INTERVIU CU DOMNUL AMBASADOR MARIUS LAZURCA: „PUTEȚI RECUPERA PRIN LECTURĂ CEEA CE NOI AM TRĂIT”

Autor: Robert Gabriel Ciobanu | 20 octombrie 2022



Discuția a avut loc în Casa Pianului din Arad, o instituție culturală organizată prin efortul domnului Mihai Săcui, care încearcă să pună în valoare moștenirea artistică a lui Jacques Faix, pianist, creator de piane și fotograf, activ înainte și imediat după Primul Război Mondial.

Robert Ciobanu: Domnule Marius Lazurca, nu mai aveți nevoie de nicio prezentare. Publicul românesc vă cunoaște foarte bine, mai ales că recent ați publicat, la editura Litera, un volum în care tratați o temă extraordinar de bogată, și anume tranziția de la lumea antică la creștinism. Cartea se numește *In Corpore. De la corpul păgân la trupul creștin în Antichitatea târzie.* Aș începe această discuție cu o întrebare de fond: de ce ați ales să tratați în această carte problema corpului?

Marius Lazurca: „De ce corpul?” e o întrebare la care tot acest volum încearcă să răspundă. Dacă o face convingător sau nu, rămâne ca cititorii să decidă. Însă, întâi de toate, aș spune că, metodologic vorbind, această carte e așezată la frontiera dintre antropologia culturală și istorie sau istoriografie. Nici antropologie nu se poate face în absența unui corp care să articuleze practici și în absența unor comunități prin care aceste practici să se dezvolte. Nici istorie nu se poate face dacă nu există urme trupești, sensibile, urme pe care privirea dinspre prezent către trecut să le poată detecta. Așadar, corpul este, într-un fel, așa cum o spune unul dintre autorii pe care îi citez în această carte, obiectul prin excelență atât al demersului antropologiei culturale, cât și al antropologiei istorice. Așadar, a unei discipline metis care pune împreună instrumentele antropologiei și pe cele ale istoriografiei.

Această carte, după cum sugerai, este un volum care se ocupă de o tranziție, de felul, așadar, în care se trece de la un univers cultural la altul. Mai exact, am încercat să văd cum se consumă în termenii culturii, în termenii politicii și în aceia ai religiei trecerea de la universul păgân – folosesc o expresie nu neapărat fericită, dar cu oarecare valoare sintetică – la lumea creștină. Întrebarea pe care mi-am pus-o, încercând să înțeleg mecanismele acestei tranziții, este care ar fi punctul de plecare sau prisma prin care acest fenomen de trecere s-ar putea vizualiza cel mai bine și pune în termenii unei analize în egală măsură antropologice și istorice? Și mi-am spus că, de vreme ce noutatea absolută, în termeni religioși, a creștinismului este Întruparea, adică sălășluirea în corp omenesc a dumnezeirii, ar fi posibil ca tocmai această nouătate să fie și punctul de acces cel mai interesant, cel mai rodnic, către această problematică a tranziției. Și într-adevăr, am găsit în cultura antică a începutului de mileniu creștin un orizont de așteptare, așadar un teren fertil care putea înțelege, care putea traduce în termeni filozofici, medicali, etici și politici această noutate a Întrupării. Adică această noutate a exaltării corporalității la un nivel pe care ea nu o avea și nu o dobândise până atunci. Iată, foarte succint și, într-un fel, făcând o injustiție acestei cărți care tratează lucrurile mai în detaliu și, poate, cu ceva mai multă grație decât am făcut-o eu în acest răspuns, câteva din elementele conceptuale care structurează acest volum. Dacă răspunsul nu te mulțumește deplin putem reveni asupra subiectului.

RC: În răspunsul pe care ni l-ați oferit sintetizați un demers riguros, a cărui întreprindere începe în timpul studiilor dumneavoastră doctorale la Sorbona. Care era atmosfera intelectuală – dar nu doar intelectuală – pe care ați întâlnit-o acolo, în anii 1990, la Paris?

ML: Este o întrebare care mă aruncă îndărăt multe decenii și care mă obligă la un efort de memorie și de reactualizare afectivă în raport cu acei ani. Întâi de toate, aș defini generația mea – și este, poate, politic incorect și impropriu – în următorii termeni: noi suntem generația care am cunoscut comunismul suficient de bine și la o vârstă suficient de coaptă, încât să facă parte din biografia noastră intelectuală, morală și politică. Suntem cu adevărat o generație la frontiera dintre comunism și post-comunism. O generație eminamente anti-comunistă, care s-a hrănit și se hrănește încă din oroarea în raport cu dictatura care a ținut prizonieră România vreme de mai bine de jumătate de secol. Și foarte multe din pozițiile noastre politice, fie nemărturisite, implicite, fie publice, se hrănesc din această poziție fondatoare a noastră.

Al doilea fel în care aș defini generația noastră este acela al entuziasmului descoperirii. Era o generație care și-a încheiat adolescența în întuneric sau într-un soi de amurg care nu anticipa în niciun fel lumina zorilor care ne-a cuprins în decembrie 1989. O generație care, odată zorii sosiți, a început să se alimenteze frenetic din această lumină

neanticipată, din această speranță miraculoasă. Fiindcă am trăit cu adevărat miraculos prin anii ‘90. Eu aveam 19 ani la momentul respectiv, începeam studiile universitare. Eram într-un debut absolut. Aveam îndărăt o lume închisă, în care nimeni nu anticipa nimic. O lume în care istoria se blocase într-un moment fără ieșire. Nici nu ne puteam imagina o România în alți termeni decât cei pe care îi livra Ceaușescu. Și ne-am consumat anii ce au urmat momentului Revoluției din 1989 cu o frenezie prea puțin critică, făcând adesea și erori.

Eu, de pildă, mi-am petrecut foarte mult timp în compania unor autori interziși până atunci și în contextul bibliotecilor sau, cel puțin, al acelor segmente din biblioteci care fuseseră interzise până atunci, dar și în tovărășia unor oameni imposibil de frecventat înainte de ‘89. Așadar, a fost o vârstă a descoperirii de sine într-un alt orizont și o vârstă a unui anturaj, a unui context mult mai larg decât am putea noi crede. Or, asta a continuat cu plecarea în străinătate, ceea ce era de negândit pentru un tânăr obișnuit înainte de ‘89. Dar care dintr-odată devenea posibil. Am plecat la studii în străinătate, iar primul proiect de cercetare – neîntâmplător – a fost să gândesc o anumită temă din Mircea Eliade, anume raportul dintre creativitatea științifică și cea literară la acest autor. E vorba de un subiect despre care se scrisese câte ceva, mai curând însă articole pe suprafețe mici. Eu am dedicat, în contextul unui master, mai multă atenție, poate și mai multă acribie acestei teme, să zicem, destul de specifice. Din acest efort a rezultat, ani mai târziu, un volum pe care l-am consacrat lui Mircea Eliade, *Zeul absent*, care a apărut mai întâi la Timișoara, la editura Universității de Vest, și care a fost apoi publicat în ediție succesivă la editura Cartier.

La Paris făceam partea din unul din primele valuri de studenți români. Val care, desigur, a crescut după aceea destul de mult. Sunt azi mii de absolvenți români ai unor prestigioase programe de studii în Franța. Pentru români, Franța era destinația prin excelență la începutul anilor ‘90. Lucrurile s-au diversificat mult de atunci. Astăzi, mi-e teamă, destinațiile aspiraționale pentru tineri sunt mai mult Statele Unite și Marea Britanie. Dar pe atunci eram în siajul tradiției francofone și francofile specifice României încă. Așadar, primul meu exercițiu științific a fost structurat de aceste două trăsături ale generației noastre: sentimentul eliberării și acela al nevoii de a recupera niște autori care fuseseră interziși. Chiar și această cercetare dedicată istoriei corporalității reprezintă un moment de eliberare de această ereditate cu care intram în lumea nouă cei din generația noastră – sau cel puțin așa aș formula în termenii mei. O temă care nu mai are legătură doar cu România, una prin care puteam intra în dialog cu o bibliografie universală, nu neapărat focalizată, și prin care încercam să întrețin un dialog cu egalii mei sau cu cei care îmi erau superiori în universul global al umanioarelor.

Această cercetare a fost afectată și de diverse meandre biografice. A trebuit, la un moment dat, să abandonez proiectul doctoral, să mă întorc în țară și să încep să lucrez. Aveam deja o familie și copii. Nu îmi mai permiteam financiar luxul acestui răgaz

studios. Am găsit foarte greu timp, în situația profesională în care mă aflam, să închei redactarea acestei teze și să o pot apăra la Universitatea Sorbona în 2003. După care, sigur, lucrurile au intrat într-un soi de colaps și am ajuns la această carte, după aproape douăzeci de ani de la prezentarea tezei. Acesta este contextul în care această lucrare și-a făcut apariția și despre care, poate, acest volum povestește într-o oarecare măsură.

RC: Cum funcționa, în anii aceia, interacțiunea dumneavoastră – un est-european venit dintr-o țară proaspăt eliberată de regimul comunist și, pe deasupra, un creștin practicant – cu studenții francezi – unii, probabil, atrași de ideile unor gânditori cu opțiuni de stânga și chiar extremă stânga, precum Sartre sau Foucault? Cum reușeați să dialogați cu ei?

ML: E o întrebare bună la care nu m-am gândit niciodată, drept să îți spun. Îți mulțumesc că mă pui în situația de a face acest efort de imaginație și memorie în egală măsură. Îmi vine să spun că dialogam cu prudență și selectiv. Cu prudența străinului, a meteculului, cu grija celui care nu se putea deplin elibera de complexul provincialului, al marginalului, al post-comunistului, de toată această identitate complicată și încă nedigerată pentru tânărul care eram.

În al doilea rând, dialogam selectiv, fiindcă fusesem acceptat ca elev străin la École Normale Supérieure, o școală cu o lungă tradiție republicană în Franța, creată de Napoleon cu un obiectiv foarte precis: să furnizeze în mod specific statului francez pe de-o parte funcționari publici și, pe de altă parte, profesori universitari. Or, mai cu seamă după 1968, această școală devenise o instituție în mod evident înclinată spre stânga. Foucault, de pildă, pe care l-ai pomenit, era un apropiat al École Normale Supérieure, ca mulți alții.

Eu am avut surprinza să constat că mediul acela era un unul închis, fiindcă școala era un fel de internat în care studenții trăiau, mâncau și studiau împreună. Studenții aveau deja, din momentul în care erau admiși, statutul de funcționari ai statului francez și erau remunerați și tratați ca atare.

Din momentul în care am început să trăiesc la École Normale Supérieure, am avut surpriza să intru în contact cu cluburile politice de stânga, anarhiste, maoiste, trotchiste. Orientarea politică cea mai vizibilă, cea mai evidentă, era de extrema stângă, revoluționară, o stângă care aștepta în Franța întoarcerea momentului revoluționar. Ceea ce pentru noi era extrem de straniu, noi abia ieșiserăm din coșmarul socialismului realizat. Și puteam constata că ceea ce le spuneam noi colegilor noștri francezi – neeliberați încă noi înșine de complexele provincialului și de timorarea care însoțește aceste complexe – nu avea audiență. Și intram în scenariul: „S-au făcut și greșeli, tovarăși, s-au întinat idealurile socialismului, dar socialismul în sine, ca idee, nu și-a

pierdut încă din actualitate.”

RC: Cu alte cuvinte, experimentul din Europa de Est era pus între paranteze.

ML: Nu era considerat neapărat relevant. Asta a fost experiența care m-a îndemnat la prudență și la un soi de autocenzură politică, ideologică, în raport cu mulți dintre colegii mei. Pe de altă parte, am intrat repede în legătură cu grupuri de studenți creștini, mai ales catolici, care aveau un statut marginal și disprețuit în această școală, dar cu care am întreținut o relație de mare fraternitate și de foarte adâncă amiciție și pe care memoria mea îi plasează într-o lumină foarte caldă și tandră.

RC: Credeți că mai avem astăzi vreo justificare ca, plecând din România în Europa Occidentală sau în Statele Unite, să mai avem aceste complexe de inferioritate de care aminteați?

ML: Complexele sunt întotdeauna neîntemeiate. Oamenii cu adevărat echilibrați, cu adevărat maturi, cum nu eram eu însumi la vremea respectivă, nu au niciun motiv să se simtă intimidați, să zicem, de inegalitatea statutului economic. Dostoievski spunea că sărăcia nu e un viciu, dar mizeria e unul. Așadar, faptul de a veni dintr-o țară mult mai săracă decât vă puteți imagina voi astăzi nu era un motiv suficient pentru cineva destul de matur și echilibrat să se simtă complexat. Îți mărturisesc însă că eram în continuare complexat și că nu mă puteam elibera deplin de aceste sentimente. Sigur că acum lucrurile au evoluat în România și că un român de astăzi are mult mai puține temeiuri să se simtă inferior egalilor lui occidentali. România de astăzi nu seamănă în niciun fel cu țara pe care eu o traversam, cel puțin în parte, fiindcă cel mai adesea din rațiuni evidente călătoream cu autobuzul. Vedeam diferența de intensitate a iluminatului stradal de îndată ce intram în România. Era o diferență absolut evidentă de calitate a drumurilor. Sigur că lucrurile acestea s-au schimbat între timp. România de astăzi, mai cu seamă după 2007, arată mult mai bine și a cunoscut o dezvoltare economică și socială într-un fel de neanticipat pentru cei de atunci.

Așadar, nu aveți niciun motiv să fiți complexați și îmi pare bine să văd, de fiecare dată când mi se dă ocazia, că nici nu sunteți. Și că abordați interacțiunea voastră cu egalii voștri globali cu dezinvoltură, cu naturalețe; că faceți din această naturalețe ceea ce ea trebuie să fie, și anume condiția esențială a unui dialog. Abia în felul acesta, prin naturalețe și dezinvoltură, vocea voastră se face auzită. Vocea timorată este mai stinsă, mai slabă decât s-ar cuveni să fie. Sentimentul meu este că generația voastră nu are asemenea probleme, că și-a dobândit siguranța propriului glas și că are un cuvânt de spus. Experiența noastră nu vă aparține biografic; cultural, ea totuși vă aparține, iar voi

puteți recupera prin lectură ceea ce noi am trăit. Voi puteți face din anticomunismul nostru visceral un anticomunism luminat sau un antitotalitarism la fel de luminat și cuprinzător cu care să alimentați dezbaterea globală despre ceea ce ni se întâmplă tuturor – și generației mele, și generației dumitale.

RC: Care sunt cele mai mari provocări pe care generația noastră le întâmpină astăzi? La ce ar trebui să fim mai atenți față de generația dumneavoastră?

ML: Aș indica, foarte pe scurt, efectele globalizării. Generația voastră, spre deosebire de a noastră, este un beneficiar, actor și adesea victimă a globalizării. Pentru noi, globalizarea era un potențial, ceva care putea sau nu fi actualizat. Voi trăiți deja într-un context globalizat, sunteți actorii *volens nolens* ai globalizării. Fiecare dintre voi sunteți puncte într-o rețea globală în care interacționați cu alte puncte ale acestei rețele, adesea foarte îndepărtate. Și sunteți adesea actorii, victimele sau beneficiarii *efectului de fluture*, adică al consecințelor neintenționate pe care fiecare dintre noi le generează și înregistrează. Ceea ce generația noastră nu a înfruntat e posibilitatea ca prin rețelele de socializare să fii martorul, uneori lucid, alteori buimac, al actualității globale. Niciodată în istoria umanității persoana nu a fost pusă în centrul actualității cum se întâmplă astăzi, prin sistemul de informare deopotrivă global și instantaneu. Or, asta poate crea disconfort psihologic, panică, îndreptățire nejustificată, diverse reacții inexistente în absența acestui context. Deci, asta aș spune: vă revine, mai mult decât nouă, gestiunea psihologică, morală, politică a globalizării.

RC: Sunt mai mulți autori contemporani care vorbesc despre un clivaj între globalizare și localism. Cum credeți că va evolua această tensiune în perioada care urmează? O tensiune între, pe de o parte, o tendință de omogenizare globală și, pe de altă parte, o nevoie de conservare a particularului și localului. Mă adresez nu doar intelectualului, ci și diplomatului, care a avut ocazia să interacționeze la cel mai înalt nivel cu mai multe culturi. Sunteți acum ambasador în Mexic, ați fost ambasador la Vatican, în Republica Moldova și în Ungaria. Prin urmare, aveți o experiență la fața locului, dacă pot spune așa.

ML: Încerc să îți răspund, deși nu sunt profet și nu am darul clarviziunii, dar, într-adevăr, identific și eu, la scara vieții mele private și profesionale deopotrivă, această tensiune. Personal, cred că trăim adesea, nu îmi dau seama dacă minut cu minut, oră cu oră, această tensiune, și un soi de nevroză a globalizării, fiindcă în termeni de persoană suntem făcuți să trăim la scară locală. Sentimentul meu este că persoanele au nevoie pentru a înflori, pentru a-și menține echilibrul de bază, de o inserție sănătoasă, deplină, într-un context local. Context local care, de pildă, în momentul de față, se întrupează în

această conversație. Acest dialog ar fi avut o dimensiune locală mai slabă dacă am fi avut-o la distanță, printr-o aplicație de tip WhatsApp. Ne-am fi putut poate privi în ochi, dar nu ar fi fost același lucru. Mi-ai fi citit, poate, limbajul implicit, dar poate nu cu aceeași acuratețe și sensibilitate.

Plecând de la exemplul acestui interviu, putem anticipa faptul că avem nevoie de corpurile noastre și de inserția locală pe care corpurile noastre o reclamă. Intrăm în ceea ce numeam nevroza globalizării, care se produce de îndată ce petrecem prea multă vreme pe rețele, dezîntrupați, dezîncarnați în realitatea virtuală; în *metaversul* pe care anumite persoane rău ghidate îl visează sau doresc să îl construiască. Iată totuși că piețele reacționează prost la acest proiect și că penalizează această ambiție. Mi se pare foarte bine că acest proiect nu pare să beneficieze de încrederea piețelor. Așadar, îți dau dreptate, cred că suntem martorii acestui conflict, și nu ca spectatori, ci putem să îl vedem în viețile noastre. Acest conflict se traduce prin încercarea noastră de autodisciplinare, prin tentativa noastră de a administra timpul pe care îl petrecem în afara noastră, pe rețele.

Eu, ca părinte, sunt foarte atent la timpii de ecran ai copiilor mei, fiindcă realizez că e un „meșteșug de tâmpenie”, cum spunea Creangă, și că timpul petrecut în compania virtualului e adesea în detrimentul inteligenței și ascuțimii minții, a capacității de utilizare a datelor native de care dispunem. Ce urmează nu îmi dau seama. Sper să învingă rațiunea, bunul simț, discernământul și echilibrul, dar depinde de fiecare dintre noi cum se câștigă această luptă pe terenul anonim, privat, discret al vieților noastre. Cred însă că viitorul, fie în mod real, fie beneficiind de avantajele comunicării globale instantanee, aparține comunităților elective. Adică micilor grupuri, cum e *Syntopic*, de pildă, care mi se pare un exemplu de mare succes al acestei logici. E vorba de comunități care se autoselectează, printr-un gest fondator inițial, și care decid în comun să-și exercite libertatea producând ceva cu noimă. Cred că marile succese care ne așteaptă, care vor putea fi consemnate în viitor, vor veni din aceste nuclee mici de creativitate bine înșurubate în contexte locale.

RC: Mă bucur că ați pomenit de comunitățile elective care pot luat ființă grație globalizării și dezvoltării tehnologice, fiindcă este una dintre temele care mă frământă personal. Comunitățile elective în spațiul virtual – dar nu numai virtuale, căci se pot constitui, apoi, și fizic – sunt o inovație absolută la scara istoriei umane.

Cu această întrebare despre globalism și localism am vrut să fac tranziția de la una dintre pălăriile dumneavoastră la cealaltă – de la pălăria de intelectual la cea de diplomat. Cum reușiți să le țineți în echilibru? Cum reușiți să aveți o viață intelectuală și, în același timp, să vă achitați de sarcinile care intervin în

viața de zi cu zi a diplomației?

ML: Răspunsul e foarte simplu. Reușesc să țin în echilibru cele două pălării fiindcă că e vorba în fond de una singură. Nu există nicio tensiune între exigențele muncii diplomatice, pe de-o parte, și punerea în acțiune a instrumentelor clasice ale muncii intelectuale. Profesiunea de diplomat este prin excelență o muncă de informare, una așadar care reclamă un efort, niciodată suficient, de lectură, fie a unor texte, fie a unor documente, fie a realității înconjurătoare. De aceea spunea cineva: diplomația este antropologie de lux, muncă de teren bine plătită.

În același timp, diplomația, pe lângă faptul acestei dimensiuni de documentare, este o muncă de analiză și de redactare. Înainte de a publica această carte, la care poate ne vom întoarce în cursul discuției noastre, am produs mii de pagini de analiză de context politic, de anticipare a evoluțiilor din statele în care am avut privilegiul să lucrez. Aceste documente au desigur un anumit statut, un anumit regim de circulație – până una-alta sunt documente de arhivă, dar cândva, poate, vor stârni curiozitatea vreunui istoric interesat de evoluția raporturilor dintre România și Sfântul Scaun, Republica Moldova, Ungaria și, în fine, Mexic. Niciodată munca diplomatică nu se poate dispensa de aceste două elemente, ingrediente esențiale ale muncii intelectuale, și anume informarea și analiza.

Diplomația este hermeneutică în act și nu-ți lasă mintea să zacă într-un soi de comă autoindusă, ci este o muncă ce îți cere să faci un efort intelectual de fiecare zi. Sigur că diplomații sunt personalități în mod natural terne, asumat șterse, fiindcă munca noastră nu e una publică, ea nu se desfășoară, pentru cei mai mulți dintre diplomați, în lumina scenei, ci în propriile oficii, în contextul unor întâlniri nepublice, în spațiile de negociere private sau claustrate. Aceasta, în fond, creează și iluzia că diplomații nu sunt autori. Dimpotrivă, diplomații sunt autori, dar pe care nu-i publică decât Ministerul de Externe și care vor deveni cândva autori în sensul pe care îl exprimă acest volum, i.e. *In Corpore*, dacă cineva va face muncă de arhivă la un moment dat.

RC: Care a fost, dacă puteți să ne spuneți asta, cea mai mare provocare pe care ați avut-o în acești mai bine de 16 ani?

ML: Redusă la esență, munca diplomatică se poate traduce în următorul fel: este apărarea necontenită a intereselor naționale. Asta cere, întâi de toate, un efort de identificare a acestor interese, care nu sunt scrise cu litere de o șchioapă de neon pe orizont, astfel încât să le vezi clar, să poți să le reperezi oricare ar fi contextul. Trebuie să fie identificate de fiecare dată cu egală precizie și apărate cu egală convingere și, dacă s-ar putea, cu egal succes. Asta în termeni generali. În termeni foarte specifici, sigur că ar trebui să intru în anecdotica muncii mele, dar voi da un exemplu, sperând să

nu fiu prea indiscret: una dintre primele provocări legate de debutul vieții mele profesionale a fost momentul când mi-am prezentat scrisorile de acreditare Marelui Maestru al Ordinului de Malta. Ordinul de Malta este un ONG internațional cu recunoaștere diplomatică din partea celor mai multe dintre statele membre ONU, o instituție care îi cuprinde în mod tradițional pe membrii aristocrației catolice globale. Atunci când mi-am prezentat scrisorile de acreditare – eram atunci ambasador la Vatican și pe lângă Ordinul Suveran de Malta –, mi s-a făcut rău în timp ce-mi pronunțam discursul ritual și am avut sentimentul că am să leșin în fața principelui Andrew Bertie. Slavă Domnului, nu mi s-a întâmplat nimic, dar am avut pentru o clipă senzația că voi provoca un incident diplomatic făcându-mi-se rău, din rațiuni pe care până astăzi nu le înțeleg, în acel moment în care s-ar fi cuvenit să fiu în deplinătatea facultăților mele fizice și intelectuale. O provocare, iată, dar de un alt nivel decât cealaltă pe care o pomeneam la începutul răspunsului.

RC: M-aș întoarce acum la cartea pe care ați publicat-o recent și despre care am vorbit și la începutul discuției. V-aș întreba ceva mai general despre una dintre disciplinele pe care le angajați din plin în volumul dumneavoastră: antropologia religioasă. Cum evaluați impactul antropologiei religioase asupra creștinismului? Mă refer, bineînțeles, la inevitabila relativizare a teologiei creștine sub raportul întâlnirii cu celelalte forme de manifestare a sacrului, care, în jargonul de specialitate, au devenit și ele „religii" cu drepturi depline.

ML: Antropologia pe care ai evocat-o în cursul întrebării, asta este, știința celuilalt, a omului diferit, a celui care stârnește interesul gândirii științiifice tocmai pentru că este altfel. Această diferență, în fond, alimentează efortul științific, filozofic, efortul de cunoaștere în general, indiferent de ce știință umanistă sau exactă discutăm. Această provocare a diversității, a alterității celuilalt, e, până la urmă, fundamental umană: ea nu este un ingredient metodologic al antropologiei culturale sau religioase, ci o realitate a vieții noastre intelectuale sau morale de fiecare zi. O regăsim până și în Evanghelii sau în întreg corpusul Noului Testament, de pildă în tensiunea dintre Lege, întruchipată de rezistența adesea încăpățânată, eroică, poate, a fariseilor și cărturarilor, pe de-o parte, și, pe de alta, cuvintele Mântuitorului, care deseori par să contrazică Legea și realitatea religioasă constituită. A fost nevoie în mod repetat ca Domnul să le spună apostolilor sau ucenicilor lui, dar și cărturarilor și fariseilor, că nu a venit să suprime, să contrazică, ci să dea împlinirea de care legea nu se putea dispensa.

Întâlnim, așadar, această tensiune între ceea ce este considerat familiar, intim, propriu, stabil și necontradictoriu și ceea ce pare să fie diferit și să ilustreze o alteritate, după cum spuneam, inclusiv între farisei și Mântuitorul cu ucenicii Săi. Dar o întâlnim și în conflictul, incipient cel puțin, între Apostolul Petru și Apostolul Pavel dedicat destinului

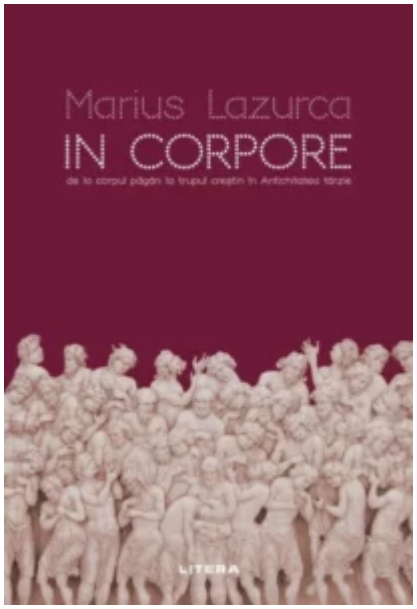
Casei lui Israel. Apostolul Pavel simțea, după revelația de pe drumul Damascului, că are vocația de a se adresa întregii făpturi, întregii umanități, de a universaliza mesajul creștin, de a-i elibera pe cei care ascultă mesajul creștin de exigențele circumciziei, de pildă, sau, în general, de exigențele purității rituale sau de cele prevăzute de cele cinci cărți ale lui Moise.

Așadar, putem constata că există această tensiune difuză, latentă între ceea ce este propriu și ceea ce este diferit în viețile noastre. Ea se ilustrează în corpusul neo-testamentar, deci nu e deloc întâmplător că însoțește întreaga istorie a Bisericii și a Creștinismului, și că se exacerbează sau se calmează în funcție de provocările pe care istoria le pune în fața Bisericii. Descoperirea Lumii Noi a fost o temă de dezbatere teologică, antropologică, filozofică foarte importantă în Biserica Catolică: „Aveau popoarele păgâne descoperite în Indiile Occidentale, în Americile de astăzi, sau nu aveau suflet?" Puteau face obiectul evanghelizării sau aveau un statut egal animalelor cărora nu li se vestește Evanghelia? Există asemenea secvențe în istoria Bisericii, începând cu Noul Testament și continuând până în ziua de astăzi, secvențe în care doctrina este pusă în fața diferenței de neasimilat, cel puțin la început. O să te amuze poate să știi că Sfântul Scaun a creat un departament care gândește evanghelizarea extratereștrilor – o nouă ipostază a acestei tematici antropologice a abordării diferenței.

O altă temă pe care ai evocat-o, și care mi se pare foarte interesantă, este felul în care discursul propriu științelor umane a afectat teologia – fiindcă există în teologia occidentală mai cu seamă, mult mai puțin în teologia de tradiție bizantină, deși lucrurile sunt incipiente chiar și în acest spațiu ideologic și intelectual – există, așadar, o influență a relativismului pe care antropologia culturală l-a adus. Această problematică în interiorul Bisercii s-a tradus în multe feluri. De pildă, în Biserica Ortodoxă, s-a tradus prin adaptarea comunităților religioase la realitatea culturală a locului, și în felul acesta avem biserici locale, patriarhii naționale și limbi liturgice vernaculare, tocmai fiindcă circumstanțele locale au fost considerate demne să exprime elementele esențiale ale doctrinei. Nu avem o limbă sacră în Biserica Ortodoxă – avem limbi vechi, limbi liturgice, dar nu avem o sanscrită bizantină, o „limbă a păsărilor", cum ar fi spus Andrei Pleșu, care să exprime, ea singură și în mod exclusiv, realitățile doctrinei. Este un exemplu al modului în care tensiunea pe care o evocai se poate soluționa.

Un alt mod este acela de a face din relativism un element din doctrina creștină. Aici aș integra teologia diversității – a diversității ca presupusă sursă de bogăție pe care mai cu seamă confesiunile protestante sau neo-protestante o exprimă. Nu este o realitate pe care să o privim cu multă ușurință în Biserica Ortodoxă. Nu-mi dau seama cum vor evolua lucrurile în viitor, noi suntem în mod istoric și doctrinar conservatori, însă nu putem să nu constatăm că realitățile sociale și politice ale lumii de astăzi își găsesc justificări doctrinare în anumite confesiuni creștine. În teologia eliberării, de pildă, care a făcut din marxism un vehicul doctrinar în Biserica Catolică. Sigur că, între timp,

lucrurile au fost depășite, iar această poziție s-a dovedit, îmi vine să spun, o fundătură. Dar experimentul a existat. Este, din nou, parte a acestei tensiuni între ceea ce este propriu și deplin acceptat și diferența care provoacă necesitatea răspunsului.



RC: Pomeniți în capitolul dedicat esenismului despre o diferență între *un dualism etic*, pe care îl considerați specific acestei secte iudaice, și *un dualism ontologic*, de factură grecească, pe care îl întâlnim la Platon, dar și la gnostici. Ambele, atât dualismul etic, cât și cel ontologic, presupun o anumită antropologie, o anumită perspectivă asupra omului. Ne întoarcem astăzi la o formă de dualism ontologic, chiar dacă are alt nume și folosește alte argumente? Sau care sunt, din punctul dumneavoastră de vedere, punctele de convergență între dualismul ontologic sau etic și discuțiile cu privire la identitatea personală sau ingineriile biologice?

ML: Foarte complicată întrebare și, din nou, mă simt pus în dificultate în fața problematicii extraordinar de diverse pe care ai evocat-o și a exigențelor implicite ale acestei problematici. Întâi de toate, mulțumesc că ai făcut legătura între discuția pe care o moblizezi în acest moment, plecând de la esenieni, și dezbaterile contemporane. În fond, este ceea ce își dorește orice autor care tratează teme antice, anume să fie relevant în momentul în care publică și pentru cititorii de astăzi. Nu mi-am dorit să produc o carte de obiect patrimonial, la care lumea să se uite ca la vreo inscripție din vechime, misterioasă, dar care merită privită din afară în întreaga ei irelevanță. Mi-am dorit să vorbesc cititorilor de astăzi despre teme care sunt ale lor și deci, iată, într-un mod pe care nu-l anticipam în momentul când făceam această analiză, situațiile descrise în această carte par să fie relevante.

Cuvântul esențial pe care mi se pare că l-ai evocat în întrebare este acela al identității – cum se constituie ceea ce suntem în mod eminent, în mod indiscutabil, și care este rolul pe care îl are corporalitatea în această emergență a ceea ce suntem. Și, într-adevăr,

aceasta este una dintre mizele acestei cărți. Corpul este inevitabil. Chiar și în doctrinele gnostice, care au o relație tensionată, excesivă, tocmai pe temeiul unui dualism ontologic, cu corporalitatea, chiar și în aceste doctrine, corpul este foarte prezent. Cu atât mai mult în contextele religioase precum esenismul sau creștinismul primar – contexte eminamente etice – corpul este un element central și inevitabil în discuția despre identitate.

Ceea ce îmi vine să spun că este relevant în această carte este tocmai faptul că trebuie să ne punem în termeni foarte serioși chestiunea corporalității, în fuga către virtual care pare că ne înghite astăzi. Trebuie, de asemenea, să ne punem problema corporalității și ca ancoră identitară într-o perioadă când gnosticimul revine, în care ideea revine că, de fapt, suntem pură minte – complet desprinsă de corp și suflet –, minte care se poate elibera pe deplin de povara corporală. În fond, ce stă la temeiul ideii că ne putem construi, reconstrui și reevalua propria identitate, decât completa punere în paranteză a propriei corporalități? Ce stă la temeiul ideologiei trans- astăzi, decât faptul că ne putem gândi complet liberi realitatea propriei corporalități, fără niciun fel de constrângere pe care această ancoră, totuși, o reprezintă. E o formă de gnosticim, îmi vine să spun, de revenire la dualismul ontologic pe care îl pomeneai.

Așadar, după aceste meandre la care m-am văzut nevoit să mă refer, îmi vine să sintetizez, în final, spunând că experiențele acestor comunități care au încercat să se definească pe sine în circumstanțe adesea dramatice pentru membrii lor, în contexte de tranziție către universuri culturale diferite decât cele precedente, această reflecție este pilduitoare. Sunt de părere că și noi, astăzi, suntem în tranziție, dezbrăcăm o piele care credem că nu ne mai servește și încercăm să îmbrăcăm o alta. Întrebarea este: cum o vom face? Preluând cele bune din secvența anterioară și încercând să le valorificăm, așa cum această carte sper că o demonstrează, sau iluzionându-ne că ni se oferă posibilitatea unui început de la zero și că ne putem dispensa de experiența și înțelepciunea celor care ne-au precedat?

RC: Cartea dumneavoastră începe cu o discuție despre stoicism, scopul pe care stoicii îl atribuie stăpânirii de sine – exercițiu etic prin excelență – și influența acestuia asupra medicinei romane din acea perioadă. Urmăriți această influență în legislația conjugală a primelor secole ale erei noastre, faceți apoi saltul în spațiul iudaic și vă uitați la antropologia și etica esenienilor. Diferența dintre stoicism și esenism este clară, are loc o schimbare profundă a motivațiilor care animă stăpânirea de sine – în cazul stoicilor, aceasta era motivată de considerente etice, politice și medicale, pe când în cazul esenienilor motivația este de ordin ritualic, deci religios. Aceeași motivație, așa cum arătați, va fi prezentă și la Sfântul Apostol Pavel, iar Tertulian o va exacerba până în punctul

în care va ajunge să condamne cu totul relațiile trupești.

Am făcut această paranteză pentru a oferi cititorilor noștri o privire generală asupra cărții. În acest context, v-aș întreba care mai este astăzi relevanța unui demers care vede în stăpânirea trupului un deziderat moral? Cineva ar putea spune că stările mentale pe care anticii voiau să le atingă prin asceza asupra propriului corp pot fi atinse astăzi printr-o intervenție tehnologică din exterior…

ML: Mai întâi, mulțumesc pentru sumarul cărții în care, într-adevăr, încerc să descriu această epocă de tranziție, trecând prin etapele pe care tocmai le-ai descris și încercând să demonstrez că există un fir roșu care le leagă: un soi de etică a stăpînirii de sine, a gestiunii ascetice a propriului corp. Îmi vine să spun că asta e diferența fundamentală între viziunea antică pe care o descriu în această carte și viziunea noastră de astăzi. Diferența e făcută de noimele, importanța, relevanța, semnificația pe care cei vechi le dădeau exercițiului ascezei și pe care noi astăzi nu le mai înțelegem.

Astăzi nu mai credem că trupul nostru are vocația de a fi terenul acestui exercițiu al stăpânirii de sine care este eminamente etic, exercițiu al administrării pulsiunilor, al constrângerii, în vederea unui bine superior, a ceea ce corpul ar fi în mod natural tentat să ne ceară sau să ne îndemne să facem. Într-adevăr, acesta este firul roșu care leagă toate aceste secvențe: esenismul, iudaismul în sens general și creștinismul incipient, de la Sfântul Apostol Pavel până la figura marelui Tertulian, filozofia stoică, practicile medicale și igienice ale timpului și dreptul conjugal roman. Este viziunea că omul se maturizează, că devine ceea ce natura lui îi cere să devină tocmai prin acest exercițiu necontenit de stăpânire de sine exercitat deopotrivă asupra minții și, de către minte, asupra corpului. E vorba de o practică eminamente ascetică – fiindcă asceza este în mod esențial un exercițiu liber de auto-constrângere în vederea dobândirii unor bunuri care altminteri ne-ar fi inaccesibile, un efort dinspre interior către exterior. Astăzi ne iluzionăm că aceleași bunuri ne-ar fi accesibile mecanic, prin inginerie genetică, prin tehnicalități medicale sau printr-o biochimie bine stăpânită. Deci printr-o antrenare asupra propriilor corpuri a unor mecanisme care vin din afară. Eu cred că este o iluzie și cred că revelațiile atinse prin exercițiul ascetic nu sunt similare cu cele obținute prin LSD, metamfetamină sau prin alte substanțe. Nu există scurtătură a maturizării morale sau religioase, iar soluțiile clasice nu sunt numai cele mai bune, ci și singurele.

RC: Pe lângă actualitatea subiectului pe care îl tratați, așa cum reiese cu claritate din carte și din răspunsurile anterioare, mai este ceva care impresionează la acest volum. Este vorba de materialul bibliografic cu care lucrați – surse primare, cărți și autori de referință și un număr impresionant de volume conspectate. Cum ați reușit să parcurgeți și să stăpâniți această

bibliografie vastă? Și, de asemenea, care au fost etapele constituirii acestui volum, cum s-a născut el?

ML: Mulțumesc pentru cuvintele bune pe care le spui despre această carte. Așa cum spunea părintele Teofil, de vrednică pomenire, când oamenii îl lăudau, „Dă, Doamne, să fie adevărat, ceea ce spun oamenii despre mine.” Așa spun și eu: „Dă, Doamne, să fie adevărat ce crede Robert Ciobanu despre această carte și despre autorul ei.” Sigur că mi-aș dori ca această experiență pe care tocmai ai evocat-o să fie una multiplicabilă, și anume ca cei mai mulți care deschid această carte să aibă aceeași impresie.

Acest volum a avut o gestiune și lungă și dificilă, nu e un copil care să se fi născut ușor și repede. Prin urmare faptul că bibliografia abundentă pare să fi fost bine digerată și utilizată, că instrumentele conceptuale și metodologice dau impresia că au fost bine mobilizate, este și rodul acestei gestiuni lungi, a faptului că, negrăbindu-mă să public această carte, i-am dat ocazia să se coacă. Lucru pe care eu îl fac sistematic și adesea îl și recomand celor care au răbdarea să mă asculte: anume să nu publice neapărat mult sau repede cele pe care le scriu, fiindcă mintea de pe urmă – cum zice înțelepciunea populară – e adesea mai bună ca cea dintâi și pentru că, lăsând timpul să-și facă lucrarea, o face adesea mai bine decât anticipăm.

Eu sunt bucuros că am publicat această carte la altă vârstă decât atunci când am gândit-o și, poate, cu mai mult discernământ decât în acel moment. Sigur că efortul a început prin punerea în mișcare a unor practici științifice clasice. Această carte s-a născut după parcurgerea unor surse prime, a unor texte de bază provenind din perioada respectivă, la care s-au adăugat sursele secundare și celelalte instrumente euristice necesare. Dar acesta nu este cel mai relevant lucru. Orice lucrare de cercetare în acest domeniu trece prin aceste etape, ele nu prezintă în sine nimic special. Îmi aduc aminte că am avut parte, în timpul programului doctoral la Sorbona, de un seminar de metodologie în care eram pur și simplu învățați cum să domini o bibliografie, cum să nu te lași copleșit de mulțimea textelor pe care trebuie să le parcurgi. Esențial, însă, mi se pare ceea ce aminteam la începutul răspunsului meu, și anume lucrarea timpului. Te poți elibera de impresia de grandoare sau de volumul copleșitor numai prin distanța pe care timpul o creează între tine și tema de care te ocupi. De asta, încă o dată, eu sunt foarte mulțumit de faptul că mi-am putut permite, ieșind din cadrul universitar, părăsind profesiunea de dascăl, să mă desprind de exigențele *publish or perish*; mi-am permis, așadar, să public această carte atunci când am simțit ca ea poate vedea lumina zilei.

RC: Exact aici aș fi vrut să ajungem. Ceea ce dumneavoastră recomandați este, cumva, contrar culturii academice contemporane, *publish or perish*, care te presează să publici cât mai mult și cât mai repede. Este, într-adevăr, un privilegiu că ați putut să vă luați acest timp de reflecție, care v-a permis să

revedeți cu alți ochi manuscrisul inițial.

ML: Eu aș reacționa în două feluri la această obiecție, care este importantă și îndreptățită. Într-adevăr, cei care vor să facă azi carieră academică au constrângeri de care eu m-am putut dispensa în acei ani. Voi spune două lucruri, și anume: în primul rând, că cei care vor să aibă o asemenea carieră trebuie într-adevăr să publice; iar ceea ce sugeram nu era să amâne indefinit publicarea propriilor producții, ci să le amâne o zi, două, trei, astfel încât să lase lucrurile să se așeze, să lase timpului timp să-și facă lucrarea lui. În al doilea rând, e adevărat că lumea academică de azi așa funcționează, sub regimul *publish or perish*, cel puțin deocamdată. Am totuși sentimentul că universitatea este și ea în tranziție și că școala de mâine nu va mai semăna cu cea de azi. Că *Syntopic*, Școala de vară de la Răchitova, sau inițiative ca cele pe care le aveți voi, între alții – fiindcă inițiativa voastră, în toată originalitatea ei, nu e unică –, ilustrează, într-un fel, intuiția voastră că școala trebuie să se schimbe și că întregul univers academic trebuie să revină la o scară mai umană și la un localism care să-l facă mai bine gestionabil și mai firesc decât este el astăzi.

RC: În spațiul occidental, catolic și protestant, există o mulțime de teologi, filozofi și nu numai care încearcă să răspundă provocărilor pe care le ridică științele sociale, precum și științele naturii, asupra imaginii despre lume și om ce decurge din teologia creștină. Un astfel de demers, cel puțin după știința mea, este cvasi-inexistent în spațiul ortodox. La o primă vedere, pare că teologii ortodocși pun mai mult accentul pe dimensiunea mistică sau ritualică a credinței creștine. Credeți că acesta este singurul motiv pentru care nu avem demersuri similare, precum cele din spațiul catolic și protestant, de integrare, problematizare și confruntare chiar cu științele, în spațiul ortodox?

ML: Nu-mi dau seama și de aceea n-aș vrea ca răspunsul meu să fie luat drept ceea ce el nu pretinde să fie, și anume o descriere complet adecvată și precisă a contextului teologiei ortodoxe de astăzi – pe care, în fond, nu-l cunosc. Aș face următoarele distincții și precizări: teologia ortodoxă, în această parte de lume, s-a dezvoltat cât s-a dezvoltat sub imperiul a două sincope istorice importante.

Mai întâi turcocrația, adică faptul că multe popoare ortodoxe au trăit sub autoritatea politică, și nu numai, a Imperiului Otoman. A doua constrângere istorică a fost faptul că libertatea, atât cât a fost, a durat foarte puțin și a fost urmată aproape imediat de spectrul și realitatea totalitarismului comunist. Aceste constrângeri istorice și politice nu puteau îngădui o dezvoltare și o libertate deplină a teologiei ortodoxe, care a trebuit mai curând să supraviețuiască decât să poată ținti la o dezvoltare deplină. Asta face că primul reflex de după 1989, cel puțin în România, în contextul teologiei ortodoxe, a fost unul neo-filocalic, adică de redescoperire a teologiei ortodoxe tradiționale, și nu unul de creativitate, de *aggiornamento* sau de adaptare la provocările și solicitările lumii de

astăzi. Aceasta a făcut ca prima privire care s-a născut în interiorul teologiei ortodoxe să fie îndreptată mai curând spre trecut decât către actualitate și exigențele viitorului. Acesta ar fi primul lucru pe care l-aș spune.

Suntem, totuși, în interiorul unei faze care nu se poate eterniza. Lucrurile sunt în flux și vom înregistra – sunt convins de acest lucru – o evoluție. În al doilea rând, ceea ce cred că poate continuă să ne lipsească este un dialog inter-ortodox sau intra-ortodox deplin, fiindcă, e limpede, în diaspora, teologia ortodoxă nu a fost supusă acelorași limitări ca în spațiul comunist (dovadă interesul de care a beneficiat teologia rusă din exil în România de după '89). În România s-au făcut, totuși, eforturi notabile de creare a unei platforme de dialog între, pe de-o parte, teologia ortodoxă și, pe de alta, științele tari. Aici l-aș numi pe Adrian Lemeni ca unul dintre autorii care au încercat să dea cel puțin liniile elementare ale acestui dialog. Așadar, aș spune, ne eliberăm gradual de constrângerile istorice cărora le-am fost supuși. Însă, încă o dată, eu nu vorbesc din interiorul acestei problematici, fiindcă nu sunt teolog și nu știu cum ar gândi un teolog această temă; dar sunt totuși cineva care a fost interesat sistematic de această temă și care a citit suficient de multe cărți de teologie, încât să poată formula cel puțin un răspuns improvizat la această întrebare.

RC: Fiindcă ne apropiem de finalul discuției, v-aș mai întreba o singură chestiune. V-ați format intelectual și academic în Franța și sunteți, prin urmare, apropiat în mod natural de cultura și limba franceză. Pe de altă parte, sunteți poliglot și cunoașteți mai multe culturi. În acest context, care este cultura de care vă simțiți cel mai apropiat, intelectual și nu numai, în afară de cultura franceză și, evident, de cultura română?

ML: Nu mi-am pus niciodată întrebarea și, prin urmare, n-aș putea răspunde și n-aș îndrăzni să improvizez un răspuns la o întrebare cu care sunt confruntat pentru prima dată acum. Aș spune, totuși, altceva și poate răspund oblic, într-o oarecare măsură, la această întrebare.

Întâi de toate, poliglosia e starea naturală a diplomatului sau a diplomației. Una dintre primele obligații pe care diplomatul și le asumă la sosirea la post este să se familiarizeze inclusiv lingvistic cu spațiul în care este plasat și pe care trebuie să-l înțeleagă. În al doilea rând, poliglosia este o realitate parțială, noi nu devenim pe deplin intimi cu cultura în care ne exercităm meseria diplomatică nici după ani de imersie completă în respectiva cultură. Să nu se creadă, așadar, că fiecare diplomat este un geniu lingvistic care se manifestă ca atare în exercițiul funcțiunii. În fine, în al treilea rând, această poliglosie funcțională și inevitabilă dă o nouă importanță, de fapt, limbii și culturii materne. Asta mă face să spun, și nu e prima dată când o fac, că, în fond, singura limbă pe care o vorbesc și, sper, suficient de bine, e limba română. Aceasta este una din

exigențele încă mai importante pentru un diplomat decât poliglosia, și anume să-și vorbească cumsecade propria limbă, fiindcă aproape tot ceea ce este relevant pentru un diplomat se exprimă în limba țării sale, în limba țării căreia este chemat să-i apere interesele.

Imagine: Marius Lazurca