

## DEMONOLOGIA ASCETICĂ ÎN SPIRITUALITATEA DEȘERTULUI

de Lect. Univ. Dr. **Daniel LEMENI**

**Abstract:** In this paper we will explore the theme of ascetic demonology in the spirituality of the desert. The monastic demonology is understood as an "invisible war" through which the monk achieves the spiritual progress. Also, as we will see, the language of Christian demonology is characterized by a set of spiritual exercises: prayer, fast, vigils, spiritual combat and so on. This theme remains a major subject in the spirituality of the desert.

**Keywords:** monks, demonology, Late Antiquity, Desert Fathers

Dacă pentru omul modern diavolul aparține panopliei de superstiții medievale și unei mentalități fundamentale primitive<sup>1</sup>, în spiritualitatea deșertului existența reală și personală a răului era un fapt de la sine înțeles. Trebuie spus din capul locului că răul nu înseamnă o absență a binelui, ci el înseamnă experiența reală a unor persoane malefice. Nu este scopul nostru să schițăm aici, chiar și pe scurt, învățătura ortodoxă despre diavol, cu atât mai mult cu cât Biserica nu a formulat niciodată în mod sistematic o asemenea doctrină. Ceea ce rămâne pentru noi de o importanță capitală este că Biserica a avut întotdeauna experiența demonicului, cu alte cuvinte, *l-a cunoscut pe*

---

<sup>1</sup> Ar fi bine dacă răul ar fi doar o idee medievală depășită, inventată de clerici pentru a-i determina pe oameni să se supună autorității divine, așa cum s-a spus adeseori. Din nefericire, însă, situația reală e mult mai gravă. Adevărul înfricoșător este că o mare parte din rândul creștinilor pur și simplu nu mai văd prezența și acțiunea lui satana în lume și de aceea nu simt nevoia să se lepede de „lucrurile lui și de slujirea lui”. Ei nu înțeleg idolatria manifestă care se infiltrează în ideile și valorile prin care trăiesc oamenii astăzi și care le modelează, le determină și le înrobește viețile mai mult decât idolatria fățișă a păgânismului antic. Firea demonicului constă în *mândrie, pompa diaboli*. Adevărul despre „omul modern” este că el rămâne întâi de toate o ființă plină de mândrie, modelată de mândrie, care adoră mândria și care așază mândria chiar pe culmea valorilor sale. Lupta cu satana nu înseamnă astfel respingerea unei figuri mitologice, ci ea constă în respingerea unei întregi concepții despre viață alcătuită din mândrie și autoafirmare. Și trebuie să fim siguri că satana nu va uita această luptă și provocare pe care i le adresăm. Prin această luptă nu facem decât să-i declarăm război! O luptă începe acum, o luptă a cărei miză este fie viața veșnică, fie condamnarea veșnică. Pentru că despre aceasta este vorba în creștinism! Aceasta înseamnă în ultimă instanță alegerea noastră!

*diavol*. Pentru monahii din pustie, demonii nu sunt niște realități pur psihologice, adică simple stări subiective ale unor povești fantasmagorice<sup>2</sup>.

Fie că știm sau nu, fie că vrem sau nu, suntem implicați într-un război duhovnicesc care durează chiar de la începuturile istoriei noastre. Demonologia ascetică (antoniană, evagriană și casiană) recunoaște puzderia de demoni care umple văzduhul<sup>3</sup> cu corpurile lor de aer rece inaccesibile simțurilor obișnuite, capacități mimetice bazate, potrivit lui Evagrie, pe observația neconținută a comportamentului uman.

În acest context accentuăm faptul că esența monahimului poate fi sintetizată în răspunsul pe care avva Pimen îl dă unui tânăr monah care l-a întrebat despre cauzele care pot întina sufletul: „Dacă vom practica asceza și ne vom da silința să ne trezim, nu vom fi întinați”<sup>4</sup>. Din răspunsul avvei Pimen vedem că problema nu se referă la ceea ce ne întinează, ci mai curând la ceea ce ar trebui să facem noi pentru a nu fi contaminați. Altfel spus, apoftegma de mai sus ilustrează cele două coordonate majore ale vieții ascetice din pustia egipteană: vigilența sau trezvia lăuntrică și disciplina ascetică riguroasă.

E destul de curios faptul că, deși monahismul egiptean a fost studiat în ultimii ani în aproape toate aspectele sale, până în prezent nu s-a subliniat cu suficientă tărie ideea potrivit căreia viața ascetică – care implică acest raport dintre întinare și neîntinare<sup>5</sup> – constituie, în primul rând, un exercițiu

<sup>2</sup> Pentru raționalizarea influenței demonului, vezi C. Stewart, *Demons and the Devil: Moral Imagination in Modern Greek Culture*, Princeton University Press, 1991, în special pp. 116-34. Pentru o referință directă la perspectiva bizantină asupra demonilor, vezi R. Greenfield, *Traditions of Belief in Late Byzantine Demonology*, Amsterdam: A.M. Hakkert, 1988.

<sup>3</sup> Sfinții Părinți afirmă că aerul reprezintă habitatul natural al demonilor. În tradiția creștină, au existat numeroși comentatori care au vorbit despre „materialitatea subțire” a diavolilor – fapt care le permite să plutească deasupra pământului, vânând sufletele celor care se ridică la cerurile superioare. În capitolul XXI din *Viața Sf. Antonie* se vorbește de „trupurile subțiri” ale demonilor, de alergarea lor mai repede dintr-un loc în altul, de mișcarea lor „în văzduh”. Duhurile nu viețuiesc într-o nespațialitate totală, care le-ar face posibilă o atotprezență. Ele au o nespațialitate asemenea sufletului nostru, care e legat totuși de un trup format de ei ca un organism din materia lumii. Deci au și ele un anumit înveliș trecător format din aerul cosmosului, sau cu ceea ce corespunde acestuia în spațiile interplanetare, sau dintre sistemele planetare. Ele sunt astfel în „văzduh” cu acest înveliș subțire, pe care și-l pot schimba cu ușurință. Astfel ele se pot mișca foarte repede. În baza acestei legături cu aerul cosmic, sau cu ceea ce îi corespunde lui în spațiile interplanetare, ele își pot da cu ușurință anumite forme trecătoare asemănătoare trupurilor de oameni sau de animale. De asemenea, pot intra în lucruri, în plante, în animale, chiar și în oameni și pot stăruia mai mult în anumite locuri. Din convingerea aceasta se explică rugăciunile de sfințire a tuturor lucrurilor, locurilor și persoanelor, ca și de alungare a duhurilor din ele, săvârșite de Biserică (cf. D. Stăniloae, n. 22, în *Viața Sfântului Antonie*, pp. 300-301).

<sup>4</sup> Avva Pimen 165, p. 294.

<sup>5</sup> Deși factorii care pot întina sau „murdări” sufletul pot fi definiți în diverse feluri, în spiritualitatea ascetică se insistă, de obicei, pe influența patimii (cf. avva Macarie Egipteanul 20, p. 220), iar alteori pe cea provocată de demoni (cf. avva Macarie Egipteanul 24, p. 221). În unele cazuri se accentuează corespondența dintre patimă și demon (cf. avva Pityrion, p. 307).

de perpetuă despățimire a trupului și a sufletului de tot ceea le contaminează în acest „război nevăzut”<sup>6</sup> în care este angrenat orice monah.

E suficient să amintim aici un pasaj extrem de revelator din *Viața Sfântului Antonie*, din care se poate vedea că demonul e celcare sugerează în noi „gândurile spurcate”, o temă extrem de prezentă în spiritualitatea monahală: „Acesta (demonul – n.n) arunca în el (avva Antonie – n.n) gânduri spurcate, iar acesta le fugărea prin rugăciuni. Acela încerca să trezească în trup furnicări, acesta, rușinându-se, ridica în fața trupului zidurile credinței, ale rugăciunilor și posturilor”<sup>7</sup>.

Prin urmare, în spiritualitatea pustiei, și nu numai, factorul de întinare apare strâns legat de amenințarea sau contactul cu demonii, ceea ce înseamnă că acțiunea demonilor are drept rezultat contaminarea sau „murdărirea” (*miainein, molunein*)<sup>8</sup> sufletului cu „tina patimilor” (*àkatharsia pathon*)<sup>9</sup>. Mai mult, în unele apoftegme putem vedea cum demonul însuși se identifică cu „întinărirea” (*àkatharsia*)<sup>10</sup>.

Pentru a avea o imagine completă asupra demonologiei ascetice trebuie să aducem în discuție câteva pasaje din *Viața Sfântului Antonie*, extrem de utile pentru tema noastră. În primul rând ceea ce transpare de aici e

<sup>6</sup> Sfântul Ioan Scărarul ne oferă o ordine structurală care există în desfășurarea războiului nevăzut: *Momeala, Însoțirea, Consimțirea, Robirea, Lupta și Patima*. Aceștia sunt niște termeni tehnici în spiritualitatea ascetică, și de aceea ei solicită o examinare mai atentă. *Momeala (proshole)*: aceasta marchează prima etapă. Este vorba de prezența inițială în lăuntru nostru a unui impuls străin care intervine în conștiința noastră din afară, prin voința adversarului (Cf. *Viața Sf. Antonie* 23; Sf. Ioan Casian, *Convorbirea* VII, 16 și *Așezăminte* IV, 9). Sfântul Ioan Scărarul îl definește ca pe „un gând sau o imagine a unui lucru întâlnit pentru prima dată și care a intrat în inimă” (*Treapta* XV.73; cf. Evagrie, *Despre rugăciune* 55-6, unde avva Evagrie vorbește despre *psilanoemata*). Acestea sunt răsădite în inimă de demoni (*Treapta* XXI.16; XV.82, avva Pimen 21 și 93). Venind de la diavol și impusă nouă din afară, momeala nu este încă un fapt păcătos. Ea este „nepăcătoasă” de vreme ce numai suprafața inimii este afectată (*Treapta* XXVI.ii.69). *Însoțirea (synduasmos)*: în acest stadiu este implicată deja responsabilitatea morală. Sf. Ioan admite totuși că această etapă nu este tot atât de gravă precum „consimțirea”. Este ca un fel de flirt sau de conversație familiară, o desfătare provocată de gând însoțită de unele sentimente pătimase sau nepățimase, dar care în orice caz nu a devenit încă o învoială cu gândul. *Consimțirea (synkatabasis)*: în acest stadiu ispita nu mai este nutrită ca o posibilitate, mai îndepărtată sau mai apropiată. În acest moment este dat acordul și exprimat consimțământul pentru ispita. *Robirea (aichmalosia)*: datorită „consimțirii” exprimate anterior, libera voință a omului este de acum afectată și slăbită. Iar rezultatul este că cel în cauză este forțat să consimtă. Inima „se lasă dusă” (*Treapta* XV.73), chiar dacă nu în mod irevocabil. *Lupta (pale)* și *patima (pathos)*: reprezintă căderea ultimă din care putem fi recuperați prin pocăință sau pentru care vom fi osândiți.

<sup>7</sup> *Viața Cuviosului Părintelui nostru Antonie* V, p. 283.

<sup>8</sup> Avva Ilie 4, p. 139 și avva Pimen 51, p. 273.

<sup>9</sup> Avva Macarie Egipteanul 20, p. 220.

<sup>10</sup> Avva Macarie Egipteanul 24, p. 221.

faptul că acțiunea demonilor are drept scop perturbarea unității lăuntrice (*monotropia*) a monahului<sup>11</sup>.

Viața ascetică este în mod fundamental o practică de despățimire continuă a trupului și a sufletului, iar acest lucru implică, prezența sau acțiunea demonilor în viața monahului. Creștinismul din secolele III-IV pare să fie marcat, într-adevăr, de o accentuare a rolului demonilor în viața lăuntrică a monahului, aceste „staruri ale dramei religioase din Antichitatea târzie” cum i-a numit Peter Brown<sup>12</sup>. Trecerea demonilor din contextul idolatriei antice<sup>13</sup> în sfera duhovnicească a ispitelor, așa cum o găsim pe deplin reliefată în spiritualitatea ortodoxă, a fost un lung proces a cărui importanță nu mai poate fi pusă la îndoială.

În opinia noastră, trecerea demonilor din contextul idolatriei antice, specific cetăților păgâne, la retorul disperat al deșertului, care se opune cu vehemență luptei de sfințire a ascetului, a fost una din cele mai spectaculoase transformări din Antichitatea creștină târzie. Transformarea creștinismului în religie oficială a Imperiului Roman și, implicit, transformarea templelor păgâne în biserici creștine, i-a alungat pe demoni din zonele populate ale cetăților antice în deșertul îndepărtat (*paneremos*), pe care și-l apără acum ca

---

<sup>11</sup> De altfel, însăși semnificația etimologică a grecescului *diaballein* („scindare”, „divizare”) trimite la funcția demonilor de a dispersa sau compromite isihia monahului. Deși *Viața Sf. Antonie* reflectă un interes extrem de puternic pentru demoni, *Scara Sf. Ioan Scărarul* reflectă o experiență de influență demonică intensă, care aduce rupturi și separări în firea omenească și ne îndeamnă să luptăm împotriva pretențiilor ei separatoare. A separa, a abate, a deturna, a disloca reprezintă tehnica de bază a demonilor (cf. gr. *diaballein* – verbul rădăcină pentru *diabolos* sau diavol: semnificația etimologică înseamnă a calomnia, a abandona, a separa, a împărți. Prin urmare, oamenii devin „diabolici” atunci când se poartă în felul acesta – cf. *Treapta XVIII.20*). Numai că lupta se duce de fapt *înlăuntrul* firii umane. Demonii sunt duhuri (*pneumata*), iar funcția lor principală este de a întuneca mintea (cf. *Treapta XXVI.7*). Ei nu pot cunoaște viitorul (*Treapta III.41*; vezi și *Viața Sf. Antonie XXXI*) și nici nu pot cunoaște gândurile noastre cele mai lăuntrice – în afară de situația în care, după cum o sugerează *Omiliile macariene*, au stat lângă noi un timp foarte îndelungat (cf. *Omiliile macariene 26.9*). De asemenea, trebuie să menționăm că expresii precum „demonul trândăviei” (*XIII.5*) și „demonul desfrânării” (*Treapta XV.20*) indică, în primul rând, mai curând *scopul* atacurilor demonice decât orice altă distincție între duhuri ca atare. Numai în acest sens se poate spune despre fiecare demon că are o anumită funcție de îndeplinit (*XV.25*). Pentru o abordare *in extenso* a demonologiei ascetice, vezi D. Brakke, *Demons and the Making of the Monk. Spiritual Combat in Early Christianity*, Harvard University Press, 2006 și D. Kalleres, *City of Demons: Violence, Ritual and Christian Power in Late Antiquity*, University of California Press, 2015.

<sup>12</sup> P. Brown, *The World of Late Antiquity, AD 150-750*, London: Thames and Hudson, 1991, pp. 53-54.

<sup>13</sup> După cum știm, Tertulian a definit demonologia prin relația sa cu păgânismul, astfel încât demersul său s-a centrat pe conflictul dintre demoni și creștini, conflict care s-a desfășurat mai degrabă în viața publică a cetății decât în viața lăuntrică a creștinului (cf. J. H. Waszink, *Pompa diaboli*, în „*Vigiliae Christianae*”, 1, 1947, pp. 13-41).

pe unica reședință terestră<sup>14</sup>. În acest caz, anahoreza devine o confruntare acerbă cu legiunile demonice, o luptă înțeleasă în termenii unui război duhovnicesc interiorizat împotriva demonilor<sup>15</sup>.

Acest fapt prezintă o importanță deosebită, deoarece deșertul deține acum un rol central în procesul de sfințire al ascetului. Acest lucru reiese foarte clar din faptul că acțiunea demonilor avea drept scop perturbarea celor doi piloni care susțin edificiul spiritual al monahismului: *puritas* și *visio Dei*. Cei doi termeni se află într-un raport de dependență reciprocă, deoarece ei nu se pot susține unul fără celălalt. Înțelegem, prin urmare, miza pe care viața ascetică o implică: într-un cuvânt, fără atingerea stării de *puritas*, monahul nu putea ajunge la *visio Dei*. Dacă despre *visio Dei* Părinții pustiei vorbesc foarte puțin, fiindcă știm că acești asceți se limitau doar la menționarea acestei experiențe duhovnicești și niciodată la descrierea ei, despre *puritas* dispunem în *Pateric* de o serie de informații.

În acest context accentuăm ideea potrivit căreia în conceptul de *puritas*, noi putem identifica un mecanism fundamental al experienței monastice. Este vorba de faptul că, în mod paradoxal, acțiunea destabilizatoare a demonilor i-a oferit ascetului cadrul optim de desăvârșire. În termenii avveii Varsanufie ispita demonică dă omului posibilitatea să progreseze<sup>16</sup>. Nu poate fi nici un progres spiritual (*prokope*), spune Sfântul Varsanufie, fără identificarea capcanelor demonilor. „Invidia diavolului orbește inima, astfel încât trebuie să vezi gândurile (*logismo*) ca fiind un lucru bun”<sup>17</sup>.

Prin urmare adevărata lucrare duhovnicească, potrivit Marelui Bătrân din Gaza, constă în combaterea *logismo*-lor<sup>18</sup>. Această nouă perspectivă asupra demonologiei, potrivit căreia demonii apar ca factor de progres spiritual, a fost crucială pentru spiritualitatea deșertului, precum și pentru dezvoltarea ulterioară a monahismului creștin.

<sup>14</sup> Pe această temă, vezi Edward J. Watts, *The Final Pagan Generation*, University of California Press, 2015 și G. G. Stroumsa, *The End of Sacrifice: Religious Transformations in Late Antiquity*, University of Chicago Press, 2012.

<sup>15</sup> J. B. Russell, *Satan: The Early Christian Tradition*, Ithaca: Cornell University Press, 1981, p. 149. Despre demonologia creștină timpurie, vezi E. Ferguson, *Demonology of the Early Christian World*, Mellen Press, New York, 1984, pp. 105-142.

<sup>16</sup> Pentru mai multe detalii, vezi R. Valantasis, “Daemons and Perfecting of the Monk’s Body”, pp. 59-66 și B. Bitton-Ashkelony, *Demons and Prayers: Spiritual Exercises in the Monastic Community of Gaza in the Fifth and Sixth Centuries*, în „Vigiliae Christianae” 57, 2, 2003, pp. 200-221.

<sup>17</sup> Sf. Varsanufie și Ioan, *Corespondență* 236, în „Filocalia” vol. XI, trad. de Pr.Prof. D. Stăniloae, Editura Episcopiei Romanului și Hușilor, 1990, p. 267.

<sup>18</sup> Sf. Varsanufie și Ioan, *Corespondență* 103, p. 140.

În mod similar, în *Viața Sf. Antonie* demonii îi atacă pe „toți creștinii” care progresează în virtute, „dar în special pe monahi”<sup>19</sup>. Atunci când demonul apare în capitolul V, el găsește în avva Antonie un ascet deja desăvârșit, astfel încât sarcina lui va consta în „a-l deturna de la disciplina sa” și în „a-l distra de la intenția sa dreaptă”. Lupta care urmează va deveni una din imaginile de referință din istoria demonologiei ascetice, fiindcă acest prim context din viața sfântului va furniza un cadru de referință pentru vocabularul ulterior al vieții ascetice. Primele arme ale diavolului sunt „gândurile” (*logismo*), pe care el le „sugerează” (*hupoballein*), sau pe care le „însămânțează” în mintea lui Antonie (*dianoia*). Ca răspuns la aceste atacuri, Sf. Antonie își intensifică disciplina trupului său, angajându-se într-o asceză atât de dură încât stârnește uimirea celorlalți<sup>20</sup>. Ucenicia Sf. Antonie include un antrenament

strict, iar termenul pe care Sf. Atanasie îl folosește este cel de *askesis* („exercițiu”), un termen care, după cum bine știm, a fost un termen sportiv înainte de a deveni unul monastic<sup>21</sup>. Această accepțiune este preluată și valorificată de Tim Vivian atunci când afirmă că „Sfântul Antonie este asemenea unui luptător care stă în ring și luptă cu adversarul său”<sup>22</sup>.

Ceea ce ne reține atenția aici e faptul că, în ciuda unui trup slăbit de asceză, avva Antonie vrea să mențină intactă ardoarea luptei sale duhovnicești. E un alt fel de a spune că la fel ca martirii de dinaintea sa, trupul avvei Antonie, deși pare a fi cel mai vulnerabil, devine locul triumfului său ascetic. Așa cum aflăm din biografia sa, trupul avvei Antonie „a rămas complet nevătămat”, chiar dacă el se apropia de sfârșitul său pământesc – o dovadă vizibilă a reușitei sale duhovnicești<sup>23</sup>.

Prin urmare, *Viața Sf. Antonie* adoptă o atitudine pozitivă față de trup: atunci când Sf. Antonie a ieșit după douăzeci de ani de izolare din acea cetate părăsită, prietenii lui „s-au mirat văzând trupul lui având aceeași înfățișare, nici umflat prin nemișcare, nici subțiat de posturi și de lupta cu demonii. Era la fel cum îl știau și înainte de retragere... El era întreg egal cu sine, ca unul ce era călăuzit de dreapta judecată și statornicit în ceea ce e propriu firii”<sup>24</sup>.

<sup>19</sup> *Viața Sfântului Antonie*, cap. XXIII, p. 302. Despre demoni la Sfântul Antonie, vezi S. Rubenson, *The Letters of St. Antony: Monasticism and the Making of a Saint*, Minneapolis: Fortress Press, 1995, pp. 86-88 și D. Brakke, *The Making of Monastic Demonology: Three Ascetic Teachers on Withdrawal and Resistance*, in „Church History”, 70:1, 2001, pp. 19-48.

<sup>20</sup> *Viața Sf. Antonie*, cap. VII, pp. 285-288.

<sup>21</sup> J. E. Goehring, *Asceticism*, în Everett Ferguson (ed.), „Encyclopedia of Early Christianity, 2<sup>nd</sup>”, New York: Garland, 1997, p. 127.

<sup>22</sup> T. Vivian, *The Life of Antony. The Coptic Life and The Greek Life*, Cistercian Publications, Kalamazoo, 2003, p. xvi.

<sup>23</sup> *Viața Sf. Antonie*, cap. XCII, pp. 356-357.

<sup>24</sup> *Viața Sf. Antonie*, cap. XIV, p. 292.

Nu există aici nicio ură dualistă față de trup, deoarece ascetismul său nu a suprimat trupul fizic, ci l-a restaurat în „starea sa naturală”. Astfel, deși a trăit mai bine de o sută de ani, avva Antonie „avea ochii limpezi și întregi și vedea bine. Nu-i căzuse nici un dinte, ci doar pe lângă gingii îi erau tociți de bătrânețea înaintată. Rămăsese cu picioarele și mâinile tefere și arăta mai neveștejit și mai viguros decât toți cei ce se folosesc de multe feluri de mâncare, de băi și de veșminte felurite”<sup>25</sup>.

Auto-controlul (*enkrateia*) mai degrabă întărește sănătatea trupului decât să o slăbească. În acest caz se poate spune că asceza, dacă este înțeleasă în mod corespunzător, este o luptă nu *împotriva* trupului, ci una pentru trup, deoarece ea nu vrea să deterioreze trupul, ci să-l transforme și să-l reinstituie în „condiția sa naturală”. Din acest motiv, Sergiu Bulgakov (1871-1944), spune: „Ucide carnea pentru a dobândi trupul”<sup>26</sup>.

Din această perspectivă, afirmația avvei Dorotei cu privire la trup („Mă ucide, îlucid”), a fost corectată de avva Pimen care a spus: „Noi învățăm nu să ne ucidem trupul, ci să ucidem patimile”<sup>27</sup>.

Încheiem cu afirmația potrivit căreia în spiritualitatea ortodoxă noi suntem legați de trup pentru totdeauna, însă aceasta nu ar trebui să fie pentru noi o problemă ci, dimpotrivă, o paradoxală șansă. E punctul de vedere al Sfântul Ioan Casian: dacă îngerii ar fi avut un trup, n-ar fi căzut atât de jos. Trupul își transferă limitele și asupra păcatului. Cu alte cuvinte, nu poți cădea decât o îngăduie constituția precară a cărnii. Îngerii însă, lipsii de „frâna” corporalității, au atins niveluri ale prăbușirii de care omul nu e în stare. Spre deosebire de îngeri, omul nu poate deveni demon<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> *Viața Sf. Antonie* XCII, p. 357.

<sup>26</sup> Apud A. M. Allchin (ed.), *Sacrament and Image: Essays in the Christian Understanding of Man*, The Fellowship of St. Alban and St. Sergius, London, 1967, p. 41.

<sup>27</sup> Avva Pimen 184, pp. 297-298.

<sup>28</sup> Cf. Sf. Ioan Casian, *Convorbiri* IV.