Geografii miraculoase: pustia și orașul

Ioan Alexandru TOFAN

Universitatea „Al. I. Cuza", Iași, Facultatea de Filosofie și Științe Social-Politice
„Al. I. Cuza" University, Iași, Department for Philosophy and Social-Political Sciences
Personal e-mail: atofanro@yahoo.com

Geographies of the Miracle: the Desert and the City

The present article presents and discusses some expresive and functional simmilarities between gestures, characters and symbolizing structures proper to two apparenly different cultural worlds: the desert of the beginnings of Christianity and the metropolitan world of the nineteenth century. Some characters play, in these both worlds, a critical role the allows us to see them in a significative relation. These relations (both ontological and epistemological) between the wandering monk and the flaneur (the two characters in focus) challenge the classical theories of secularization and also the very sober physiognomies of modernity.

Keywords: secularization, Michel de Certeau, monasticism, flaneur, perception, deconstruction

Introducere

Michel de Certeau definește misticul ca fiind „cel (sau cea) care nu se poate opri din mers și, cu certitudinea a ceea ce-i lipsește, știe despre fiece loc și despre fiece obiect că nu este nici *asta*, că nu poți rămâne nici *aici*, nici să te mulțumești cu *aceasta*. Dorința creează un exces. Ea excede, străbate și pierde locurile. Te face să mergi mereu mai departe, altundeva. Nu locuiește nicăieri"[1]. Astfel înțeles, acest personaj nu aparține unui timp anume și nici unui spațiu cultural definit, ci este, în multele lui închipuiri, spectrul permanent și discret al lumii confruntate cu nedesăvârșirea ei și aflată într-o itinerantă infinită. Misticul face posibilă întâlnirea dintre o tradiție care îi dă chip, lumea pe care o străbate și starea de creatură, pierderea paradisului care le bântuie pe amândouă - un dispozitiv al transcendenței privită, de fiecare dată, pieziș, în urmele și simptomele ei plurivoce.

Două geografii trasate prin de-localizarea permanentă a misticului vor fi puse față în față: pustia și orașul. Personajele aflate în prim plan (călugărul și flaneurul) sunt, ambele, chipuri concrete și pitorești ale „funcției" mistice descrise de Michel de Certeau. Tradiția care le dă consistență, marginalitatea care le caracterizează și, în fine, transcendența pe care o caută sunt, de fiecare dată, altele; corespondențele structurale dintre cele două nomadisme desenează însă legături și paralelisme surprinzătoare. Fără a putea fi obiectul unui demers științific riguros despre misticism, acestea se dezvăluie însă plenar unei priviri diletante[2] și, în înrudire cu obiectul asupra căruia se oprește, nomade.

O altă miză a discuției o reprezintă întâlnirea ca atare a „misticului" cu lucrul, cum acesta din urmă se transformă în momentul în care este luat ca reper paradoxal al nomadismului. Scos din regimul lui funcțional, cotidian, lucrul devine o mărturie a itinerantei, un loc în care ea își înscrie semnele și în care se anunță, ca lipsă și dorință, transcendența. Prin radicalitatea unei astfel de condiții, prin abisul pe care îl întruchipează, lucrul este un miracol. Chilia și strada, toiagul și vitrina sunt elemente ale unei scenografii fantastice și alegorii ale dorinței mistice.

Precauții metodologice

Două probleme de metodă pune un astfel de demers. Este vorba de a descrie, în primul rând, „corpul" (Michel de Certeau) fabulei mistice, ansamblul concret de gesturi, texte, cuvinte, imagini care îi conferă consistență istorică. În al doilea rând, de a pune în discuție corespondența culturală dintre cele două geografii anunțate (pustia și orașul), plecând de la forma tradițională în care a fost înțeleasă: încercarea de față este, într-o intenție secundă, o critică a teoriei secularizării.

Certeau plasează „mistica" (în formă substantivizată) într-un cadru istoric complex definit de evenimente politice, întretăieri discursive, practici: secolul al XVII-lea[3]. Marginalitatea în raport cu instituțiile religioase aflate în declin, o percepție socială și, nu în mică măsură, un limbaj corporal descriu câmpul de tensiuni în care *mistica* se constituie: „Privitoare la adevăruru care se eschivează, la instanțe ale autorității ce se opacizează, la instituții fărămițate sau bolnave, misticii definesc nu atât cunoștințe, topografii și instanțe complementare sau substitutive, cât o altă modalitate de tratare a tradiției creștine"[4]. Nu doctrina mistică este cea care intră în atenție, ci practicile care o generează, un spațiu și o serie de dispozitive, precizează Certeau mai jos. Numele care circumscrie un spațiu (mistica) este asociat unui set de reguli imanente de producere (care pot fi cele ale itinerantei, ale recluziunii sau ale refugiului) și descris prin spațiul de joc, variațiile și excepțiile acestora. În felul acesta, numele iese din înghețarea anistorică pe care o aduc cu sine formele ideologice ale cunoașterii și capătă concretețe, chip și, mai ales, glas. Misticul secolului al XVII-lea poate purta o conversație cu flaneurul de două secole mai târziu tocmai pentru că nu cunoaște restricția categoriei, ci libertatea pluriformă a experienței. Contemplarea ruinelor despre care vorbește Certeau în cazul misticilor, sentimentul exilului, voluptatea pentru marginalitatea sociala sunt elemente ce compun corespondențele secrete între cele două tipuri de personaje.

O a doua problemă teoretică pe care o pune demersul de față este, spuneam, spectrul unei explicații sociologice pre-formate: cea a teoriei secularizării. În formula sa tradițională, teoria desemnează acea explicație a modernității plecând de la raționalizarea și „dezvrăjirea" imaginii despre lume: „secularizarea cuprinde, pe de o parte, înțelesul de emancipare a lumii culturale și sociale occidentale în raport cu religia și, pe de alta, cel de metabolizare a acestei religii într-o formă camuflată în chiar inima modernității laice"[5]. În sensul ei „tare", teoria secularizării descrie pierderea/înlocuirea/traducerea conținuturilor religioase contextul imanent, mundanizat al culturii moderne. După o formulă generală, ea se sintetizează sub enunțul: *A (un anume conținut cultural) este B (un anume conținut religios anterior) secularizat*, de exemplu „Toate conceptele semnificative ale teoriei moderne a statului sunt concepte teologice secularizate" (Carl Schmitt). Hans Blumenberg pune sub semnul întrebării această variantă tradițională a teoriei secularizării, argumentând împotriva presupoziției substanțialiste pe care ea o reține în fundal[6]. Teoria secularizării nu poate să *explice* modernitatea fără a o *de-legitima*, îndatorând-o față de ceea ce ea tocmai își propune să lase în urmă. Dimpotrivă, fenomenul secularizării se cere a fi reinterpretat dintr-o perspectivă *funcționalistă*, mai degrabă decât *substanțialistă*: el descrie (nu explică) modul în care răspunsuri diferite pot fi date la crize locale ale cunoașterii sau legitimării, cum anumite conținuturi se resemnifică retoric, îndeplinesc roluri diferite în constituirea narațiunilor locale ale istoriei. Astfel, exemplifică Blumenberg în *Arbeit am Mythos*, în înțelesul ei „slab" secularizarea reprezintă, la începutul epocii Luminilor, acea strategie a unui spirit nesigur pe propria sa lumină naturală a rațiunii și pe legitimitatea pe care o generează discursului; în alte contexte - se poate adăuga - același concept trimite la un alt topos al experienței, anume nostalgia unui subiect confruntat cu pierderea dureroasă a sensului și cu căutarea unui nume pentru această pierdere.

Din punctul de vedere al paginilor de față, problema care se cere reformulată este aceea a legăturilor dintre cele două personaje care se vor afla în discuție: ascetul pustiei și flaneurul metropolei. Ca întretăiere de practici și discursuri, ele nu stau într-o relație istorică lineară, nu iau locul unul altuia și nu pot fi explicate prin legități istorice „tari". Mai degrabă, cele două pot fi înțelese, în corespondențele lor epidermice, plecând de la același tip de radicalitate pe care o propun, prin nomadismul care deconstruiește traseele opace ale lumii și prin felul cum, astfel, fac posibilă survenirea miracolului.

Pustia: itinerantă și concentrare

Michel de Certeau își începe *Fabula mistică* a secolelor XVI-XVII plecând de la „cioburi" ale tradiției creștinismului inaugural (nebunii lui Hristos), respectiv ale imaginarului modern (Hieronymus Bosch): „Prin ele ne propunem totodată să semnalăm două practici ce au drept efect literatura în chestiune [mistică]: o sustragere (extatică) operată de seducerea Celuilalt, și o virtuozitate (tehnică) pentru a determina cuvintele să mărturisească ceea ce ele nu pot rosti"[7]. Toposul mistic inițial, *nebunia lui Hristos*, circumscrie o practică ce urmează a sta, reinterpretată și supusă unui bricolaj conceptual, discursul mistic al modernității. Ea constă în provocarea aruncată înțelepciunii din partea nevăzutului, a absenței, a lipsei de sens și cuvânt; Michel de Certeau o numește „seducție". Atât idioata (*salê*) din *Istoria Lausiacă*, cât și Marcu nebunul din Alexandria sau alte personaje asemnea ale *Patericului* sunt făpturi ale derizoriului, ale masei amorfe, ale penumbrei și mizeriei. Din acest loc, ei

râd sau tac, „exced" în permanență sensul și structurile care îl constituie: „Esențială este prin urmare nu transgresiunea unei ordini (care se impune într-adevăr operând distincția dintre locuri), ci pierderea definitului într-un loc-nelocuit, unde identitățile pendulează părelnic de la una la alta. Gloata, abisul ce anulează diferențele, este eclipsa sexului (masculin sau feminin) și eclipsa logosului (înțelept sau nebun)"[8].

Interesant este felul în care această deconstrucție radicală a sensului este pusă de Michel de Certeau în legătură cu structurări spațiale și relaționări cu propriul corp. Nebunii fug pe furiș sau se adună în piață, se ascund sau țin calea celor înțelepți pentru a-i batjocori; ei trăiesc, ca în formidabilul exemplu din *Istoria Lausiacă*, fiind una cu rămășița și firimitura sau fac din mizerie o formă de receptivitate („ospitalitate", după Certeau) ontologică. Mai presus decât acestea, însă, nebunii nu stau locului, se află într-un tranzit continuu între centru și periferia care îi găzduiește, imuni la ispitele așezării sau, în mod general, ale localizării. Ei duc la limită un gest care, de altfel caracterizează întreaga lume a creștinismului, cel puțin în faza lui timpurie: itinerança. Mai târziu, interiorizată, teoretizată și transformată în principiu al vieții, ea devine o miză a discursului; acest discurs poartă însă cu sine spectrul gestului cotidian al monahului primelor secole.

Excedarea sensului ca itinerantă poate fi înțeleasă plecând de la o serie de considerații ale lui Andre Scrima. Un prim reper este lectura pe care o realizează scrisorii Părintelui Ioan cel Străin[9]. Condiția de „străin" este în contextul acestei interpretări una esențială creștinismului: episodul de pe drumul către Emmaus, dar și preceptul monahal *să devii străin acestei lumi* sunt dovada faptului că mesagerul transcendenței este, în esență, un personaj de-localizat, nomad, nefamiliar, de ne-recunoscut. Itinerança face parte din condiția lui și astfel devine inteligibil fi faptul că gestul originar al monahismului este acela de a se retrage, de a ieși din oraș și de a se „așeza" pe traseul indeterminat al deșertului. Interesant este faptul că tocmai această condiție mobilă determină cunoașterea, transformă monahul în părinte duhovnicesc: „Monahul e statornic doar câtă vreme se păstrează în mișcare, *mobil-izat*, *pe cale* (vezi *Pelerinul rus*...), refuzând orice densificare, orice solidificare (inclusiv aceea, prea familiară, a prezeței: aici e diferența dintre părintele duhovnicesc și confesorul clasic, care e necesarmente stabil, mai *așezat*)"[10].

Tradiția pe care o transmite nu este un corpus de texte sau de învățăminte, ci realitatea vie a Duhului. Paradoxul transmiterii este acela că ea presupune „nevrednicia" mesagerului: ca prezența să poată deveni vizibilă, trebuie ca vasul care o cuprinde să fie gol. Din acest motiv, apofatismul existențial este, pentru Andre Scrima, condiția vieții duhovnicești ca atare. Textele, sentențele sunt urmele unei treceri care trebuie recunoscută ca atare și care este miza veritabilă a învățăturii. Delocalizarea și deindividualizarea sunt, așadar, premergătoare sensului care este doar un precipitat, un produs târziu și secundar al asumării condiției de nomad. După cum afirmă Andre Scrima în alt loc despre nomadul Duhului, „fiind pretutindeni străin, se află pretutindeni într-o stare de ospitalitate, de primire, capabil de întâlnire"[11].

Drumul monahului nu presupune o incursiune amănunțită în lumea lucrurilor; dimpotrivă, el înseamnă o retragere și o adâncire în sine: „Ceea ce îi este de trebuință monahului așezat în chilia sa (deci care trăieşte în *hesuchia*) este ca mintea să şi-o adune în sine însuşi, departe de toate grijile lumii, oprind-o de la a mai vagabonda printre deşertăciunile veacului şi, astfel, să şi-o îndrepte într-un singur ţel, concentrând-o la gândul lui Dumnezeu"[12]. Itinerança continuă produce un efect paradoxal, anume maxima concentrare a sufletului în „cămara" inimii și curățarea simțurilor de reziduurile percepției exterioare. Cu toate acestea, lumea ca atare nu se pierde, nu este retrogradată la statutul de aparență, nu își pierde materialitatea; ea devine călăuză și receptacol al transcendenței: cosmosul devine, după cum arată Andre Scrima, semn și sanctuar. Cosmosul inteligibil și cel sensibil sunt într-un comerț continuu de semnificație, iar condiția acestuia este dublă: itinerança Duhului și lucrarea harului: „Căci întreg cosmosul inteligibil se arată în întreg cosmosul sensibil în chip tainic prin formele simbolice, celor ce pot să vadă; și întreg cel sensibil există în cel inteligibil, simplificat în sensurile minții"[13]. Exercițiul hermeneutic aplicat lumii, unul implicit și înscris în logica mai vastă a „concentrării" atenției în sine și a îndumnezeirii simțurilor se desfășoară urmând reperele secunde ale lucrurilor, detaliile și nuanțele lor. Valorificarea detaliului în momentul în care lumea se înfățișează ochilor celui aflat în contemplație este o consecință a concentrării sale în sine.

Faptul este de adus în mod ingenios în discuție printr-o notă aparent secundară, pe care o face în treacăt Michel de Certeau: este de reținut și înțeles sensibilitatea pe care o manifestă cel aflat în mișcare pentru realitățile minuscule, pentru detalii și amănunte. Drumul parcurs nu este presărat cu repere obiectuale sau cu simboluri subtile, ci cu frânturi, străfulgerări și nuanțe. Faptul are relevanță, atât ontologică, dar și hermeneutică: „Un asemenea patos al detaliului (care amintește de deliciile și chinurile îndrăgostitului sau ale eruditului) se caracterizează mai întâi de toate prin aceea că minusculul proiectează în continuum-ul interpretării o suspendare a sensului. O așchie captează atenția, încremenind-o"[14]. Într-un prim moment, valorificarea detaliului introduce în sânul familiarității prezența surprinzătoare a stranietății. El nu se supune armoniei întregului, nu stă într-o coerență: ca detaliu, se detașează de obiect și capătă o existență proprie. Mai mult, detaliul poate să deconstruiască semnificația obiectului, să îi deturneze ființa, spre o prezență (îngerească sau malefică) față de care obiectul ca atare este opac. Cu un exemplu

semnificativ pe care îl notează și Michel de Certeau, când bătrânul Pitirim merge, la îndemnul îngerului, să o vadă pe nebună, „i-a văzut (acela) zdreanța pe frunte”[15] și îi cere să-l binecuvânteze. Materialitatea lumii, formele și ungherele ei devin relevante, dezvăluind adevăruri pe care conceptele nu le pot cuprinde.

Cu siguranță, scopul cunoașterii presupune trecerea dincolo de cele văzute, contemplarea în duh; drumul către aceasta este însă unul presărat cu fragmente ale vizibilului, traversate după regulile și principiile contemplației naturale. Esențiale, din acest punct de vedere, sunt omiliile la *Hexaimeron* ale Sfântului Vasile cel Mare[16]. Calea contemplației naturale pleacă de la calitățile sensibile ale lucrurilor, iar nu de la esența lor: „Să nu cercetăm cu curiozitate care este ființa lui [a pământului], nici să nu ne sărâmăm mintea căutând ce este sub el, nici să căutăm o ființă lipsită de însușiri, care prin ea însăși ar fi fără însușiri, ci să știm bine că toate câte le vedem la el sunt rânduite pentru a-i da existență și a-i completa ființa. Că n-ai să ajungi la nimic, dacă ai încerca să elimini cu rațiunea pe fiecare din însușirile care sunt în el. Dacă îndepărtezi negrul, recele, greul, densul, însușirile pe care ți le dă gustul sau alte însușiri pe care le găsim pământului, atunci nu mai rămâne nimic din pământ”[17]. Două elemente atrag atenția în fragmentul de mai sus: pe de o parte, faptul că *esența* lucrului este vizibilă ca urmare a curiozității, cea care aduce cu sine ispita abstractizării; dimpotriva, contemplația naturală este, în momentul ei inițial, receptivă, senzorială, astfel încât creația își poate spune „povestea” în mod nemediat, concret, liberă de orice intenție subiectivă. Pe de altă parte, accentul care cade pe însușirile lucrului determină o lectură a lumii în frumusețea ei irezistibilă și în ordinea transcendentă care o susține, mai degrabă decât în cea matematică, fascinantă pentru vechii greci. Creația este simbolică nu pentru că trimite la altceva decât este ea însăși („Să înțelegem prin apă, apa”, spune Sfântul Vasile mai jos), ci pentru că face vizibilă o prezență care o transcende și conduce către aceasta.

Ca o consecință a aceleiași „smerite” hermeneutici, a V-a omilie poate fi citită ca un imn al detaliului insignifiant și al spectaculozității derizoriului: „Un singur fir de iarbă, o singură plantă sunt de ajuns să-ți facă mintea să contemple măiestria cu care s-au făcut toate! Cum este de pildă paiul de grâu încins cu noduri, ca și cum l-ar lega spre a putea suporta greutatea spicului, ca să nu cadă la pământ când este plin de rod”[18]. Acestea sunt mirabile nu prin ele însele, ci prin felul în care trimit la Creator: ordinea, frumusețea, buna întocmire sunt înscrise în ființa materială a lucrurilor și în detaliile lor semnificative. Supuse unei cunoașteri analogice (Sfântul Vasile „trece” de la înfățișarea firului de iarbă la cea a firii omenești), trăsăturile care se dau simțurilor suportă ridicarea sufletului la cer și cunoașterea mistică, eliberată de orice reziduu lumesc. În același fel miracolul, fără a putea substitui viziunea directă, anunță prezența persistentă a absolutului în fibra imediată a lumii; discreția acestei prezențe, manifestată în tonalități și nuanțe, se opune evidenței lucrurilor gata constituite, iar caracterul fluid al senzațiilor înlocuiește „sedentarismul” conceptului. Itinerența, nomadismul pustiei au drept condiție de posibilitate o ontologie slabă, în care detaliile și calitățile epidermice ale lumii semnalează prezența absolutului tocmai prin „nevrednicia” și discreția lor.

Orașul: itineranță și spectacol

În secțiunea dedicată flaneurului din *Passagenwerk*, Walter Benjamin numește acest personaj urban un „animal ascetic”[19] (asketisches Tier). Pe de altă parte, Michel de Certeau descrie percepția orașului (în particular, a New York-ului de la etajul 107 a World Trade Center) ca lectură a unui univers magic: „Spectatorul poate chiar lectura acest univers urban vag. În el sunt înscrise mărcile arhitectonice ale acelei *coincidentia oppositorum*, odinioară schițate în miniaturile și textele mistice”[20]. Problema la care această secțiune încearcă să răspundă este dacă analogiile de mai sus au doar un sens retoric sau, dimpotrivă, dacă ele nu descriu, de fapt, un izomorfism cultural și, în același timp, funcții metafizice similare. Nu descrie gestul flaneurului același tip de radicalitate ca cel al monahului primelor secole? Nu sunt cele două scenarii epistemologice similare? Desigur, mizele celor două experiențe sunt diferite. Într-un caz, este vorba de aflarea unei *unio mystica* sau a viziunii directe a dumnezeirii; în celălalt caz, recuperarea memoriei colective a locului (Walter Benjamin) sau de transformarea mitului urban în practică cotidiană. Dar în ambele cazuri, lucrurile lumii sunt înscrise în economia unui exces care le deconstruiește opacitatea și le transformă în repere ale unei itinerante. Lectura paralelă a celor două personaje poate să pună în lumină moduri diferite, dar înrudite, de a parcurge lumea în așa fel încât povestea care o susține să capete consistență și chip.

Pentru Michel de Certeau, orașul este o conexiune de operații și practici care creează o spațialitate, cu dimensiunile și traseele sale fluide. Nu observatorul, cel care privește de la înălțime este cel care poate să descripteze orașul, ci cel care îl parcurge efectiv (Wandersmann), îl transformă și îi descrie textualitatea fără a o citi[21]. De aici provine și analogia exploatată intens de autor între actul de a flana și actul de limbaj: în ambele cazuri, funcția este aceea de a genera o realitate, nu de a se raporta discursiv la una deja existentă. Orașul este așadar, pentru cel care îl „practică”, o realitate fluidă și un spațiu al nedeterminării, o *Khora* în care virtualitățile lucrurilor ies la iveală abia prin deconstrucția oricărei priviri totalizatoare și prin parcurgerea lor efectivă: o „aprehensiune tactilă” și o „apropriere cinetică”, după cum rezumă Michel de Certeau.

Experiența unui astfel de spațiu este una radicală, precum cea a pustiei: ea nu este experiența unui dat, ci a unei creații. Regulile flaneurului (obișnuințele sale solemne), la fel ca și regulile monahale, nu au caracterul unor prescripții: ele sunt practici confirmate, experiențe anterioare sedimentate și repere ale unei libertăți infinite. Lumea este, în exercițiul acestei libertăți, plurală și transparentă. Itinerația monahului este o distanțare continuă de viața sedentară, pietrificată a cetății; cea a flaneurului este, în inima cetății, o ironie la adresa celor pe care o activitate, un interes sau, simplu, o funcție oarecare transformă succesiunea pașilor în instrument, iar itinerariul în traseu.

Un alt element definitoriu al experienței urbane a flaneurului este pentru Certeau, pe lângă practica spațială, cea „semnificantă": numirea locurilor, rememorarea lor, constituirea unei tradiții[22]. Ceea ce face ca orașul să poată fi locuit, experimentat, parcurs sunt nu formele arhitectonice propriu-zise, nici artificiile comodității, ci tocmai ceea ce este indecis, fluid, inaparent: modul în care credințele și fragmentele de memorie colectivă modelează spațiul și constituie, după expresia lui Michel de Certeau, „autorități locale", în care narativități diverse creează vecinătăți, iar experiența infantilă a diferențierii, a conștientizării celuilalt descrie schema culturală a localizării. La fel se poartă discuția și despre obiectele lumii urbane. Ele sunt esențiale, întrucât au puterea de a înregistra și expune imaginarul urban, memoria și virtualitatea locului. Ca „spirite" ale locului, adună în jurul lor povești și legende: astfel sunt clădirile vechi, aflate în diverse cotloane ale orașului modern, aparent anacronicele garduri sau statui care își pierd semantismul pentru a se regăsi ca repere ale unei geografii simbolice. Postcomunismul descrie, cu precădere, astfel de geografii, în care edificii anterioare își pierd funcționalitatea pentru a intra, odată cu fantasmele care le însoțesc, în mit.

Caracterul esențial al orașului, multiplicitatea, este păstrat prin amestecul dintre practicile cotidiene și formele fantastice care provin din memoria colectivă a locului: „Ca *idiolecte* gestuale, practicile locuitorilor orașului creează, în același spațiu urban, o multitudine de combinații posibile între locuri ale trecutului (secretele cine știe cărei copilării sau ale cine știe cărei morți) și situații actuale. Ele transformă orașul într-o memorie imensă în care proliferează poetici multiple"[23]. Are astfel loc un proces de *bricolaj* pe care Lévi-Strauss îl consideră ferment esențial al mitului și care transformă, deci, spațiul urban în condiția de posibilitate și scena privilegiată a poveștii. După cum arată și textele lui Walter Benjamin, povestitorul, flaneurul, peticarul sau copilul sunt personaje privilegiate, ale căror experiențe sunt exemple de „iluminări profane" ale lumii istorice. Parcurgerea orașului, observarea pieziș a locurilor și a detaliilor arhitectonice se transformă în scenarii narative și mituri ale unei recreări continue a lumii.

Locuit de zei mărunți, spațiul urban își revelează, discret, caracterul miraculos. Acesta constă tocmai în procesul prin care, în mod neașteptat și neintenționat, survine povestea chiar acolo unde opacitatea cotidiană pare a o respinge cu tărie. Transcendența care traversează orașul este propria sa memorie; adevărul care îl susține este acela al virtualităților care înconjoară orice formă înghețată, imobilă, a vieții. Radicalitatea miracolului constă, la fel ca în cazul minunilor pustiei, în felul în care pe chipul lucrurilor ajung să fie vizibile rănile alterității, cu alte cuvinte în care lucrurile ajung să se arate ca făpturi ale diferenței. Astfel, totalizarea conceptuală sau funcțională ajunge să fie ironizată, prin personaje mărunte și marginale, tocmai de ceea ce ele ascund: memoria colectivă ascunsă în detaliile și nuanțele acestei lumi.

Sesizarea caracterului miraculos al spațiului urban presupune, ca și în cazul locuitorilor pustiei, o educație a percepției. Personajele marginale care, în ambele cazuri, sunt mesageri și interpreți ai transcendenței deprind o manieră particulară de a privi lucrurile, astfel încât mărcile alterității să le poată fi făcute vizibile. Omiliile Sfântului Vasile cel Mare schițau, în primul caz, principiile unei astfel de pedagogii. Fragmente consistente din *Passagenwerk* a lui Walter Benjamin pot sta, în ceea ce privește al doilea caz, în centrul discuției. În ambele cazuri, fragmentarul, nuanța, liniile și trăsăturile discrete ale suprafeței lucrurilor se impun atenției, libere de orice in-formare conceptuală[24].

Pentru flaneur, itinerantul „în pas de broască țestoasă" a marilor orașe, spațiul este parcurs, de fapt, în ritmurile memoriei colective a locurilor: „Străzile îl conduc pe flaneur în timpuri pierdute"[25]. Colțurile străzilor, care închid în ele vecinătăți și limite, detaliile arhitectonice sau pur și simplu mosaicul macadamului vorbesc împotriva peisajului actual care le înglobează: ele trimit către altceva, absent în mod imediat, dar persistent în percepție – către povestea nearticulată a locului parcurs. Experiența flaneurului constă într-o „intoxicare anamnetică" (anamnetischer Rausch) în care, arată Benjamin, datele senzoriale sunt înconjurate de legendele locurilor și tipologiile fizionomice ale oamenilor.

Posibilitatea acestei imersiuni în trecut este un fenomen care, în *Passagenwerk*, leagă între ele experiența flaneurului, a colecționarului sau a consumatorului de hașiș: cel al colportajului. Astfel, ceea ce are loc într-un anumit astațiu în mod potențial este perceput simultan[26]. Înaintea consistenței conceptuale a lucrurilor trece un tip de sensibilitate fluidă, în care trăsăturile lucrurilor migrează dintr-un loc în altul, de la un „posesor" la altul, descriind relații de similitudine și continuități subtile între regiuni aparent delimitate una de alta. Colportajul presupune, astfel, o întâlnire privilegiată cu materialitatea lucrului, cu epiderma sa în care se află înscrise mărcile memoriei involuntare și care actualizează această memorie prin oglindirea ei în locuri și lucruri

care îi sunt, aparent străine. Conceptele care fixează contextual lucrurile sau care, într-un alt sens, le precipită caracterul anistoric, absolut, sunt secunde în raport cu exercițiul unei priviri care face vizibilă, în obiect, urma originii sale – istorice sau divine[27].

Dacă poate fi vorba de o teologie implicită în această teorie a percepției[28], ea se poate constitui ca adevăr despre o revelație fragmentară, a lucrului aflat sub semnul diferenței și al unei continue oglindiri în originea sa inaparentă. Materialitatea este registrul în care această disoluție a unității se poate manifesta și în care miracolul devine încă o dată evident ca rană produsă de alteritate – în acest caz, de alteritatea istorică a trecutului.

Itinerança flaneurului care nu „privește" orașul, ci îl „practică" tactil are rolul tocmai de a evita abordarea conceptuală, funcțională a spațiului. Anonim în mulțime (rapoartele poliției citate de Walter Benjamin insistă asupra acestui aspect), el o observă și îi construiește fizionomii tocmai plecând de la trăsăturile subtile, insesizabile ale chipurilor și ale felului de a se comporta, îmbrăca sau interacționa; parcurgând străzile, le ironizează și deconstruiește destinațiile și ritmurile cotidiene pentru a revela un labirint al istoriei și al corespondențelor secrete dintre lucruri și locuri străine unele de altele. Maestru al fragmentului și detaliului vizibil în lumina incertă a felinarelor cu gaz, flaneurul recunoaște caracterul de ruină al lumii și îi scrie, într-o succesiune de pași, epitaful.

Concluzii

Anca Manolescu observă undeva[29] caracterul dinamic al revelației, plecând de la faptul că, în vechiul Israel, Chivotul era adăpostit de un cort, nu de un templu. Gata de drum, într-o potențială itinerantă infinită, el se refuză oricărei localizări sau cartografieri precise. Agenții sacrului se află și ei în aceeași condiție nomadă și astfel devin capabili să citească lumea din punctul de vedere al dinamismului care îi este constitutiv. Regulile unei astfel de lecturi au fost, în cele de mai sus, schițate sumar.

Raportul dintre pământ și cer este, în această perspectivă asupra dinamismului sacru, unul *simbolic*: „Putem privi spectacolul lumii cu un ochi sensibil la analogii verticale. Logica simbolică nu înlănțuie lucrurile potrivit unei productivități cauză-efect, pe care se aplică stricta raționalitate. Ea se întemeiază pe o relație mai *directă* decât cauzalitatea, dar și mai *subtilă*, între arhetipuri și imediat: ne înfățișează lucrurile lumii ca oglindiri ale principiilor pe diferite trepte de realitate, de la cele mai înalte la cele mai mărunte"[30]. Cosmosul despre care este vorba aici este unul în care sacrul este o realitate fluidă, slabă, recunoscută nu prin tăria unei voințe, nici prin certitudinea unei minți, ci, mai degrabă, prin fragilitatea unei vieți; el este locuit nu de relații aflate sub semnul identității, ci de similitudini, corespondențe și aluzii care indică urma unei treceri. Într-o astfel de lume, arată Anca Manolescu, guvernează legea spectaculoasă după care transcendența cea mai înaltă își găsește oglindirea tocmai în realitatea cea mai neînsemnată, mai perisabilă: „Distanța dintre cei doi termeni este atunci *maximizată*, capătă o tensiune care scurtcircuitează depărtarea, fără a o anula"[31]. De aici, orientarea privirii personajelor despre care a fost vorba mai sus, monahul și flaneurul, către detaliu și nuanță. Prin ele, urmele itinerantei absolutului se întipăresc pe suprafața lucrurilor, dându-le un chip.

La o primă vedere, monahul și flaneurul trasează contururile unor lumi cum nu se poate mai diferite: o pustie peste care se poartă Duhul, respectiv orașul bântuit de spectrul memoriei. Analogiile structurale între modul lor de a privi par, de asemenea, a fi pur formale. Apropierea lor este însă posibilă tot într-o optică piezișă, ca și felul în care, lor înșilor, lumea se dă: nu se poate vorbi despre o „logică" a istoriei care să îi totalizeze, în care să figureze ca extremități ale aceluiași proces. Mai degrabă, înrudirea se bazează pe efectul pe care astfel de personaje le au asupra lumii ca atare. Este vizibil, în ambele cazuri, un gest în care lucrurile își pierd identitatea monolitică și devin fluide, trec unele în altele și, ca în scenariile gnoseologice presocratice, în interioritatea unui subiect. Radicalitatea privirii este, în ambele cazuri, cea prin care este sesizată „rana" transcendenței în inima realului, iar miracolul survine, ca revelație, spulberând opacitatea obiectului. Duhul, pe de o parte, memoria, pe de alta fac astfel încât lumea să devină străvezie, să își vizualizeze activ virtualitățile și să ajungă, dincolo de cursul ei natural, să își spună povestea.

Note:

1. Michel de Certeau, *Fabula mistică. Secolele XVI-XVII*, Polirom, Iași, 1996, p. 324.
2. Iau termenul în sensul metodologic pe care îl dă Heinrich Zimmer în debutul cărții *Regele și cadavrul. Poveste despre biruința sufletului asupra răului*, Humanitas, București, 2013.
3. Vezi, pentru aceasta și pentru cele de mai jos, Michel de Certeau, „Mysticism" (trad. Marsanne Branner), *Diacritics*, 2(22), 1992, pp. 11-25.
4. Michel de Certeau, *Fabula mistică. Secolele XVI-XVII*, ed. cit., p. 16. Vezi și pp. 24-26 pentru precizări metodologice suplimentare.
5. Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l' histoire de Hegel à Blumenberg*, Vrin, Paris, 2002, p. 35 (trad. mea). Vezi și Ioan Alexandru Tofan, „Secularizarea", în *Concepte și teorii social-politice* (ed. Eugen Huzum), Institutul european, Iași, 2011, pp. 207-231.
6. Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp,

Frankfurt am Main, 1966. Vezi, pentru discuția de mai jos, și Ioan Alexandru Tofan, „Hans Blumenberg and the Critique of Secularization", *European Journal of Science and Theology*, 3(8)/2012, pp. 57-64.
7. Michel de Certeau, *Fabula mistică. Secolele XVI-XVII*, ed. cit., p. 33.
8. Ibidem, pp. 46-47.
9. Vezi Andre Scrima, *Timpul rugului aprins. Maestrul spiritual în tradiția răsăriteană*, Humanitas, București, 2000.
10. Ibidem, p. 43.
11. Andre Scrima, *Experiența spirituală și limbajele ei*, Humanitas, București, 2008, p. 169.
12. *Virtuțile Sfântului Macarie,* ed. Amelineau, *Annales du Musée Guimet,* XXV, Paris, 1894, p. 170, apud Antoine Guillaumont, *Originile vieții monahale. Pentru o fenomenologie a monahismului*, Anastasia, București, 1998, p. 323.
13. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia*, EIBMBOR, București, 2000, p. 17.
14. Michel de Certeau, *op. cit.*, p. 11.
15. Paladie, *Istoria lausiacă*, EIBMBOR, București, 2007, p. 76.
16. Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaimeron* în *Scrieri I* (PSB 17), EIBMBOR, București, 1986, pp. 71-180.
17. Ibidem, pp. 79-80.
18. Ibidem, p. 122.
19. Walter Benjamin, *Passagenwerk*, în *GS V*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1982, p. 525.
20. Michel de Certeau, „Walking in the City", în *The Practice of Everyday Life*, University of California Press, Berkeley, 1984, p. 91 (trad. mea). Diferența dintre privirea contemplativă a orașului și parcurgerea lui efectivă va fi discutată mai jos. Importantă este, deocamdată, sesizarea faptului că experiența urbană întreține o relație concretă cu cea religioasă, ieșind din registrul pur al funcționalității.
21. Ibidem, pp. 93-94 (trad. mea).
22. Vezi Ibidem, p. 105.
23. Michel de Certeau și Luce Giard, *The Practice of Everyday Life* II *(Living and Cooking)*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1988, p. 141 (trad. mea).
24. Vezi, pentru cele de mai jos, Ioan Alexandru Tofan, *City Lights. Despre experiență la Walter Benjamin*, Humanitas, București, 2014.
25. Walter Benjamin, *Passagenwerk*, ed. cit., p. 524 (trad. mea).
26. Ibidem, p. 527.
27. Vezi, pentru aceasta, Ioan Alexandru Tofan, *Cuvinte, lucruri, imagini. Teorie critică la Walter Benjamin și Theodor W. Adorno*, Editura Universității „Al. I. Cuza", Iași, 2014 (în curs de apariție), secțiunea „Anatomia privirii".
28. O astfel de ipoteză nu este de neluat în seamă, date fiind și o serie de observații ale lui Walter Benjamin din *Passagenwerk* sau din *Protokolle zu Drogenversuchen* precum „Legătura dintre intenția colportajului și intențiile teologice cele mai profunde. Acestea o oglindesc neclar și aduc în domeniul contemplației ceea ce este valabil doar în cel al vieții zilnice. Anume, că lumea este mereu aceeași" (în *GS VI*, p. 565) – trad. mea.
29. Anca Manolescu, *Stilul religiei în modernitatea târzie*, Polirom, Iași, 2011, p. 154.
30. Ibidem, p. 170.
31. Ibidem, p. 171.

Bibliography:

Benjamin, Walter, *Passagenwerk*, în *GS V*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1982.
Blumenberg, Hans, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1966.
de Certeau, Michel, *The Practice of Everyday Life*, University of California Press, Berkeley, 1984.
de Certeau, Michel și Luce Giard, *The Practice of Everyday Life* II *(Living and Cooking)*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1988.
de Certeau, Michel, *Fabula mistică. Secolele XVI-XVII [The Mystic Fable: The Sixteenth and Seventeenth Century]*, Polirom, Iași, 1996.
de Certeau, Michel, „Mysticism" (trad. Marsanne Branner), *Diacritics*, 2(22), 1992.
Guillaumont, Antoine, *Originile vieții monahale. Pentru o fenomenologie a monahismului [The Origins of Monasticism. For a Phenomenology of Monasticism]*, Anastasia, București, 1998.
Manolescu, Anca, *Stilul religiei în modernitatea târzie [Religion in the Late Modernity]*, Polirom, Iași, 2011.
Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia [Mystagogy]*, EIBMBOR, București, 2000.
Monod, Jean-Claude, *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Vrin, Paris, 2002.
Scrima, Andre, *Timpul rugului aprins. Maestrul spiritual în tradiția răsăriteană [Time of the Burning Bush. Spiritual Master in the Eastern Tradition]*, Humanitas, București, 2000.
Scrima, Andre, *Experiența spirituală și limbajele ei [Spiritual Experience and Its Vocabularies]*, Humanitas, București, 2008.
Paladie, *Istoria lausiacă [Lausiac History]*, EIBMBOR, București, 2007.
Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaimeron [Homilia on the Hexaemeron]* în *Scrieri I* (PSB 17), EIBMBOR, București, 1986.
Zimmer, Heinrich, *Regele și cadavrul. Poveste despre biruința sufletului asupra răului [The King and the Corpse. Tales of the Soul's Conquest of Evil]*, Humanitas, București, 2013.