folosită și degajez, de aici, o concluzie. Cleopa îi adresează Străinului această întrebare: „*Tu singur ești străin...*” sau „*Tu singur ești în trecere prin Ierusalim?*” În ciuda aparenței, în aceste cuvinte nu descoperim condiția de ascundere a Mântuitorului, ci, dimpotrivă, condiția de ascundere a celorlalți, care este ascunderea în ambiguitate, conștiința scufundată în echivoc, nelămurirea; dovada acestei obscurități ființiale o reprezintă tratatul peripatetic de teologie, edificator pentru ucenici, verbalizat de Iisus de-a lungul celor 60 de stadii, până la Emaus. (Din alt punct de vedere, Cleopa rostise un adevăr nebănuț; fiindcă, în realitate, Iisus era singur și legitim în Ierusalim, ceilalți fiind, spiritualmente, în exil babilonic.)

§ 16.3. În cele din urmă însă, *ierida* ucenicilor se completează cu *alia*, deci *coborârii* (din Cetate) îi urmează *ridicarea* la ea, de această dată, însă, nu cu „*ochii ținuți*” (Luc. XXIV, 16) și nu „*cu întristare*” (v. 17), ci „*cu ochii deschiși*” (v. 31) și cu „*inima arzândă*” (v. 32): „*Urcăm pe «scara inimii» și cântăm «cântarea treptelor» (...) și ne înălțăm, ne ridicăm în sus, către pacea Ierusalimului.*” (Augustin, *Conf.*, XIII, IX, 11). Percepția lor a fost transfigurată și L-au perceput pe Străin nu în accidentul, ci în esența Lui (fapt imposibil înaintea revelației, ca dovadă că, deși Îl vedeau pe Mântuitor [accidental], nu Îl recunoșteau [esențial], tot astfel cum, potrivit explicației arhanghelului, deși Tobit și Tobie l-au văzut pe acesta mâncând, în realitate, el nu a atins mâncarea [Tob. XII, 19]). Or, cu toate că, în momentul recunoașterii spontane a Străinului ca Prieten, acesta pleacă, asemeni siluetei lui Celan, „*cu mult înaintea zorilor*”, totuși, fiindcă L-au recunoscut (*anagnōrisis* ca moment decisiv al întâlnirii autentice) și fiindcă au încheiat pelerinajul printr-o *alia*, prin întoarcere în Sion, aici, în mijlocul celorlalți ucenici, reveniți din *parohia* de la Emaus în *biserica* din Ierusalim, Îl vor descoperi; căci Hristos, precizează Textul, imediat după sosirea Pelerinilor și ulterior

mărturisirii, către frați, a revelației, „*a stat în mijlocul lor și le-a zis: «Pace vouă!»*” (Luc. XXIV, 36).

§ 17

§ 17.1. „*Străinul meu este Aproapele meu, în măsura și în condițiile în care, plecând în călătorie, eu însumi sunt străin, deci îi ofer mediu, în ființa mea, pentru propria lui oglindire, pentru propria lui regăsire, pentru asemănare.*” Or, *asemănarea* este conceptul central al soteriologiei creștine. Transcendența – adică *stranietatea* și *străinătatea* lui Dumnezeu – poate fi surmontată prin asimilarea stranietății și străinătății, adică prin participarea la condiția divină, nu în scopul suspendării într-o imuabilă Diferență, fiindcă stranietatea și străinătatea sacralului nu sunt substanțiale, ele sunt relative la alienarea noastră; de aceea, în timp ce, pentru omul alienat, Identitatea lui Dumnezeu este Diferență radicală – față de lume –, pentru omul în asemănare, Diferența radicală a lui Dumnezeu este, în realitate, Identitatea ultimă – față de Sine –, căci, instalat în *stranietate* și în *străinătate*, el Îl înțelege din interior; așa încât asumarea Diferenței (față de lume) înseamnă, pentru Străinul de pe cale, (re)integrarea, prin dinamica asemănării (*epéktasis*), în autentică, absolută, imuabilă condiție a sacralului, care este Identitatea *în sine* și *pentru sine*. (Nu este ignorabil, aici, detaliul că, prin *participare*, care mediază *asemănarea*, mistica creștină recuperează metafizica europeană și, astfel, o mistică anistorică, începând cu modelul platonician, centrat pe participarea la Idee a sensibilelor; această recapitulare metafizică, actualizare a unei tradiții a cunoașterii, pe care Străinul o întrupează, este eminent exprimată în principiul medieval „*câtă asemănare, atâta participare*”. În alt sens – dar în orizontul tematic al prezentei reflecții –, performanța modelului creștin este manifestă inclusiv în tematizarea și în asimilarea existențială a itineranței, fapt pe care l-a constatat și l-a afirmat explicit, deja, Mircea Eliade: „*Procesiunile și pelerinajele reprezintă o inovație unică în*



istoria religioasă a Mediteranei.” [Istoria credințelor și ideilor religioase, III.XXXII.256].)

§ 17.2. Revenind la problema identității, evoc, din nou, Textul, fiindcă în propriile lui dileme se adăpostesc răspunsuri iluminatoare. Cleopa îl întreabă pe Străin „Σὸ μόνος παροῖκεις Ἱερουσαλὴμ?” [„Sὸ mónos paroíkεις Ierousalēm?”], deci „Tu singur ești străin [sau trecător] în Ierusalim?”, iar aici, sintagma centrală („mónos paroíkεις”) are, în lecțiunea latină a *Vulgatei*, echivalentul „solus peregrinus”. În aceste cuvinte se ascunde o nouă semnificație a portretului moral pe care îl definesc, semnificație cu atât mai importantă cu cât Referentul ei este transcendent. Lexemul grec *mónos* a dat românescul „monah”; așa încât se poate concluziona că monahul este – trebuie să fie – actualizarea desăvârșită a Străinului, singur și unul în același timp, *in-dividum* autentic, „*fihi ma fihi*” al lui Rūmī („interiorul interiorului”, adică „inima mai mare decât trupul [...], conținutul mai mare decât forma”, din *Elegia a 11-a stănesciană*), τὸ εἶναι μόνον [τό εἶναι mónon], *quod est solum esse, quidditatea* din persoană sau esența ei, identitatea dintre accident și substanță, *i.e.* umanitatea desăvârșită. De aceea, împărțind filosofia morală în trei secțiuni, Bonaventura o numea pe cea dintâi, prin apelul la un neologism grec și fără a se referi exclusiv la călugăr, „*monastică*” și preciza că aceasta „*sugerează natura de nenăscut a principiului prim*” (*Itinerarul...*, III.6). În acest sens, „*transcendența ființei* «Dasein»-ului este una privilegiată, în măsura în care în ea rezidă posibilitatea și necesitatea celei mai radicale individuații.” (Martin Heidegger, *Ființă și Timp*, § 7.C), individuație care înseamnă accesarea Unului interior, a singularității, a inimii ca sediu al Numelui, prin exercițiul vocației monahale ce rezidă în fiecare suflet.

§ 17.3. Din fiecare tematizare a filosofiei hegeliene emerge reflecția la această realizare de sine, care se dă, concret, în om și

prin care Spiritul se realizează asimptotic, depășind atât staza subiectivă (a sufletului natural), cât și pe cea obiectivă (a conștiinței sau a comunității etice), pentru a se împlini, ca Spirit absolut, în sfera artei, a culturii sau a religiei (*Filosofia Spiritului*, § 385). Dacă, prin conceptul său, Spiritul are modul infinității, prin existența sa concretă, el își caută (dramatic) și își dobândește (cu dificultate) infinitatea, forjând concretul, prin forța conștiinței (care este însăși latura lui obiectivă), pentru a-și actualiza determinațiile, în scopul realizării lui ca Idee infinită. Un moment tranzitoriu al acestui traseu îl reprezintă raportarea la al său altul, pusă de Spirit ca moment al conștiinței de sine, mediată de alteritate (care se dă ca latură a conceptului plenar al *identității*, concept în care și pentru care alteritatea este nu doar presupusă, ci necesară, logic și ontologic). Altul Spiritului subiectiv este subiectivul, încă prizonier, el însuși, unei scheme a raportării, deci relativ; pe de altă parte, altul Spiritului obiectiv absoarbe în structuri și în legi viața subiectivă; dar altul pentru Spiritul absolut (adică pentru Spiritul ajuns la treapta „culturii”, deci a conștiinței, a creației, a libertății și a veșniciei) este un absolut, deci o realizare *pentru sine* totodată subiectivă (Persoană) și obiectivă (Lege), așadar Adevăr. Acest Altul absolut este canonul Spiritului care se (auto)realizează, care parcurge calea dificilă de la *în sine* la *pentru sine* și care, pentru a-și realiza atât latura subiectivă, cât și pe cea obiectivă, eliberându-se din unilateralitatea fiecăreia (fără a le suprima), își asumă ca mod al devenirii sinteza (care pentru Canon este modul existenței). Străinul pelerin este, ca atare, cel care se regăsește pe sine în asemănarea cu Străinul ultim (care este Diferența totală a umanității, alteritatea ei absolută, adică Divinitatea, sursă a oricărei identități). Această asemănare exclude o asimilare a Diferenței – adică suprimarea ei, prin transformarea Neasemănătorului în asemănător (de ex.: antropomorfizarea) –, de aici rezultând necesitatea modului itineranței, ca soluție de asimilare *în*



Diferență, prin asemănare (cu Aceasta). În călătoria spre Centru – figurată eminent de mandală, care este o hartă simbolică și mistică a universului și a sinelui (deci o cosmogramă și o psihogramă) –, Pelerinul regăsește Identitatea originară. Mai mult, călătorind în interior, în măsura în care periplul autentic este act de interiorizare, el și-a recuperat (din alienarea postnatală) propriul subiect, depășind acea distanță dintre sine și sine însuși – *διάστημα* [*diástēma*] – asupra căreia a reflectat Grigore de Nyssa și care a considerat-o, prin toate ocurențele pe care i le-a oferit (*diferență, separație, limitare, interval*), condiția însăși a creației (prin excelență, a omului). Or, această dublă regăsire, prin parcurgerea distanțelor ontologice, este tocmai individuarea, obținerea propriei singularități indivizibile și, în sens hegelian, sinteza dintre spiritul subiectiv (sufletul), spiritul obiectiv (conștiința) și Spiritul absolut (Dumnezeu sau „moment” al lui Dumnezeu în suflet).

§ 18

§ 18.1. „*Vai mie, că pribegia mea s-a prelungit, că locuiesc în corturile lui Chedar! Mult a pribegit sufletul meu!*” (Ps. CXIX, 5) exclamă psalmistul. În lamentația lui se regăsesc toți cei care călătoresc orientat, dar traversează singurătăți nevizitate de Duh, deși stihurile pot exprima, în egală măsură, vocea exilatului în materie. Pelerinul autentic nu este nici gimnosofist, nici fachir, iar vagona lui nu este monomanie suicidară. Cel puțin în filosofia creștină, el se adăpostește într-un cosmos liturgic sau se reculege în comunitatea celor „*străini și slujitori ai lui Dumnezeu*” (*Faptele lui Petru și ale celor 12 apostoli*, Nag Hammadi, VI.1, 5.10-15). Aceasta este „*communio peregrina*” (în a cărei tradiție călătorul pășește), adică, pentru a o defini printr-un exemplu – din incipitul primei epistole a lui Clement Alexandrinul –, „*Ἡ ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ ἡ παροικοῦσι 'Ρώμην*” [„(*h*)*Ē ecclēsía toũ theoũ* (*h*)*ē paroikōusi Rhōmēn*”] / „*Biserica lui Dumnezeu care locuiește*

vremelnic [sau *rezidentă*] la Roma”; cf. *I Pt.* I, 17). Aici, *intra muros*, creștinii autentici („*numiți și sfinți*” [*Rom.* I, 7]) „*mărturisesc că pe pământ ei sunt străini și călători*” (Evr. XI, 13) și caută, la intersecția dintre materie și har, în timpul Cinei euharistice, odihnă temporară obositului lor suflet: „*Stabulum est ecclesia ubi reficiuntur viatores de peregrinatione in aeternam patriam redeunt.*” / „*Sălaș este biserica, unde se refac călătorii care se întorc din peregrinare în patria veșnică.*” (Augustin, *Quest. ev.*, 2.19). De aceea, condiția străinătății nu reprezintă o negare a comuniunii; sau, potrivit glosei lui Dumitru Stăniloae la § 17 al celui de-Al treilea cuvânt din *Scara...*, ea nu presupune „*ceva contrar «mărturisirii într-un gând», adică sobornicității Bisericii. De fapt se afirmă numai o totală adunare în Dumnezeu. Dar în Dumnezeu, [Străinul] îi găsește pe toți și se roagă pentru toți. (...) Sobornicitatea nu se oprește la legăturile orizontale între oameni, ci înaintează la legăturile adânci ale tuturor.*” Pe de altă parte, această ocazională reculegere nu înseamnă anulare a itineranței; potrivit unei observații aristotelice, sunt opuse repausurile care corespund unor mișcări opuse, așa încât, pentru a oferi exemplul total, nemișcarea Primului motor, care este imobil, fiindcă este desăvârșit, deși aparent identică nemișcării corpurilor inerte, reprezintă, în realitate, *imuabilitatea*, ἡ ἀμεταβλησία (*hē ametablēsía*), faptul de a nu suferi nedesăvârșirea transformării (*Fizica*, 230^a). Un cititor atent al lui Maxim Mărturisitorul a intuit relația dintre acești tropi, în sintagma „*identitatea pe care [cel îndumnezeit] o dobândește prin odihnă*” (Scolia 7 la Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, § 22). Astfel că repausul Pelerinului este doar moment de reflecție asupra călătoriei și de trăire a plenitudinii, după modelul „*odihnei*” Creatorului care a urmat zilelor facerii (*Fac.* II, 2-3): „*Sâmbetele sâmbetelor înseamnă odihna duhovnicească a sufletului rațional, care își retrage mintea chiar și din rațiunile mai dumnezeiești din lucruri și și-o leagă*



cu totul numai de Dumnezeu, în extazul iubirii.” (idem, *Capete teologice*, § 39).

§ 18.2. Dar, deși istorică și locală, ființa eclesială (sau comunitatea celor care cred și mărturisesc) relaționează peregrini la distanță, face comunicante contemporanități diferite; temeiul dogmatic al acestei ipoteze este autoconținerea spirituală a Bisericii luptătoare, terestre și a Bisericii triumfătoare, celeste. Joncțiunea cea mai *stranie* rămâne, în acest sens, aceea dintre Străin și înger: cu cât mai solitar este cel dintâi, cu atât mai solidar devine cel din urmă (făcând astfel ca orice înstrăinare de exterior să devină o însoțire în interior). De altfel, finalitatea însăși a in-stabilității inițiatice are un model celest, fiindcă, de-a lungul istoriei și pe asimptota care o elansează spre eon, *societatea peregrinilor* avansează în modul rotirilor anagogice ale ierarhiilor angelice. În *A zecea epistolă* (către Ioan Teologul), Dionisie Pseudo-Areopagitul îi evocă pe cei care „se îndepărtează de împătımirea de cele materiale” și care, „în libertatea totală de toate relele”, „despărțindu-se de viața prezentă, o încep în chip îngeresc pe cea viitoare”; mai mult, insistă că este legitim ca oamenii superiori („ierarhi”), „care se împărtășesc după puterea proprie de slujirea vestitoare a îngerilor și tind, pe cât e îngăduit oamenilor, spre asemănarea cu ei în descoperirea lui Dumnezeu”, să fie numiți „îngeri” (idem, *Despre ierarhia cerească*, XII).

§ 19

§ 19.1. Această idee nu este nici originar creștină, nici originar gnostică; ea este atestată în întreaga istorie a contemplației: „Sufletele necredincioșilor rătăcesc pe pământul acesta de sub cer (...) // Sufletele celor credincioși locuiesc în ceruri / Și cântă în imne laude marelui (Dumne)Zeu.” (Pindar, fragm. 132). În această elevare eliberatoare și entuziastă trebuie identificată rațiunea folosirii metaforei ornitologice în dezvoltările mitopoetice asupra sufletului: fie pasărea măiastră, fie Phoenixul renăscător, fie Simurghul iranian au

simbolizat, prin zbor și prin cântec, idealul transgresiei spirituale. În *Upanișada Kaṭha*, analogia servește unei distincții esențiale: dintre cele două păsări care stau pe același arbore (al vieții), una se bucură de fructele acestuia, iar cealaltă privește; cea dintâi, *Jīvātmā*, este sufletul (apetitiv), cea din urmă, *Ātmā*, este spiritul (con-templativ); destinația ultimă a ambelor este *Paramātmā* (adică Dumnezeu însuși). Dar dacă, din alt punct de vedere, aceste *volatilia* eufonice au inspirat, tuturor culturilor, și ideea rătăcirii iraționale în peisaj sau imaginea unei libertăți i-mediate, neconștientizate, în schimb, mișcarea spre Absolut a ordinelor mistice (ale Străinilor) nu este aleatoare; de aceea, potențialul simbolic al păsării este depășit de analogia angelică. Viziunile dionisiene (reelaborate, în *amurgul Evului Mediu*, de către Dante) evocă armonia celestă, cvasi-muzicală, a unei spirale de corpuri subtile ardente; aidoma acestora, *dansul spiritelor binecuvântate* (pentru care Christoph von Gluck a compus o melodie la flaut serenă) desenează raze ondulatorii, care pleacă de pe limita cercului imanenței spre centru, unde urmează a se întâlni, pentru a trăi beatitudinea eshatologică. (Din acest punct de vedere, deși stranii, Străinii sunt excentrici în măsura în care nu se află încă în centru, în infinit; sedentarii însă rămân descentrați, în măsura în care nu vor ajunge niciodată acolo.) Astfel, aceste ordine itinerante, care străbat, discret (dacă nu tainic), istoria, transgresează *metodic* spre Absolut; și este meritul lui Andrei Scrima de a fi amintit că etimonul grec al acestei noțiuni (*μέθοδος* [*méthodos*]) înseamnă „urmare (pe cale)”, „însoțire (pe drum)”, „co-peregrinare”, „străbatere a căii împreună cu calea”. Ludwig Boltzmann a asociat entropia, proprietate a unui sistem termodinamic, mișcării dezordonate a componentelor și a observat că ea scade pe măsură ce crește simetria internă autogenerată a sistemului. În același fel, înaintarea pe cale este necesarmente sistematică, *metodică* și entropia spirituală scade pe măsură ce Pelerinul trece de la



rătăcire la călătorie, de la călătorie la căutare și de la căutare la itineranță (păstrând, în toate translațiile, un Invariant decisiv). În această lege – a progresiei spirituale *canonice* – se înțeleg în profunzime funcția indicială a îngerului și sensul pedagogic al maestrului spiritual. — Trebuie reflectat, în acest sens, la faptul că ultima operă mistică majoră a Bizanțului, redactată în jurul lui 1400, sintetizează a unei tradiții milenare curând obliterate de căderea Constantinopolului, se numește *Metoda* (lui Calist și Ignatie) sau, cu echivalentul românesc arhaic din manuscrisele Academiei Române, *Meșteșug și îndreptar*. Nu mai puțin edificatoare este observația heideggeriană privitoare la faptul că, în fiecare hotărâre de autorealizare, *Dasein*-ul folosește „*posibilități moștenite*” și își alege „*eroul*” exemplar (Martin Heidegger, *Ființă și Timp*, § 74]), care are funcție de *înainte-mergător* („*Iată, eu trimit înaintea ta pe îngerul Meu, ca să te păzească în cale și să te ducă la pământul acela pe care l-am pregătit pentru tine. Ia aminte la tine însuși; să-l asculți și să nu-i fi necredincios, că nu te va ierta, pentru că Numele Meu este în el. [...] De vei asculta cu luare aminte glasul său ... Îmi veți fi popor ales dintre toate neamurile [...], preoție împărătească și neam sfânt.*”, *Ieș.* XXIII, 20-22). Acest ghid îi spune neofitului „*Pot să merg cu tine și știu drumul...*” (*Tob.* V, 6), îl cheamă în ritmurile unui epitalam sublimat: „... *ia-mă de mână și poartă-mă în miresmele tuturor virtuților tale și cu cealaltă arată-mi lumina – poartă-mă – să purcedem împreună într-un serios pelerinaj.*” (André Gide, *Jurnal*, 1892, „File”).

§ 19.2. Într-un mod în aparență contradictoriu, tocmai itineranța, itineranța metodică garantează eficiența maximă a ființării; căci, în măsura în care ființarea presupune mișcare (transformare ca devenire) și în măsura în care, în univers, orice obiect fizic – lumina, inclusiv – alege traiectorii optime, adică directe (Mau-pertuis, Euler), atunci ființarea, care este devenire, înseamnă mișcare, iar această

mișcare va tinde, optimal, la scăderea simultană a distanței dintre ființă și punctul maximei deveniri (Ființa), respectiv a duratei parcurgerii acestei distanțe. Mai mult, creșterea *intervalului mișcării* – adică a distanței parcurse – nu coincide, în cazul pelerinajului metafizic, creșterii *numărului mișcării* – adică a timpului necesar deplasării –; dimpotrivă, pe măsura accelerării angelice a vitezei și a creșterii distanței străbătute, durata apropierii de Sens scade, în raport cu durata presupusă pentru punctul spiritual staționar, adică pentru sedentar. (Acesta este sensul în care trebuie înțeles acel postulat dogmatic formulat de Dumitru Stăniloae potrivit căruia *timpul reprezintă distanța dintre apelul la iubire al lui Dumnezeu și răspunsul omului.*) Însă, deși distanța optimală dintre două puncte o reprezintă, geometric, dreapta, în topologia con-cretului, distanța dintre ființă și Ființă este ocupată de un interval reactiv și interdictiv (populat, în viziune paulină, de „*duhuri ale răutății, care sunt în văzduh*”, mișcate de însuși principiul Răului, „*stăpânitor al puterii [opozitive a] atmosferei [dense]*” (*Efes.* VI, 12, II, 2). Observată din vârful unei piramide vizuale a cărei bază o reprezintă planul privit, linia dreaptă nu face vizibile sincopetele, sinusoidale din plan care blochează ortogonală; abia situarea în plan – deci privirea existențială – revelează reliefurile accidentate ale traseului aparent rectiliniu și explică necesitatea itinerarului serpentat și metodic, adică a pelerinajului.

§ 19.3. Această idee spirituală, logic și fizic contradictorie, a *optimului deviant*, a fost intuită în toate tradițiile inițiatice (iar izolarea și nemișcarea, nu doar a stilitului, ci chiar a monahului tipic al *Patericului* nu contrazice, ci confirmă principiul în discuție, fiindcă decelerarea fizică se face, în exodul pneumatic, întotdeauna, în scopul accelerării spirituale). În narațiunile exemplare, precum aceea a alegerii lui Hercule (relată de Prodicos din Cheos), optimul deviant este ilustrat prin imaginea dublă a *căii Plăcerii* și a *căii Virtuții* (sau a *căii largi* și a *căii înguste* [*Mat.* VII 13-14]), fără



excepție opțiunea corectă făcându-se în sensul acesteia din urmă. Din perspectiva progresiei spre noumen, fenomenul nu poate fi suspendat prin *petitio principii*, iar traversarea domeniului fenomenalității este tocmai rațiunea itineranței sistematice a căutătorului. Astfel, opțiunea reală și disponibilă (sau dilema) nu este aceea dintre traseul rectiliniu și traseul serpentinat, fiindcă, în acest sens, răspunsul este, deja, dat, în măsura în care nu există ortogonală din materie pe sfera Ființei (exceptând Ființa întrupată), din cauza raportului dintre Increat și creat (Atanasie cel Mare), instituit prin actul creației însuși, ca exteriorizare și ca exterioritate a Creatorului, raport care introduce, pentru totdeauna, o diferență *tare* între El și orice ființă creată (diferență existentă între orice obiect și alt obiect, între orice subiect și alt obiect, între orice subiect și alt subiect, în virtutea legii identității, cu excepția comuniunii intra-trinitare, care înseamnă întrepă-trundere a Persoanelor în temeiul ființei identice – *perihoreză* –, deci, implicit, un alt concept de identitate). Iar acest raport este dublat de Cădere, care complică diferența cu o distorsiune. Alternativa concretă, așadar alegerea care apelează *Dasein*-ul în orice moment al ființării lui (ca „*stare de deschidere și adevăr*” [Heidegger]) nu este (aceea dintre) *ortogonal* și *sinusoidal*, ci (aceea dintre) *inerție* și *mișcare*; iar traseul optimal, adică *întru devenire*, al ființei îl reprezintă, în sensul celor precizate și al conceptului de *optimal deviant*, pelerinajul, mai precis călătoria anagogică. Are, de aceea, dreptate un filosof recent să afirme că arhetipul călătoriei absolute rămâne carul de foc al lui Ilie (Michel Foucault, *Des espaces autres*).

§ 19.4. Devierea trebuie asumată ca expresie a unei devianțe originare, care, în cazul omului, este dublă: devianța esențială, a actului creațional, respectiv devianța accidentală, a Căderii. Deci drumul deviant este optimal întrucât, el singur, înseamnă, în efortul surmontării obstacolelor, reparcurgerea recuperatoare a devianțelor originare. De altfel, îngerii

înșiși, ca ființe create, reparcurs, prin mișcarea eternă și ascendentă în jurului Tronului (descrisă în viziunile dionisiene), diferența (resimțită, dureros, ca distanță) față de Creator. De aceea, pelerinajul Străinilor urmează canonul, itinerant și „muzical” totodată (sau liturgic), al ierarhiilor celeste. La acest grad de dez-văluire, *ecclesia peregrina* însăși, în a cărei *simfonie* se înscrie undula ascendentă a Străinului, ne apare ca o verticalitate imnică tensionată eshatologic. Străinul este o notă care vibrează în *fuga* ontologică a Comunității. Iar pașii săi oboșiți sunt aduși ca „*o doxologie*” Celui căutat, pelerinajul fiind astfel ofertoriu (Ioan Paul al II-lea, *Scrisoare despre pelerinaj...*, 29.06.99, § 11).

§ 20

§ 20.1. Iată sensul *Străinului*: el este mai mult – dacă nu chiar altceva – decât ceea ce este și, odată văzut, el nu este cunoscut, dacă nu a fost încă recunoscut. Recunoașterea lui este condiționată de cunoașterea Punctului de gravitație, adică a Singularității pe care el o orbitează. Vocația solitudinii și a înstrăinării nu ascunde vanitatea claustrofilă a romanticilor sau vreo pasiune extrafină pentru apofază, ci concentrarea infracardiacă a experiențelor, parcurgerea idioritmă a *itinerarului minții spre Dumnezeu* (Bonaventura) și, în special, medierea revelației spre ceilalți.

§ 20.2. Această funcție, teofanică, a Străinului poate fi ilustrată, prin analogie științifică, de *efectul Cerenkov*: într-un mediu particular, izolat, în care, date fiind condițiile locale, lumina nu se deplasează cu viteza pe care o are în vid – constanta universală –, ci cu o viteză inferioară, un electron accelerat la o viteză superioară celei a deplasării locale a luminii începe să emită fotoni. Or, cât timp materia însăși, în condiții specifice, emite lumină, atunci, sub semnul unui *efect Cerenkov metafizic*, putem avea curajul de a afirma, cu titlu de conjectură teologică, faptul că viteza inferioară de deplasare a luminii necreate în cosmos după Cădere este depășită de



spiritele elevate, în măsura în care *numărul mișcării* lor ia proporții angelice, iar ele încep să emită fotoni spirituali, adică, potrivit limbajului misticii palamite, *lumină taborică*. Scopul acesteia nu este strălucirea inițiatului, ci iluminarea celorlalți și medierea *Luminii neapropiate* (I Tim. VI, 16).

§ 20.3. În acest sens, cel puțin cu privire la mistica creștină, Andrei Pleșu se înșală denunțând „*diversiunea departelui*” și crezând că „*obnubilarea simțului pentru proximitate este corelativul morbid al oricărei metafizici «zenitale»*.” (*Despre îngeri*, III.I.A). În realitate, pentru Străinul autentic, „*blocajul în dihotomii*” este imposibil, fiindcă principiul iubirii – într-adevăr, impropriu mysticilor impersonale, dar obligatoriu celorlalte – exclude solipsismul sau elitismul unei *tehnocrații* a spiritului. Mai mult, drama Pelerinului nu rezidă în aceea că face salturi uriașe peste teritorii, ci că, deși interelat de (la) orizont, el este obligat să parcurgă înfinitatea jumătăților dintre oricare două puncte din plan (întrucât, fie, uman, în timp, fie, angelic, în eon, el experimentează mișcarea în raport cu anteriorul și cu posteriorul, așadar în ordinea succesiunii, fiindcă nu se află în „*tota simul*” a lui Dumnezeu, adică în simultaneitatea plenară a eternității [Toma d’Aquino, *Summa Theologia*, I: *De essentia divina*, q. 10, art. 5]). Totuși, Aristotel oferă, sub acest aspect, o perspectivă încurajantă, în contextul unei polemici cu Zenon, și relevă caracterul pozitiv al progresiei metrice în tensiunea către infinit: „... *cel care se mișcă continuu a străbătut [deja] infinitul în chip accidental, [deși] nu [încă] în chip absolut*.” (*Fizica*, 263^b); de aceea, repausul trebuie exclus, fiindcă el ar presupune *colapsul funcției de undă* metafizică: Pelerinul își actualizează toate potențialitățile doar dacă și când nu se determină cu o poziție. Excluzând spiritul gnostic sau catar, „*blocajul în dihotomii*”, semnalat de Andrei Pleșu, nu amenință pe cel care, pentru a ajunge la *polul plus* al binomului, este constrâns să traverseze dramatic, hemoragic chiar, *polul inferior*. Deci nu orice „*metafizică «zenitală»*”

implică „*obnubilarea simțului pentru proximitate*”. Iar sintagma „*fascinația idolatră a departelui*”, folosită de A. Pleșu, este contradictorie, întrucât *idolul* este, prin conceptul său, obiect și prezență, apariție și aparență, spre deosebire de *departele* metafizic, care este, prin conceptul său, non-obiect și absență, ascundere și inaparență (adică Ființă). Pe de altă parte, un anumit dualism – nu zoroastrian sau maniheist, ci iudaic și (neo)platonice – activează în modelul mistic creștin, fiindcă, din perspectivă eshatologică, răul este și nu va mai fi, timpul este și nu va mai fi, spațiul este și nu va mai fi, materia este și nu va mai fi, „*căci cerul cel dintâi și pământul cel dintâi au trecut; și marea nu mai este*” (*Apoc.* XXI, 1). Mai mult, ieșind din sfera patimii, misticul asimilează fără rest Întruparea și trăiește, prin asemănare, cu anticipație, Împărăția, în măsura în care, prin Întrupare, „*a ajuns la noi sfârșitul veacurilor*” (*I Cor.* X, 11) (Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, § 22); deci apologia „*simțului pentru proximitate*” a lui A. Pleșu reprezintă o temă futilă în raport cu gravitatea experienței mistice și nu are puritatea deducției stringente, întrucât este, într-un mod suficient de evident, o tentativă de legitimare a relativului (adică de autolegitimare a cogitoului). (Nu din dragoste pentru chipul angelic și nici din teama de categoria departelui se formulează, în *Despre îngeri*, panegiricul proximității, ci din atașamentul anxios față de chipul uman și din sentimentul prizonieratului confortabil în apropiere.) Nu în ultimul rând, tensiunea către Ființă a autenticului călător trebuie distinsă de suveranitatea castaliană, de negația cinică sau de ataraxia stoică, fiindcă are drept cauză distanța dureroasă dintre creat și Increat: „*Dumnezeu este de infinite ori infinit deasupra tuturor celor ce sunt*.” (*idem*, *Capete teologice*, § 49). Astfel că cel care simte în sine vocația *străinătății* o poate asuma nu ca pe un exercițiu al suveranității impasibile, nici ca pe o experiență a performanței spirituale autocontemplate, ci doar pentru a fi – și în



măsura în care poate fi, precum Ivan Stranik de la Optina-Cernica – mediu diafan al Sensului, aură a originarului.

§ 20.4. Ca și Străinul din Elea (personaj al *Sofistului* platonician cu nume ocultat, dar pe care exegeza îl consideră a fi Parmenide), orice Străin mistic se reduce pe sine la afirmația (tautologică și „tare”) că „*Ființa este și nu poate să nu fie.*”. Practic, în Străinul pelerin, *ek-staza* heracliteană devine condiția de revelare a *en-stazei* eleate. De aceea, el afirmă, mai ales în tăcere și în anonimat, necesitatea și aseitatea Ființei; în acest fel, el trasează, în plan uranometric (căci a părăsit planul geometric atunci când pelerinajul lui s-a mutat pe verticală), secanta care îl înscrie în tradiția Afirmației. Plecând din propria conștiință, această secantă (care este „*marele lanț al ființei*” [Arthur Lovejoy]) coboară, prin metafizica greacă, până în revelația din rugul aprins, de la *Ieș.* III, 14 („*Eu sunt Cel ce sunt!*”); de aici, împreună cu aceasta, intersectează descoperirea de la *Apoc.* XXII, 18 („*Eu sunt Alfa și Omega, Cel dintâi și Cel de pe urmă, începutul și sfârșitul.*”), recuperând totodată acea fulguranță intuitivă gnostică din invocația „*O, uriașă putere, o, Nume care ai venit în lume, o, Străinule...!*” (consemnată în *Apocalipsa Străinului* sau *Allogenēs*, Nag Hammadi, XI.3, 59.5-10). Așa încât: deși transpare, abia, din silueta evanescentă care o poartă, hieroglifa din kerigma Străinului este Numele însuși. Străinul s-a estompat din propriul nume, pentru a evita, în felul acesta, restul negator și negativ din principiul identității (restrânse), în măsura în care afirmarea unei identități implică negarea tuturor celorlalte. Străinul s-a înscris în singura Identitate care le întemeiază și le recapitulează pe celelalte, acesta fiind motivul pentru care el (sur)vine și (dis)pare în *Numele* Ființei. De aceea, unica sa cerere este „*Sfințească-se Numele Tău...!*” (*Mat.* VI, 9), iar rostirea inaugurală cu care el ne întâmpină este (și va fi mereu) „*«Eu sunt.» m-a trimis la voi.*” (*Ieș.* III, 15).

(2020; rev. 2025)

